

Titolo originale: *Post-Scarcity Anarchism*  
Traduzione di Michele Buzzi

© 1971 by Murray Bookchin  
© 1979 La Salamandra, via F. Filzi, 27 - 20124 Milano

**Murray Bookchin**

**POST-SCARCITY  
ANARCHISM**

**L'Anarchismo nell'età dell'abbondanza**

**la salamandra**

## INTRODUZIONE

Di solito viviamo completamente immersi nel nostro tempo, a un punto tale che spesso neanche ci rendiamo conto di quali siano le differenze sociali fra la nostra epoca e quella della generazione che ci ha immediatamente preceduto. La nostra sottomissione al presente può essere molto pericolosa. Essa ci incatena, senza che ce ne rendiamo conto, agli aspetti più reazionari della tradizione, sia che essi si manifestino in valori e ideologie ormai superate, sia che si manifestino in forme di organizzazione gerarchica o in comportamenti politici parziali e eccessivamente rigidi. Se non riusciremo a raggiungere prospettive più ampie, che vadano al di là del presente, non riusciremo a comprendere il mondo come realmente è, ma anzi la sua natura ci risulterà distorta, ci sfuggiranno perfino le grandi potenzialità che il futuro ci può riservare. Tutto questo è importante, perché il mondo sta cambiando profondamente, più profondamente di quanto ci rendiamo conto. Fino a un'epoca molto recente, la società si è sviluppata intorno ai problemi posti dalla inevitabile scarsità di mezzi materiali, dalle privazioni e dai sensi di colpa che ne derivano. I grandi rivolgimenti storici che hanno distrutto le prime società organiche, dividendo l'uomo dalla natura e l'uomo dall'uomo, trovano le loro origini nei problemi collegati alla sopravvivenza, nei problemi che riguardano la pura preservazione della stirpe umana<sup>1</sup>. La scarsità di mezzi materiali fornisce la base storica necessaria per lo sviluppo della famiglia patriarcale, della proprietà privata, della dominazione di classe e dello stato; contiene in sé i presupposti per le grandi fratture della società gerarchica che separano la città dalla campagna, la ragione dal sentimento, il lavoro dal piacere, l'individuo dalla società e, infine, persino da se stesso. E' inutile prendere in considerazione l'ipotesi di che cosa sarebbe successo se questo sviluppo, così lungo e travagliato avesse seguito un corso diverso, più favorevole. Le cause di questo sviluppo sono per lo più remote e inafferrabili. Forse come la mitica mela che, una volta addentata dovette essere mangiata completamente, la società gerarchica deve completare il suo cruento corso prima che le sue demoniache istituzioni possano essere esorcizzate. Sia come sia, la posizione che occupiamo ora nello svolgimento del dramma storico differisce sostanzialmente da quella di chiunque altro prima di noi. Noi, nati nel XX secolo siamo senza alcun dubbio gli eredi di tutta la storia umana precedente, i depositari dell'atavico sforzo dell'uomo di liberarsi dalla fatica

del lavoro e dall'insicurezza materiale. Per la prima volta nella storia a questo secolo — e solo a questo — è stato affidato il compito di portare l'umanità a un livello superiore, completamente nuovo di sviluppo tecnologico e a una concezione anch'essa nuova dell'esperienza umana.

Proprio noi, uomini di questo secolo, abbiamo dato a tutti la possibilità di godere dell'abbondanza di mezzi materiali — la sufficienza dei mezzi materiali in modo che la vita sia finalmente liberata dalla necessità di un lavoro sfibrante, trascinato giorno per giorno. Abbiamo scoperto risorse, sia umane che industriali, completamente sconosciute anche solo una generazione fa. Abbiamo escogitato macchine automatiche che costruiscono altre macchine. Abbiamo perfezionato dispositivi che possono assolvere incombenze gravose meglio degli uomini più robusti, che possono superare la capacità costruttiva degli operai più abili, che possono eseguire calcoli con rapidità e precisione superiori alle menti più dotate. Sostenuti da questa tecnologia qualitativamente nuova, possiamo iniziare a fornire cibo, riparo, vestiario e anche una vasta gamma di altri beni, senza distogliere il prezioso tempo dell'uomo e senza sciupare le sue inesauribili riserve di energia in lavori avvilenti. In breve, per la prima volta nella storia siamo alla soglia di una società dell'abbondanza.

E' necessario prendere in considerazione la parola «soglia» perché la società attuale non ha realizzato in alcun modo il potenziale di abbondanza che le sarebbe possibile raggiungere tramite la sua tecnologia. Né i «privilegi» materiali che il capitalismo moderno sembra offrire alle classi medie, né l'abbondante spreco che esso fa delle sue risorse, riflettono il contenuto razionale, umanistico, in una parola non alienante, di una società dell'abbondanza. Considerare il significato della parola «abbondanza» semplicemente come se con essa intendessimo una grande quantità di beni socialmente disponibili, sarebbe tanto assurdo come considerare un organismo vivente semplicemente come una somma di composti chimici<sup>2</sup>. Innanzitutto la mancanza di abbondanza sta a indicare qualcosa di più di una condizione di scarsità di mezzi; questo asserto, se deve avere un significato per l'uomo, deve comprendere anche le relazioni sociali e l'apparato culturale che favoriscono la presenza dell'insicurezza nella psiche umana. Nelle società organiche l'insicurezza sorge a causa dei limiti apprensivi imposti dalla precarietà del mondo naturale che circonda l'uomo; nella società gerarchica essa sorge a causa dei limiti repressivi imposti da una struttura di classe basata sullo sfruttamento. Da questo discende che la parola «abbondanza» indica più di una semplice abbondanza di mezzi di vita, essa indica, sicuramente, anche la qualità della vita che questi mezzi sono destinati a sostenere. Le relazioni umane e la vita psichica dell'individuo devono, in una società dell'abbondanza, riflettere completamente la libertà, la sicurezza e la possibilità di espressione soggettiva che questa abbondanza di risorse rende possibile. In breve, la società dell'abbondanza costituisce la realizzazione delle potenzialità sociali e culturali latenti nella tecnologia dell'abbondanza.

Il capitalismo, ben lungi dal concedere «privilegi» alle classi medie, tende

a degradarle molto più di ogni altro strato sociale. Il sistema lascia intravedere la sua capacità di produrre abbondanza per ridurre il piccolo borghese a essere complice della sua stessa oppressione — prima di tutto interessandolo a un prodotto, a un oggetto in vendita, poi costringendolo a adeguare i suoi bisogni allo stimolo del consumismo. Tirannizzata come realmente è, da ogni componente della società borghese, la personalità del piccolo borghese è insicura. I suoi narcotici — beni di consumo che continuamente vengono soppiantati da altri — diventano per lui un veleno mortale. In questo senso, oggi, non c'è niente di più oppressivo del «privilegio», perché i più profondi recessi della mente dell'uomo «privilegiato» sono facile preda dello sfruttamento e della dominazione. Ma per colmo di ironia dialettica, nel veleno è contenuto anche l'antidoto.

La capacità del capitalismo di far intravedere un'abbondanza senza limiti — narcotico che esso usa per dominare — suscita strani sogni nelle sue vittime. L'incubo della dominazione viene sconfitto da una folgorante visione di libertà, davanti all'uomo balena l'intuizione di come il mondo sarebbe potuto divenire se l'abbondanza di beni fosse stata usata per fini che gli appartenessero veramente. Nello stesso momento in cui la visione dell'abbondanza si impadronisce del subconscio per manipolarlo, il subconscio si impadronisce dell'abbondanza per liberarne le potenzialità. La principale contraddizione del capitalismo odierno è costituita dalla tensione fra quello che realmente è e quello che potrebbe essere — fra l'incombere sempre presente della dominazione e la potenzialità della libertà. I germi della distruzione della società borghese si celano negli stessi mezzi che essa usa per la sua autoconservazione: una tecnologia dell'abbondanza che è in grado di fornire per la prima volta nella storia le basi materiali per la liberazione. Il sistema, si potrebbe dire, gioca contro se stesso. Usando le parole di Hegel: «E' tardi per lottare e ogni misura adottata non fa che aggravare il male...» [1].

Nello stesso modo in cui lo sforzo per mantenere la società borghese tende alla fine a distruggerla, anche lo sforzo per distruggere la società borghese tende ad autodegenerare. Ai nostri giorni, la forza maggiore del capitalismo risiede nella sua capacità di sovvertire gli ideali rivoluzionari per mezzo dell'ideologia della dominazione. Questa forza gli deriva dal fatto che l'«ideologia della borghesia» non è esclusivamente borghese. Il capitalismo è l'erede della storia, il depositario di tutte le caratteristiche repressive delle precedenti società gerarchiche, e l'ideologia borghese è stata ricavata unendo i più antichi elementi di dominazione e condizionamento sociale — elementi così ancestrali, così sedimentati, che hanno tale parvenza di indubitabilità, che spesso vengono scambiati con caratteristiche appartenenti alla stessa «natura umana». La forza e il peso di questo retaggio culturale appaiono particolarmente evidenti se consideriamo che lo stesso progetto socialista è permeato dal concetto di gerarchia, di rinuncia e di divisione di funzione sociale tra i sessi. Da questi elementi derivano tutti gli enzimi che catalizzano l'assetto dei rapporti sociali del mondo della borghesia — e anche del movimento cosiddetto «radicale».

Il sistema gerarchico, la divisione tra i sessi e la rinuncia non spariscono con il «centralismo democratico», con la «leadership rivoluzionaria», con lo «stato gerarchico» e con l'«economia pianificata». Al contrario, il sistema gerarchico, la divisione fra i sessi e la rinuncia sono in grado di funzionare più efficacemente se il centralismo sembra essere «democratico», se i dirigenti sembrano essere «rivoluzionari», se lo stato sembra fare proprio gli interessi dei «lavoratori» e se la produzione sembra essere «pianificata». Nel momento in cui il progetto socialista fallisce nel compito di rilevare la reale esistenza di questi elementi e soprattutto la loro funzione negativa, la «rivoluzione» stessa diviene paravento per la controrivoluzione. Sebbene Marx la pensasse diversamente, quello che tende a estinguersi dopo questo tipo di «rivoluzione», non è lo stato, ma la consapevolezza stessa della dominazione.

Nella fase attuale, buona parte di quanto viene considerato «economia pianificata» nella teoria socialista è già stato realizzato dal capitalismo; donde la capacità del capitalismo di stato di assimilare larga parte della dottrina marxista, trasformandola in ideologia ufficiale. Oltre a questo, nei paesi a capitalismo avanzato, il fabbisogno della tecnologia ha eliminato una delle più importanti ragioni dell'esistenza dello «stato socialista» — la necessità (per dirla come Marx e Engels) «di incrementare le forze produttive il più rapidamente possibile» [2]. Indugiare più a lungo sui problemi dell'«economia pianificata» e del «socialismo di stato» — problemi determinati da uno stadio iniziale del capitalismo e da un basso grado di sviluppo tecnologico — sarebbe stupido e settario. Il progetto rivoluzionario si deve sviluppare in relazione alle grandissime possibilità sociali del nostro tempo, perché appena le condizioni materiali desiderate si sono ampliate, espandendosi oltre le prospettive più entusiasmanti, anche la visione della libertà si è ampliata. Nel momento in cui ci troviamo sulla soglia della società dell'abbondanza, la dialettica sociale inizia a maturare, nella definizione sia di ciò che va abolito, sia di ciò che deve essere creato. Dobbiamo spezzare non soltanto i rapporti sociali imposti dalla società borghese, ma anche la dominazione, retaggio di una società gerarchica più che millenaria. Quello che dobbiamo creare per poter disciogliere i legami della società borghese non è soltanto una società priva di classi, come viene prospettata dal socialismo, ma l'utopia della non repressione, prospettata dall'anarchismo.

Fino ad ora ci siamo occupati principalmente delle possibilità tecnologiche offerte dalla società borghese, delle sue potenzialità per il sostegno di una futura società dell'abbondanza e della tensione che questo comporta fra la visione del mondo com'è, e quella del mondo come potrebbe essere. Non bisogna illudersi che questa tensione sia solamente teorica e astratta. La tensione è reale e trova espressione quotidiana nella vita di milioni di persone. La gente incomincia a trovare, per lo più intuitivamente, intollerabili le condizioni sociali, economiche e culturali che aveva accettato passivamente solo fino a dieci anni fa. La crescita del movimento di liberazione dei neri (movimento che ha sviluppato la presa di coscienza del popolo negro sulla sua oppressione) nel decennio passato, è un dato di esplosiva evidenza per la

considerazione di questo sviluppo. Al movimento di liberazione dei neri si sono uniti quello delle donne, dei giovani, dei bambini e degli omosessuali. Ogni gruppo etnico e potenzialmente, ogni gruppo professionale, è in fermento, in modo che sarebbe stato inconcepibile solo una generazione fa. Sempre più spesso i «privilegi» di ieri vengono considerati «diritti» fra gli studenti, fra i giovani in generale, fra le donne, fra le minoranze etniche e anche fra gli strati sociali che tradizionalmente sostenevano il sistema. Il concetto di «diritto» sta diventando sospetto, espressione di un'élite che accorda e nega «diritti» e «privilegi» agli inferiori. La lotta contro l'elitismo e il gerarchismo sta superando per importanza la lotta per i «diritti». Non si chiede più giustizia, ma piuttosto libertà. La coscienza dei soprusi — anche di quelli che solitamente erano considerati meno gravi — si sta acuendo in modo inconcepibile rispetto a solo pochi anni fa.

L'eufemismo liberale per definire la tensione fra essere attuale e essere potenziale è «crescente aspettativa». Quello che questa locuzione sociologica non riesce a esprimere è che queste «aspettative» continueranno a crescere fino a che la stessa utopia non sia realizzata. E per buone ragioni. Quello che spinge le «aspettative» a «crescere» — aggiungendo sempre nuovi diritti a quelli acquisiti — è l'assoluta irrazionalità del sistema capitalistico. Nel momento in cui la cibernetica e l'automatizzazione possono ridurre la fatica fino quasi a farla scomparire, non ha più alcun senso dedicare la vita al lavoro.

Se l'industria moderna può fornire mezzi in abbondanza per tutti, niente è più crudele che condannare la gente a una vita di totale povertà. Quando esistono tutti i mezzi per promuovere l'uguaglianza sociale non c'è nulla di più criminale che condannare le minoranze etniche, le donne e gli omosessuali alla emarginazione. L'elenco di queste contraddizioni potrebbe continuare all'infinito fino a passare in rassegna tutti i problemi che hanno prodotto l'agonia sociale del nostro tempo. Il capitalismo, che favorisce in tutti i modi la povertà, la fatica e l'emarginazione contro la crescente possibilità di benessere, di abbondanza e di libertà dimostra di essere la società più irrazionale, o meglio più artificiosa, che la storia abbia mai avuto. La società ora assume il carattere di una forza aliena. Appare come «altra» ai desideri e agli impulsi più profondi dell'uomo. In senso più lato la potenzialità incomincia a determinare e a modellare il modo di recepire la realtà quotidiana, fino al punto in cui tutto quello che è della società — inclusi i suoi aspetti più «attraenti» — sembra pura follia, risultato di una demenza sociale collettiva.

Non bisogna meravigliarsi se iniziano a formarsi forme di sottocultura che prediligono diete naturali alle diete sintetiche proposte dalla società, la famiglia aperta alla famiglia monogamica, la libertà sessuale alla repressione sessuale, forme di tribalismo all'isolamento dell'individuo, le comuni all'urbanismo, la solidarietà alla competitività, il comunismo alla proprietà e, infine, l'anarchismo alla gerarchia. Il rifiuto di vivere secondo i ristretti canoni borghesi, costituisce un primo passo verso l'utopia. La negazione si trasforma in affermazione: il rifiuto del presente diviene l'affermazione del futuro nelle

putrescenti viscere del capitalismo. L'autoemarginazione diventa un modo di integrarsi in una struttura sociale diversa – di tentare, di sperimentare, anche se ancora in forme estremamente ambigue, rapporti sociali ispirati all'utopia. Considerato per se stesso, questo stile di vita non è utopia, può essere anzi pensosamente incompleto. Considerato come mezzo, questo modo di vivere e le tappe che portano a esso sono indispensabili per formare il vero rivoluzionario, per risvegliare la sua sensibilità per tutto quello che deve essere cambiato per poter completare il processo rivoluzionario. Un giusto modo di vivere è indispensabile per preservare l'integrità del rivoluzionario, fornendogli le risorse psichiche necessarie per resistere al tentativo da parte dei valori borghesi di sconvolgere il progetto rivoluzionario.

La tensione fra la realtà e la potenzialità, fra il presente e il futuro acquista proporzioni apocalittiche se consideriamo la crisi ecologica del nostro tempo. Sebbene una buona parte di questo libro sia dedicata ai problemi ambientali, è necessario prendere in considerazione alcune conclusioni di carattere più generale. Nessun tentativo di risolvere la crisi dell'ambiente all'interno delle strutture borghesi può avere successo. Il capitalismo è antiecológico per definizione. La sua esistenza è regolata dalle leggi di competitività e di accumulazione del capitale, legge che Marx riassume in questa frase: «la produzione fine a se stessa». Tutte le cose, per quanto rare e preziose «hanno un loro prezzo» e sono oggetto di mercato. In una società di questo tipo la natura è per forza di cose trattata come materia prima da saccheggiare e da sfruttare. La distruzione del mondo naturale, lungi dall'essere semplicemente il risultato di errori grossolani, discende inesorabilmente dalla logica della produzione capitalista.

L'atteggiamento schizoide della gente nei confronti della tecnologia – modo di pensare che unisce la paura alla speranza – non dovrebbe essere sottovalutato. Questo atteggiamento esprime una verità intuitiva di fondo: la stessa tecnologia che potrebbe liberare l'uomo in una società organizzata per soddisfare i bisogni dell'uomo, è portata inevitabilmente a distruggerlo in una società che fa perno sulla «produzione fine a se stessa». In realtà il dualismo manicheo che viene attribuito alla tecnologia non è una sua caratteristica intrinseca. Le capacità della tecnologia moderna di creare o di distruggere sono semplicemente i due aspetti di un'unica dialettica sociale – le caratteristiche positive e negative della società gerarchica. Pur essendoci del vero nell'asserto di Marx secondo cui la società gerarchica è «storicamente necessaria» per poter «dominare» la natura, non dovremmo mai dimenticare che il concetto di «dominazione» della natura deriva dalla dominazione dell'uomo sull'uomo. Sia l'uomo che la natura sono sempre stati entrambi vittime della società gerarchica. Il fatto che entrambe rischino la distruzione ecologica è prova che gli strumenti di produzione sono divenuti troppo potenti per essere usati come strumenti di dominazione.

Oggi poiché ci troviamo alla fine dello sviluppo della società gerarchica, il contrasto tra i suoi aspetti positivi e negativi non può più essere sanato. Non soltanto questo contrasto è inconciliabile, ma i due aspetti si escludono a

vicenda. Tutte le istituzioni e tutti i valori della società gerarchica hanno ormai esaurito le loro funzioni «storicamente necessarie». La proprietà e le classi, la monogamia e il patriarcato, la gerarchia e l'autoritarismo, la burocrazia e lo stato non hanno più ragione di esistere. Queste istituzioni e questi valori, insieme alla città, alla scuola e agli strumenti del privilegio hanno ormai raggiunto il loro limite storico. Al contrario di Marx, saremmo quasi d'accordo con il punto di vista di Bakunin sul fatto che le istituzioni e i valori della società gerarchica sono sempre stati «mali storicamente necessari». Se l'analisi di Bakunin sembra possedere oggi una superiorità morale rispetto a quella di Marx è perché l'autorità morale è ormai del tutto decaduta<sup>3</sup>.

Allo stesso modo la rivoluzione futura e la realizzazione dell'utopia devono essere considerate due entità separate e complete in se stesse. Non dovranno trascurare nessun aspetto della vita umana che sia stato contaminato dalla dominazione<sup>4</sup>.

Dalla rivoluzione deve scaturire una società che sappia superare tutte le contraddizioni del passato, una società che sappia offrire all'individuo la gioia di una totale e molteplice esperienza.

Questa utopia si chiama «anarchismo»; posso anche definirla «anarco-comunismo», ma i termini sono equivalenti. Infatti entrambi indicano una società senza stato, senza classi e senza potere centrale, in cui nuove e non alienate relazioni umane sostituiscano le contraddizioni della società borghese. La società anarchica o anarco-comunista presuppone l'abolizione della proprietà privata, la distribuzione dei beni secondo le necessità individuali, l'abolizione completa del consumismo, la rotazione del lavoro e una decisiva riduzione del tempo dedicato al lavoro. Però con questa descrizione abbiamo appena poco più dello scheletro della società libera. La descrizione non accenna alla fisiologia della libertà — della libertà come processo di trasformazione in senso comunitario e non considera tutte quelle dimensioni soggettive che legano la trasformazione della società alla trasformazione della psiche.

Probabilmente gli anarchici hanno prestato attenzione ai problemi soggettivi più di qualsiasi altro movimento rivoluzionario. Considerato da un punto di vista storico più ampio, l'anarchismo è una crescita della libido delle masse, è un movimento dell'inconscio sociale che ritorna, con definizioni diverse, alle prime battaglie dell'umanità contro autoritarismo e dominazione. Non si ispira quasi per niente a forme dottrinarie. Con l'impegno di risolvere i problemi della vita quotidiana, l'anarchismo si è sempre occupato del modo di vivere, della sessualità, delle comunità, della liberazione della donna e dei rapporti tra gli uomini. Il suo fine principale è sempre stato il solo che una rivoluzione sociale può avere — la ricostruzione del mondo in modo che l'uomo trovi uno scopo in se stesso e la vita umana diventi una meravigliosa esperienza. Per le ideologie più radicali questo è sempre stato un obiettivo marginale. Spesso queste ideologie, accettando il distacco dalle masse hanno ridotto gli esseri umani a semplici mezzi — per colmo di ironia in nome del «popolo» e della «libertà».

Le differenze tra socialismo e anarchia si rivelano non solo nelle ideologie, ma anche nel tipo di organizzazione e nella prassi. Ho già fatto notare che le organizzazioni socialiste sono strutturate gerarchicamente. Invece l'anarchismo basa la sua struttura organizzativa sui «gruppi di affinità» — gruppi di amici intimi a cui stanno a cuore i rapporti umani tanto quanto gli obiettivi sociali. Lo stesso sistema di organizzazione anarchica trascende il divario tradizionale fra la psiche e il mondo sociale. Se ce ne fosse la necessità nulla impedirebbe che i singoli gruppi si uniscano formando movimenti più ampi (gli anarchici spagnoli, per esempio, hanno costituito sulla base di queste forme di organizzazione associative embrionali una federazione che raggruppa migliaia di individui). Il vantaggio di questi movimenti consiste nel fatto che sono sempre i gruppi di affinità, e non organi di coordinamento, a controllare l'organizzazione. Inoltre tutte le attività sono basate sull'autodisciplina e sul volontarismo e non sulla coercizione e sul comando. La prassi, in un'organizzazione di questo tipo, è liberatoria non solo a livello sociale, ma anche a livello individuale. La stessa natura del gruppo, incoraggia il rivoluzionario a rivoluzionare se stesso.

Questo atteggiamento liberatorio nei confronti della prassi si rafforza ulteriormente nel concetto anarchico della «azione diretta». Generalmente si considera l'azione diretta come una tattica, un modo per abolire lo stato senza far ricorso alle istituzioni e alle tecniche dello stato stesso. Sebbene questa interpretazione sia corretta, tuttavia non è esaustiva. L'azione diretta è una strategia rivoluzionaria di base, un tipo di prassi che vuole promuovere l'individualizzazione delle «masse». La sua funzione è quella di affermare l'identità del singolo nella struttura generale. I suoi effetti psicologici sono più importanti delle sue implicazioni politiche, poiché l'azione diretta fa sì che la gente prenda coscienza della propria individualità e possa gestire il proprio destino<sup>5</sup>. Infine, la prassi anarchica dà grande importanza alla spontaneità — è una concezione della prassi come processo interno, non manipolato dall'esterno. Malgrado le critiche che gli vengono mosse, questo concetto non tende a mitizzare l'«impulso» spontaneo indifferenziato. Come la vita stessa, la spontaneità si può manifestare a diversi livelli. Può avere una componente più o meno ampia di conoscenza, intuito e esperienza. La spontaneità di un bambino di tre anni, in una società libera, sarebbe diversa di quella di un uomo di trent'anni. Sebbene entrambe debbano essere libere di svilupparsi senza restrizioni, il comportamento dell'uomo di trent'anni dovrebbe essere basato su un livello di coscienza più definitivo. Per lo stesso motivo la spontaneità può essere più presente in un gruppo di affinità che in un altro, più maturata dall'esperienza e dalla conoscenza. La spontaneità non è una «tecnica» di organizzazione più di quanto l'azione diretta non sia una tattica di organizzazione. Credere nell'azione spontanea significa credere in qualche cosa di più grande — nello sviluppo spontaneo. Qualsiasi tipo di sviluppo deve essere libero di trovare il proprio equilibrio. La spontaneità, lungi dal portare al caos, libera le forze intrinseche dello sviluppo e le porta a trovare il loro ordine e la loro stabilità. Come vedremo negli articoli che

seguono, la spontaneità della vita sociale e la spontaneità della natura convergono in modo da fornire le basi per una società ecologica. I principi ecologici che danno forma alle società organiche, riemergono come principi sociali per realizzare l'utopia. Questi principi ora possono però usufruire di tutte le conquiste materiali e culturali della storia. L'ecologia della natura diviene ecologia sociale. Nell'utopia l'uomo non torna a un rapporto ancestrale con la natura più di quanto l'anarco-comunismo non torni al comunismo primitivo. Sia ora che in futuro, i rapporti fra l'uomo e la natura verranno sempre mediati dalla scienza, dalla tecnologia e dalla conoscenza. Ma solo se l'uomo sarà capace di migliorare le sue condizioni sociali, la scienza, la tecnologia e la conoscenza, potranno migliorare la natura. L'umanità e il mondo della natura sono destinate a perire se la rivoluzione non creerà una società ecologica con nuove terminologie e comunità ecologiche.

Ogni fase rivoluzionaria è un periodo in cui processi storici e sociali apparentemente non legati tra loro, convergono per creare una crisi esplosiva. Se spesso la fase rivoluzionaria in cui ci troviamo sembra più complicata delle precedenti, è perché i processi storici e sociali che vi convergono hanno carattere più universale. Non abbiamo esempi storici a cui rifarci. Le rivoluzioni precedenti si sono occupate di categorie istituzionali-familiari -- la famiglia, la religione, la proprietà, il lavoro, lo stato erano dati per scontati, anche se le forme in cui si manifestavano erano ruscate<sup>6</sup>. La società gerarchica non aveva posto fine a queste categorie. Non era riuscita a sviluppare fino in fondo rapporti sociali significativi e importanti. Nella nostra epoca, però, questo sviluppo ha raggiunto il limite di saturazione. La società gerarchica non ha futuro e la nostra alternativa all'estinzione sociale è solamente l'utopia. Siamo tanto oppressi dalle scorie del passato e così ricche ci appaiono le potenzialità future che il nostro estraniamento dal mondo presente ci porta all'angoscia. Il passato e il futuro si sovrappongono come l'immagine fotografica che ha subito una doppia esposizione. I concetti che ci sono familiari sono davanti a noi, ma si mescolano ambiguamente ad altri che ci sono estranei, come in certi posters psichedelici dove le lettere assumono la forma di arti umani contorti. Basta un minimo spostamento per ribaltare completamente la realtà. Imparare a vivere è ormai il solo modo per sopravvivere, giocare il solo modo di lavorare, la liberazione dei sessi l'unica espressione della sessualità, le forme di tribalismo l'unica via per la famiglia, la sensualità l'unica modo per sopprimere la razionalità. L'intreccio fra il vecchio e il nuovo con i suoi incredibili contrasti, non è una delle solite espressioni della doppia faccia del sistema: è un fatto oggettivo che riflette il sorgere di vasti mutamenti sociali.

Oltre a ciò, ogni fase rivoluzionaria, non solo porta in sé processi apparentemente disgiunti, ma li fa convergere in momenti e tempi precisi proprio dove la crisi è più acuta. Nel XVII secolo il centro della crisi era l'Inghilterra, nel XVIII e nel XIX secolo era la Francia, nella prima parte del XX secolo era la Russia. Il centro della crisi nell'ultima metà del XX secolo sono gli Stati Uniti -- un colosso industriale che produce più della metà dei

beni di consumo, avendo poco più del 5% della popolazione mondiale. E' la Roma del capitalismo, la chiave di volta del suo arco imperiale, l'officina e i punti di vendita dei suoi beni, la sede delle alchimie finanziarie, il tempio della sua cultura e il luogo di raccolta delle sue armi. Qui vi è anche il quartier generale della controrivoluzione - e il centro della rivoluzione sociale che può rovesciare la società gerarchica che ormai si estende storicamente in tutto il mondo.

Ignorare la posizione strategica, sia storica che internazionale degli Stati Uniti, rivelerebbe un'incredibile insensibilità storica. Non considerare tutte le implicazioni di questa posizione strategica e agire senza tenerne conto, sarebbe una negligenza di proporzioni criminali. La posta è troppo alta per rischiare di favorire l'oscurantismo. L'America, va ancora ribadito, è una delle società più avanzate, ma anche, più d'ogni altro paese, sta maturando la più grande crisi sociale della storia. Qui, più che da qualsiasi altra parte, sono evidenti le questioni che riguardano l'abolizione della società gerarchica e la realizzazione dell'utopia. Qui si trovano le risorse per distruggere e superare questa che Marx chiamava la «preistoria» dell'umanità. In America si possono riscontrare tutte le contraddizioni che producono la più avanzata delle lotte rivoluzionarie. La decadenza della struttura istituzionale americana non è il risultato di un «esaurimento nervoso» spirituale o dell'avventura imperialista nel Terzo Mondo, ma deriva soprattutto dall'avanzamento spropositato del potenziale tecnologico americano. Come i frutti sull'albero i cui semi sono giunti a completa maturazione, anche il sistema cadrà al più piccolo colpo. Questo colpo può venire dal Terzo Mondo, da un maggior disordine economico o anche da una prematura repressione politica, ma il sistema dovrà cadere perché, giunto ormai a completa maturazione, si sta decomponendo. In una crisi di così vasta portata, i problemi della società gerarchica si riscontrano in tutti gli aspetti della vita, sia personale che sociale, sia politica che ecologica, morale e materiale. Tutte le critiche e tutti i movimenti di protesta corrodono il sistema nazionale e imperialista. Tentare di reprimere le espressioni di malcontento con discorsi settari, che derivano da ambiti e da epoche di conflitto sociale del tutto diverse, è pura follia. Portata alle sue conclusioni più logiche, il movimento di liberazione dei neri è lotta contro l'imperialismo, la lotta per la salvaguardia dell'ambiente è lotta contro il consumismo, il movimento di liberazione della donna è lotta per la libertà umana.

Entro certi limiti, molte di queste forme di opposizione possono essere incanalate nell'ambito delle strutture del sistema. Ma solo entro certi limiti. La crisi sociale è troppo profonda e troppo estesa perché le istituzioni possano contenerla. Se il sistema non è riuscito a recuperare il movimento dei neri, la *love generation* e il movimento studentesco degli anni sessanta, non è stato per mancanza di flessibilità delle istituzioni o per mancanza di risorse. A dispetto dei presagi funesti della «sinistra» americana, questi movimenti hanno rifiutato ciò che le istituzioni avevano da offrire. Più precisamente, le loro richieste aumentavano appena una di quelle precedentemente posta

veniva accettata. Allo stesso tempo la base del movimento diventava sempre più vasta. Uscendo da pochi centri urbani isolati, i neri, gli hippies e gli studenti radicali, si infiltravano nel paese penetrando nei licei, nelle comuni rurali e nelle città.

Rifiutare la validità di questi movimenti perché spesso i loro seguaci sono giovani bianchi appartenenti alla classe media, serve solo a eludere la questione. Il fatto che molti militanti radicali provengano da strati relativamente abbienti, è forse la prova maggiore della instabilità della borghesia. Spesso è molto comodo dimenticare che negli anni cinquanta ci furono profeti di altro tipo — la «Generazione di Orwell», che tentò di mettere in guardia sul fatto che la società borghese stava portando la gioventù americana al conformismo.

A quel tempo si diceva che i giovani della generazione successiva sarebbero stati tra i più accesi sostenitori della società burocratica. La generazione degli anni trenta, ormai in declino, avrebbe dovuto essere l'ultima depositaria dei valori radicali e umanistici. Invece accadde esattamente il contrario. La generazione degli anni trenta divenne uno dei settori più reazionari della società, mentre i giovani degli anni sessanta divennero i più radicali.

In questo apparente paradosso la contraddizione fra la mancanza di benessere e la potenzialità per una società dell'abbondanza, assume la forma di uno scontro diretto. Una generazione la cui formazione psichica è stata completamente formata dalla scarsità di mezzi — dalla depressione e dalle insicurezze degli anni trenta —, si scontra con un'altra influenzata dalla potenzialità di una società del benessere. I giovani d'oggi, al contrario dei propri genitori condizionati dalla depressione, hanno un atteggiamento disincantato nei confronti di un consumismo futile che non è del tutto appagante. Il conflitto generazionale è reale. Riflette un conflitto altrettanto reale che divide l'America d'oggi dalla sua storia sociale, dal suo passato che sta diventando arcaico. Sebbene questo passato debba ancora essere sepolto, sta sviluppandosi una generazione che forse potrà fargli da becchino.

Chi crede di dar prova di profonda saggezza criticando questa generazione per la sua «estrazione borghese», non si rende conto di essere solamente ridicolo. Chiunque viva nella società borghese è di «estrazione borghese», ciò vale per operai e studenti, giovani o vecchi, bianchi o neri. L'essere più o meno borghese, dipende da quello che si accetta dalla società borghese. Se i giovani respingono il consumismo, l'etica del lavoro, la gerarchia e l'autorità, essi sono più «proletari» del proletariato — questo nonsenso semantico dovrebbe incoraggiarci a seppellire gli elementi ormai logori del socialismo insieme al passato arcaico da cui derivano.

Se questo nonsenso ha ancora oggi qualche importanza, ciò è dovuto al carattere anemico del processo rivoluzionario degli Stati Uniti. I rivoluzionari americani devono ancora trovare uno sbocco per i problemi del loro paese. I problemi del mondo occidentale sono diversi da quelli del Terzo Mondo; né gli uni né gli altri si potranno mai risolvere con l'aiuto di ideologie legate ai

problemi del XIX secolo. Finché i rivoluzionari americani prenderanno meccanicamente a prestito formule e slogan dall'Asia e dall'America latina, faranno un pessimo servizio ai paesi del Terzo Mondo. Ciò che il Terzo Mondo chiede all'America è una rivoluzione e non una moltitudine di gruppuscoli isolati e settari che non hanno alcun potere di mutare il corso degli eventi. Promuovere questa rivoluzione sarebbe il più grande atto di internazionalismo e di solidarietà verso i popoli oppressi di altri paesi; naturalmente, per far questo occorre che si sviluppi un movimento le cui istanze siano legate ai problemi reali del nostro paese. E' necessario che il processo rivoluzionario sia coerente con i problemi sociali americani. I rivoluzionari d'America sono intrinsecamente internazionalisti, proprio per la posizione che l'America occupa sulla scena mondiale. Perciò non chiedo scuse per il fatto di rivolgere le mie attenzioni soprattutto agli Stati Uniti. Gli articoli che compongono questo libro devono essere considerati come un tutto unico. Ciò che essenzialmente li unifica è che i sogni di liberazione più utopistici dell'umanità, stanno diventando necessità impellenti. Tutti gli articoli sono scritti pensando che la società gerarchica, dopo molti millenni di storia cruenta, ha finalmente raggiunto il culmine del suo sviluppo. I problemi della mancanza di benessere, da cui derivano forme di proprietà, classi, stato, e tutti gli orpelli culturali di dominazione, possono ora essere risolti da una società del benessere. Essendo sul punto in cui sarà possibile eliminare la povertà, ci rendiamo conto che una società del benessere non solo è desiderabile e possibile, ma indispensabile per la sopravvivenza della società stessa. Lo sviluppo reale delle condizioni materiali necessarie per arrivare alla libertà, fa del raggiungimento della libertà una necessità sociale.

Se l'umanità deve vivere in equilibrio con la natura, dobbiamo rivolgerci all'ecologia per poter avere le linee essenziali dell'organizzazione della società futura. E ribadisco, ciò che è desiderabile è anche necessario. Se si vuole raggiungere l'equilibrio naturale, bisogna che si realizzi il desiderio dell'uomo di non essere represso, di potersi esprimere spontaneamente, di avere varietà di esperienze e di ambienti e di vivere in condizioni ambientali a sua misura. I problemi ecologici della vecchia società indicano i metodi con cui costruirne una nuova. L'intuizione che tutti questi processi convergono verso un nuovo modo di vivere, trova la conferma più concreta nella cultura giovanile. La nuova generazione, cui è stata in gran misura la mancanza di benessere che ha afflitto i propri genitori, anticipa lo sviluppo che seguirà. Nella prospettiva e nella prassi dei giovani che sono passati dalle forme di tribalismo a una completa, assoluta affermazione della sensualità, si trovano quelle prefigurazioni culturali che tendono alla realizzazione dell'utopia.

Sebbene abbia dedicato la maggior parte della mia analisi a quello che c'è di nuovo nello sviluppo sociale attuale, non intendo ignorare definitivamente ciò che c'è di vecchio. Lo sfruttamento, la lotta di classe e l'imperialismo sono ancora con noi - e per molti aspetti hanno stretto la loro morsa sulla società. La teoria e la prassi rivoluzionarie devono tenere conto di questi problemi finché non siano completamente risolti. Questi problemi sono già stati

discussi da altri ampiamente e non credo di poter dire molto di nuovo sull'argomento. Ciò che giustifica il mio insistere sull'utopia è la quasi totale mancanza di opere che analizzino le potenzialità della nostra epoca. Se non ci si sforza di esplorare meglio quest'area, anche i problemi tradizionali del movimento radicale, ci appariranno sotto una falsa luce – come tradizionali. Ciò potrebbe distorcere il nostro reale contatto con le cose che ci sono familiari. Benché i problemi dello sfruttamento non siano stati soppiantati da quelli della alienazione, lo sviluppo dei primi influenza lo sviluppo degli altri.

Facciamo un esempio per capire ciò che significa. Non ci sarà più un movimento dei lavoratori come tradizionalmente lo si intende. Malgrado le rivolte di massa, il problema del superfluo è stato troppo spesso represso dal sindacalismo borghese e non potrà più costituire la base di un sindacalismo operaio socialista di vecchio tipo. Ma i lavoratori possono ancora formare organizzazioni radicali combattendo per cambiare la *qualità* del lavoro e della vita – in ultima analisi per l'autogestione della produzione. I lavoratori non formeranno queste organizzazioni radicali finché non riusciranno a percepire, come già molti giovani, la tensione tra quello che è e quello che potrebbe essere. Penso che i loro valori dovranno subire profondi cambiamenti – e non solo i valori legati alla fabbrica, ma anche quelli che riguardano la loro stessa vita. Solo quando i problemi della vita prevarranno su quelli della fabbrica, questi ultimi potranno costituire parte integrante dei primi. Allora lo sciopero economico potrà un giorno trasformarsi in sciopero sociale e infliggere un colpo mortale alla società borghese.

Va notato che i giovani appartenenti a famiglie operaie si dimostrano sempre più sensibili alla cultura dei giovani bianchi appartenenti alla classe media. Questo è uno dei segni più promettenti riguardo al fatto che la fabbrica possa essere accessibile alle idee rivoluzionarie. Una volta che è riuscito ad attecchire, il progresso culturale, come quello tecnologico, si espande ancora più velocemente – particolarmente tra la gente che non è stata ancora resa insensibile dalle condizioni di vita e dall'età. La cultura dei giovani, con il suo amore per la libertà dei sensi e dello spirito ha una forte attrattiva. Far entrare questa cultura nei licei e nelle scuole inferiori è uno dei fenomeni sociali più sovversivi del mondo d'oggi.

Gli articoli che compongono questo libro costituiscono un'attenta rielaborazione delle idee indicate nelle pagine precedenti. Esse intendono far rilevare la necessità di dare un nuovo peso ai problemi della libertà, dell'ambiente, del comportamento sessuale e dello stile di vita e indicano vaste alternative utopiche all'ordine sociale attuale. Ciò è, secondo me, assolutamente necessario per lo sviluppo del processo rivoluzionario in America. La maggior parte degli articoli sono stati scritti tra il 1965 e il 1968, solo poco tempo fa, dunque, secondo il calendario, ma ideologicamente è passato un periodo ben più lungo. Il movimento hippie si stava appena espandendo a New York quando fu pubblicato l'articolo *Ecologia e pensiero rivoluzionario* e il disastroso congresso del giugno 1969 della Sds non aveva ancora avuto luogo quando fu completato *Ascolta, marxista!*. La maggior

parte degli articoli furono pubblicati nella rivista e sui quaderni di *Anarchos*. Solo pochi furono stampati sui fogli underground o ripubblicati nelle raccolte di *New Left*. Ho tolto solo pochi paragrafi e ne ho aggiunti alcuni altri, per il resto le modifiche riguardano solo la forma.

Un articolo, *Le forme della libertà* è stato completamente riscritto per togliere ogni dubbio sul mio modo di vedere i consigli operai. Per molti anni sono stato convinto che queste forme di organizzazione fossero necessarie per assumere attivamente il controllo dell'economia in un periodo postrivoluzionario a condizione però che questi consigli (io preferisco chiamarli «comitati di fabbrica») siano completamente controllati dalle assemblee dei lavoratori. All'inizio questo articolo si limitava ad un'analisi critica dei difetti dei consigli operai come organismi politici. Nel riscrivere parte di *Le forme della libertà* ho cercato di distinguere le funzioni di questi consigli, considerandoli da una parte come organi amministrativi e dall'altra come organi politici.

Questo libro è dedicato a Josef Weber e a Allan Hoffman e ciò deve essere considerato più di un semplice omaggio sentimentale verso i miei due più stretti compagni. Josef Weber, rivoluzionario tedesco morto nel 1958 a 58 anni, formulò più di vent'anni fa le linee fondamentali dell'utopia sviluppata in questo libro. Oltre a questo egli è stato per me il collegamento indispensabile con tutto ciò che c'è di vitale e libertario nella grande tradizione del socialismo tedesco del periodo preleninista. Da Allan Hoffman, la cui morte in un incidente stradale a soli 28 anni, è stata un'irreparabile perdita per il movimento comunitario californiano, ho derivato una più ampia concezione di quella totalità alla quale tendono la controcultura e le rivolte giovanili.

Devo molto ai miei fratelli e sorelle del gruppo *Anarchos*, poiché hanno contribuito con la discussione ad approfondire le mie idee ed anche per il calore e la sincerità di rapporti che sanno instaurare. In un certo senso, ciò che c'è di valido in questo libro lo devo a tutta la gente che ho conosciuto nel Lower East Side di New York, nello «Alternate U» e nei gruppi e nei collettivi in varie parti del paese.

A loro — Salud!

*Murray Bookchin*

New York, agosto-ottobre 1970

1. Con «società organiche», intendo forme di organizzazione nelle quali gli individui della comunità sono uniti da legami di parentela e da interessi comuni per quel che riguarda la ricerca dei mezzi di sostentamento. Le società organiche non sono ancora divise in classi e non hanno burocrazie basate sullo sfruttamento come si può rilevare invece esaminando le società gerarchiche.
2. Donde l'assurdità dell'uso che Tom Hayden fa dell'espressione «abbondanza» nel suo recente libro, *The Trial*. Il timore che Hayden dimostra, che la cultura giovanile possa a poco a poco scivolare in un «edonismo del benessere» e divenire

socialmente passiva, indica che non ha ancora compreso appieno il significato del termine «abbondanza» e la vera natura della cultura giovanile.

3. Da questo discende l'aspetto reazionario del progetto socialista, che mantiene ancora in sé i concetti di gerarchia, autorità e stato come parti integranti del futuro post-rivoluzionario dell'uomo. Le implicazioni sono quindi il mantenimento dei concetti di proprietà («nazionalizzata») e di classe («dittatura del proletariato»). Le varie forme di marxismo «ortodosso» (marxismo, trotskismo, stalinismo e i vari ibridi derivati da questi) tentano di mediare ideologicamente gli aspetti positivi e negativi dello sviluppo sociale complessivo. Proprio ora che questi aspetti sono oggettivamente più inconciliabili che mai.
4. Da questo deriva lo spirito rivoluzionario del movimento di liberazione della donna che ha messo in evidenza la logica e la potenza della dominazione. In questo modo il movimento ha affrontato il problema reale della vita quotidiana, non quello astratto della «società», delle «classi» e del «proletariato». Ne approfitto per scusarmi di aver usato in questo libro termini maschili come «uomo» e «genere umano» in senso generale. Se mi fossi limitato ad usare i termini «gente» e «individui», la prosa sarebbe risultata meno scorrevole e varia. Anche il linguaggio deve essere liberato.
5. Bisogna aggiungere che lo slogan «Potere al popolo» si può realizzare solamente quando il potere esercitato dalle élites sociali, si distribuisca tra il popolo. Ogni persona può gestire la propria vita giorno per giorno. Se «Potere al popolo» significa solo potere ai «leaders» del popolo, il popolo resta una massa indifferenziata e facilmente manipolabile, priva di potere dopo la rivoluzione come lo era prima di essa. In ultima analisi, il popolo potrà avere il potere solo quando non sarà più «massa».
6. Questa situazione non è cambiata con la rivoluzione russa o con le rivoluzioni «socialiste» avvenute finora. Le categorie istituzionali non sono scomparse, tutt'al più hanno cambia nome.



## L'ANARCHISMO NELL'ETA' DELL'ABBONDANZA

### *Premesse e possibilità*

Tutte le rivoluzioni vincenti del passato sono state caratterizzate dal particolarismo di classi minoritarie, che miravano ad imporre i propri interessi specifici al di sopra di quelli della società nel suo complesso. Le grandi rivoluzioni borghesi dei tempi moderni si sono ispirate, apparentemente, ad una ideologia basata sull'ipotesi di profondi e radicali mutamenti dell'assetto politico, ma in realtà si sono limitate semplicemente a legittimare il dominio sociale della borghesia, conferendo una veste politica formale all'ascesa economica del capitale. I concetti di «nazione», di «liberi cittadini» e di uguaglianza di fronte alla legge sono serviti solo ad occultare la realtà della centralizzazione dello stato, dell'isolamento dell'uomo, della supremazia degli interessi borghesi. Ad onta delle loro rivendicazioni ideologiche progressiste, le rivoluzioni particolaristiche non hanno fatto altro che sostituire il dominio di una classe con quello di un'altra classe, una forma di sfruttamento con un'altra, un sistema lavorativo con un altro, un sistema di repressione psicologica con un altro. Ciò che contraddistingue la nostra epoca è il superamento della rivoluzione di tipo particolaristico e la possibilità di una rivoluzione generale — completa e totale. Una delle conquiste — e forse l'unica degna di nota — della società borghese consiste nell'aver rivoluzionato i mezzi di produzione in una misura che non ha precedenti nella storia passata. Questa rivoluzione tecnologica, il cui punto culminante è rappresentato dall'avvento della cibernetica, ha creato basi oggettive, reali, sulle quali si potrà fondare un mondo nuovo, senza supremazia di classe, senza sfruttamento, senza schiavitù della fatica e dei bisogni materiali. Disponiamo, oggi, dei mezzi che ci consentono di creare un uomo a tutto tondo, un uomo totale, libero dai sensi di colpa e dai complessi inculcatigli da un'educazione di tipo autoritario, aperto al desiderio e alla percezione sensuale del meraviglioso. Oggi è finalmente possibile concepire l'esperienza futura dell'uomo nei termini di un processo coerente, in cui le fratture tra attività e pensiero, tra razionalità e sensibilità, tra disciplina e spontaneità, tra individualità e comunità, tra uomo e natura, tra città e campagna, tra educazione e vita, tra lavoro e gioco, siano tutte risolte, armonicamente e organicamente ricomposte in una nuova e migliore forma di libertà. Come la rivoluzione

particolaristica ha prodotto una società particolaristica, sdoppiata, così la rivoluzione totale produrrà una comunità organicamente unita, multiforme. La grande piaga della «questione sociale», aperta dalla società borghese, potrà finalmente essere sanata.

Che la libertà debba essere concepita in termini umani, non animali – in termini di vita, non di sopravvivenza – è abbastanza chiaro. L'uomo non si libera dalle catene della schiavitù e non acquista una dimensione veramente umana semplicemente scrollandosi di dosso la dominazione sociale e conquistando una libertà astratta. Deve conquistare una libertà concreta: libertà dai bisogni materiali, dalla schiavitù del lavoro, dalla necessità di dedicare la maggior parte del proprio tempo – cioè, della propria vita – alla lotta per la sopravvivenza. Il grande contributo di Karl Marx alla teoria rivoluzionaria moderna consiste nell'aver compreso che queste sono le premesse fondamentali per la libertà dell'uomo, e nell'aver indicato che la libertà presuppone la possibilità di godere del tempo libero, e quindi un benessere materiale tale da togliere al tempo libero il carattere di privilegio sociale.

Alla stessa stregua, non bisogna confondere le premesse necessarie alla libertà con le condizioni della libertà. Se la libertà è possibile, ciò non significa che essa sia, di fatto, realizzata. Insieme ai suoi caratteri positivi, il progresso tecnologico presenta alcuni aspetti decisamente negativi e socialmente regressivi. E' vero che il progresso tecnologico aumenta, in senso storico, le potenzialità libertarie; ma è anche vero, d'altro canto, che il controllo esercitato dalla borghesia sulla tecnologia rafforza l'organizzazione tradizionalistica della società e della vita quotidiana. La tecnologia e la ricchezza delle risorse materiali forniscono al capitalismo i mezzi per far sì che settori sempre più ampi della società vengano assimilati dal sistema gerarchico ed autoritario dell'*establishment* borghese. Forniscono, insomma, al sistema le armi, i mezzi di controllo e di propaganda per perpetuare la minaccia e la realizzazione pratica della repressione di massa. La stessa natura centralistica delle risorse materiali rafforza le tendenze monopolistiche, centralistiche e burocratiche dell'apparato politico. In breve, forniscono allo stato mezzi per manipolare e sconvolgere l'intero ambiente di vita – e per perpetuare la gerarchia, lo sfruttamento e la repressione della libertà – che non hanno precedenti nelle epoche storiche del passato.

Non bisogna dimenticare, tuttavia, che questa manipolazione e questo sconvolgimento dell'ambiente di vita sono estremamente problematiche e sono caratterizzate da crisi ricorrenti. Lungi dal portare a una pacificazione (poiché non è certo il caso, qui, di parlare di armonizzazione), il tentativo della società borghese di controllare e di sfruttare l'ambiente di vita che le è proprio, sia naturale che sociale, ha conseguenze rovinose.

Interi volumi sono stati scritti sul problema dell'inquinamento atmosferico e delle acque, della distruzione delle foreste e del suolo, delle sostanze tossiche nei cibi e nelle bevande. Ma ancora più drammatiche sono le conseguenze che possono derivare dall'inquinamento e dalla distruzione dello

stesso sistema ecologico dal quale dipende la vita dell'uomo. La concentrazione di scorie radioattive negli organismi viventi rappresenta una minaccia per la salute e per le caratteristiche genetiche di tutte le specie che popolano il pianeta. La contaminazione, diffusa ormai in tutto il mondo, ad opera degli insetticidi, che ostacolano la produzione di ossigeno nel plancton, o ad opera dei vapori di piombo, emessi in percentuali assai vicine ai livelli di tossicità insieme ai fumi di scarico dei motori a benzina, sono esempi di un inquinamento che rappresenta una continua minaccia all'integrità biologica di tutte le forme avanzate di vita - uomo compreso.

Non meno allarmante è la constatazione della necessità di rivedere drasticamente i concetti tradizionali di inquinamento ambientale. Fino a pochi decenni or sono, sarebbe parso assurdo considerare il biossido di carbonio e il calore come elementi inquinanti nel senso tradizionale del termine. Eppure, sia l'uno che l'altro possono essere inclusi a buon diritto nell'elenco delle cause di un futuro dissesto ecologico e possono rappresentare una seria minaccia per le condizioni di vita del nostro pianeta. In seguito alla sempre più massiccia combustione di sostanze, ad uso industriale o domestico, la percentuale di biossido di carbonio nell'atmosfera è aumentata di circa il venticinque per cento negli ultimi cento anni e potrebbe arrivare a raddoppiare entro la fine del secolo. Si è molto discusso, anche attraverso i mezzi di informazione di massa, del famoso «effetto serra» che la sempre crescente concentrazione di questo gas potrebbe produrre; ad un certo punto, si dice, la coltre di gas potrebbe impedire la dispersione del calore terrestre nello spazio, provocando un aumento generale della temperatura che scioglierebbe le calotte polari e causerebbe l'allagamento di vaste zone costiere. La polluzione termica, causata principalmente dagli scarichi di acqua calda delle centrali energetiche tradizionali e nucleari, ha avuto effetti disastrosi sull'equilibrio ecologico di laghi, fiumi ed estuari. L'aumento della temperatura dell'acqua danneggia non solo le capacità fisiologiche e riproduttive della fauna ittica, ma determina anche quell'enorme proliferazione di alghe che già costituisce un grave problema per i corsi d'acqua. Dal punto di vista ecologico, lo sfruttamento e la manipolazione capitalistiche inibiscono la stessa capacità del pianeta di mantenere forme avanzate di vita. La crisi viene aggravata dall'incremento massiccio dell'inquinamento idrico e atmosferico; dall'accumulo crescente di detriti non degradabili, di sostanze residue del piombo e degli insetticidi chimici, degli additivi tossici nei cibi; dall'espansione delle città nelle dilaganti fasce urbane periferiche; dall'aumento dello stress dovuto al congestionamento, al rumore, alla vita di massa; dallo sfrenato deturpamento della terra provocato dagli scavi minerari, dal diboscamento, dalla speculazione edilizia. Il risultato di tutto questo è che il nostro pianeta, nel giro di pochi decenni, è stato rovinato più che in tutti i secoli precedenti della storia dell'umanità.

Dal punto di vista sociale, lo sfruttamento e la manipolazione borghesi hanno portato la vita quotidiana a un punto ormai critico di vacuità e di noia. Con la trasformazione della società in un'unica grande fabbrica, o mercato, la

produzione – e il consumo – fini a se stessi sono divenuti l'unica ragione di vita.

### *La dialettica redentrica*

Esiste una dialettica redentrica, che possa guidare lo sviluppo sociale verso l'anarchismo, verso una società nella quale l'uomo possa avere pieno controllo sulla propria vita? Oppure la dialettica sociale è morta con il capitalismo, e le sue possibilità sono state vanificate dall'uso di sofisticate tecnologie a scopi repressivi e coercitivi?

In questo senso dobbiamo trarre insegnamento dai limiti dei quali ha dato prova il marxismo, una teoria che legava – e ciò era comprensibile in un'era di scarsità materiale – la dialettica sociale e le contraddizioni del capitalismo in campo economico. Marx, già l'abbiamo osservato, analizzò le premesse per la conquista della libertà, non le condizioni della libertà. La critica marxiana affonda le sue radici nel passato, in un'epoca contraddistinta dalla scarsità di beni materiali e da uno sviluppo tecnologico relativamente limitato. Anche la teorizzazione umanistica dell'alienazione è riferita al mondo del lavoro e si limita all'alienazione dell'uomo rispetto al prodotto della sua fatica. Oggi, invece, il capitalismo è un parassita del futuro, un vampiro che trae sostentamento dalla tecnologia e dalle risorse della libertà. Il capitalismo industriale dei tempi di Marx organizzava i propri rapporti economici sulla base di un sistema caratterizzato prevalentemente dalla scarsità materiale; il capitalismo di stato dei giorni nostri si basa su un sistema fondato per lo più sull'abbondanza. Un secolo fa, occorre far fronte alla scarsità dei beni e viverla; oggi, occorre rafforzarla – da ciò, l'importanza dello stato nell'era attuale. Il capitalismo moderno non ha risolto le proprie contraddizioni<sup>1</sup>, né ha vanificato la dialettica sociale; piuttosto, la dialettica sociale e le contraddizioni del capitalismo hanno contaminato altri settori della società, dilagando dal campo economico a quello dell'organizzazione burocratica, dal loro astratto «dominio» storico alle concrete minuzie dell'esperienza quotidiana, dall'arena della sopravvivenza a quella della vita.

La dialettica del capitalismo dello stato burocratico ha origine dalla contraddizione tra il carattere repressivo della società mercantile e l'enorme potenziale di libertà insito nel progresso tecnologico. Questa contraddizione pone anche in contrasto, l'una di fronte all'altro, l'organizzazione della società basata sullo sfruttamento e il mondo naturale – un mondo che non comprende solo l'ambiente naturale, ma la «natura» dell'uomo, i suoi impulsi erotici. Questa contraddizione va ben oltre il problema dell'organizzazione o dell'azione politica: l'atmosfera, le acque, la terra, l'equilibrio ecologico necessario alla vita dell'uomo non si possono riaggiustare con riforme, concessioni o modifiche delle strategie politiche. Non c'è tecnologia al mondo che possa produrre ossigeno atmosferico in quantità sufficiente ad assicurare la vita sul pianeta. Non c'è nulla che possa sostituire il sistema idrologico. Non

esistono mezzi tecnici per eliminare il massiccio inquinamento ambientale causato dagli isotopi radioattivi, dagli insetticidi chimici, dai fiumi di piombo e dalle sostanze petrolifere. E la società borghese non ha dato il benché minimo segno di voler porre fine, in un prossimo futuro, alla distruzione dei processi ecologici vitali, allo sfruttamento delle risorse naturali, all'utilizzazione dell'atmosfera e delle acque come pattumiera per le proprie scorie, alla proliferazione cancerogena dell'urbanizzazione e della lottizzazione selvaggia. Ancor più immediata ed evidente è la contraddizione tra l'organizzazione sociale basata sullo sfruttamento e gli impulsi erotici dell'uomo - contraddizione che si manifesta nella banalizzazione e nell'impoverimento dell'esperienza in una società di massa impersonale e manipolata dalle istituzioni burocratiche. Gli impulsi erotici dell'uomo possono essere repressi e sublimati, ma non eliminati. Essi si rinnovano con la nascita di ogni nuovo essere umano e ad ogni nuova generazione. Non è un caso che oggi siano i giovani ad incarnare, più di qualsiasi classe o strato sociale, gli impulsi vitali propri della natura umana - gli stimoli del desiderio, della sensitività, il fascino del meraviglioso. Così, la matrice biologica, dalla quale nei tempi passati ha preso forma la società gerarchica, ricompare ad un nuovo stadio nell'era che segna la fine della gerarchia, ma satura di nuovi fenomeni sociali. A meno di non manipolare la stessa cellula germinale dell'umanità, i suoi impulsi vitali potranno essere cancellati solo con l'annientamento totale dell'uomo.

Le contraddizioni all'interno del capitalismo dello stato burocratico permeano tutte le strutture create e ricreate dalla società borghese. Le forme gerarchiche che per secoli hanno assicurato la sopravvivenza e lo sviluppo della società mercantile - lo stato, la città, l'economia centralizzata, la burocrazia, la famiglia patriarcale, il mercato - hanno raggiunto il loro limite storico. Hanno esaurito la loro funzione sociale di mezzi di stabilizzazione. Il problema non è quello di chiedersi se queste forme gerarchiche furono «progressiste», nel senso marxiano del termine. Come ha osservato Raoul Vaneigem: «forse non è sufficiente dire che il potere gerarchico ha conservato l'umanità per un migliaio d'anni, come un feto nell'alcool, arrestandone sia la crescita, sia la putrefazione» [3]. Oggi queste forme costituiscono il bersaglio di tutte le forze rivoluzionarie generate dal capitalismo moderno e qualunque sia la loro ultima conseguenza, catastrofe nucleare o disastro ecologico, esse rappresentano ora una minaccia per la sopravvivenza del genere umano.

Con la trasformazione delle forme gerarchiche in una vera e propria minaccia esistenziale, la dialettica sociale, ben lungi dall'essere vanificata, acquista una nuova dimensione. Essa pone la «questione sociale» in termini del tutto nuovi. Se l'uomo (come sosteneva Marx) doveva un tempo accedere alle condizioni necessarie alla sopravvivenza per poter vivere, oggi egli deve conquistare le condizioni necessarie alla vita per poter sopravvivere. In conseguenza di questo capovolgimento del rapporto tra vita e sopravvivenza, l'urgenza di una rivoluzione acquista un nuovo significato. Non ci troviamo più di fronte al celebre bivio marxista tra socialismo e barbarie, ma alla più drastica alternativa tra anarchismo e annientamento. I problemi della

necessità e della sopravvivenza equivalgono oggi ai problemi della libertà e della vita. Non c'è più bisogno di mediazioni teoriche, di stadi di «transizione», né di organizzazioni centralizzate che facciano da tramite, da ponte, tra l'esistente e il possibile. Il possibile, infatti, è tutto ciò che può esistere. Di conseguenza, i problemi di transizione, che impegnarono i marxisti per oltre un secolo, sono spazzati via non solo dal progresso tecnologico, ma dalla stessa dialettica sociale. I problemi della ricostruzione sociale sono stati ridotti a semplici operazioni pratiche, che possono essere risolte spontaneamente dagli atti autoliberatori della società.

Non solo, infatti, acquista nuovo significato l'urgenza della rivoluzione, ma anche le sue promesse. Nel tribalismo degli hippies, nella scelta di vita emarginata e nella libera sessualità di milioni di giovani, nei gruppi di affinità degli anarchici, troviamo forme di affermazione che scaturiscono da atti di negazione. Con il ribaltamento della «questione sociale» si è verificato anche un ribaltamento della dialettica sociale: un «sì» emerge automaticamente e simultaneamente al «no». Le soluzioni prendono avvio dai problemi. Quando la storia indica che lo stato, la città, la burocrazia, l'economia centralizzata, la famiglia patriarcale e il mercato sono giunti al loro limite estremo, non si tratta più di mutarne nuovamente le forme, bensì di affermare decisamente la negazione assoluta di tutte le forme gerarchiche in quanto tali.

La negazione assoluta dello stato è l'anarchismo — ovvero una condizione nella quale gli uomini liberano non solo la «storia», ma anche tutte le circostanze immediate della vita quotidiana. La negazione assoluta della città è la comunità — nella quale l'ambiente sociale è organizzato nella forma decentralizzata, completa, delle comuni, perfettamente equilibrate dal punto di vista ecologico. La negazione assoluta della burocrazia è un sistema di rapporti diretti, contrapposto a quello fondato sulla mediazione — una condizione, cioè nella quale il sistema politico rappresentativo sia sostituito dai rapporti diretti tra i membri di un'assemblea generale di tutti i liberi individui. La negazione assoluta dell'economia centralizzata è l'ecotecnologia regionale — una condizione nella quale i mezzi di produzione sono dimensionati alle risorse di un ecosistema. La negazione assoluta della famiglia patriarcale è la sessualità liberata — nella quale la libera e spontanea espressione dell'erotismo, tra individui uguali, prescinde da ogni e qualsiasi regolamentazione. La negazione assoluta della società mercantile, infine, è il comunismo — condizione di diffuso benessere e di cooperazione reciproca, nella quale il lavoro si muta in gioco e il bisogno in desiderio.

### *Spontaneità e utopia*

Non è un caso che a un certo punto della storia, proprio quando il potere e la manipolazione gerarchica hanno raggiunto una dimensione di vera e propria minaccia, gli stessi concetti di gerarchia, di potere e di manipolazione vengano posti in discussione. Questo atteggiamento critico e di denuncia è

scaturito dalla riscoperta dell'importanza della spontaneità — una riscoperta influenzata dall'ecologia, dal valore crescente assunto dal concetto di autosviluppo e da una nuova comprensione del processo rivoluzionario nella società.

L'ecologia ha dimostrato che l'equilibrio della natura è determinato da mutazioni organiche e da fenomeni complessi, non certo dall'omogeneità e dalla semplificazione. Ad esempio, più la flora e la fauna di un ecosistema sono varie, più è stabile l'entità di una specie potenzialmente parassita. Se, invece, la varietà delle componenti ambientali diminuisce, l'entità di quella specie diviene proporzionalmente sempre più instabile, fino a sfuggire ad ogni controllo. Lasciato a se stesso, un ecosistema tende spontaneamente a diversificare la propria composizione organica, la sua flora e la sua fauna, il numero delle prede e dei predatori. Ciò non significa che l'interferenza dell'uomo sia da evitare in senso assoluto. La necessità di creare forme produttive di agricoltura — ovvero, forme di interferenza da parte dell'uomo nella natura — deve sempre costituire la base sulla quale fondare un approccio di tipo ecologico al problema della coltivazione alimentare e dello sfruttamento delle foreste. Inoltre, non bisogna dimenticare che spesso l'uomo può apportare a un ecosistema mutamenti che ne migliorano addirittura le caratteristiche ecologiche. Ciò, tuttavia, richiede capacità e conoscenze approfondite, e non è certo il frutto di manipolazioni o del bruto esercizio del potere.

Questo nuovo concetto di organizzazione, questa rivalutazione dell'importanza della spontaneità, potrà portare ad applicazioni di grande importanza per la tecnologia e per la comunità — anzi, per l'immagine stessa dell'uomo in una società liberata. Esso pone in discussione il concetto capitalistico dell'agricoltura come attività industriale, organizzata in funzione di immense proprietà terriere a gestione centralizzata, basata su forme di monocoltura altamente specializzate, sulla trasformazione della terra in terreno industriale, sulla sostituzione dei processi organici con processi chimici, sull'uso di lavoratori salariati, ecc. Se la coltivazione degli alimenti deve essere una forma di cooperazione tra l'uomo e la natura, e non una gara tra opposti contendenti, bisogna che le caratteristiche ecologiche dell'ambiente siano profondamente familiari all'agricoltore e che egli sviluppi una nuova sensibilità rispetto alle esigenze e alle possibilità della terra che deve coltivare. Ciò presuppone la riduzione dell'agricoltura a una dimensione umana, il ritorno a unità agricole di più modeste dimensioni e la diversificazione di tutto il settore. In breve, presuppone un sistema di coltivazione alimentare decentralizzato e fondato su basi ecologiche.

Lo stesso ragionamento vale per il controllo dell'inquinamento. Lo sviluppo di giganteschi complessi industriali e l'uso di solo una o due fonti energetiche sono le cause principali dell'inquinamento atmosferico. Solo mediante lo sviluppo di unità industriali di dimensioni più ridotte e mediante l'uso diversificato ed estensivo di fonti energetiche pulite (energia solare, sfruttamento del vento e dei corsi d'acqua) sarà possibile ridurre l'inquina-

mento industriale. I mezzi per attuare questa radicale trasformazione tecnologica sono oggi a portata di mano. I tecnici hanno elaborato strumenti di minime dimensioni con i quali è possibile sostituire egregiamente le operazioni industriali su vasta scala — piccoli e versatili macchinari e metodi sofisticati per convertire il calore del sole, la forza del vento e delle acque in energia da utilizzare nelle industrie e nelle case. Questi sostituti sono spesso più produttivi e comportano meno sprechi dei mezzi mastodontici usati oggi<sup>2</sup>. Le implicazioni che, all'interno di una comunità, determinano la necessità di un'agricoltura e di un'industria su scala ridotta sono ovvie: se l'umanità deve sfruttare i principi che regolano un ecosistema, l'unità comunitaria sulla quale è fondata la società deve essa stessa trasformarsi in un ecosistema — in una ecocomunità. Deve diventare varia, equilibrata e completa. Questa concezione non è affatto esclusivamente motivata dalla necessità di un durevole rapporto di equilibrio tra l'uomo e la natura; infatti, si accorda anche con l'ideale utopistico dell'uomo totale, dell'individuo la cui sensibilità, esperienza e modo di vita rispondono a una vasta serie di stimoli, si nutrono nell'esercizio delle più varie attività e non superano la dimensione sociale del singolo essere umano. Così, i mezzi e le condizioni per la sopravvivenza diventano i mezzi e le condizioni di vita; il bisogno si muta in desiderio e il desiderio diviene necessità. Lo scopo è raggiunto laddove il maggior grado di decomposizione sociale dà origine alle forme più elevate di integrazione sociale, cosicché i più urgenti problemi ecologici e i più alti ideali utopistici giungono ad avere un punto di fuoco in comune.

Se è vero, come osserva Guy Debord, che «la vita di tutti i giorni è la misura di ogni cosa: dell'utilità o dell'inutilità delle relazioni umane, dell'uso che facciamo del nostro tempo» [4], sorge un problema: chi siamo «noi», la cui vita quotidiana deve realizzarsi? E come emerge Pio liberato, capace di trasformare in vita il tempo, in comunità lo spazio, in cosa mirabile i rapporti umani?

La liberazione dell'io presuppone, innanzitutto, un processo sociale. In una società che ha ridotto l'io a un bene di consumo — a un oggetto prodotto per lo scambio — non vi può essere realizzazione dell'individualità. Può solo esistere un germe, un barlume di individualità, alla ricerca della propria affermazione — un'individualità che, in senso generale, è definita da quegli stessi ostacoli che deve superare. In una società che ha il ventre gonfio di rivoluzione fino quasi a scoppiare; che è ormai nella condizione cronica caratterizzata dalle infinite sofferenze della fatica umana; la cui condizione reale, infine, è quella della sempre maggiore urgenza di risolvere i propri problemi; in questa società solo un'azione e un pensiero sono veramente importanti — quelli che portano a creare la vita. Negare, sia per quanto riguarda la vita sociale, sia per ciò che concerne la vita privata, che ciò costituisce il nucleo fondamentale dell'esperienza umana, significa mistificare la realtà e sminuire quel che resta della nostra individualità dopo che abbiamo ingurgitato il veleno che ci propina la vita quotidiana nella società borghese.

E' evidente che l'obiettivo di una rivoluzione, oggi, deve essere la

liberazione della vita quotidiana. Una rivoluzione che fallisca questo scopo sarebbe una controrivoluzione. Se qualcosa deve essere liberato, non sono certo fenomeni generali, universali, come la «storia» o la «società», ma siamo noi stessi, è la nostra vita quotidiana, i minuti, le ore e i giorni che la compongono<sup>3</sup>. L'individualità deve sempre potersi identificare nel processo rivoluzionario, e non lasciarsene sommergere. Nel vocabolario «rivoluzionario» non v'è termine più sinistro di «massa». La liberazione rivoluzionaria dev'essere una liberazione individuale portata a dimensioni sociali, e non una «liberazione di massa» o «di classe», concetto dietro al quale si occulta il ruolo di una élite, di una gerarchia, di uno stato. Se la rivoluzione non riuscirà a dar vita a una nuova società grazie all'attività e alla mobilitazione autonoma e spontanea dei rivoluzionari, se il processo rivoluzionario non porterà con sé la formazione di una individualità, tutto si risolverà ancora una volta in una beffa per coloro che debbono vivere giorno per giorno la propria vita e nulla muterà nella sfera del quotidiano. Dalla rivoluzione dovrà emergere una individualità che s'impossessi del quotidiano, e non un modo di vita che, di nuovo, eserciti pieno dominio sull'individuo. La forma più avanzata della coscienza di classe diviene perciò l'autocoscienza — la concretizzazione dei grandi concetti libertari universali nella vita di tutti i giorni.

Foss'anche solo per questo, il modo di vita assume una grande importanza per il movimento rivoluzionario. Esso deve cercare di vivere la rivoluzione nella sua totalità, non di prendervi semplicemente parte. Il modo in cui il rivoluzionario vive, i suoi rapporti con l'ambiente circostante, il suo grado di autoemancipazione sono determinanti. Mentre cerca di cambiare la società, il rivoluzionario non può fare a meno di cambiare se stesso, in modo tale che gli è necessario riprendere possesso della propria natura. Come il movimento del quale fa parte, il rivoluzionario deve cercare di riflettere le condizioni della società che aspira a creare — almeno, nella misura in cui ciò è oggi possibile.

I tradimenti e i fallimenti dell'ultimo mezzo secolo dimostrano in modo assiomatico che non vi può essere separazione tra il processo rivoluzionario e i suoi obiettivi. Solo attraverso l'azione spontanea, autonoma, degli individui si potrà realizzare una società che abbia per scopo l'autogoverno per ciò che concerne tutti gli aspetti della vita umana. Ciò presuppone un sistema di organizzazione profondamente connaturato nel concetto stesso di individualità. Il potere dell'uomo sull'uomo può essere distrutto solo attraverso un processo nel quale l'uomo acquisti potere sulla sua stessa vita e non solo «scopra» se stesso, ma, ancor più significativamente, esprima la propria individualità in tutta la sua dimensione sociale.

Solo con una rivoluzione libertaria si può costruire una società libertaria. La libertà non può essere «offerta» all'individuo come «prodotto finale» di una «rivoluzione»; i concetti di assemblea e di comunità non possono essere trasformati in realtà per mezzo di leggi o di decreti. Un gruppo rivoluzionario può cercare, coscientemente e programmaticamente, di promuovere la realizzazione di queste forme, ma se non si pongono le condizioni perché

l'assemblea e la comunità possano emergere organicamente, se la loro crescita non è determinata dal processo di demassificazione, dallo sviluppo dell'autonomia di azione e dell'individualità, non saranno mai nulla più che semplici forme, come lo furono i soviet nella Russia post-rivoluzionaria. L'assemblea e la comunità devono nascere e svilupparsi all'interno del processo rivoluzionario; anzi, il processo rivoluzionario deve *consistere* nella formazione dell'assemblea e della comunità, oltre che nella distruzione del potere, della proprietà, della gerarchia e dello sfruttamento. Spontaneità e autonomia non sono caratteristiche rivoluzionarie tipiche dei giorni nostri. Esse hanno contraddistinto tutte le grandi rivoluzioni dei tempi moderni: le giornate dei *sansculottes* nella Francia del 1792-93, le famose «cinque giornate» del febbraio 1917 a Pietroburgo, la rivolta dei proletari spagnoli a Barcellona nel 1936, le prime fasi della rivoluzione ungherese del 1956 e i moti parigini del maggio-giugno 1968. Quasi tutte le sollevazioni rivoluzionarie della storia moderna sono scaturite dall'iniziativa spontanea delle «masse» — e spesso in aperto contrasto con l'esitante politica delle organizzazioni rivoluzionarie. E tutte queste rivoluzioni sono state caratterizzate da una fortissima carica di individualità, da un senso di gioia e di solidarietà che trasforma la vita di tutti i giorni in una festa continua. Questa dimensione surreale del processo rivoluzionario, con la sua esplosione di quelle forze libidinali profondamente sepolte nell'uomo, affiora prepotente dalle pagine della storia, come il ghigno di un satiro riflesso da uno specchio di acque scintillanti. Non c'è da sorprendersi se i commissari bolscevichi, nella notte del 17 novembre 1917, si preoccuparono di distruggere le bottiglie di vino nelle cantine del Palazzo d'Inverno.

Il puritanesimo e l'etica del lavoro della sinistra tradizionale hanno origine da una delle forze più potenti tra quelle che oggi si pongono come ostacolo alla rivoluzione — la capacità che ha la natura borghese di contaminare il processo rivoluzionario. Questa capacità dipende dalla mentalità indotta nell'uomo dal capitalismo, che si trasferisce automaticamente anche al gruppo organizzato — e che il gruppo, a sua volta, rafforza nei suoi membri. Come già aveva osservato Josef Weber, tutti i gruppi organizzati «hanno la tendenza a rendersi autonomi, cioè ad alienare se stessi rispetto ai propri obiettivi originari e a divenire essi stessi un fine nelle mani di coloro che ne sono a capo» [5]. Ciò è vero per ciò che riguarda le organizzazioni rivoluzionarie, così come è vero per le istituzioni statali o semistatali, per i partiti politici ufficiali e per i sindacati.

Il problema dell'alienazione non può risolversi completamente al di fuori del processo rivoluzionario, ma può essere mantenuto sotto controllo dalla profonda consapevolezza della sua esistenza e in parte risolto da una trasformazione volontaria e drastica del rivoluzionario e del suo gruppo. Questa trasformazione può aver luogo solo dal momento in cui il gruppo rivoluzionario riconosce di essere «acatalizzatore» e non avanguardia nel processo rivoluzionario. Il gruppo rivoluzionario deve essere pienamente cosciente del fatto che il suo obiettivo non è la conquista, bensì la

dissoluzione del potere – deve capire, insomma, che il problema del potere, del controllo dal basso o dall'alto, può essere risolto solo se non c'è più nessuno che sta in alto e nessuno che sta in basso.

Soprattutto, il gruppo rivoluzionario deve spogliarsi degli attributi del potere – statuti, gerarchie, proprietà, controllo ideologico, feticci, ornamenti, etichette ufficiali – e dei più subdoli e più ovvi tratti burocratici e borghesi che, consciamente e inconsciamente, contribuiscono a rafforzare l'autoritarismo e la gerarchia. Il gruppo deve essere aperto, suscettibile di controllo dall'esterno, e non solo per ciò che riguarda le decisioni già formulate, ma anche la loro stessa formulazione. Deve mostrarsi coerente nel senso più profondo del termine, facendo coincidere la teoria alla prassi e la prassi alla teoria. Deve far piazza pulita della mentalità mercantile ed organizzare la propria attività in modo decentrato, secondo lo spirito della società a cui tende – quello che privilegia la comunità, l'assemblea, la spontaneità. Deve, secondo le magnifiche parole di Josef Weber, «essere sempre caratterizzato da semplicità e chiarezza, essere sempre tale che migliaia di persone, seppur prive di preparazione, possano entrarvi a dirigerlo, essere sempre trasparente per tutti e aperto a qualsiasi controllo» [6]. Solo allora, quando il movimento rivoluzionario sarà coerente con la società che intende creare, potrà evitare di porsi come ennesimo ostacolo di tipo elitario sulla via del progresso sociale e non correrà il rischio di dissolversi all'interno della rivoluzione come il filo di sutura nella ferita che si cicatrizza.

### *Prospettive*

Forse il fenomeno più importante in corso nell'America di oggi è rappresentato da una deistituzionalizzazione dilagante della struttura sociale borghese. Si sta creando una profonda sfiducia e mancanza di rispetto nei confronti dei valori, degli obiettivi e, soprattutto, delle istituzioni del sistema. Milioni di persone declinano, in una misura che non ha precedenti nella storia del paese, la loro adesione alla società in cui vivono. Non ci credono più. Non ne rispettano più i simboli. Non ne accettano più gli obiettivi e, ciò che più conta, rifiutano quasi istintivamente di vivere secondo i suoi codici sociali e istituzionali.

Questo rifiuto, sempre crescente, ha radici profonde. Va dall'opposizione alla guerra all'odio per tutte le forme di manipolazione politica. A partire dal rifiuto del razzismo, pone in discussione la stessa esistenza del potere gerarchico in quanto tale. Il disgusto per i valori e i modi di vita borghesi si evolve rapidamente in un rifiuto del sistema capitalista e consumistico; l'indignazione per l'inquinamento atmosferico si trasforma in un rifiuto della città americana e dell'urbanesimo moderno in genere. In breve, esso tende a trascendere ogni forma di critica particolaristica della società e ad evolversi nel senso di una sempre più diffusa opposizione all'ordinamento borghese della società.

In questo senso, il periodo in cui viviamo presenta forti somiglianze con la rivoluzione illuminista che sconvolse la Francia del diciottesimo secolo — un periodo di radicale trasformazione delle coscienze, che pose le basi per la grande rivoluzione del 1789. Allora, come oggi, le vecchie istituzioni furono lentamente sgretolate dall'azione molecolare di forze che venivano dal basso, assai prima di essere definitivamente rovesciate dall'azione rivoluzionaria di massa. Questo movimento molecolare crea un'atmosfera di diffuso anarchismo: una disobbedienza quotidiana, crescente; una tendenza a non «seguire» il sistema; un tentativo apparentemente «futile», ma in realtà critico, di aggirare ogni tipo di restrizioni in tutti gli aspetti della vita quotidiana. La società, in effetti, diviene disordinata, indisciplinata, dionisiaca — condizioni, queste, che si manifestano drammaticamente in un aumento della criminalità. Si sviluppa diffusamente un atteggiamento critico nei confronti del sistema — l'Illuminismo due secoli fa, oggi un generale malcontento — che penetra in profondità e accelera alla base il movimento molecolare. Con un gesto di rabbia, con una «rivolta» o, semplicemente, con una cosciente trasformazione del proprio modo di vivere, un numero sempre maggiore di persone — che non è legato a un movimento rivoluzionario organizzato più di quanto non sia legato alla società stessa — inizia spontaneamente, come un atto personale di sfida, la propria propaganda del fatto.

Se lo analizziamo, concretamente, in tutti i suoi momenti particolari, il processo di disgregazione della società trae alimento da diverse cause. Il processo si sviluppa disordinatamente e, naturalmente, con tutte le contraddizioni che caratterizzano qualsiasi fenomeno rivoluzionario. Nella Francia del diciottesimo secolo, l'ideologia radicale oscillava tra un rigido scientismo e un melenso romanticismo. Il concetto di libertà aveva basi rigorose, logiche, in un ideale di autocontrollo, ma, contemporaneamente, si fondava anche su un concetto vago, istintivo, di spontaneità. Rousseau sembrava contraddire l'Holbach, Diderot era in contrasto con Voltaire, ma guardando indietro possiamo oggi constatare che gli uni non solo trascendevano, ma presupponevano gli altri, nel processo cumulativo che doveva portare alla rivoluzione.

La stessa irregolarità, contraddittorietà, cumulatività si riscontra nel processo che è in corso oggi, e che in molti casi segue una via sorprendentemente diretta. Il movimento *beat* ha aperto la prima falla importante nei solidi valori borghesi degli anni cinquanta, falla che fu poi allargata a dismisura dalle illegalità dei pacifisti, dei sostenitori dei diritti civili, degli obiettori di coscienza e dei capelloni. Inoltre, la risposta meramente reattiva della gioventù americana ribelle ha fatto sì che si affermassero forme libertarie e utopiche di inestimabile valore — il diritto all'amore senza restrizioni, l'obiettivo comunitario, la svalorizzazione del denaro e dei beni di consumo, la nuova importanza attribuita alla collaborazione reciproca e alla spontaneità. Per quanto sia facile per i rivoluzionari criticare certi tranelli insiti in questo nuovo orientamento di valori personali e sociali, resta tuttavia il fatto che esso ha giocato un ruolo di estrema importanza nel porre le basi

della tendenza all'indisciplina, alla spontaneità, al radicalismo e alla libertà, della quale oggi siamo testimoni.

L'emergere della moltitudine, della cosiddetta «folla», come veicolo preminente della protesta sociale, costituisce un secondo elemento in base al quale si può tracciare un parallelo tra l'Illuminismo rivoluzionario e i nostri tempi. Le forme tipiche e istituzionalizzate del pubblico scontento - ai giorni nostri, le elezioni ordinate, le dimostrazioni e le riunioni di massa - tendono ormai a lasciar posto all'azione diretta della folla. Il passaggio dalla protesta prevedibile, superorganizzata, all'interno degli schemi istituzionali della società, alle aggressioni sporadiche, spontanee, al limite dell'insurrezione, che si svolgono al di fuori di qualsiasi forma socialmente ammissibile (se non, addirittura, contro queste forme stesse), riflette un profondo mutamento della psicologia popolare. Il «rivoltoso» ha cominciato a scrollarsi di dosso, seppure ancora parzialmente e in modo intuitivo, quelle norme di comportamento radicate che tradizionalmente ancoravano le «masse» all'ordine costituito. Egli ha cominciato attivamente a demolire quella struttura autoritaria connaturata, quella serie di riflessi condizionati coltivati con tanta cura, quegli atteggiamenti di sottomissione dettati da sensi di colpa, che sono più efficaci delle cariche poliziesche e delle pene giuridiche per legare la gente al sistema. A differenza di quanto affermano i socio-psicologi, che vedono nei modi dell'azione diretta i segni della sottomissione dell'individuo a quella terrificante entità collettiva che chiamano «folla», le «rivolte» e le azioni di massa rappresentano, in verità, un primo annaspere delle masse verso la propria individuazione. La moltitudine inizia a demassificarsi, nel senso che inizia ad affermare se stessa in contrapposizione alla reazione automatica, quella sì massificante, della famiglia tradizionale borghese, della scuola e dei mezzi di informazione. Allo stesso modo, l'azione di massa porta alla riscoperta della strada e al tentativo di portare, anche qui, la liberazione. In ultima analisi, infatti, è nelle strade che deve avvenire la dissoluzione del potere: le strade, dove la vita quotidiana si svolge tra sofferenze, fatiche e privazioni, dove ci si scontra con il potere e lo si combatte, devono trasformarsi nel luogo ove godere, creare e alimentare la vita. La rivolta della folla ha segnato non solo l'inizio di una trasformazione spontanea della rivolta privata in rivolta sociale, ma anche l'abbandono di una concezione astratta della rivolta sociale e un ritorno ai problemi del quotidiano.

Infine, come nel periodo illuminista, assistiamo all'emergere di un nuovo, vastissimo e crescente strato sociale di *déclassés*, di una schiera di individui proletarizzati, provenienti da tutti gli strati sociali. La classe media dei giorni nostri, cronicamente indebitata e socialmente insicura, si può in un certo senso paragonare alla nobiltà della Francia prerivoluzionaria, cronicamente insolvente e volubile. Allora, come oggi, si formò una massa fluttuante formata da gente istruita, che tuttavia viveva alla bell'e meglio, senza la prospettiva di una carriera sicura e senza solide radici sociali. Al di sotto di questa, la schiera degli afflitti da povertà cronica - dei vagabondi, degli sbandati, dei disoccupati o semioccupati, dei minacciosi e turbolenti

*sansculottes* —, di coloro che vivono di sussidi e dei rifiuti avanzati dalla società: gli abitanti dei quartieri poveri di Parigi e i neri dei ghetti americani.

Ma il parallelo finisce qui. L'Illuminismo francese appartiene a un periodo di transizione rivoluzionaria dal feudalesimo al capitalismo — due società basate entrambe sulla scarsità economica, sul dominio di classe, sullo sfruttamento, sulle gerarchie sociali e sul potere dello stato. La resistenza popolare che contraddistinse, un giorno dopo l'altro, il diciottesimo secolo e che sfociò nella rivoluzione fu subito riportata nell'ambito di una nuova disciplina dal nuovo ordine industriale emergente — con l'ausilio della forza bruta. La moltitudine dei *déclassés* e dei *sansculottes* fu in gran parte assorbita dal sistema di fabbrica e ridotta alla «obbedienza dalla disciplina industriale». Gli intellettuali senza radici e i nobili rammolliti trovarono una collocazione sicura all'interno delle gerarchie economiche, politiche, sociali e culturali del nuovo ordinamento borghese. Da una condizione di instabilità e di incertezza sociale e culturale, caratterizzata da strutture e da rapporti interni assai generalizzati, la società si consolidò nuovamente in forme istituzionali e di classe rigide, particolaristiche — la classica età vittoriana non caratterizzò solo l'Inghilterra, ma, in forma più o meno accentuata, tutta l'Europa occidentale e l'America. La critica si concretizzò nell'apologia, la rivolta nelle riforme, i *déclassés* diedero vita a classi ben definite e le «folle» a costituenti politiche. Le «rivolte» divennero quelle belle processioni disciplinate che chiamiamo «manifestazioni» e l'azione spontanea diretta si mutò nel rito delle elezioni.

Anche la nostra è un'era di transizione, ma con una differenza, nuova e profonda. Nell'ultima delle loro grandi insurrezioni, i *sansculottes* francesi si mossero al grido: «Pane e la Costituzione del '93!». I *sansculottes* neri dei ghetti americani insorgono al grido di: «Nero è bello!». Un fenomeno di sviluppo di fondamentale importanza separa questi due slogan. I *déclassés* del diciottesimo secolo furono il risultato di una lenta trasformazione, dall'era agricola all'era industriale; di un momento di pausa nel passaggio da un sistema di lavoro ad un altro. La richiesta di pane poteva risuonare in qualsiasi momento, nel corso dell'evoluzione della società borghese. I nuovi *déclassés* del ventesimo secolo sono invece il risultato della disgregazione di tutte le forme sociali basate sulla schiavitù del lavoro. Essi sono il prodotto finale del processo di sviluppo della stessa società borghese e dei problemi sociali di sopravvivenza. In un'era nella quale il progresso tecnologico e l'introduzione della cibernetica hanno posto in discussione lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, la schiavitù del lavoro e ogni sorta di necessità materiale, il grido «Nero è bello!» o «Fate l'amore, non la guerra!» segna la trasformazione dell'antica richiesta di sopravvivenza in una rivendicazione di vita storicamente del tutto nuova<sup>4</sup>. Ciò che sta alla base di qualsiasi conflitto sociale negli Stati Uniti, oggi, è una richiesta di realizzazione delle potenzialità umane in una vita piena, equilibrata, completa. In breve, le potenzialità rivoluzionarie dell'America sono legate alle potenzialità dell'uomo.

Stiamo assistendo al crollo di un secolo e mezzo di borghesizzazione e alla polverizzazione di tutte le istituzioni borghesi, a un punto della storia nel quale sarebbero realizzabili le più ardite idee utopistiche. E alla distruzione delle sue istituzioni tradizionali l'ordinamento borghese attuale non può rispondere, se non con la manipolazione burocratica e il capitalismo di stato. E' ciò che, purtroppo, sta avvenendo negli Stati Uniti. Nell'arco di poco più di vent'anni, abbiamo visto crollare il «sogno americano» o, che è poi lo stesso, il mito americano secondo il quale l'abbondanza materiale, fondata sui rapporti commerciali tra gli uomini, potrebbe nascondere l'intrinseca povertà della vita borghese. Se questo processo di disgregazione porterà alla rivoluzione o all'annientamento, non è dato sapere; tutto dipenderà dalla capacità che i rivoluzionari avranno di accrescere la coscienza sociale e di difendere la spontaneità del processo rivoluzionario dalle ideologie autoritarie, sia di «sinistra» che di destra.

New York, ottobre 1967 - dicembre 1968

1. Le contraddizioni economiche del capitalismo non sono scomparse, ma il sistema è in grado di pianificare la propria sopravvivenza a un punto tale che esse hanno perduto quel carattere esplosivo che avevano in passato.
2. Per un'analisi più dettagliata di queste tecnologie «miniaturizzate», cfr. il saggio «Verso una tecnologia liberatoria», contenuto in questo stesso volume.
3. A dell'apparente, ma insincero rispetto nei confronti della dialettica, la sinistra tradizionale deve ancora dimostrare di prendere seriamente l'«universale concreto» di Hegel e di considerarlo non semplicemente un concetto filosofico, ma un programma sociale. Finora, ciò è stato fatto solo nelle opere giovanili di Marx, negli scritti dei grandi utopisti (Fourier e William Morris) e, ai giorni nostri, traspare nell'autoemarginazione delle giovani generazioni.
4. Queste note furono scritte nel 1966. Dopo di allora, durante le giornate rivoluzionarie del maggio-giugno, sono comparsi alcuni graffiti sui muri di Parigi: «L'immaginazione al potere», «Ciò che desidero è realtà, perché credo nella realtà dei miei desideri», «Abbasso il lavoro», «Più faccio l'amore, più ho voglia di fare la rivoluzione», «La vita senza tempi morti», «Più consumi, meno vivi», «La cultura è il contrario della vita», «La felicità non si compra, si ruba», «La società è un fiore carnivoro». Questi non sono graffiti, sono programmi di vita e di desiderio.

## ECOLOGIA E PENSIERO RIVOLUZIONARIO

In quasi tutte le epoche, a partire dal Rinascimento, il pensiero rivoluzionario è stato profondamente influenzato da una qualche branca della scienza, spesso insieme alla filosofia. Ai tempi di Copernico e di Galileo, l'astronomia contribuì alla trasformazione di una forte corrente di pensiero, dalla superstiziosità medioevale al razionalismo critico, al naturalismo e all'umanesimo. Durante l'Illuminismo – l'era che culminò nella rivoluzione francese – questa corrente intellettuale liberatoria fu rafforzata dai progressi effettuati nel campo della meccanica e delle scienze matematiche. L'era vittoriana fu scossa fin nelle sue stesse fondamenta dalle teorie evoluzionistiche in biologia, dal contributo marxista all'economia politica e dalla psicologia freudiana.

Nel nostro tempo, abbiamo assistito all'assimilazione di queste discipline scientifiche, un tempo liberatorie, nell'ordinamento sociale costituito. Anzi, abbiamo cominciato a considerare la scienza stessa come uno strumento di controllo dell'uomo, della sua attività fisica e mentale. La sfiducia nella scienza e nei metodi scientifici non è del tutto ingiustificata. «Molta gente sensibile, soprattutto gli artisti» osserva Abraham Maslow, «teme che la scienza insudici, avvili e distrugga le cose, invece di arricchirle, e perciò che uccida, invece di creare» [7]. Inoltre, cosa non meno importante, la scienza moderna ha perduto la sua funzione critica. Assumendo una caratteristica prevalentemente funzionale o strumentale, le varie branche della scienza, che un tempo servirono a liberare l'uomo dalle sue catene, vengono ora usate per preservarle e indorarle. Persino la filosofia ha abbracciato fini strumentali e tende ormai ad essere solo un insieme di artifici logici: non è al servizio dei rivoluzionari, ma dei computers.

C'è, tuttavia, una scienza che potrebbe ancora ripristinare e addirittura superare il carattere liberatorio delle scienze e delle filosofie tradizionali. Viene definita, piuttosto genericamente, con il nome di «ecologia» -- termine coniato da Haeckel circa un secolo fa per indicare «lo studio di tutte le relazioni che intercorrono tra l'animale e l'ambiente organico e inorganico» [8]. A prima vista, la definizione di Haeckel è abbastanza innocua e l'ecologia, miopemente annoverata tra le scienze biologiche, è spesso ridotta al rango di una disciplina biometrica, all'interno della quale i ricercatori si limitano a studiare le catene alimentari e ad elaborare studi statistici sulla

popolazione animale. Esiste un'ecologia della salute tale da non urtare minimamente la sensibilità dell'Associazione dei medici americani, così come esiste un concetto di ecologia sociale perfettamente conforme ai canoni della Commissione pianificatrice della città di New York.

Se la consideriamo in modo meno riduttivo, tuttavia, possiamo dire che l'ecologia tratta dell'equilibrio della natura. Poiché la natura comprende anche l'uomo, possiamo concludere che questa scienza si occupa, fondamentalmente, di salvaguardare l'armonia tra l'uomo e la natura. Le implicazioni clamorose che un approccio di tipo ecologico potrebbe comportare non derivano solamente dal fatto che l'ecologia è, per suo carattere intrinseco, una scienza critica — critica più di quanto non sia stato qualunque sistema di economia politica, anche il più radicale — ma anche dal fatto che l'ecologia è una scienza che si propone di integrare e di ricostruire. Questo carattere integrativo e ricostruttivo dell'ecologia, portato alle sue estreme conseguenze, confluisce direttamente nel campo del pensiero sociale anarchico. Infatti, in ultima analisi, è impossibile tutelare l'armonia tra l'uomo e la natura senza creare una comunità umana capace di vivere in perpetuo equilibrio con l'ambiente naturale.

#### *Il carattere critico dell'ecologia*

Il carattere critico dell'ecologia, più unico che raro in un periodo di generale docilità della scienza, deriva dall'oggetto stesso di questa disciplina — dal suo stesso campo di applicazione. I problemi dei quali l'ecologia si occupa sono imperituri, nel senso che non possono essere ignorati senza porre in forse la sopravvivenza dell'uomo e del pianeta stesso. Il carattere critico dell'ecologia non è dovuto tanto al potere razionale dell'uomo — un potere che la scienza, nei suoi periodi più rivoluzionari, ha consacrato — bensì ad una forza ancora più alta: la sovranità della natura. Forse è veramente possibile, come affermano i detentori dei mass media, manipolare l'uomo, o, come hanno dimostrato gli ingegneri, manipolare gli elementi naturali; tuttavia, l'ecologia non lascia dubbi sul fatto che la totalità del mondo naturale — ovvero la natura considerata in tutti i suoi aspetti, cicli ed interrelazioni — si fa beffe della pretesa umana di dominare il pianeta. Le grandi pattumiere del bacino mediterraneo, ove un tempo fiorirono una prospera agricoltura e una ricca flora, sono una dimostrazione storica di come la natura possa vendicarsi del parassitismo dell'uomo.

Non vi sono, in tutta la storia, altri esempi che, per dimensioni e portata, possano reggere il confronto con gli effetti della devastazione operata dall'uomo — e della conseguente vendetta della natura — dai tempi della rivoluzione industriale, e soprattutto dalla fine della seconda guerra mondiale, ai giorni nostri. Gli esempi più antichi di parassitismo umano avevano dimensioni più circoscritte, locali; erano, quelli sì, dei semplici esempi della capacità umana di distruggere, ma nulla più che questo. Spesso, anzi, essi

erano compensati da notevoli miglioramenti dell'ecologia naturale di intere regioni, come l'arricchimento della terra ottenuto dai contadini europei in secoli di coltivazione e come le terrazze costruite dagli agricoltori Inca sulle Ande in epoca pre-colombiana.

La distruzione ambientale operata dall'uomo moderno ha, come il suo imperialismo, dimensioni universali. Supera persino l'atmosfera terrestre, come dimostrano le perturbazioni alle fasce di Van Allen, di qualche anno fa. Oggi, il parassitismo umano non si limita a danneggiare l'atmosfera, il clima, le risorse idriche, il suolo, la flora e la fauna di una regione: sconvolge praticamente tutti i cicli vitali della natura e rappresenta una seria minaccia per la stabilità dell'ambiente di tutto il pianeta.

Per fare un esempio di quale sia la portata dell'opera distruttiva dell'uomo moderno, è stato calcolato che la combustione di carbone e prodotti petroliferi immette ogni anno nell'atmosfera circa 600 milioni di tonnellate di biossido di carbonio, il che rappresenta circa lo 0,03 per cento dell'intera massa atmosferica; e ciò, aggiungerei, senza contare l'incalcolabile quantità di sostanze tossiche di altro genere. Dai tempi della rivoluzione industriale, la quantità complessiva di biossido di carbonio presente nell'atmosfera è aumentata del 25 per cento rispetto ai livelli precedenti, più stabili. E' perfettamente legittimo supporre che questa coltre, sempre più fitta, di biossido di carbonio, intercettando il calore emanato dalla terra, condurrà a catastrofi ancora più gravi e forse addirittura alla liquefazione delle calotte polari, con il conseguente aumento di livello delle acque dei mari e inondazione di vaste zone terrestri. Per quanto lontano possa essere il nuovo diluvio, la sempre crescente proporzione del biossido di carbonio rispetto a quella di altri gas presenti nell'atmosfera rappresenta un dato allarmante circa le conseguenze che l'opera dell'uomo può avere sull'equilibrio della natura.

Un problema ecologico di più immediata rilevanza è quello rappresentato dal massiccio inquinamento delle acque. Ciò che è grave non è che l'uomo comprometta l'integrità di un certo ruscello, fiume o lago — come ha sempre fatto, da secoli a questa parte —, bensì le immani proporzioni che l'inquinamento delle acque ha assunto nel corso delle due ultime generazioni. Quasi tutti i bacini idrici degli Stati Uniti sono ormai inquinati. Molti corsi d'acqua, in America, non sono altro che cessi a cielo aperto, e potrebbero benissimo essere considerati semplici estensioni delle reti fognarie cittadine. Definirli fiumi o laghi è un eufemismo. Ancor più allarmante è il fatto che gran parte delle falde acquifere sia ormai inquinata al punto da essere imbevibile, tanto che alcuni casi epidemici di epatite virale sono stati causati dall'inquinamento dei pozzi in aree suburbane. A differenza dell'inquinamento dei corsi d'acqua, l'inquinamento delle falde acquifere sotterranee è difficilmente sanabile e le sue conseguenze si protraggono per decenni, anche dopo che ne sono state eliminate le cause.

In un articolo pubblicato su una rivista di grande tiratura si è giustamente parlato, a proposito della rete idrica inquinata degli Stati Uniti, delle «nostre acque morte». Questa descrizione disperante, apocalittica, del problema della

polluzione idrica in America si può adattare, in realtà, a qualsiasi altro paese. Le acque del pianeta stanno lentamente morendo. Il massiccio inquinamento sta distruggendo i fiumi e i laghi dell'Africa, dell'Asia e dell'America Latina, al pari dei corsi d'acqua ipersfruttati dei continenti altamente industrializzati (e non mi riferisco solo agli inquinamenti radioattivi prodotti dagli esperimenti con bombe atomiche e dai reattori nucleari, ai quali nessuna specie di flora o fauna acquatica può sfuggire; anche i prodotti petroliferi e i combustibili per motori diesel sono responsabili di un grave depauperamento annuale della vita sottomarina).

Un quadro simile si potrebbe delineare praticamente per qualsiasi altra parte della biosfera. Si potrebbero riempire pagine intere sulla perdita di immense quantità di terre fertili che si verifica ogni anno in tutti i continenti; sui casi letali di inquinamento atmosferico che si riscontrano nelle grandi aree urbane; sulla distribuzione delle sostanze tossiche, quali gli isotopi radioattivi e il piombo, su tutta la superficie del pianeta; sulla contaminazione chimica dell'ambiente di vita dell'uomo — della sua stessa tavola, potremmo dire — ad opera di insetticidi e additivi alimentari. Come fossero pezzi di un gigantesco puzzle, queste mutilazioni inflitte all'ambiente si possono riunire a formare un quadro di distruzione che non ha precedenti nella pur lunga storia dell'umanità.

L'uomo, perciò, può essere descritto come un parassita estremamente nocivo, che minaccia la distruzione del suo ospite — il mondo naturale — e, infine, anche di se stesso. In ecologia, tuttavia, il termine «parassita» non è una risposta, ma pone, anzi, un quesito. Gli ecologi sanno che un fenomeno distruttivo di parassitismo, come è questo, è in genere conseguente alla disgregazione di una situazione ecologica; in effetti, diverse specie che, in determinate condizioni, sono altamente nocive, in altre si rivelano invece di grande utilità. Il carattere estremamente critico dell'ecologia è rivelato dalla domanda che essa si pone circa le capacità distruttrici dell'uomo: a quale fenomeno disgregativo si può imputare la trasformazione dell'uomo in un parassita nocivo? Qual è la causa di una forma parassitaria che non solo provoca vasti squilibri nell'ambiente naturale, ma che rappresenta una minaccia per la stessa sopravvivenza della razza umana?

L'uomo ha provocato squilibri non solo nel mondo naturale, ma anche, e soprattutto, nei rapporti con i suoi simili e nelle strutture della società. Gli squilibri del mondo naturale sono la conseguenza degli squilibri del mondo sociale. Un secolo fa si sarebbero potuti imputare l'inquinamento atmosferico e la contaminazione delle acque all'attività egoistica dei baroni d'industria e dei burocrati. Oggi, questa spiegazione moralistica e semplicistica non basta più. E' vero, senza dubbio, che molte delle iniziative intraprese dalla classe borghese seguono ancora la logica del «chi se ne frega degli altri?», come dimostrano le reazioni delle industrie energetiche, automobilistiche e siderurgiche al problema dell'inquinamento. Un problema ben più serio di quello dell'atteggiamento degli imprenditori è quello della dimensione delle imprese — delle loro enormi proporzioni, della loro collocazione in una particolare

zona, della loro concentrazione in rapporto alla popolazione o alle dimensioni dei corsi d'acqua, del loro fabbisogno di acqua e materie prime, del ruolo che svolgono nella divisione del lavoro su scala nazionale.

Oggi assistiamo a una crisi dell'ecologia sociale. La società moderna, in particolare quella americana ed europea, tende ad organizzarsi con vasti concentramenti urbani, con un'agricoltura fortemente industrializzata e, come una cappa che ricopra il tutto, con un apparato statale marcescente, anonimo e burocratizzato. Se lasciamo da parte, per un momento, ogni considerazione morale ed esaminiamo la struttura fisica della società, non può mancare di colpirci l'enorme complessità logistica dei problemi che essa deve risolvere — problemi di trasporto, di concentrazione, di approvvigionamento (di materie prime, di beni di consumo e di prodotti alimentari), di organizzazione politica ed economica, di dislocazione delle attività industriali, e così via. Il peso che la società urbanizzata e centralizzata carica sulle spalle di un determinato territorio è enorme.

#### *Diversità e semplicità*

Il problema, però, non finisce qui. L'idea che l'uomo debba dominare la natura è evidentemente una conseguenza del dominio dell'uomo da parte dell'uomo. La famiglia patriarcale seminò nel campo dei primi, elementari rapporti sociali il germe della dominazione; la classica antinomia, caratteristica del mondo antico, tra spirito e realtà -- tra lavoro e intelletto -- contribuì a fecondarlo; infine, esso crebbe e si sviluppò alla luce della concezione antinaturalistica del cristianesimo. Ma fu solo quando i rapporti organici all'interno delle forme comunitarie si mutarono in rapporti di mercato, che l'intero pianeta divenne fertile terreno per lo sfruttamento. Così, questa tendenza secolare trova il suo punto di massimo sviluppo nel capitalismo moderno. In virtù della sua natura intrinsecamente competitiva, la società borghese non si limita ad aizzare gli uomini contro gli altri, ma istiga l'umanità stessa contro il mondo naturale. Come gli uomini si mutano in semplici beni di consumo, così anche i vari aspetti del mondo naturale sono ridotti ad oggetti, a semplici risorse da manipolare e sfruttare a proprio piacimento. Gli eufemismi con i quali si indicano liberamente i vari aspetti di questo fenomeno sono: «crescita», «società industriale», «degrado urbanistico». Quali che siano i termini con i quali lo si definisce, il fenomeno affonda le proprie radici nel dominio dell'uomo da parte dell'uomo.

Il termine «società consumistica» è complementare a quello di «società industriale». I mass media stimolano la richiesta, da parte del consumatore, di beni assolutamente inutili e superflui, accuratamente studiati e prodotti in modo da deteriorarsi entro un lasso di tempo predeterminato. La rapina dello spirito umano da parte della logica di mercato equivale alla rapina della terra da parte del capitale (altrimenti definita con una metafora che toglie ogni valore sociale alla crisi ecologica).

Anche se si fa un gran chiasso sul problema della crescita demografica, il vero problema ecologico non sta nella crescita della popolazione in India, ma nei ritmi di produzione di un paese come gli Stati Uniti, le cui industrie sfornano, da sole, più di metà di ciò che si produce nel mondo. Anche in questo caso, la definizione eufemistica di «opulenza» serve ad evitare le implicazioni critiche di un termine più crudo e realistico: «spreco». Con circa un nono delle loro capacità produttive impiegate nell'industria bellica, gli Stati Uniti possono ben vantarsi di devastare il pianeta su cui camminano e di spezzare, uno dopo l'altro, gli anelli vitali di una catena ecologica dalla quale dipende la sopravvivenza del genere umano. Se le previsioni statistiche sono esatte, nei prossimi trent'anni, la produzione di energia elettrica, basata soprattutto sulle centrali nucleari e sul carbone, sarà quintuplicata. Non credo sia necessario descrivere quali effetti avrà sull'equilibrio ecologico della terra l'enorme quantità di scorie radioattive e di altre sostanze tossiche che questo incremento energetico inevitabilmente produrrà.

A più breve scadenza, tuttavia, il problema non si presenta certo meno inquietante. Nel giro dei prossimi cinque anni, l'industria del legno potrà aumentare la produzione di circa il venti per cento; la produzione della carta aumenterà del cinque per cento ogni anno; la produzione di scatole di cartone di circa il tre per cento all'anno; la produzione di materie plastiche (che attualmente costituiscono l'uno o il due per cento dei rifiuti urbani) aumenterà mediamente ogni anno del sette per cento. Complessivamente, queste industrie sono responsabili di alcune delle più gravi forme di inquinamento ambientale. Il carattere dissennato dell'attività industriale moderna è dimostrato, ad esempio, dal calo della produzione di bottiglie di birra «a rendere» (e, quindi, riutilizzabili) da un totale di 54 miliardi di esemplari nel 1960 ai 26 miliardi di esemplari di oggi. Sono state sostituite dalle bottiglie con vuoto «a perdere» (negli stessi anni, si è avuto un aumento da 8 a 21 miliardi di pezzi) e dalle lattine (aumento da 38 a 53 miliardi di pezzi). Naturalmente, le bottiglie con vuoto «a perdere» e le lattine, che sono rifiuti solidi, pongono gravi problemi di eliminazione.

Se consideriamo il pianeta come un gigantesco deposito di sostanze minerali, allora possiamo anche pensare che questo vertiginoso e folle aumento delle immondizie non gli faccia gran danno. Se, invece, pensiamo alla terra come a un complesso ricettacolo di varie forme di vita, allora è chiaro che ne risentirà gravemente. C'è solo da chiedersi, a questo punto, se la terra riuscirà a sopravvivere abbastanza a lungo da consentire all'uomo di sostituire all'attuale sistema sociale, distruttivo, una società umanistica, orientata in senso ecologico.

Agli ecologi è stato spesso chiesto, con tono quasi canzonatorio, di stabilire con esattezza scientifica quale sia, per la terra, il punto di rottura — il punto superato il quale il mondo naturale crollerà, trascinando l'uomo nella sua rovina. Sarebbe come chiedere a uno psichiatra quale è il momento esatto in cui un nevrotico si trasforma in uno psicotico squilibrato. L'ecologo, tuttavia, può fornire delle indicazioni circa il cammino che l'uomo, in

conseguenza della sua separazione dal mondo naturale, sta seguendo.

Dal punto di vista ecologico, l'uomo sta portando l'ambiente a una forma eccessiva e pericolosa di semplificazione. La città moderna rappresenta una forma regressiva di sopraffazione del naturale da parte del sintetico, dell'organico da parte dell'inorganico (cemento, metallo e vetro), di stimoli ampi e diversificati da parte di stimoli rozzi ed elementari. Le vaste concentrazioni urbane che si sviluppano nei paesi industrializzati non sono solo pesantemente offensive alla vista e all'udito, ma sono anche afflitte cronicamente dallo smog, dal rumore e praticamente immobilizzate da un traffico congestionato.

Il processo di semplificazione e di volgarizzazione dell'ambiente umano ha una dimensione non solo fisica, ma anche culturale. La necessità di manipolare grandi popolazioni urbane — di trasportare da un luogo all'altro, nutrire, impiegare, istruire e in qualche modo anche divertire milioni di persone concentrate in uno spazio ristretto — porta inevitabilmente al declino di certi valori civili e sociali. La concezione individualistica del passato tende ad essere soppiantata da una concezione massificata dei rapporti umani — una concezione totalitaria, centralistica e irregimentatrice. All'approccio di tipo umanistico si sostituiscono le tecniche burocratiche di organizzazione sociale. La standardizzazione, la norma massificata soffocano tutto ciò che è spontaneità, creatività, individualità. Le restrizioni imposte all'individuo da un apparato sociale anonimo, impersonale delimitano il suo spazio d'azione entro spazi sempre più angusti. La manipolazione del minimo comune denominatore di massa ha la meglio sul riconoscimento di qualsiasi qualità spiccatamente personale, individuale. Un atteggiamento di tipo quantitativo, statistico, nei confronti dell'uomo sta prendendo il sopravvento su quel tipo di approccio individualistico e qualitativo che si basa sulle caratteristiche personali, sulla libertà d'espressione e sulla ricchezza culturale.

La stessa semplificazione regressiva dell'ambiente naturale si può osservare in agricoltura<sup>1</sup>. La gente da manipolare, nelle città, deve essere nutrita e nutrirla comporta l'adozione di un'agricoltura industrializzata su vasta scala. Gli appezzamenti agricoli devono essere coltivati in modo da consentire il più alto grado di meccanizzazione — non per ridurre la fatica dell'uomo, ma per accrescere la produttività e l'efficienza, per aumentare la possibilità di investimenti e per sfruttare la biosfera. Di conseguenza, la terra deve essere completamente spianata — come il pavimento di una fabbrica, se così vi piace —, e qualsiasi variante topografica di origine naturale deve essere ridotta, per quanto possibile, nei minimi termini. La crescita delle piante deve essere scrupolosamente regolata, per venire incontro alle scadenze imposte dalle fabbriche dove il prodotto dovrà essere lavorato. L'aratura, la fertilizzazione, la semina e il raccolto devono essere effettuati su vasta scala, spesso in aperto contrasto con l'ecologia naturale del territorio. Vasti appezzamenti di terreno devono essere riservati a monoculture — forma di coltivazione, questa, che non solo si presta alla meccanizzazione, ma anche all'invasione di parassiti. Una monocultura è il terreno ideale per l'insediamento e la proliferazione di

una popolazione di specie pestifera. Infine, bisogna far uso intensivo e indiscriminato di prodotti chimici, per combattere la piaga degli insetti, delle erbacce, per debellare le malattie delle piante, per regolare la crescita del raccolto e per sfruttare il terreno al massimo delle sue possibilità. Il simbolo dell'agricoltura moderna non è l'aratro (o meglio, il trattore), ma l'aeroplano. Il coltivatore moderno non è impersonato dal contadino, dall'agricoltore e neppure dall'agronomo — ovvero da coloro nei quali sarebbe logico sospettare l'esistenza di un intimo legame con le qualità particolari e uniche della terra che devono coltivare -- bensì dal pilota o dal chimico, per i quali la terra non è altro che una risorsa naturale, una materia prima inorganica.

Questo processo di semplificazione viene vieppiù accentuato da una eccessiva divisione del lavoro su scala regionale (in realtà, nazionale). Enormi zone del pianeta sono, sempre più spesso, riservate ad attività industriali particolari o sono considerate semplici depositi di materie prime. Altre, invece, sono trasformate in centri urbani, sedi di traffici e commerci. Intere città e intere regioni (ma in realtà, interi stati e interi continenti) si identificano in una produzione specifica — Pittsburgh, Cleveland e Youngstown nella produzione dell'acciaio, New York nell'alta finanza, la Bolivia nelle miniere di stagno, l'Arabia nel petrolio, l'Europa e gli Stati Uniti nei prodotti finiti e il resto del mondo in materie prime di vario genere. I complessi ecosistemi che danno vita alle regioni di un continente sono ridotti a una serie di entità organizzate e regolamentate economicamente da una serie di nazioni, ridotti a semplici anelli di una catena che rappresenta il sistema nella sua totalità. E' solo questione di tempo, prima che ciò che è rimasto ancora intatto delle nostre campagne soccomba alla betoniera, così come la maggior parte delle zone costiere degli Stati Uniti hanno dovuto rivestirsi di bungalows e villette. Le ultime bellezze naturali sopravvissute saranno deturpate dai posteggi per roulotte, dalle tendopoli, dalle autostrade «panoramiche», dai motel, dai ristoranti e dalle chiazze d'olio dei motoscafi.

Il fatto è che l'uomo sta disfacendo l'opera di secoli di evoluzione organica. Creando vasti agglomerati urbani di cemento, vetro e metallo, calpestando e minando alle fondamenta gli ecosistemi complessi e perfettamente organizzati, che producono le differenze nel mondo naturale — in breve, sostituendo a un ambiente organico complesso un ambiente inorganico semplificato — l'uomo sta distruggendo la piramide biologica che per millenni ha assicurato la sopravvivenza della razza umana. Nel corso di questa sostituzione di rapporti ecologici complessi, dai quali dipende la sopravvivenza di tutte le forme avanzate di vita, con rapporti più elementari, l'uomo sta gradualmente riportando la biosfera a un livello che le consentirà di assicurare la sopravvivenza solo a forme di vita estremamente semplici. Se questo capovolgimento del processo evolutivo continuerà, non è illegittimo pensare che le condizioni necessarie all'esistenza delle forme di vita più elevate saranno irrimediabilmente compromesse e che la terra non potrà più garantire la sopravvivenza del genere umano.

Il carattere dell'ecologia non le deriva solamente dal fatto di essere l'unica, tra tutte le scienze, a lanciare all'uomo questo terribile messaggio, ma anche dal fatto di conferire al messaggio stesso una nuova dimensione sociale. Da un punto di vista ecologico, il capovolgimento dell'evoluzione organica è il risultato della drammatica contraddizione tra città e campagna, tra stato e comunità, tra industria e agricoltura, tra produzione di massa e artigianato, tra centralismo e regionalismo, tra la dimensione burocratica e quella umana.

#### *La funzione riedificatrice dell'ecologia*

Fino a tempi recenti, i tentativi di risolvere le contraddizioni create dall'urbanizzazione, dalla centralizzazione, dalla crescita e dalla stratificazione della burocrazia venivano considerati vani tentativi di arginare il «progresso» — tentativi da liquidare come chimerici e reazionari. L'anarchico veniva additato come un pazzo visionario, un emarginato sociale, un nostalgico della civiltà agreste e medioevale. Il suo desiderio di costruire una società decentralizzata e una comunione di tipo umanistico che tenesse conto, ad un tempo, della natura e delle necessità dell'individuo — dell'individuo spontaneo, libero dai ceppi dell'autorità — era visto come la reazione di un romantico, di un artigiano declassato, di un intellettuale «spostato». La sua protesta contro la centralizzazione e la stratificazione sociale sembrava tanto meno persuasiva, in quanto si fondava su considerazioni etiche — su una concezione utopica, evidentemente «irrealistica», dell'uomo, su ciò che avrebbe potuto essere e non su ciò che effettivamente era. Per tutta risposta, gli avversari del pensiero anarchico — i liberali, gli esponenti della destra e della «sinistra» autoritaria — riaffermarono il proprio presunto ruolo di portavoce della verità storica, la fondatezza, l'oggettività e la praticità delle proprie concezioni stataliste e centraliste.

Il tempo non è clemente con i conflitti ideologici. Quale che fosse, allora, il valore delle istanze libertarie o non libertarie, gli sviluppi storici hanno tolto ogni significato a quasi tutte le obiezioni che venivano mosse al pensiero anarchico. La città moderna e lo stato, la tecnologia del carbone e dell'acciaio della rivoluzione industriale, i nuovi e più razionali sistemi di produzione di massa e i sistemi di organizzazione del lavoro, basati sulla catena di montaggio, lo stato centralizzato e i suoi apparati burocratici — tutto ciò ha ormai fatto il suo tempo ed è giunto al limite. Quale che sia stata la funzione progressista e libertaria di questi sistemi, oggi essi non sono altro che veicoli di regressione e di oppressione. Sono veicoli di regressione non solo perché corrodono l'animo dell'uomo e sottraggono alla comunità la sua capacità di coesione, di solidarietà e i suoi valori etico-culturali; ma sono veicoli di regressione anche da un punto di vista squisitamente oggettivo, da un punto di vista ecologico. Infatti, non solo minano l'integrità dell'animo umano e le fondamenta dello spirito comunitario, ma rappresentano anche una minaccia per la vita del pianeta e di tutto ciò che lo abita.

Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che gli ideali anarchici di una comunità equilibrata, di una democrazia diretta, di una tecnologia umanistica e di una società decentralizzata — questi fertili concetti libertari — non solo sono desiderabili, ma sono anche necessari. Essi non appartengono solo a una grande concezione del futuro dell'uomo, ma costituiscono le condizioni essenziali alla sopravvivenza dell'uomo. Il processo seguito dallo sviluppo sociale ha contribuito a cancellarne la dimensione etica, soggettiva e ad assegnargliene un'altra, che è invece oggettiva, pratica. In breve, ciò che un tempo si considerava irrealistico, visionario, ha assunto oggi un carattere eminentemente pratico; ciò che, invece, si considerava oggettivo, pratico, è divenuto inutile e dannoso, irrilevante addirittura, se si tiene presente la necessità dell'uomo di rendere la sua esistenza più ricca, piena, libera. Se consideriamo le aspirazioni alla comunità, alla democrazia diretta, a una tecnologia umanistica e liberatoria, come altrettante reazioni allo stato attuale delle cose — come tanti «no» vigorosi ai «si» dei giorni nostri — la praticabilità di una futura società anarchica può ben dirsi fondata su basi oggettive e su criteri di necessità.

Proprio ad una reazione all'attuale stato delle cose è da imputare, a mio avviso, la sorprendente crescita, tra i giovani, di un anarchismo istintivo. Il loro amore per la natura è una reazione al carattere ultrasintetico dell'ambiente urbano e ai suoi squallidi prodotti. L'informalità nel vestire e nel comportamento è una reazione al carattere rigidamente formale, standardizzato, della vita moderna istituzionalizzata. La predisposizione all'azione diretta è una reazione alla burocratizzazione e alla centralizzazione della società. La tendenza all'autoemarginazione, ad evitare il lavoro e la frenesia della vita moderna è il sintomo di una rabbia crescente contro l'insensata routine industriale imposta dalla produzione di massa, in fabbrica, negli uffici e all'università. L'individualismo, che i giovani sentono profondamente, rappresenta infine, seppure in una forma elementare e del tutto peculiare, una decentralizzazione *de facto* della vita sociale — un voltafaccia personale alla società di massa.

Uno dei maggiori pregi dell'ecologia consiste nella capacità di trasformare questo rifiuto, spesso nichilistico, dello status quo in una enfatica propaganda per la vita — in un vero e proprio credo per la ricostruzione di una società umanistica. Il carattere essenziale di questo messaggio di ricostruzione si può riassumere nella parola «diversità». Dal punto di vista ecologico, l'equilibrio e l'armonia in natura, nella società e, di conseguenza, nel comportamento, non si ottengono per mezzo di una standardizzazione di tipo meccanico, ma proprio all'opposto, tramite la differenziazione organica. Si potrà capire quali sono le reali implicazioni di questo messaggio solo analizzandone il significato pratico.

Osserviamo come si applica in biologia, e in particolare in agricoltura, il principio ecologico della diversificazione — quello che Charles Elton chiamava la «tutela della varietà». Numerosi studi scientifici — i modelli matematici di Lotka e di Volterra, gli esperimenti di Bause con i protozoi e con i bachi in

ambienti controllati, oltre alla vasta serie delle ricerche e degli esperimenti «sul campo» — dimostrano senza ombra di dubbio che qualsiasi variazione numerica nell'ambito della popolazione animale o vegetale, da proporzioni innocue a quelle di un vero e proprio flagello, dipende dalla quantità delle specie presenti in un ambiente e dalla varietà secondo la quale quest'ultimo è strutturato. Se le specie di prede e di predatori sono variate, la popolazione conserverà la sua stabilità; più l'ambiente si presenta vario nella flora e nella fauna, meno possibilità ci sono che si verifichino squilibri ecologici. L'equilibrio è dunque in funzione della varietà e della diversificazione: se l'ambiente tende a semplificarsi e si riduce la varietà delle specie animali e vegetali, queste ultime iniziano a riprodursi disordinatamente, sfuggendo ad ogni controllo, e possono raggiungere proporzioni nocive. Nel caso dei parassiti, molti ecologi sono oggi del parere che si potrebbe fare a meno di usare tanti prodotti chimici tossici, come diserbanti e insetticidi, e che basterebbe consentire alle specie viventi un rapporto di reciproco scambio più ricco e variato. Dobbiamo concedere più spazio alla spontaneità naturale, alle diverse forze biologiche che danno vita al sistema ecologico. «Gli entomologi europei ritengono che la comunità piante-insetti possa essere mantenuta sotto controllo» osserva Robert L. Rudd. «E' ciò che si chiama manipolazione della biocenesi<sup>2</sup>. L'ambiente biocenetico è vario, complesso e dinamico. Anche se il numero degli individui cambia continuamente, nessuna specie assume mai proporzioni parassitarie. E' raro che in un ecosistema complesso si verifichino condizioni tali per cui la popolazione di una singola specie possa divenire troppo numerosa. L'idea di assoggettare la biocenesi, o l'ecosistema, a un controllo da parte dell'uomo è affascinante e dovrebbe divenire il nostro principale obiettivo» [9].

Per «manipolare» in modo efficace la biocenesi, tuttavia, è necessario operare una decentralizzazione dell'agricoltura su vasta scala. Dovunque sarà possibile, l'agricoltura industrializzata dovrà far luogo a un'agricoltura di tipo familiare; allo sfruttamento intensivo dei grandi appezzamenti si dovrà sostituire il giardinaggio, l'orticoltura. Con questo, non voglio dire che dobbiamo buttare alle ortiche ciò che l'agricoltura meccanizzata e su vasta scala ci ha dato. Tuttavia, è mia ferma opinione che i campi dovrebbero essere coltivati come se fossero giardini; occorre diversificare la flora, averne cura scrupolosa, ripristinare il suo equilibrio con la fauna e badare che la coltre protettiva di alberi e piante sia adatta alle esigenze di ogni singolo territorio. Inoltre, la decentralizzazione non è importante solo per l'agricoltura, ma anche per l'agricoltore. La coltivazione degli alimenti, se attuata con criteri ecologici, presuppone che il contadino conosca alla perfezione le caratteristiche, anche le più particolari, della sua terra. Egli deve possedere nozioni approfondite riguardo alla fisiologia della zona: i tipi di terreno — terra coltivabile, bosco, terreni da pascolo —, la composizione minerale e organica, il microclima. Inoltre, egli deve continuamente osservare e studiare gli effetti prodotti dalla nuova flora e dalla nuova fauna, deve sviluppare una profonda sensibilità per conoscere le possibilità e le necessità della sua terra e divenire

così parte integrante, organica, del mondo agricolo. E' difficile sperare di ottenere tutto questo dagli agricoltori, se prima non avremo ridotto l'agricoltura a una dimensione più umana; non l'avremo riportata, cioè, entro la sfera dell'individuo. Per soddisfare le esigenze di un approccio di tipo ecologico alla coltivazione alimentare bisogna ridimensionare l'agricoltura, da un'attività industriale su vasta scala a un'attività fondata su unità operative di più modeste proporzioni.

Lo stesso si può dire dello sviluppo razionale delle risorse energetiche. La rivoluzione industriale ha enormemente aumentato la quantità di energia necessaria all'uomo per lo svolgimento delle sue attività. Anche se è vero che le società preindustriali si basavano prevalentemente sulla forza animale e sull'energia muscolare dell'uomo, in diverse parti d'Europa si iniziò a sfruttare forme di energia più raffinate, quali il vento, l'acqua e alcuni combustibili (legno, torba, carbone, amidi vegetali e grassi animali).

La rivoluzione industriale soffocò e in gran parte distrusse questi sistemi, sostituendovi dapprima lo sfruttamento di un solo tipo di energia, quella del carbone, poi un sistema basato sull'uso di due risorse abbinate (carbone e petroli). Lo sfruttamento energetico modellato sulle esigenze e le possibilità delle singole regioni scomparve — anzi, scomparve e fu dimenticata l'idea stessa dell'integrazione mediante la diversificazione, che ne era stata alla base. Come abbiamo già osservato, alcune zone divennero prevalentemente minerarie, riservate cioè allo sfruttamento di un'unica risorsa, mentre altre vennero trasformate in immense aree industriali, riservate perciò alla produzione di pochi beni di consumo. Non è il caso qui di esaminare nuovamente quale sia stato l'effetto di questo collasso delle tendenze regionalistiche sull'inquinamento dell'aria e delle acque, né di rammentare che ci troviamo di fronte alla prospettiva di una grave carenza dei nostri preziosissimi idrocarburi.

Naturalmente, possiamo sempre contare sull'energia nucleare, ma è agghiacciante pensare alla quantità di micidiali scorie radioattive delle quali bisognerebbe disfarsi in qualche modo, se dovessimo dipendere solo da questa fonte per soddisfare il nostro fabbisogno energetico. Un sistema energetico basato unicamente sullo sfruttamento di materiali radioattivi porterebbe inevitabilmente ad una contaminazione totale dell'ambiente — dapprima in forma impercettibile, ma poi in misura sempre più massiccia, palpabile e disastrosa. Oppure, potremmo risolvere il problema energetico in termini ecologici. Potremmo cercare di restaurare un sistema energetico su basi regionali, utilizzando in modo integrativo la forza del vento e delle acque e il calore del sole. E saremmo aiutati, in questo, da una tecnologia assai più sofisticata di quella disponibile in passato. Gli impianti per lo sfruttamento dell'energia solare, del vento, dell'acqua non rappresentano, da soli, una soluzione al problema dell'energia e del dissesto ecologico provocato dall'uso dei combustibili tradizionali. Ma se essi costituissero i pezzi di un mosaico, di un sistema energetico organico atto a sfruttare tutte le risorse naturali di una regione, allora potrebbero veramente rappresentare un valido mezzo per

soddisfare tutte le esigenze di una società decentralizzata. Nei paesi caldi, lo sfruttamento dell'energia solare avrebbe il sopravvento sull'uso di ogni altro combustibile. Nelle regioni caratterizzate da climi turbolenti, sarebbe la forza del vento a far la parte del leone. Infine, nelle zone costiere e nelle regioni interne ricche di corsi d'acqua la maggior parte dell'energia sarebbe fornita dagli impianti idroelettrici. In ogni caso, si avrebbe un mosaico di possibilità, comprendente non-combustibili, combustibili e energia nucleare. Ciò che voglio dire, insomma, è che diversificando l'utilizzazione delle nostre risorse energetiche e organizzandone lo sfruttamento su basi ecologiche in ogni singola regione, si potrebbero soddisfare le esigenze di una data comunità combinando tra loro le forze dell'acqua, del sole e del vento e limitando al massimo l'uso di sostanze dannose. Infine, può darsi che si riesca addirittura a portare gli impianti per l'utilizzazione dei non-combustibili a un punto tale di sofisticazione da rendere superfluo, e quindi eliminabile, lo sfruttamento delle fonti nocive.

Come nel caso dell'agricoltura, però, l'applicazione dei principi ecologici allo sfruttamento delle risorse energetiche presuppone una profonda trasformazione dell'organizzazione sociale su basi decentrate e regionali. Alle grandi città servono enormi quantità di carbone e di petrolio. L'energia fornita dal vento, dal sole e dalle acque è invece disponibile in quantità relativamente ridotte; se si eccettuano alcune grandi dighe, i nuovi impianti raramente forniscono più di qualche migliaio di kilowatt/ora. E' difficile credere che saremo mai in grado di costruire collettori solari in grado di fornirci la stessa, enorme quantità di energia elettrica erogata da una delle centrali attualmente in funzione; così come non è pensabile che una turbina a vento possa produrre tanta energia quanta ne occorre per illuminare l'isola di Manhattan. Finché esisteranno gli enormi agglomerati urbani, le apparecchiature per lo sfruttamento dell'energia «pulita» saranno poco più che semplici giocattoli; ma se le comunità urbane si riducessero di dimensione e si disperdessero sul territorio, questi mezzi, opportunamente combinati, potrebbero validamente produrre l'energia sufficiente a garantirci tutti i comforts della civiltà industriale. Per poter usare efficacemente il vento, il sole e l'acqua, dunque, bisogna decentralizzare le megalopoli. Una comunità di tipo nuovo, studiata su misura in rapporto alle caratteristiche e alle necessità di ogni singola regione, deve soppiantare la città tentacolare dei giorni nostri.

In verità, il carattere oggettivo del concetto di decentralizzazione non si basa esclusivamente sulla critica all'organizzazione dell'agricoltura o sulla discussione dei problemi creati dall'uso delle fonti di energia. La validità della decentralizzazione può essere dimostrata per ciò che concerne praticamente tutti i problemi «logistici» del nostro tempo. Mi sia consentito citare ad esempio il problematico settore dei trasporti. Molto si è scritto sugli effetti nocivi dei motori a benzina: lo spreco, l'inquinamento atmosferico, il rumore, il numero impressionante di morti di cui sono causa nelle grandi città e sulle strade di tutto il mondo. In una civiltà fortemente urbanizzata sarebbe inutile sostituire questi pestiferi veicoli con mezzi di trasporto funzionanti a

batteria, più puliti, efficienti, silenziosi e certamente più sicuri. Le migliori automobili elettriche di cui disponiamo devono essere ricaricate almeno ogni centocinquanta chilometri -- il che limita drasticamente la loro utilità nelle grandi città. In piccole comunità decentrate, invece, sarebbe possibile usare le automobili elettriche per i trasporti urbani o regionali, organizzando poi una rete di treni su monorotaia per i percorsi più lunghi.

E' noto a tutti che i veicoli funzionanti con motore a scoppio contribuiscono enormemente ad aumentare l'inquinamento atmosferico, ma si tende a «dimenticare» volutamente questa ed altre caratteristiche negative. E' ormai invalsa, oggi, l'abitudine a risolvere qualsiasi problema con marchingegni tecnici, con antidoti -- depuratori per i fumi di scarico dei motori, antibiotici contro le malattie, tranquillanti per i disturbi psichici. Il problema dell'inquinamento atmosferico urbano è troppo grave per essere risolto con questi sistemi; forse, è addirittura molto più grave di quanto noi vogliamo credere. Fondamentalmente, l'inquinamento atmosferico è causato dal sovrappollamento -- da una concentrazione eccessiva di abitanti in un'area territoriale ristretta. Quando milioni di persone si addensano in un centro urbano, basta la loro semplice attività quotidiana a produrre un inquinamento atmosferico di serie proporzioni. Queste persone, infatti, devono bruciare sostanze combustibili per uso domestico o industriale; devono costruire o abbattere edifici (i detriti polverosi che ne derivano sono tra le maggiori cause di inquinamento urbano); devono eliminare enormi quantità di rifiuti; devono viaggiare sulle strade con pneumatici di gomma (le particelle che si distaccano dai pneumatici e dal fondo stradale per effetto dell'erosione rappresentano un altro fattore inquinante non indifferente). Quali che siano i marchingegni da applicare alle auto e agli scarichi degli stabilimenti, gli eventuali miglioramenti che essi potranno produrre nella qualità dell'aria che respiriamo saranno irrimediabilmente annullati da ogni ulteriore espansione della megalopoli.

L'anarchismo non significa solo comunità decentralizzate. Se mi sono soffermato così a lungo su quest'unica prospettiva, è stato per dimostrare che la società anarchica, lungi dall'essere un ideale remoto, si configura ormai come l'unica condizione nella quale sia possibile porre in pratica i principi ecologici. Tirando le somme di quanto s'è detto, il messaggio critico dell'ecologia è il seguente: se impoveriamo la varietà del mondo naturale, ne compromettiamo l'unità e l'integrità; stiamo distruggendo le forze che contribuiscono al mantenimento di un'armonia universale e di un equilibrio duraturo; infine, ed è la cosa più grave, stiamo introducendo nel processo di sviluppo del mondo naturale una tendenza regressiva che potrebbe, alla lunga, rendere l'ambiente inadatto ad ospitare forme avanzate di vita. Il suo messaggio di ricostruzione, invece, è il seguente: se vogliamo migliorare l'unità e la stabilità del mondo naturale, se vogliamo mantenerci l'armonia, dobbiamo preservarvi e promuovervi la varietà. Non bisogna dimenticare, però, che la varietà fine a se stessa è un vano obiettivo. In natura, essa si determina spontaneamente. Le capacità di sopravvivenza di ogni nuova specie sono messe alla prova dai rigori del clima, dalla lotta con i predatori, dalla

possibilità di inserirsi nell'ambiente, costruendosi una nicchia e poi, gradualmente, ampliandola. Le specie che riescono ad ampliare il proprio insediamento nell'ambiente contribuiscono anche all'ampliamento della situazione ecologica generale. Per dirla con E.A. Gutkind, «allargano l'ambiente naturale», per sé e per tutte le specie con le quali instaurano rapporti di equilibrio.

Che applicazione trovano questi concetti nella teoria sociale? Per molti lettori basterà dire, suppongo, che l'ampliamento di un ambiente naturale accresce anche le basi dello sviluppo sociale. Tuttavia, la risposta non è così evidente come molti ecologisti e libertari credono. Mi sia consentito tornare al principio ecologico secondo il quale l'integrità e l'equilibrio dipendono dalla varietà. Tenendo a mente questo principio, il primo passo verso la soluzione del quesito ci viene indicato da un passo contenuto in *The Philosophy of Anarchism* (La filosofia dell'anarchismo) di Herbert Read. Introducendo il concetto di «misura del progresso», Read osserva: «All'interno di una società, il progresso si può valutare sulla base del grado di differenziazione esistente. Se l'individuo non è altro che un'unità in una massa corporativa, la sua vita è limitata, monotona, meccanica. Se l'individuo è, invece, una unità indipendente, con la possibilità e lo spazio per agire autonomamente, allora egli è maggiormente soggetto ai capricci del caso o al verificarsi di incidenti, ma per lo meno può sviluppare ed esprimere la propria personalità e le proprie capacità. Può insomma sviluppare — nel vero senso della parola — la consapevolezza della propria forza, della propria vitalità, della propria gioia».

Purtroppo, il pensiero di Read non è sviluppato a fondo, tuttavia costituisce un punto di partenza estremamente interessante. Ciò che immediatamente ci colpisce è che sia l'ecologo, sia l'anarchico pongono un forte accento sulla spontaneità. L'ecologo, che è qualcosa di più che un tecnico, tende a rifiutare il concetto di un «potere sulla natura». Parla, invece, di «districarsi» nei meandri di una situazione ecologica, di controllare e organizzare un dato ecosistema, non di ricrearlo. Dal canto suo, l'anarchico parla in termini di spontaneità sociale, dice di voler liberare le potenzialità dell'uomo e della società, afferma la necessità di concedere la massima libertà alla creatività popolare. Entrambi, ciascuno a suo modo, considerano inibitoria la funzione dell'autorità, come un peso posto a freno del potenziale creativo di una situazione sociale e naturale. Lo scopo che si prefiggono non è quello di dominare, ma di liberare. Per loro, competenza, ragione e conoscenza sono mezzi attraverso i quali si possono realizzare le potenzialità presenti in una data situazione, svelandone la logica, e che non devono invece essere usati per imporre nozioni preconcepite e per distorcere lo sviluppo di queste forze con dogmi e false certezze.

Per tornare di nuovo alle parole di Read, restiamo colpiti dal fatto che sia l'ecologo, sia l'anarchico considerano la differenziazione come una misura del progresso. Parlando di sviluppo biologico, l'ecologo parla di «piramide biotica»; l'anarchico, invece, parla di «individuazione». Se andiamo oltre il significato del passo citato, vediamo che, sia per l'ecologo, sia per l'anarchico,

solo tramite lo sviluppo della differenziazione si ottiene una unità sempre crescente. Una unità complessa, ma integra, si accresce grazie alla diversificazione e all'arricchimento delle parti che la compongono.

Proprio come l'ecologo cerca di allargare la dimensione dell'ecosistema attraverso relazioni libere tra le varie specie, così l'anarchico tenta di allargare i confini dell'esperienza sociale e di rimuovere tutti i ceppi che ne ostacolano lo sviluppo. Anarchismo non significa solo una società senza stato, ma anche una società armonica, nella quale l'uomo sia sottoposto agli stimoli più vari ed opposti: vita urbana e vita agricola, attività fisica e attività mentale, sensualità non repressa e autocontrollo spirituale, solidarietà comunitaria e sviluppo delle capacità e tendenze individuali, particolarismo regionale e fratellanza universale, spontaneità e autodisciplina, eliminazione della schiavitù del lavoro e promozione dell'artigianato. Questi stimoli paiono contrastanti solo se considerati alla luce della logica che regola la società odierna — della separazione tra città e campagna, della specializzazione del lavoro, dell'atomizzazione dell'uomo — e sarebbe assurdo credere di poterli conciliare senza avere per lo meno un'idea della struttura fisica di una società anarchica. Possiamo farcene un'idea leggendo *News From Nowhere* di William Morris e gli scritti di Piotr Kropotkin. Tuttavia, in queste opere potremo cogliere solo un barlume di quella che dovrà essere la nuova società. Infatti, essi non tengono, evidentemente, conto dei progressi tecnologici avvenuti dopo la seconda guerra mondiale, né dei validi contributi delle scienze ecologiche. Non è questa la sede più adatta per imbarcarsi in un'analisi attenta della letteratura anarchica, ma anche in una trattazione di tono generale come questa è possibile delineare alcune delle tendenze principali. Nel far questo, mi preme non solo di porre in evidenza le premesse ecologiche, del resto ovvie, sulle quali si basano, ma anche quelle di tipo umanistico.

La società anarchica dovrà essere decentralizzata, e non solo per fornire basi solide e durevoli all'armonizzazione dell'uomo con la natura, ma anche per conferire a questa armonizzazione una nuova dimensione. Come abbiamo più volte ricordato, i greci sarebbero inorriditi al solo pensiero di una città tanto grande da impedire un rapporto diretto, quasi familiare, tra tutti i cittadini. La necessità di ridurre le dimensioni della comunità umana è dunque evidente — in parte per risolvere i problemi dell'inquinamento e dei trasporti, e in parte anche per poter finalmente creare delle comunità vere. In un certo senso, dobbiamo umanizzare l'umanità. I rapporti tra le persone dovranno svolgersi facendo uso il meno possibile di strumenti elettronici quali il telefono, il telegrafo, la radio e la televisione. Quando si dovranno prendere decisioni collettive — l'antica ecclesia ateniese era, in questo senso, un vero e proprio modello — tutti i membri della comunità dovranno potersi fare un'idea piena, completa, di chiunque intervenga nei lavori dell'assemblea. Dovranno poterne studiare gli atteggiamenti, l'espressione e, soprattutto, dovranno avere la possibilità di giudicare i motivi dell'intervento e le idee dell'oratore mediante un contatto diretto o la discussione con l'interessato.

Le nostre piccole comunità dovranno essere autonome e ben equilibrate

dal punto di vista economico, in parte per poter sfruttare a fondo le risorse materiali ed energetiche locali, in parte per far sì che le tendenze agricole ed industriali si manifestino nel modo più ampio possibile all'interno della comunità stessa. Chi mostra di aver predilezione per l'ingegneria, ad esempio, dovrà sentirsi incoraggiato a lavorare la terra; l'intellettuale dovrà sentirsi incoraggiato ad usare i muscoli; chi ha una vocazione innata per l'agricoltura dovrà acquisire familiarità con il lavoro in fabbrica. Tenere lontano l'ingegnere dalla terra, l'intellettuale dalla vanga, il contadino dalla fabbrica, significa alimentare una tendenza all'iperspecializzazione, che porta ad una forma assai pericolosa di controllo sulla società da parte dei tecnici. Inoltre, e soprattutto, la specializzazione professionale impedisce alla società di perseguire un obiettivo di importanza vitale: l'umanizzazione della natura da parte dei tecnici e la naturalizzazione della società da parte dei biologi. Sono pronto a scommettere che una comunità di tipo anarchico realizzerebbe qualcosa di molto simile a un ecosistema chiaramente definibile; sarebbe, in ogni caso, un ecosistema diversificato, equilibrato, armonico. Ci si può chiedere se un ecosistema del genere si configurerebbe come entità urbana con un centro definito, come nella *polis* greca o nei comuni medioevali, o se invece la società, come suggerisce Gutkind, verrebbe ad essere costituita da una serie di comunità disperse e prive di un centro. In ogni caso, la dimensione ecologica di una qualsiasi di queste comunità sarebbe costituita dal più piccolo ecosistema in grado di assicurare la vita a una popolazione di moderate dimensioni.

Una comunità relativamente autosufficiente, il cui sostentamento dipenda dalle risorse dell'ambiente circostante, nutrirebbe certamente maggior rispetto per il complesso di relazioni organiche che le assicurano la vita. A lungo termine, credo che il tentativo di acquisire una sempre maggiore autosufficienza si rivelerebbe assai più efficiente dell'esagerata divisione del lavoro che prevale nella società odierna. Anche se, tra una comunità e l'altra, continueranno ad esistere relazioni di tipo industriale su scala ridotta, la maggiore familiarità esistente tra ciascun gruppo e il suo ambiente naturale locale e le sue radici ecologiche porterà ad un uso più intelligente ed amorevole di quello stesso ambiente. Sono pronto anche a scommettere che, lungi dal produrre una tendenza al provincialismo, la relativa autosufficienza creerà un nuovo modello di sviluppo individuale e comunitario — un grado di integrazione ambientale che darà maggiori capacità vitali alla comunità.

L'alternarsi nei doveri e nelle responsabilità civili, personali e professionali stimolerà i sensi di ciascun individuo, creando la possibilità di una dimensione nuova e più completa per lo sviluppo della personalità. In una società completa, potremo sperare di creare uomini completi; in una società autosufficiente, uomini autosufficienti. Nel mondo occidentale, gli ateniesi, con tutti i loro limiti e i loro difetti, furono i primi a darci una dimostrazione di questo concetto. «La *polis* era fondata sul dilettantismo» spiega H.D.F. Kitto. «L'ideale al quale si ispirava presupponeva che ogni cittadino (in misura maggiore o minore, a seconda che la *polis* fosse organizzata su basi

democratiche o oligarchiche) partecipasse a tutte le attività della *polis* – concezione, questa, che chiaramente derivava dall'idea omerica dell'*areté*, cioè dell'eccellenza e dell'attivismo eclettici. Ciò presuppone il disprezzo per l'efficienza – o piuttosto una concezione assai più elevata dell'efficienza; un'efficienza, insomma, non limitata ad una piccola parte della vita, ma relativa alla vita stessa nella sua globalità»[11]. La società anarchica, che certamente deve aspirare a qualcosa di più, non può comunque pensare di ottenere meno di questo.

Se questa comunità di tipo ecologico troverà mai una attuazione pratica, la vita sociale sarà caratterizzata da un sensibile sviluppo della diversità umana e naturale e si ricomporrà in un tutto equilibrato e armonico. Passando dalla comunità alla regione e, da questa, ad interi continenti riscontreremo la più varia e multiforme differenziazione dei gruppi umani e degli ecosistemi. Ciascuno di essi avrà sviluppato le proprie potenzialità particolari e avrà sottoposto i suoi membri ad un'ampia gamma di sollecitazioni di tipo economico, culturale e comportamentale. Vedremo realizzarsi le forme comunitarie più straordinarie ed esaltanti – vedremo l'architettura e le industrie adattarsi ad ecosistemi semiaridi, alle praterie e alle foreste. Assisteremo all'instaurarsi di un rapporto creativo tra l'individuo e il gruppo, tra la comunità e l'ambiente, tra l'umanità e la natura. L'atteggiamento secondo il quale le differenze tra gli uomini e tra gli altri esseri viventi sono oggi organizzati in termini gerarchici di «superiorità» e di «inferiorità» lascerà il campo a una nuova concezione della diversità, orientata in senso ecologico. Le differenze tra le persone saranno rispettate, addirittura esaltate, come elementi capaci di arricchire l'unità tra esperienza e manifestazioni esteriori. Il tradizionale rapporto di antagonismo tra soggetto e oggetto verrà modificato in senso qualitativo; l'«estriore», il «diverso», l'«altro» saranno considerati singole parti di un tutto, più ricco proprio perché più complesso. Questo senso di unità sarà un riflesso dell'armonizzazione degli interessi individuali, sociali e naturali. Liberi da una routine oppressiva, dalla paralisi della repressione e dell'insicurezza, dal peso della schiavitù del lavoro e dei falsi bisogni, dall'ostacolo dell'autorità e di costrizioni irrazionali, l'individuo potrà finalmente, per la prima volta nella storia, realizzare le proprie potenzialità come membro della comunità umana e del mondo naturale.

New York, febbraio 1965

1. Per maggiori dettagli, cfr. *The Ecology of Invasion* di Charles S. Elton (Wiley, New York 1958); *Soil and Civilization* di Edward Hyams (Thames and Hudson, Londra 1952); *Our Synthetic Environment* di Murray Bookchin, pseud. Lewis Herber (Knopf, New York 1962); *Silent Spring* di Rachel Carson (Houghton Mifflin, Boston 1962). L'ultimo libro non deve essere letto come una diatriba contro gli insetticidi, ma come un appello alla diversificazione ecologica.

2. L'uso del termine «manipolazione» da parte di Rudd darà sicuramente l'impressione, erronea, che sia possibile descrivere una situazione ecologica semplicemente in termini meccanici. Per stornare questa eventualità, vorrei precisare che la conoscenza di una situazione ecologica e la possibilità di fare uso pratico di questa conoscenza non dipendono dal potere, ma dal possesso di una cultura e di nozioni specifiche. Charles Elton sembra proprio riferirsi al dominio di una situazione ecologica, quando afferma: «Il futuro dell'umanità deve essere organizzato e controllato, e non sarà certo come fare una partita a scacchi ... bensì, piuttosto, come governare una nave».

## VERSO UNA TECNOLOGIA LIBERATORIA

Mai, dall'epoca della rivoluzione industriale, l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della tecnologia è mutato radicalmente come negli ultimi decenni. Negli anni venti, e durante buona parte degli anni trenta, l'opinione pubblica accolse con favore le innovazioni tecnologiche e identificò il benessere dell'umanità con il progresso in campo industriale. Erano i tempi in cui gli apologisti dell'Unione Sovietica potevano permettersi di giustificare le violenze e i crimini di Stalin semplicemente definendolo l'«industrializzatore» della Russia moderna. Erano anche i tempi in cui le critiche più efficaci alla società capitalista potevano basarsi sulla realtà nuda e cruda del ristagno economico e industriale negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale. Erano in molti a credere che tra progresso tecnologico e progresso sociale vi fosse un rapporto preciso, diretto; il carattere feticistico del termine «industrializzazione» fece sì che si giustificassero i piani e i programmi economici più sfrontati.

Oggi, questo atteggiamento ci sembra ingenuo. Ad eccezione forse dei tecnici e degli scienziati che progettano le macchine, l'atteggiamento della maggior parte della gente nei confronti del progresso tecnologico si potrebbe definire «schizoide», diviso com'è tra il terrore di una catastrofe nucleare da una parte e il desiderio di abbondanza materiale, di benessere e di sicurezza dall'altra. Anche la tecnologia, del resto, pare in contraddizione con se stessa. La bomba atomica si contrappone al reattore nucleare, il missile intercontinentale al satellite per le comunicazioni. La disciplina tecnologica è, ad un tempo, amica e nemica dell'umanità, e anche le scienze più tradizionali, come la medicina, hanno un carattere ambivalente — come testimoniano, da un lato i progressi nella chemioterapia, dall'altro le ricerche finalizzate alla guerra biologica.

Non sorprende che la tensione tra le promesse e le minacce si risolva sempre più in favore di queste ultime e si manifesti in un cieco rifiuto della tecnologia. Sempre più, la tecnologia è vista come un demone, come un essere dotato di vita malvagia e sinistra, che se non riuscirà a sterminare del tutto l'umanità, per lo meno riuscirà a meccanizzarla. Il profondo pessimismo dettato da questa concezione è spesso semplicistico come l'ottimismo che imperava alcuni decenni or sono. Il pericolo vero è che finiamo per perdere ogni capacità critica nei confronti della tecnologia, fino a negarne le caratteristiche liberatorie e, peggio, a sottometterci fatalisticamente ad una

sua utilizzazione a fini distruttivi. Occorre trovare, anche qui, una forma di equilibrio, se non vogliamo lasciarci paralizzare da questa nuova forma di fatalismo sociale.

Questo articolo si propone di analizzare tre problemi. Qual è, dal punto di vista materiale e spirituale, il potenziale liberatorio della tecnologia? Quali sono — se ce ne sono — le tendenze che possono portare ad un nuovo uso delle macchine in una società organica, umanistica? Infine, come si possono utilizzare in modo ecologico le nuove tecnologie e le nuove risorse — in modo, cioè, da favorire l'equilibrio della natura, lo sviluppo delle regioni e la creazione di comunità organiche e umanistiche?

L'accento va posto soprattutto sulla parola «potenziale». Non intendo affermare che la tecnologia sia necessariamente liberatoria, né che sia, di per se stessa, benefica per lo sviluppo dell'umanità. Ma certamente non penso che l'uomo sia destinato ad essere schiavo della tecnologia o della mentalità tecnologica (come sembrano voler affermare Juenger e Elul nei loro scritti su questo argomento<sup>1</sup>). Al contrario, cercherò di dimostrare che un modo di vita organico, privato delle sue componenti tecnologiche, sarebbe poco funzionale come un uomo privo del suo scheletro. La tecnologia deve essere considerata la struttura basilare di sostegno della società; essa è, letteralmente, l'ossatura portante dell'economia e di molte istituzioni sociali.

#### *Tecnologia e libertà*

L'anno 1848 rappresenta una tappa fondamentale nella storia delle rivoluzioni moderne. Fu questo l'anno nel quale il marxismo fece il suo debutto ufficiale come ideologia nelle pagine del *Manifesto del partito comunista*, e nel quale il proletariato, impersonato dai lavoratori parigini, fece il suo debutto sulle barricate di giugno come forza politica ben definita. Inoltre, si può dire che il 1848, che segna quasi la metà del diciannovesimo secolo, fu l'anno nel quale la tecnologia tradizionale della macchina a vapore, inaugurata dal motore di Newcomen un secolo addietro, raggiunse il punto del suo massimo sviluppo.

Ciò che colpisce, in questa convergenza di eventi ideologici, politici e tecnologici, è quanto il *Manifesto* e le barricate di giugno fossero in anticipo sui tempi. Negli anni quaranta, la rivoluzione industriale aveva i suoi punti di forza in tre settori dell'economia: la produzione tessile, la siderurgia e i trasporti. L'invenzione del filatoio meccanico di Arkwright, della macchina a vapore di Watt e del telaio meccanico di Cartwright avevano finalmente trasformato la produzione tessile in una vera e propria industria. Nel contempo, una serie di sorprendenti innovazioni nella tecnologia produttiva del ferro assicurava all'industria meccanica e dei trasporti ferroviari ingenti quantità di metallo di ottima qualità e a basso prezzo. Tuttavia, queste innovazioni, per quanto importanti, non furono accompagnate da trasformazioni di uguale portata in altri settori tecnologici. Tanto per cominciare,

poche macchine a vapore erano in grado di superare una potenza di quindici cavalli e i migliori altiforni riuscivano a produrre poco più di cento tonnellate di acciaio alla settimana — un'inezia in confronto alle migliaia di tonnellate prodotte oggi dagli impianti più moderni. Inoltre, le innovazioni tecnologiche non apportavano ancora grandi vantaggi agli altri settori dell'economia. Le tecniche estrattive, per esempio, erano mutate di poco dai tempi del Rinascimento. I minatori lavoravano ancora col piccone e la sbarra e le pompe di drenaggio, i sistemi di ventilazione e il trasporto dei materiali alla superficie non erano migliorate rispetto alle descrizioni delle miniere che troviamo nelle opere classiche di Agricola, scritte tre secoli addietro. L'agricoltura, dal canto suo, si stava appena svegliando dal suo letargo secolare. Vasti appezzamenti di terreno erano stati resi coltivabili, ma le scienze agrarie erano ancora agli esordi. Il peso della tradizione era tale che, nonostante una mietitrice meccanica fosse stata perfezionata fin dal 1822, le operazioni di mietitura venivano effettuate ancora a mano. Anche gli edifici, massicci e riccamente adorni, erano costruiti a forza di braccia; l'argano e la gru manuale costituivano ancora i più importanti mezzi tecnologici di cui ci si avvaleva nel cantiere. L'acciaio era un metallo relativamente raro: fino al 1850 il suo prezzo si aggirava sui 250 dollari alla tonnellata e, fino alla scoperta del convertitore Bessemer, le tecniche di produzione dell'acciaio non conobbero grandi miglioramenti. Infine, benché si fossero compiuti notevoli progressi nel campo degli strumenti di precisione, val la pena di ricordare che i tentativi effettuati da Charles Babbage per realizzare un computer meccanico di precisione furono resi vani dall'inadeguatezza dei mezzi tecnici disponibili.

Ho passato in rassegna queste tappe del progresso tecnologico perché le speranze e le limitazioni che ne derivarono esercitarono una profonda influenza sul pensiero rivoluzionario del diciannovesimo secolo. Le innovazioni apportate alla tecnologia della produzione tessile e del ferro suscitavano nuove speranze nei pensatori socialisti e utopisti, e in certi casi rappresentarono addirittura uno stimolo. I teorici della rivoluzione crederono di potere finalmente ancorare il sogno di una società liberatoria alla prospettiva di un'abbondanza materiale e di un maggior benessere per tutta l'umanità. Il socialismo, essi affermavano, si sarebbe potuto basare sull'interesse dell'individuo, piuttosto che sulla dubbia nobiltà d'animo e di spirito della razza umana. Il progresso tecnologico aveva trasformato l'ideale socialista da vaga speranza umanitaria in un programma pratico.

Questa nuova dimensione pratica costrinse molti teorici del socialismo, e in particolare Marx ed Engels, ad occuparsi dei limiti tecnologici della loro epoca. Il problema era strategico: in tutte le rivoluzioni del passato, la tecnologia non si era ancora sviluppata a un punto tale da rendere possibile la liberazione dell'uomo dai bisogni materiali, dalla schiavitù del lavoro e dalla lotta per la sopravvivenza. Per quanto luminosi e nobili fossero gli ideali rivoluzionari del passato, la maggior parte della gente, oppressa dai bisogni materiali, aveva dovuto abbandonare la scena della storia al termine della fase rivoluzionaria vera e propria, tornando al lavoro e delegando il controllo della

società a una nuova classe privilegiata di sfruttatori. In effetti, qualsiasi tentativo di livellamento della ricchezza in una società caratterizzata da un basso livello di sviluppo tecnologico non può riuscire ad eliminare i bisogni materiali, ma li trasforma solo in una caratteristica generale della società, ricreando perciò tutte le condizioni per un nuovo conflitto materiale, per nuove forme di proprietà e, naturalmente, per un nuovo sistema di supremazia di classe. Lo sviluppo delle forze produttive è «una delle premesse fondamentali [del comunismo]», scrissero Marx ed Engels nel 1846, «perché se esso non si verifica i bisogni materiali divengono un problema di portata generale, e con esso si riproducono inevitabilmente la lotta per la sopravvivenza e tutte le altre porcherie del genere» [12].

Quasi tutti gli ideali utopici, le teorie e i programmi rivoluzionari del diciannovesimo secolo si trovarono a dover affrontare il problema delle necessità materiali — il problema, cioè, della distribuzione del lavoro e della ricchezza in una società caratterizzata da un livello di sviluppo tecnologico relativamente basso. Questo problema tormentò i rivoluzionari quasi quanto il problema del peccato originale afflisse i teologi cristiani. Il fatto che gli uomini avrebbero comunque dovuto dedicare una parte considerevole del loro tempo al lavoro, ricavandone scarso guadagno, costituì parte integrante di tutte le ideologie socialiste — autoritarie e libertarie, utopistiche e scientifiche, marxiste e anarchiche. Il concetto marxista di economia pianificata si basava implicitamente sulla constatazione, incontestabile ai tempi di Marx, che anche il socialismo sarebbe stato caratterizzato da una relativa scarsità di risorse materiali. Gli uomini avrebbero dovuto pianificare — anzi, limitare — la distribuzione dei beni e razionalizzare — cioè, intensificare — lo sfruttamento del lavoro. Il lavoro, in un regime socialista, sarebbe stato un dovere, una responsabilità alla quale nessun individuo abile si sarebbe dovuto sottrarre. Anche Proudhon condivise questa severa ipotesi, quando scrisse: «Sì, la vita è una lotta. Ma non una lotta tra gli uomini — bensì tra l'uomo e la natura; tutti hanno il dovere di prendervi parte» [13]. Quest'accento austero, quasi biblico, sull'inevitabilità e sul dovere della lotta testimonia dell'asperità del pensiero socialista ai tempi della rivoluzione industriale.

Il problema dei bisogni materiali e del lavoro — questo antico problema, perpetuato dalla rivoluzione industriale — creò profonde divergenze, nell'ambito del pensiero rivoluzionario, tra socialismo e anarchismo. Nel caso di una rivoluzione, i bisogni materiali avrebbero posto comunque un limite alla libertà. Come si sarebbero dovuti «amministrare» questi bisogni? Chi doveva decidere come distribuire i beni e i doveri a ciascuno? Marx delegò questo potere decisionale allo stato, uno stato «proletario» e provvisorio, naturalmente, ma pur sempre un organismo coercitivo, una istituzione al di sopra della società. Secondo Marx, questo stato si sarebbe «dissolto» quando lo sviluppo tecnologico avrebbe consentito più ampia libertà e avrebbe assicurato all'umanità il benessere materiale, concedendole la possibilità di badare essa stessa ai propri interessi. Questo strano progetto, nel quale lo stato fungeva da mediatore tra la necessità materiale e la libertà, non differiva

di molto dalle idee radicali e democratiche della borghesia del secolo scorso. L'ideale anarchico dell'abolizione dello stato, invece, si basava soprattutto sugli istinti sociali dell'uomo. Bakunin, ad esempio, pensava che le semplici consuetudini comuni avrebbero costretto gli individui asociali ad uniformarsi ai valori e ai bisogni della collettività, senza che fosse necessario fare ricorso alla coercizione. Kropotkin, che esercitò una maggiore influenza, in questo campo, sul pensiero anarchico, vide nella propensione naturale dell'uomo ad aiutare i propri simili — un istinto di tipo prevalentemente sociale — una garanzia di solidarietà nella comunità anarchica (concetto, questo, che egli elaborò sulla base dei suoi studi sull'evoluzione animale e sociale).

Resta tuttavia il fatto che da entrambe le parti — da parte marxista e da parte anarchica — la risposta al problema dei bisogni e del lavoro fu viziata da ambiguità. Il problema delle necessità materiali era fin troppo evidente, e non si poteva liquidarlo semplicemente per via teorica o speculativa. I marxisti potevano sperare di risolverlo per mezzo dello stato e gli anarchici per mezzo delle comunità libere, ma in definitiva, viste le limitate condizioni di sviluppo tecnologico che caratterizzavano quel periodo, le soluzioni proposte dagli uni e dagli altri si risolvevano entrambe in un atto di fede. Gli anarchici potevano rispondere ai marxisti che qualsiasi stato provvisorio, per quanto rivoluzionario e democratico, sarebbe stato destinato inevitabilmente a perpetuare se stesso: sarebbe divenuto, tendenzialmente, fine a se stesso e avrebbe mantenuto immutate quelle stesse condizioni materiali e sociali che avrebbe dovuto eliminare. Uno stato del genere si sarebbe potuto «dissolvere» (cioè, porre le condizioni per la propria dissoluzione) solo se i suoi leaders e i suoi burocrati avessero dato prova di qualità morali superlative. I marxisti, a loro volta, potevano appellarsi alla storia per dimostrare che le consuetudini e le propensioni mutualistiche non sono mai state sufficienti ad eliminare il problema dei bisogni materiali, ad arginare l'impatto della proprietà, né lo sviluppo dello sfruttamento e della supremazia di classe. Di conseguenza, potevano liquidare l'anarchismo come dottrina etica che resuscitava la mistica dell'uomo naturale e delle sue innate virtù sociali.

Nessuna delle due correnti dottrinali dell'ultimo secolo risolse mai efficacemente il problema dei bisogni materiali e del lavoro. Ad onore dell'anarchismo, bisogna dire che esso non depose mai il proprio alto ideale di libertà — di organizzazione spontanea, di comunitarismo, di abolizione di qualsiasi forma di autorità — anche se questo ideale restava legato a uno sviluppo futuro dell'umanità, a un tempo nel quale la tecnologia avrebbe contribuito ad eliminare del tutto il problema delle necessità materiali. Il marxismo, invece, scese a sempre più ampi compromessi con il suo ideale di libertà, inquinandolo con il ricorso a stadi di transizione e ad espedienti politici, fino ad assumere il carattere odierno di ideologia fondata sul potere bruto, sull'efficienza pragmatica e sulla centralizzazione sociale, senza più alcuna distinzione rispetto ai contenuti ideologici del moderno capitalismo di stato<sup>2</sup>.

Se ci si volge indietro, è sorprendente constatare per quanto tempo il

problema dei bisogni materiali e del lavoro abbia esercitato un'influenza inibitoria sul pensiero rivoluzionario. Nel corso di appena nove decenni – negli anni, cioè, tra il 1850 e il 1940 – la società occidentale ha attraversato e superato due delle maggiori fasi dello sviluppo tecnologico: l'epoca paleotecnica del carbone e dell'acciaio e quella neotecnica dell'energia elettrica, delle sostanze chimiche sintetiche, dei motori elettrici e a combustione interna. Per colmo d'ironia, entrambe queste fasi hanno contribuito ad accrescere l'importanza del lavoro nella società. Man mano che il numero dei lavoratori dell'industria cresceva in rapporto a quello dei componenti delle altre classi sociali, il lavoro – o meglio, la schiavitù del lavoro<sup>3</sup> – acquistava sempre maggiore importanza nel pensiero rivoluzionario. Durante questo periodo, la propaganda socialista suonava come un peana al lavoro: non solo si diceva che il lavoro «nobilita», ma si consideravano i lavoratori come gli unici elementi utili di tutto il tessuto sociale. Si supposeva che essi fossero dotati di qualità istintive, superiori, che ne facevano gli arbitri della filosofia, dell'arte e dell'organizzazione sociale.

Questa etica puritana del lavoro, caratteristica della sinistra, non accennò a diminuire con il passare del tempo e anzi acquistò particolare rilievo intorno agli anni trenta. Negli anni trenta, infatti, la disoccupazione di massa fece sì che il lavoro e l'organizzazione sociale della classe operaia divenissero tematiche centrali nella propaganda socialista. Invece di porre al centro del proprio messaggio l'emancipazione dell'uomo dal lavoro, i socialisti auspicavano una società che fosse una vera e propria fucina di attività industriale, con lavoro assicurato per tutti. I comunisti additavano ad esempio la Russia, dove ogni uomo abile trovava impiego e dove la richiesta di manodopera non si esauriva mai. Per quanto oggi possa sembrare sorprendente, poco più di una generazione fa socialismo era sinonimo di una società fondata sul lavoro e libertà era sinonimo di sicurezza materiale assicurata dalla piena occupazione. L'universo dei bisogni materiali aveva subdolamente inquinato e corrotto l'ideale di libertà.

Il fatto che oggi quella concezione del socialismo ci sembri anacronistica non significa che disponiamo di maggiori conoscenze o capacità critiche. Gli ultimi tre decenni, e in particolare l'ultima parte degli anni cinquanta, hanno segnato una svolta nello sviluppo tecnologico, hanno dato l'avvio a una rivoluzione tecnologica che rinnega tutti i valori, gli schemi politici e le prospettive sociali elaborati dall'uomo nel corso della storia. Dopo migliaia d'anni di tortuoso sviluppo, i paesi del mondo occidentale (e, potenzialmente, tutti i paesi del mondo) si trovano dinanzi alla prospettiva di una nuova era caratterizzata dal benessere materiale e libera dalla schiavitù del lavoro, nella quale la produzione sarà assicurata dalle macchine. Come vedremo, si è sviluppata una nuova tecnologia che potrebbe facilmente consentire il passaggio dall'era dei bisogni all'era della libertà. Questo fatto è ormai così ovvio e evidente, per i milioni di persone che popolano gli Stati Uniti e l'Europa, che non sono più necessarie spiegazioni complesse né elucubrazioni teoretiche sull'argomento. Questa rivoluzione tecnologica e le prospettive che

essa apre alla società nel suo complesso costituiscono le premesse sulle quali i giovani di oggi costruiscono un nuovo modo di vivere, accantonando rapidamente tutti i valori e le tradizioni fondate sul lavoro delle precedenti generazioni. Anche le recenti rivendicazioni di un reddito annuo minimo garantito suonano come flebili eco della nuova realtà che permea la mentalità dei giovani. In seguito allo sviluppo della tecnologia cibernetica, un numero sempre maggiore di giovani sperano in un modo di vita non più fondato sulla schiavitù del lavoro. In realtà, il problema non è stabilire se questa nuova tecnologia possa assicurarci i mezzi per la sopravvivenza in una società libera dalla schiavitù del lavoro, bensì stabilire se essa possa contribuire ad umanizzare la società, a creare nuovi rapporti tra gli uomini. La rivendicazione di un reddito annuo minimo garantito è ancora legata alla dimensione quantitativa del progresso tecnologico - alla possibilità, cioè, di soddisfare le necessità materiali senza essere per questo schiavi del lavoro. Questa dimensione quantitativa è già superata dall'avvento di nuovi sviluppi in campo tecnologico, che prospettano una nuova dimensione qualitativa - quella della possibilità di un nuovo modo di vivere, su basi decentralizzate e comunitarie, o di quelle che io chiamo forme di associazione umana su basi ecologiche<sup>4</sup>.

La domanda che voglio porre è ben diversa da quella che in genere si pone a proposito della tecnologia moderna. Questa tecnologia instaura una nuova dimensione per la libertà, per la liberazione dell'uomo? E' in grado non solo di liberare l'uomo dai bisogni e dalla schiavitù del lavoro, ma anche di condurlo ad una forma di comunità libera, armonica, equilibrata - ad una comunità di tipo ecologico che favorisca il libero sviluppo delle sue potenzialità? E infine, può portare l'uomo oltre la dimensione della libertà, verso la dimensione della vita e del desiderio?

#### *Le potenzialità della tecnologia moderna*

Mi sia consentito rispondere a questi quesiti indicando una delle nuove caratteristiche della tecnologia moderna. Per la prima volta nella storia, la tecnologia ha superato ogni limite. Le possibilità di sviluppo tecnologico, di sostituire l'uomo con le macchine, sono praticamente inesauribili. La tecnologia, perciò, è passata dall'invenzione alla progettazione - cioè, dal campo delle scoperte fortuite a quello delle innovazioni sistematiche.

Il significato di questo progresso qualitativo è stato spiegato, in termini molto generali, da Vannevar Bush, l'ex direttore dell'Ufficio di ricerca e sviluppo scientifico:

Supponiamo che cinquant'anni fa qualcuno avesse proposto di costruire un marchingegno che consentisse a un'automobile di seguire automaticamente, anche se il guidatore si fosse addormentato, una linea bianca segnata al centro della corsia di marcia... Tutti gli avrebbero riso dietro e la sua idea sarebbe stata considerata folle. Questo cinquant'anni fa. Ma supponiamo, invece, che qualcuno faccia oggi la stessa proposta, e sia disposto a finanziare la realizzazione del progetto, senza tener conto della

sua effettiva utilità. Una quantità di industrie sarebbero pronte a firmare un contratto e ad assumersi l'incarico di produrre il dispositivo. Non ci sarebbe bisogno di inventare nulla. Ci sono migliaia di giovani, in questo paese, per i quali progettare un dispositivo del genere sarebbe un gioco da ragazzi. Non dovrebbero far altro che tirare giù dagli scaffali qualche fotocellula, qualche tubo termoionico, qualche servomeccanismo, qualche relay, o magari, se ve ne fosse richiesta, costruire un prototipo, e il gioco sarebbe fatto. Il fatto è che l'esistenza di una quantità di marchingegni già pronti, versatili, sicuri e a buon mercato, e di uomini che sanno come usarli ha trasformato la realizzazione di congegni automatici in una semplice routine. Il problema non è più la possibilità o meno di riuscire a realizzarli, ma la loro maggiore o minore convenienza dal punto di vista dello sfruttamento commerciale [14].

Bush pone l'accento su alcuni dei caratteri più importanti della cosiddetta «seconda» rivoluzione industriale, e cioè sulle enormi potenzialità della tecnologia moderna e sui limiti di convenienza economica, non umana, che le vengono imposti. Non voglio criticare qui il fatto che il fattore costi — o il fattore profitti, per dire le cose come stanno — eserciti una funzione inibitoria sulle innovazioni tecnologiche. E' risaputo che in molti settori dell'economia è più economico usare manodopera umana, che non usare le macchine<sup>5</sup>. Vorrei invece passare in rassegna una serie di sviluppi in campo tecnologico, che hanno portato al superamento di ogni limite, e una serie di applicazioni pratiche, che hanno profondamente modificato il ruolo della forza-lavoro umana nell'industria e nell'agricoltura.

Forse uno dei fenomeni più ovvi, tra quelli che hanno portato al nascere della nuova tecnologia, è stata la crescente infiltrazione dell'astrazione scientifica, della matematica e dei metodi analitici nel mondo pragmatico concreto della produzione industriale. Questo tipo di rapporto è, in effetti, relativamente nuovo. In passato, la speculazione, la generalizzazione e l'attività razionale non avevano nulla a che vedere con la tecnologia. Ciò era una conseguenza della netta divisione che separò, nella società antica e medioevale, le classi abbienti e le classi lavoratrici. Se si eccettua l'opera ispirata di pochi eletti, le scienze applicate comparvero solo nel Rinascimento e giunsero a vera fioritura solo nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo.

Gli uomini che impersonano l'applicazione delle scienze nel campo dello sviluppo tecnologico non sono gli ingegnosi dilettanti come Edison, ma i ricercatori sistematici come Faraday, che arricchiscono contemporaneamente le conoscenze dell'uomo sia in campo scientifico, sia in campo tecnologico. Ai giorni nostri questa sintesi conoscitiva, che un tempo era frutto di un unico genio, è il risultato del lavoro di un'équipe anonima. Quali che siano i vantaggi di questo tipo di lavoro, resta tuttavia il fatto che queste équipes hanno spesso tutte le caratteristiche di organismi burocratici — ciò che porta inevitabilmente a una trattazione mediocre, banale e priva di immaginazione, dei problemi.

Meno ovvi sono gli effetti dello sviluppo industriale. E questi non sono sempre di natura tecnologica; sono qualcosa di più della semplice sostituzione dell'uomo con la macchina. Uno dei mezzi più efficaci per aumentare la produzione, infatti, è sempre stata la continua riorganizzazione del lavoro, la divisione del lavoro secondo criteri sempre più ampi ed elaborati. Per colmo

d'ironia, l'incessante riduzione del lavoro a una dimensione sempre meno umana — a una intollerabile sequenza di operazioni sempre più ridotte e parcellizzate e a una spietata semplificazione del processo lavorativo — sembra proporre anticipatamente l'idea della macchina che ricomporrà le mansioni dei vari operai in un'unica operazione meccanizzata. Storicamente, è difficile spiegare come si è giunti alla produzione meccanizzata di massa, come la macchina si è sostituita sempre più all'uomo, senza ripercorrere tutte le tappe dello sviluppo del lavoro dai tempi delle botteghe artigiane, dove operai indipendenti e altamente specializzati eseguivano un gran numero di operazioni diverse, all'inferno delle fabbriche, nelle quali le diverse operazioni sono parcellizzate e divise tra una moltitudine di operai inesperti o semispecializzati, per finire con i reparti altamente meccanizzati, dove macchine manovrate da pochi addetti compiono il lavoro di molti operai, o con i reparti dotati di apparecchiature cibernetiche e completamente automatiche, nei quali gli operai sono sostituiti da tecnici supervisori e da addetti alla manutenzione altamente specializzati.

Se ci addentriamo ancora più a fondo nel problema, scopriamo l'esistenza di un altro fenomeno: le macchine si sono evolute, da semplici estensioni della muscolatura umana ad estensioni del sistema nervoso dell'uomo. In passato, gli attrezzi e le macchine servivano ad accrescere la potenza muscolare dell'uomo e gli consentivano di maneggiare le materie prime e di dominare le forze naturali. I congegni meccanici e i motori inventati nei secoli diciottesimo e diciannovesimo non sostituivano la muscolatura dell'uomo, ma la rafforzavano. Anche se le macchine aumentavano enormemente le capacità produttive, occorre pur sempre le braccia e la mente dell'uomo per farle funzionare, anche per operazioni di semplice routine. La valutazione dello sviluppo tecnologico si poteva formulare in termini di produttività: un uomo che usava una data macchina produceva una quantità di pezzi pari a quella prodotta da cinque, dieci, cinquanta o cento operai prima dell'introduzione della macchina. Il maglio a vapore di Nasmyth, presentato al pubblico nel 1851, poteva sagomare le sbarre di ferro con pochissimi colpi, mentre prima dell'introduzione della macchina l'operazione richiedeva svariate ore di lavoro da parte dell'uomo. Tuttavia, il maglio richiedeva la forza muscolare e l'intelligenza di una mezza dozzina di uomini per inserire, tenere e rimuovere il pezzo. Col tempo, il numero degli addetti si ridusse grazie all'introduzione di appositi attrezzi, ma la forza-lavoro dell'uomo e la sua intelligenza facevano sempre parte integrante del processo produttivo. La realizzazione di macchine completamente automatiche per una complessa produzione di massa richiede un'efficace applicazione di almeno tre principi tecnologici: le macchine devono essere in grado di correggere i propri errori; devono essere dotate di congegni sensoriali che sostituiscano le capacità visive, uditive e tattili dell'uomo; infine, devono essere dotate di congegni atti a sostituire le capacità intellettive e mnemoniche dell'operaio. L'applicazione efficace di questi tre principi presuppone l'esistenza di mezzi tecnologici tali da consentire l'introduzione dei congegni sensoriali, di controllo e sostitutivi

delle capacità intellettive in ogni fase dell'attività produttiva; inoltre, essa presuppone l'adattamento delle macchine esistenti o la realizzazione di nuove macchine per maneggiare, conformare, montare, imballare e trasportare prodotti finiti o semifiniti.

L'uso di congegni di controllo automatici e autoregolanti nell'industria non è nuovo. Il regolatore della centrifuga di James Watt, inventato nel 1788, è uno dei primi congegni meccanici che dimostra come funzionasse l'autoregolazione delle macchine a vapore. Il regolatore, che è collegato mediante bracci di metallo alla valvola del motore, è costituito da due sfere mobili di metallo attaccate a un albero rotante. Se la velocità del motore aumenta troppo, anche l'albero ruota più velocemente e la forza centrifuga spinge le sfere verso l'esterno; la valvola, perciò, si chiude. Se, invece, la valvola non lascia entrare una quantità di vapore sufficiente a far funzionare il motore alla velocità richiesta, le sfere di metallo si ripiegano verso l'interno, e la valvola si apre. Anche gli impianti di riscaldamento a controllo termostatico funzionano secondo un principio analogo. Il termostato, regolato manualmente su una data temperatura, rimette automaticamente in funzione l'impianto di riscaldamento quando la temperatura si abbassa troppo e lo spegne, sempre automaticamente, quando la temperatura supera il livello prefissato.

Entrambi questi congegni di controllo illustrano quello che oggi chiamiamo il principio del «feedback». Negli impianti elettronici moderni, quando una macchina devia da un livello operativo prestabilito, si producono segnali elettronici che i congegni di controllo utilizzano per correggere l'errore. I segnali elettronici prodotti dall'errore vengono amplificati e ritrasmessi dal sistema di controllo ad altri congegni che provvedono a correggere l'operato della macchina. Un sistema di controllo nel quale la deviazione dalla norma viene utilizzata per correggere l'errore è detto sistema «chiuso». Ad esso si contrappone il sistema cosiddetto «aperto» — come, ad esempio, un interruttore manuale a muro o i bracci rotanti di un ventilatore elettrico — nel quale il sistema di controllo opera senza tener conto della effettiva funzione del congegno. Così, se si manovra l'interruttore a muro, le luci si accendono o si spengono allo stesso modo di giorno, come di notte; oppure, i bracci del ventilatore girano alla stessa velocità, sia che la stanza sia fredda, sia che la stanza sia calda. Il ventilatore può essere automatico nel senso comune del termine, ma non si autoregola come il regolatore della centrifuga o il termostato.

La scoperta dei congegni sensori rappresentò un notevole passo avanti nel settore dei meccanismi di controllo autoregolanti. Oggi si annoverano tra questi congegni le termocoppie, le cellule fotoelettriche, i raggi X, le telecamere, i radar. Usati singolarmente o in varie combinazioni, questi congegni consentono di realizzare macchine dotate di un grado di autonomia sorprendente. Grazie ad essi, il lavoratore può controllare a distanza le macchine impiegate per operazioni delicate e complesse anche senza far uso del computer. Inoltre, essi possono essere usati per tramutare molti sistemi «aperti» in sistemi «chiusi», ampliando perciò la portata dell'automatismo.

Per esempio, una luce elettrica regolata da un orologio è un esempio abbastanza semplice di sistema «aperto»; la sua efficacia dipende esclusivamente da fattori meccanici. Se invece la luce elettrica è regolata da una fotocellula che la spegne quando inizia la luce del giorno, essa è in grado di tener conto delle variazioni che quotidianamente si verificano nell'ora del tramonto e del sorgere del sole. Il funzionamento, in questo caso, è strettamente legato alla funzione.

Con l'avvento del computer entriamo in una dimensione completamente nuova per quel che riguarda i sistemi di controllo in campo industriale. Il computer è in grado di sobbarcarsi tutte le operazioni di routine che, fino a una generazione fa, erano compito del lavoratore. Fondamentalmente, il computer digitale è un calcolatore elettronico in grado di effettuare operazioni matematiche a una velocità enormemente superiore a quella cui può giungere il cervello umano<sup>6</sup>. Il fattore rapidità ha un'importanza determinante: la spaventosa velocità di calcolo del computer — la superiorità di tipo quantitativo del calcolatore elettronico rispetto al cervello umano — ha un profondo significato qualitativo. Grazie alla rapidità di cui è dotato, il computer può compiere operazioni logiche e matematiche estremamente sofisticate. Usando le sue unità mnemoniche, che possono immagazzinare milioni di dati, e usando l'aritmetica binaria (sostituendo cioè le cifre 0 e 1 alle cifre da 0 a 9) un computer digitale opportunamente programmato può compiere operazioni che si avvicinano a molte delle più complesse attività logiche del pensiero umano. E' legittimo dubitare del fatto che l'«intelligenza» del computer sia, o possa mai essere, creativa e innovativa (anche se ogni pochi anni si compiono, in questo settore, passi da gigante), ma non c'è dubbio che i cervelli elettronici sono perfettamente in grado di sostituire l'uomo in tutte le funzioni intellettuali onerose e non creative nel campo dell'industria, della scienza, dell'ingegneria, del recupero delle informazioni e dei trasporti. In effetti, l'uomo moderno ha realizzato una «mente» elettronica in grado di coordinare, di eseguire e di valorizzare la maggior parte delle operazioni di routine in campo industriale. Se utilizzati propriamente, entro la sfera di competenza per la quale sono stati progettati, i computers sono più veloci e più efficienti dell'uomo.

Ma qual è il significato pratico, concreto, di questa nuova rivoluzione industriale? Quali sono le sue implicazioni immediate e prevedibili per ciò che riguarda il lavoro? Vediamo qual è stato l'effetto provocato da questa nuova tecnologia sul processo lavorativo analizzandone l'applicazione nel ciclo di produzione dei motori nelle fabbriche Ford di Cleveland. Basterà quest'esempio di sofisticazione tecnologica a farci comprendere quale sia, in campo industriale, il potenziale liberatorio di questa nuova tecnologia.

Prima dell'avvento della cibernetica nel settore automobilistico, la Ford aveva bisogno di circa trecento operai, oltre che di un gran numero di attrezzi e di macchine, per trasformare un blocco di metallo in un motore. Il ciclo completo di produzione, dalla fonderia al prodotto finito, richiedeva un numero notevole di ore lavorative. Con l'introduzione di quello che

comunemente chiamiamo un sistema di macchine «automatizzato» il tempo complessivo necessario per trasformare il blocco di metallo fuso in un motore si è ridotto a meno di quindici minuti. Se si eccettuano le poche persone addette al controllo automatico, i trecento operai che componevano la forza-lavoro originaria sono stati eliminati. In seguito, al sistema di macchine si aggiunse un computer, che lo trasformò in un vero e proprio sistema chiuso, cibernetico. Il computer, che funzionava ad impulsi elettronici viaggianti a una frequenza di tre decimi di milionesimo di secondo, regolava lo svolgimento meccanico dell'intero ciclo produttivo.

Ma anche un sistema del genere appare ormai obsoleto. Alice Mary Hilton afferma: «I computers della generazione successiva funzionano ormai con impulsi elettronici che viaggiano a una frequenza di tre decimi di miliardesimo di secondo. In realtà, la nostra mente limitata non riesce neppure a concepire una velocità nell'ordine dei milionesimi o miliardesimi di secondo. Tuttavia, è in grado di capire che, nel giro di uno o due anni, le possibilità dei computers si sono moltiplicate per mille. Essi possono immagazzinare o elaborare una quantità di informazioni mille volte superiore, oppure possono elaborare la stessa quantità di dati ad una velocità mille volte superiore. Un lavoro per il quale prima occorre sedici ore può essere svolto in un minuto! E senza che sia necessario alcun intervento da parte dell'uomo! Un sistema del genere può controllare non solo una linea di montaggio, ma l'intero ciclo di una produzione industriale!» [15].

Non c'è ragione per cui i principi tecnologici basilari che hanno reso possibile l'introduzione della cibernetica nella produzione dei motori di automobile non possano essere applicati anche in tutti gli altri settori della produzione di massa – dall'industria metallurgica all'industria alimentare, dall'industria elettronica a quella delle case prefabbricate. Molte fasi della produzione dell'acciaio, delle lavorazioni con macchine utensili e per stampaggio, della produzione di apparecchiature elettroniche e di sostanze chimiche sono ormai completamente o parzialmente automatizzate. Ciò che pone un freno alla completa automazione di tutti i processi di produzione industriale sono i costi elevatissimi che la sostituzione dei vecchi impianti con impianti più moderni e sofisticati comporta, oltre, naturalmente, all'innato conservatorismo di molte grandi aziende. Infine, come già ho avuto occasione di osservare, per molte industrie lo sfruttamento della manodopera risulta assai più economico dell'introduzione delle macchine.

In effetti, ogni tipo di industria ha i suoi problemi e l'applicazione ad un particolare stabilimento di una tecnologia che consenta di risparmiare il lavoro dell'uomo presenterebbe senza dubbio problemi di difficile soluzione. In molte industrie sarebbe necessario modificare la forma del prodotto e la disposizione interna della fabbrica per rendere il processo produttivo adatto all'introduzione di tecniche automatizzate. D'altra parte, trarre da tutto ciò la conclusione che è impossibile applicare una tecnologia completamente automatizzata a una fabbrica qualsiasi sarebbe folle, così come sarebbe stato folle arguire, ottant'anni fa, che l'uomo non avrebbe mai potuto volare solo

perché l'elica di un aereo sperimentale non girava abbastanza in fretta, oppure perché la struttura del velivolo era troppo fragile per resistere alla forza del vento. Non esiste industria che non possa essere completamente automatizzata, purché si accetti la necessità di ristrutturare il prodotto, lo stabilimento, le tecniche di produzione e di manutenzione. In realtà, la difficoltà nel prevedere come, dove e quando una data industria potrà essere completamente automatizzata non deriva dai problemi particolari che si potranno incontrare, bensì dagli enormi progressi che si compiono, ogni anno, in campo tecnologico. Tutti gli esempi di applicazione pratica di tecniche automatiche che si possono fare oggi sono da considerarsi non definitivi: si ha appena il tempo di descrivere la parziale introduzione dell'automatismo in un complesso industriale, ed essa è già sorpassata da nuovi sviluppi in campo tecnologico.

C'è, tuttavia, un settore dell'economia nel quale ogni più piccolo progresso tecnologico ha la sua importanza e val la pena di essere descritto — è un settore nel quale il lavoro dell'uomo assume le forme più brutalizzanti e degradanti. Se è vero che il livello morale di una società può essere valutato dall'atteggiamento che essa ha nei confronti della donna, è altrettanto vero che la sua sensibilità nei confronti della sofferenza umana può essere valutata sulla base delle condizioni di lavoro nelle quali si trovano ad operare gli addetti alle industrie delle materie prime, e in particolare gli operai delle miniere e delle cave. Nel mondo antico, il lavoro in miniera costituiva spesso una forma di punizione, riservata solo ai più incalliti criminali, agli schiavi ribelli, ai prigionieri di guerra più odiati. La miniera è, per l'uomo, la materializzazione reale, quotidiana, dell'inferno; è un universo segregato, lugubre, inorganico, che richiede solo la forza di uomini bruti, senz'anima.

Scrive Lewis Mumford:

I campi e le foreste, i fiumi e gli oceani sono l'universo della vita; la miniera non è altro che un mondo di pietre, metalli e minerali ... Mentre picchia e scava nel cuore della terra, il minatore non ha occhi per la forma delle cose: vede solo la materia bruta e, finché non giunge alla vena, ciò che ha di fronte è per lui solo un ostacolo, che ostinatamente smantella e manda, a pezzi, in superficie. Le uniche forme che egli scorge sulle pareti della sua caverna, alla luce tremolante delle candele, sono le ombre distorte del suo piccone o delle sue braccia: le forme della paura. Il giorno non esiste più e i ritmi della natura sono sconvolti: nella miniera si inaugurano, per la prima volta nella storia, i ritmi continui di produzione e si lavora di giorno e di notte. Il minatore deve lavorare alla luce artificiale anche se fuori splende il sole, e se si addentra più a fondo nelle gallerie deve lavorare anche con la ventilazione forzata. Un vero trionfo per le tecniche di «controllo e riproduzione ambientale» [16].

L'abolizione del lavoro in miniera dal novero delle attività umane rappresenterebbe, a suo modo, un trionfo per la tecnologia liberatoria. Il fatto che già oggi si possa annoverare anche un solo passo avanti in questa direzione costituisce una conferma del potenziale liberatorio insito nella tecnologia del nostro tempo. Il passo in avanti a cui ci riferiamo, il primo e l'unico compiuto finora in questo campo, è rappresentato dall'introduzione della scavatrice

continua, una gigantesca macchina con lame di quasi tre metri, in grado di scavare circa otto tonnellate di carbone al minuto. Insieme ad altre innovazioni, quali i macchinari mobili per il caricamento dei minerali, i trapani meccanici e i nuovi sistemi di soffittatura, questa macchina contribuì a ridurre l'impiego di uomini nelle zone minerarie (ad esempio nella Virginia orientale) di circa due terzi rispetto al 1949, raddoppiando nel contempo, o quasi, la produzione individuale. Le miniere però, richiedevano ancora l'impiego di manodopera per il funzionamento delle macchine. Tuttavia, grazie agli ultimi ritrovati della tecnica, oggi è possibile eliminare del tutto gli uomini dalle miniere, sostituendoli con strumenti di controllo tipo radar.

Dotando le macchine automatiche di strumenti sensori potremmo eliminare l'uomo non solo dalle miniere, ma anche da alcuni settori dell'agricoltura industrializzata. Benché l'idea di industrializzare e di meccanizzare l'agricoltura sia opinabile (e più avanti tornerò di nuovo sull'argomento), resta tuttavia il fatto che, se la società volesse, potrebbe facilmente automatizzare vasti settori dell'agricoltura, come ad esempio la raccolta del cotone o la coltivazione del riso. Usando sistemi di controllo cibernetici o televisivi a circuito chiuso, potremmo controllare e dirigere il funzionamento di qualsiasi macchina, dalle grandi scavatrici nelle miniere alle enormi trebbiatrici nelle distese di campi delle Grandi Pianure. La direzione e il controllo di queste macchine e di questi congegni richiederebbero uno sforzo minimo e potrebbero essere effettuati a distanza, in un comodo ufficio: forse, non sarebbe neppure necessaria la presenza dell'uomo.

Si può ormai facilmente prevedere che tra qualche tempo, in un'epoca certo non molto lontana, un'economia organizzata con criteri razionali sarà in grado di governare automaticamente piccoli stabilimenti nei quali la manodopera umana sarà del tutto assente. L'impiego dell'uomo nella produzione sarà così ridotto che la manutenzione degli impianti potrà consistere nella semplice sostituzione delle parti difettose delle macchine - operazione, questa, non più difficile che estrarre o inserire un vassoio. Saranno le macchine stesse a costruire e a riparare le altre macchine necessarie al funzionamento di un'economia così altamente industrializzata. Una tecnologia del genere, orientata verso le reali necessità dell'uomo e scevra da qualsiasi considerazione di profitti, porterebbe all'eliminazione del bisogno e della schiavitù del lavoro - delle pene, cioè, inflitte sotto forma di privazioni, sofferenze e inumanità da una società fondata sulla scarsità materiale e sulla fatica dell'uomo.

Le possibilità create dalla tecnologia cibernetica non sarebbero limitate esclusivamente alla soddisfazione dei bisogni materiali dell'uomo. Potremmo chiederci, finalmente, come usare le macchine, le fabbriche e le miniere per promuovere una maggiore solidarietà tra gli uomini, per instaurare un rapporto più equilibrato con la natura e per creare una comunità veramente organica su basi ecologiche. La nostra nuova tecnologia sarebbe ancora caratterizzata dalla divisione del lavoro su scala nazionale che oggi riscontriamo? L'attuale tipo di organizzazione industriale - una derivazione, in realtà,

delle forme create dalla rivoluzione industriale — privilegia e favorisce la centralizzazione (anche se un sistema di organizzazione operaia basato sulla singola fabbrica e sulle comunità locali farebbe ben di più che eliminare semplicemente questa caratteristica).

O forse la nuova tecnologia si presterebbe a un sistema di produzione su scala ridotta, basato sull'economia regionale e dimensionato a misura d'uomo? Un tipo di organizzazione industriale cosiffatto prevede che tutte le decisioni di carattere economico siano assunte dalle comunità locali. Nella misura in cui la produzione viene decentralizzata e fondata su basi locali, la funzione degli organismi comunitari diviene preminente rispetto a quella delle istituzioni nazionali — ammesso che tali istituzioni abbiano modo di svilupparsi. L'assemblea popolare della comunità, che si riunisce in un regime di democrazia diretta, assume il pieno controllo della vita sociale. Il problema è se la società futura si organizzerà in funzione della tecnologia, o se la tecnologia è già malleabile al punto da poter essere organizzata in funzione della società. Per rispondere a questo quesito, dobbiamo approfondire ulteriormente alcuni degli aspetti che caratterizzano la nuova tecnologia.

#### *La nuova tecnologia e la dimensione umana*

Nel 1945, J. Presper Eckert Jr. e John W. Mauchly, dell'Università della Pennsylvania, presentarono l'Eniac, il primo computer digitale completamente elettronico. Commissionato per la soluzione di problemi balistici, l'Eniac fu progettato e realizzato in tre anni di lavoro. Era un computer enorme. Pesava più di trenta tonnellate e conteneva 18.800 tubi a vuoto con circa mezzo milione di collegamenti (la cui saldatura richiese a Eckert e Mauchly circa due anni e mezzo), una fitta ramificazione di resistenze elettriche e chilometri di filo. Il computer richiedeva un grande impianto di condizionamento per il raffreddamento delle componenti elettroniche. Spesso si guastava, o funzionava male, e richiedeva riparazioni e una manutenzione entrambe onerose in termini di tempo. Tuttavia, in rapporto agli standard precedenti, l'Eniac era un vero gioiello dell'elettronica. Era in grado di svolgere cinquemila operazioni al secondo e generava impulsi elettrici con una frequenza di 100.000 al secondo. Nessuno dei computers meccanici o elettro-meccanici allora in uso poteva reggere il confronto.

Circa vent'anni più tardi, la Computer Control Company di Framingham, Massachusetts, lanciò sul mercato il Ddp-124. Il Ddp-124 è un piccolo calcolatore compatto, che assomiglia molto a una di quelle radio che si tengono sul comodino. Complessivamente, l'intera apparecchiatura, compresa una macchina per scrivere e una unità di memoria, occupa il piano di una normale scrivania. Il Ddp-124 è in grado di compiere oltre 285.000 operazioni al secondo. Ha una memoria programmabile capace di immagazzinare fino a 33.000 parole (la «memoria» dell'Eniac, che funzionava con un impianto a spinotti pre-programmato, non era versatile come i calcolatori attuali);

funziona ad impulsi che viaggiano a una frequenza di 1,75 miliardi al secondo. Il Ddp-124 non richiede impianti di condizionamento; funziona sempre e crea pochissimi problemi di manutenzione. Infine, i suoi costi di produzione sono infinitesimali, rispetto a quelli che aveva richiesto l'Eniac.

La differenza tra l'Eniac e il Ddp-124 è di grado qualitativo, più che di modello. A parte le unità di memoria, i due calcolatori funzionano secondo i medesimi principi elettronici. I componenti elettronici dell'Eniac, però, erano per lo più di tipo tradizionale (tubi a vuoto, resistenze, ecc.) e richiedevano chilometri di filo. Il funzionamento del Ddp-124, invece, è basato principalmente su microcircuiti. Questi microcircuiti sono costituiti da minuscole unità elettroniche, che riuniscono l'equivalente delle principali componenti elettroniche dell'Eniac nello spazio di una frazione di centimetro quadrato.

Anche in altri settori della tecnologia tradizionale si sono avute innovazioni paragonabili alla miniaturizzazione delle componenti dei computers. Le macchine grandi sono sostituite da macchine sempre più piccole. Un grande passo avanti fu rappresentato dalla riduzione delle dimensioni dei laminatoi a caldo nelle acciaierie. I laminatoi sono tra gli impianti più grossi e costosi di tutta l'industria moderna. Complessivamente, si possono considerare come un'unica, grande macchina, capace di ridurre un lastrone di acciaio del peso di dieci tonnellate, spesso diciotto centimetri e largo un metro e venti, in una striscia sottile di lamiera dello spessore di pochi millimetri. Un impianto del genere, se comprendiamo anche i forni a riscaldamento, gli aspi, i treni di trasporto, i magazzini di deposito e i vari edifici può avere un costo che si aggira sui dieci milioni di dollari e può occupare una superficie di cinquanta acri o più. Può produrre tre tonnellate di fogli di lamiera d'acciaio all'ora. Per essere usato efficientemente, il laminatoio a caldo deve operare con l'ausilio di una serie di altri impianti: cubilotti, forni Martin, sozzatrici, ecc. Il complesso di questi impianti, compresi i laminatoi a caldo e a freddo, occupa una superficie di svariati chilometri quadrati. Un'acciaieria di simili proporzioni può continuare a funzionare solo se dipende da un sistema di divisione del lavoro su scala nazionale, da fonti di materie prime fortemente concentrate (che generalmente sono situate a notevole distanza dagli stabilimenti industriali) e se può contare su un grosso mercato nazionale e internazionale. Anche se è completamente automatizzata, le sue esigenze sono pur sempre superiori a quelle che una piccola comunità decentralizzata è in grado di soddisfare. La sua amministrazione richiede forme di organizzazione sociale centralizzate.

Fortunatamente disponiamo, nel campo della produzione dell'acciaio, di alcune possibili alternative — che risultano, oltre a tutto, più efficienti sotto vari aspetti. Gli altiforni e i forni Martin possono essere sostituiti con forni elettrici di dimensioni generalmente assai più ridotte e che producono ghisa e acciaio di ottima qualità; questi forni funzionano non solo a coke, ma anche con antracite, con carbone di legna e persino con lignite. Si può anche adottare il processo HyL, che sfrutta gas naturali per trasformare minerali ad alta concentrazione di ferro o concentrati di questo metallo in ferro

spugnoso. Oppure, si può utilizzare il processo Wiberg, che comporta l'uso di carbone di legna, monossido di carbonio e idrogeno. In ogni caso, abbiamo la possibilità di ridurre l'uso dei cubilotti, degli altiforni, dei forni Martin e, forse, anche delle sostanze solide deossidanti.

Uno dei passi più importanti sulla via della riduzione dell'acciaieria a dimensioni più consone a una piccola comunità è costituito dall'introduzione dei laminatoi Sendzimir. Questo impianto riduce il laminatoio continuo a un unico blocco verticale e ad un impianto di rifinitura di dimensioni ridotte. Il lastrone di acciaio incandescente, dello spessore di circa sei centimetri, passa attraverso due piccoli cilindri, detti di lavoro, supportati da due coppie di cilindri intermedi. I cilindri sono montati in una gabbia di acciaio monoblocco, che contiene anche altri cilindri, di comando e di spallamento. Questi impartiscono ai cilindri di lavoro un moto contrario al loro e il lastrone di acciaio, sottoposto a forte pressione, viene schiacciato e assottigliato fino a raggiungere uno spessore di pochi millimetri. Il laminatoio di Sendzimir è un vero capolavoro di ingegneria: i due cilindretti sostituiscono egregiamente le quattro gigantesche torri di sboccamento e le sei torri di finitura del laminatoio continuo a nastro.

La laminazione a caldo delle lastre di acciaio con il processo Sendzimir richiede uno spazio di lavoro assai più ristretto di quello necessario agli impianti di laminazione continua a nastro. Inoltre, con il procedimento della colata continua si possono introdurre le bramme di acciaio senza bisogno dei grandi e costosi impianti di laminazione dei cosiddetti «treni Slabbing». Un'acciaieria costituita da forni elettrici, da impianti di fusione a colata continua, da laminatoi Sendzimir e da piccoli laminatoi a freddo richiederebbe una superficie di installazione minima rispetto agli impianti tradizionali. Sarebbe perfettamente in grado di soddisfare il fabbisogno di acciaio di svariate comunità, impiegando modeste quantità di combustibile.

Il complesso industriale che ho descritto non è adatto alle esigenze di un mercato nazionale. Al contrario, esso può soddisfare solo la richiesta di comunità relativamente modeste o di paesi sottosviluppati. La maggior parte dei forni elettrici producono cento, al massimo duecentocinquanta tonnellate di ghisa al giorno. Gli altiforni, invece, assicurano una produzione giornaliera nell'ordine delle tremila tonnellate. Un laminatoio Sendzimir può lavorare cento tonnellate di acciaio al giorno, cioè circa un terzo di quanto ne può lavorare, invece, un laminatoio continuo a nastro. Eppure sono proprio le dimensioni ridotte del nostro ipotetico complesso industriale per la produzione dell'acciaio a renderlo interessante. Inoltre, esso produrrebbe un acciaio di qualità migliore, più resistente e durevole, cosicché le necessità di approvvigionamento della comunità sarebbero notevolmente ridotte in termini di frequenza. Poiché un complesso industriale di dimensioni ridotte come questo necessita di una quantità ridotta di materie prime, di combustibile e di sostanze disossidanti, le comunità potrebbero utilizzare esclusivamente le proprie risorse locali, senza intaccare le riserve a maggiore concentrazione, rafforzando così la propria indipendenza e autosufficienza e riducendo le

spese di trasporto. Quella che a prima vista parrebbe un'impresa costosa e inutile, una dispersione di forze che si poteva evitare costruendo un numero minore di impianti, ma più grandi e centralizzati, si rivelerebbe, a lungo andare, la soluzione di maggiore efficacia e socialmente più auspicabile.

La nuova tecnologia non ha prodotto solo componenti elettroniche miniaturizzate e impianti industriali di dimensioni più ridotte, ma anche una serie di macchine poliedriche e versatili. Per oltre un secolo, i progettisti cercarono di specializzarsi sempre più e di costruire macchine adatte a scopi particolarissimi, contribuendo così a rafforzare il sistema della divisione del lavoro. Le operazioni industriali erano completamente subordinate al prodotto. Con il passare del tempo, questa concezione ristretta e pragmatica ha «fatto sì che l'industria deviasse sempre più da una linea razionale di sviluppo nella produzione di macchinari e impianti», osservano Eric W. Leaver e John J. Brown. «Ha portato a una sempre maggior specializzazione, sempre meno conveniente dal punto di vista economico ... Se una macchina è altamente specializzata, e perciò in grado di realizzare un unico prodotto, vuol dire che, quando quel prodotto non sarà più richiesto, bisognerà disfarsi della macchina. Eppure le operazioni che una macchina industriale è in grado di compiere si possono ridurre ad una serie di funzioni fondamentali — formare, maneggiare, tagliare, e così via. Queste funzioni, se razionalmente organizzate, possono essere riunite in un'unica macchina, la quale sfrutterà, di volta in volta, quelle che servono ai fini produttivi ai quali è deputata» [17].

Teoricamente, un trapano costruito secondo i criteri esposti da Leaver e da Brown dovrebbe essere in grado di fare un foro appena sufficiente al passaggio di un filo oppure grande abbastanza per accogliere un grosso tubo. Un tempo, si pensava che macchine di questo tipo non fossero assolutamente convenienti dal punto di vista economico. Verso la metà degli anni cinquanta, tuttavia, ne vennero progettate e utilizzate alcune. Nel 1954, ad esempio, una ditta svizzera costruì, su commissione degli stabilimenti Ford River Rouge a Dearbon, nel Michigan, una alesatrice orizzontale. Questa alesatrice orizzontale avrebbe pienamente soddisfatto le aspettative di Leaver e Brown. Dotata di un dispositivo di controllo luminoso a microscopio pentaoculare, l'alesatrice è in grado di realizzare fori minuscoli come capocchie di spillo e fori più grandi del pugno di un uomo; e questo con una precisione nell'ordine di svariati centesimi di millimetro.

L'importanza di macchine con possibilità così ampie è incommensurabile. Esse consentono di realizzare, in un'unica fabbrica, prodotti di vario genere. Per una comunità di dimensioni ridotte, una macchina del genere significherebbe la possibilità di soddisfare gran parte delle proprie necessità produttive senza dover ricorrere ad impianti costosi, ingombranti e non utilizzabili al pieno delle loro potenzialità. Non ci sarebbe più bisogno di smantellare vecchi impianti e si potrebbero costruire meno fabbriche riservate ad un'unica produzione. L'economia della comunità diverrebbe più solida, compatta e versatile, più completa e autosufficiente — molto più di quella delle comunità dei paesi industrialmente avanzati. Vi sarebbe minore

necessità di attrezzare le macchine per produzioni di nuovo tipo. Le modifiche o gli aggiustamenti necessari sarebbero solo in funzione delle dimensioni del prodotto, non della sua forma. Infine, queste macchine eclettiche, dotate di una gamma operativa assai ampia, sono facilmente automatizzabili. Per usarle in impianti dotati di apparecchiature cibernetiche non sarà necessario cambiar loro forma o struttura; basterà dotarle di appositi circuiti, per renderle programmabili.

Le macchine specializzate in singole produzioni, naturalmente, continueranno ad esistere e verranno usate per la produzione di massa di una grande varietà di beni. Attualmente, eventuali comunità decentralizzate potrebbero valersi efficacemente di un buon numero di macchine automatiche e specializzate in singole produzioni, apportando loro solo lievi modifiche. Le macchine per imbottigliare e per inscatolare, ad esempio, sono tutte automatiche, hanno una struttura compatta e sono concepite secondo criteri altamente razionali. Forse riusciremo a ridurre di dimensioni e ad automatizzare anche i macchinari tessili e gli impianti per la lavorazione degli alimenti e delle sostanze chimiche. Se poi si riuscisse a passare dagli autoveicoli con motore a scoppio agli autoveicoli a trazione elettrica, anche le fabbriche di automobili verrebbero ad avere proporzioni meno gigantesche. Molti dei complessi e degli impianti attualmente centralizzati potrebbero essere decentralizzati semplicemente riducendone le dimensioni e promuovendone l'uso collettivo da parte di varie comunità.

Non voglio dire che tutte le attività dell'uomo sono suscettibili di essere decentralizzate, ma quasi tutte possono comunque essere ridotte a dimensioni più umane e comunitarie. Una cosa è certa: possiamo spostare il centro del potere economico dall'ambito nazionale all'ambito locale, dagli organismi burocratici centralizzati alle assemblee popolari locali. Una trasformazione di questo genere avrebbe un'enorme portata in senso rivoluzionario, poiché creerebbe solide basi economiche su cui impiantare la sovranità e l'autonomia delle comunità locali.

#### *L'uso ecologico della tecnologia*

Ho cercato, finora, di analizzare la possibilità di eliminare la schiavitù del lavoro, l'insicurezza materiale, il controllo centralizzato sull'economia -- problemi che, seppure «autopistici», sono tuttavia tangibili. Ora vorrei affrontare un problema che potrà sembrare del tutto soggettivo, ma che riveste comunque un'importanza fondamentale -- la necessità, cioè, di far in modo che la dipendenza dell'uomo dalla natura divenga parte integrante e viva della sua cultura.

Ora come ora, il problema riguarda solo un tipo di società altamente urbanizzata e industrializzata. In quasi tutte le culture preindustriali, il rapporto dell'uomo con l'ambiente naturale era ben definito, reale e consacrato dal peso della tradizione. I cambiamenti di stagione, le variazioni

delle precipitazioni atmosferiche, i cicli vitali delle piante e degli animali dai quali l'uomo dipendeva per la propria sopravvivenza — tutto ciò gli era familiare e comprensibile e gli ispirava un senso di religioso timore, di comunione con la natura o, per dirla in termini più pragmatici, un senso di rispettosa sottomissione. Se guardiamo indietro alle antiche civiltà del mondo occidentale, non troviamo una sola forma di dominazione tirannica spietata e folle al punto da non tener conto di questo rapporto. Le invasioni barbariche e, in modo più insidioso, lo sviluppo dei traffici commerciali possono aver distrutto l'atteggiamento riverente delle civiltà agricole nei confronti della natura, ma il normale sviluppo dei sistemi di coltivazione agricola, anche se portava a un maggiore sfruttamento dell'uomo, molto raramente era causa di danni alla terra e ai terreni agricoli. In Egitto e in Mesopotamia, nei periodi di maggiore oppressione politica, le classi dominanti cercarono di mantenere in buone condizioni gli impianti di irrigazione e, nel contempo, di promuovere lo sviluppo di metodi di coltivazione più razionali. Persino gli antichi greci, la cui terra sterile, avara, montagnosa e coperta di boschi era soggetta a frequenti fenomeni di erosione, riuscirono abilmente ad impiantare un'attività agricola basata sulla coltivazione della vite e degli alberi da frutta. Lo sfruttamento spietato dell'ambiente naturale cominciò soltanto con lo sviluppo dei commerci agricoli e delle società altamente urbanizzate. Alcuni dei più gravi danneggiamenti apportati al terreno agricolo nel mondo antico sono da imputare ai giganteschi appezzamenti del nord Africa e dell'Italia, coltivati da moltitudini di schiavi.

Oggi, lo sviluppo della tecnologia e l'espansione delle città hanno portato l'alienazione dell'uomo dalla natura a un punto critico. L'uomo occidentale si ritrova confinato in un ambiente urbano prevalentemente sintetico, estraniato fisicamente dalla terra, condannato ad instaurare rapporti con la natura solo per il tramite delle macchine. Per la maggior parte, i modi di produzione dei beni che consuma gli sono estranei e il cibo di cui si nutre presenta solo una vaghissima somiglianza con gli animali o con le piante da cui deriva. All'uomo moderno, inscatolato in un ambiente urbano asettico (che assume quasi le forme e i caratteri di un'istituzione), viene negato persino il ruolo di spettatore all'interno dei sistemi agricoli e industriali che provvedono a soddisfare le sue necessità materiali. Egli non è che un consumatore, uno stolido recipiente. Forse non è neppure giusto dire che l'uomo non rispetta l'ambiente naturale; semplicemente, non sa che cosa significhi «ecologia» e non sa di che cosa ha bisogno l'ambiente naturale per conservare il proprio equilibrio.

L'equilibrio tra l'uomo e la natura deve essere ripristinato. In un altro mio scritto ho cercato di dimostrare che, se ciò non avverrà, la stessa sopravvivenza del genere umano sarà posta in forse<sup>7</sup>. Ora cercherò invece di dimostrare come si possano sfruttare in senso ecologico le possibilità della nuova tecnologia per risvegliare nell'uomo il senso della dipendenza dalla natura. Cercherò di dimostrare, insomma, come riconducendo l'esperienza umana all'ambiente naturale si possa contribuire a ripristinare l'integrità della razza umana.

Gli utopisti classici avevano capito perfettamente che il primo passo da compiere in questa direzione era quello di sanare le contraddizioni esistenti tra città e campagna. «E' impossibile», scriveva Fourier quasi un secolo e mezzo fa, «pensare di organizzare una società in piena regola, ben equilibrata, senza prendere in considerazione i lavori dei campi, o perlomeno senza tener conto dei giardini, dei frutteti, delle greggi e degli armenti, dei pollai e della grande varietà di specie animali e vegetali». Colpito dalle conseguenze sociali della rivoluzione industriale, Fourier osservava: «In Inghilterra non si rendono conto dell'importanza di questo problema, e si occupano solo di sviluppare l'artigianato e l'industria, che da soli non bastano certo ad assicurare la coesione della società» [18].

Affermare, per questo, che il cittadino deve tornare a godere della «fatica dei campi» vorrebbe dire fare dell'umorismo da strapazzo. Un ritorno al mondo contadino dei tempi di Fourier non sarebbe né possibile, né auspicabile. Charles Gide aveva certamente ragione, quando osservò che il lavoro nei campi «non presenta necessariamente maggiori attrattive del lavoro in fabbrica; accudire la terra è sempre stato considerato ... un lavoro faticoso, penoso, reso fecondo dal 'sudore della fronte'» [19]. Fourier non dà certo una risposta valida a questa obiezione, quando propone di coltivare solo frutta e ortaggi e non cereali. Se le nostre prospettive dovessero limitarsi alle tecniche agricole prevalenti al giorno d'oggi, l'unica alternativa ad un ritorno al mondo contadino sarebbe una forma di agricoltura altamente specializzata e centralizzata, con tecniche del tutto simili a quelle usate nell'industria. Lungi dall'instaurare un nuovo equilibrio tra città e campagna, una soluzione del genere non farebbe che rendere definitiva e assoluta l'assimilazione del mondo naturale da parte dell'universo sintetico.

Stabilito, perciò, che la reintegrazione della comunità nel mondo naturale dev'essere una reintegrazione di tipo fisico, che la comunità deve possedere una matrice agricola tale da rendere esplicita la dipendenza dell'uomo dalla natura, il problema diventa quello di stabilire come realizzare questo cambiamento senza imporre all'uomo un «lavoro faticoso, penoso». Come sia possibile, insomma, praticare l'agricoltura e la coltivazione alimentare in una dimensione umana ed ecologica senza rinunciare alla meccanizzazione.

Alcune delle più promettenti innovazioni tecnologiche introdotte nel settore agricolo dopo la seconda guerra mondiale si adattano tanto a forme ecologiche di coltivazione su scala ridotta, quanto alle forme di sfruttamento industriale e commerciale della terra che hanno caratterizzato con sempre maggior frequenza gli ultimi decenni del nostro secolo. Facciamo un esempio. La nutrizione del bestiame per mezzo di congegni automatici per la macinazione e il dosaggio dei mangimi ha un'importanza fondamentale in un'azienda agricola meccanizzata e strutturata in base a principi razionali — rappresenta, infatti, un modo per impiegare macchine e congegni di tipo tradizionale al fine di rendere meno pesante il lavoro del fattore. Basta dotare di questi congegni una batteria di silos ed è possibile effettuare la miscela di

mangimi diversi e la distribuzione nelle mangiatoie semplicemente premendo qualche bottone o azionando qualche interruttore. Normalmente, questo lavoro avrebbe richiesto l'impiego di cinque o sei uomini, con secchi e forconi, per mezza giornata; ora un uomo solo può compierlo in pochi minuti. Una meccanizzazione di questo genere ha, per sua stessa natura, un'applicazione pressoché universale: può servire a nutrire mandrie di migliaia di capi, ma anche poche centinaia di bovini; si adatta all'impiego con mangimi naturali, con mangimi sintetici, con sostanze ormoniche; può essere adottata in piccole fattorie a bestiame misto, in grandi ranch e in allevamenti di qualsiasi dimensione. In breve, si può porre al servizio del più sfacciatto sfruttamento commerciale oppure della più scrupolosa applicazione dei principi ecologici.

Lo stesso discorso vale anche per la maggior parte delle macchine agricole progettate (o semplicemente perfezionate per renderle più versatili) in questi ultimi anni. Il trattore moderno, ad esempio, è una delle più ingegnose realizzazioni meccaniche. I modelli più piccoli hanno una straordinaria versatilità: sono leggeri ed estremamente maneggevoli e possono seguire i tracciati più difficili senza danneggiare il terreno. I modelli più grandi, soprattutto quelli usati nelle località a clima caldo, hanno spesso cabine chiuse, con aria condizionata; oltre agli attrezzi da traino, possono montare congegni per scavare buchi per paletti, possono svolgere la funzione di carrelli elevatori, possono fornire energia per caricare meccanicamente il grano nei silos. Anche gli aratri sono stati perfezionati in modo da soddisfare tutte le possibili esigenze del settore. I modelli più recenti sono dotati di un sistema di regolazione idraulica che consente loro di sollevarsi o di abbassarsi seguendo la conformazione del terreno. Sono disponibili anche seminatrici meccaniche per qualsiasi tipo di coltura. Ci sono seminatrici che dissodano il terreno e, contemporaneamente, piantano i semi e spargono fertilizzanti e insetticidi (naturalmente!); una tecnica, questa, che riunisce varie operazioni in una e riduce la compressione del terreno prodotta dall'uso frequente e ripetuto di macchinari pesanti.

Anche la varietà delle mietitrici meccaniche è impressionante: ve ne sono per tutti i tipi di colture. Le stalle, le mangiatoie, i fienili sono stati rivoluzionati dall'introduzione dei miscelatori e convogliatori meccanici, dei silos a tenuta d'aria, delle macchine per la raccolta del concime, dei dispositivi per il controllo climatico, ecc. I raccolti vengono sgranati, lavati, pesati, surgelati o inscatolati, etichettati e incartonati, tutto meccanicamente. La costruzione di canali di irrigazione in cemento è ormai divenuta un'operazione semplicissima, che una o due scavatrici meccaniche compiono senza problemi. I terreni con scarso drenaggio o con un sottosuolo particolarmente povero vengono valorizzati al massimo grazie ai macchinari per lo spostamento della terra e grazie agli strumenti per dissodare fino a grande profondità. Benché gran parte della ricerca in campo agrario sia rivolta alla creazione di nuovi agenti chimici, sempre più nocivi, e di nuove colture, con caratteristiche nutritive assai opinabili, sono stati fatti anche notevoli progressi in campo

genetico, che hanno portato a migliorare le caratteristiche di molte piante alimentari. Numerose e nuove specie di cereali e ortaggi hanno dato prova di eccezionale resistenza ai parassiti, alle malattie e al freddo. In molti casi, queste specie sono state ottenute, con progressivi miglioramenti, da quelle specie naturali che erano state introdotte in terreni apparentemente non coltivabili e li avevano resi fertili.

Fermiamoci un attimo, a questo punto, e vediamo come la nostra comunità libera potrebbe integrarsi nel suo ambiente naturale. Partiamo dal presupposto che la comunità si sia insediata nell'ambiente solo dopo averne attentamente analizzate le caratteristiche ecologiche - l'aria e le acque, il clima, la conformazione geologica, le risorse in materie prime, la natura del terreno, la flora e la fauna. Lo sfruttamento della terra da parte della comunità avverrà all'insegna dei più rigorosi principi ecologici, in modo da preservare l'equilibrio tra l'ambiente naturale e gli uomini che vi abitano. Perfettamente organizzata dal punto di vista industriale, la comunità forma un insieme con caratteristiche uniche e con una matrice naturale; è, sia dal punto di vista sociale, sia dal punto di vista estetico, in perfetto equilibrio con il suo ambiente.

Nella comunità, l'agricoltura è altamente meccanizzata, e tuttavia la più varia possibile per ciò che riguarda la coltivazione dei campi, l'allevamento del bestiame, lo sfruttamento delle foreste. La varietà della flora e della fauna è protetta, poiché costituisce un valido mezzo per frenare l'eccessiva proliferazione dei parassiti e contribuisce alla bellezza del paesaggio. L'agricoltura è praticata su vasta scala solo dove ciò non contrasta con le caratteristiche ecologiche della regione. Grazie al carattere misto dell'agricoltura, essa è praticata da piccole unità terriere, separate le une dalle altre da alberi, bassa vegetazione, prati e pascoli. Nelle zone ondulate, collinose o montagnose, la terra, ovunque vi siano ripidi pendii, è coperta da foreste, per prevenire l'erosione e per preservare le riserve idriche. Ogni acro di terra è analizzato e destinato esclusivamente al tipo di coltura al quale è più adatto. Si cerca in ogni modo di favorire la compenetrazione e la fusione tra città e campagna, senza nulla togliere al contributo che ciascuna di queste due realtà offre all'esperienza dell'uomo. La regione, nella sua dimensione ecologica, delimita i confini sociali, culturali e biologici della comunità o delle comunità che ne sfruttano le risorse. In ogni comunità ci sono orti e giardini, alberi e parchi e persino fiumi e laghetti, con pesci e uccelli acquatici. La campagna, dalla quale si ricavano le materie prime per l'industria e i prodotti alimentari, non solo circonda la comunità, in modo tale che tutti vi si possono recare a piedi, ma dilaga anche al suo interno. Anche se la città e la campagna mantengono ciascuna i propri caratteri particolari, che sono anzi apprezzati e tutelati, la natura è presente ovunque dentro la città, la quale a sua volta sembra accarezzare la natura e conferirle un'impronta umana, dolce.

Sono convinto che la società libera avrà dell'agricoltura una concezione tale da farne, come l'artigianato, un'attività creativa e piacevole. Grazie alle macchine, la fatica dell'uomo sarà notevolmente alleviata, ed egli potrà

accostarsi alla coltivazione della terra con la stessa gioia e creatività con cui spesso si dedica al giardinaggio. L'agricoltura diverrà parte viva e vitale della società umana, piacevole occasione di attività fisica e, in virtù delle sue esigenze di carattere ecologico, stimolo intellettuale, scientifico ed artistico. La comunione tra i membri della comunità e la vita naturale sarà organica, così come l'integrazione della comunità nella regione che la ospita. Gli uomini sentiranno risorgere in sé quel senso di intimo legame con la natura che caratterizzava la vita primordiale sul nostro pianeta. La natura e la mentalità organica che da essa sempre deriva diverranno parti integranti della nostra cultura e faranno di nuovo la loro comparsa, permeate di nuovo sviluppo, nell'arte, nella letteratura, nella filosofia, nella danza, nell'architettura, nell'arredamento, persino nella gestualità e nelle attività di tutti i giorni. La cultura e la psicologia dell'uomo saranno profondamente impregnate di un nuovo animismo. La regione non sarà mai sfruttata in modo dissennato, ma usata al massimo delle sue possibilità. La comunità tenderà in tutto e per tutto di soddisfare i propri bisogni nell'ambito di queste possibilità - userà, cioè, le risorse energetiche, minerarie, le foreste, la terra, le acque, gli animali e le piante della regione nel modo più razionale e umano possibile, senza violare i principi ecologici. Possiamo perciò prevedere che la comunità userà alcune tecniche nuove, attualmente ancora allo stadio sperimentale, ma che già si rivelano adatte ad una economia organizzata su basi regionali. Mi riferisco ai sistemi per estrarre dal sottosuolo, dall'aria e dalle acque tutte le risorse che vi sono contenute anche in minima percentuale o in piccole concentrazioni; all'energia solare, del vento, idroelettrica e geotermica; all'uso delle pompe termiche, dei combustibili vegetali, degli specchi di acqua come collettori di energia solare, dei convertitori termoelettrici ed, eventualmente, a un uso controllato dell'energia termoneucleare.

C'è un'archeologia industriale che, in molte regioni, porta alla luce le tracce remote di un'attività economica borghese, ormai da lungo tempo abbandonata dai nostri predecessori. Nelle valli dello Hudson e del Reno, sui monti Appalachi e nei Pirenei troviamo i resti di miniere e le tracce di un'industria metallurgica assai sviluppata, vecchie fabbriche e fattorie in rovina - le vestigia, insomma, di fiorenti comunità che basavano la propria sopravvivenza sullo sfruttamento delle materie prime e delle risorse locali. Queste comunità deperirono perché la loro attività fu soffocata dalle grandi industrie nazionali, dalle tecniche della produzione di massa e dallo sfruttamento intensivo, su scala nazionale, delle maggiori fonti di materie prime. Le risorse locali, delle singole regioni, sono ancora disponibili; «prive di importanza» in una società altamente urbanizzata, esse sarebbero di grande utilità alle comunità decentrate e attendono solo l'avvento di tecniche industriali adatte ad una produzione su scala ridotta. Se facessimo l'inventario delle risorse di cui dispongono molte delle zone terrestri poco popolate, la possibilità che le comunità riescano a soddisfare i propri bisogni utilizzando solo ciò che viene loro offerto dalla terra in cui vivono ci parrebbe assai meno remota.

Il continuo sviluppo della tecnologia non fa che accrescere questa possibilità. Per fare un esempio, vediamo come il progresso tecnologico rende utilizzabili risorse apparentemente scadenti e inservibili. Negli ultimi decenni del diciannovesimo secolo e nei primi decenni del ventesimo, il Mesabi Range, nello stato del Minnesota, fornì all'industria siderurgica statunitense ricchissimi giacimenti di minerali, contribuendo così ad accelerare notevolmente lo sviluppo del settore. Quando i giacimenti si esaurirono, l'America dovette risolvere il problema dell'estrazione della taconite, un minerale che contiene circa il quaranta per cento di ferro. I sistemi tradizionali di estrazione servono a poco; in un'ora, con la perforatrice a maglio, si riesce a scavare a una profondità di poco più di trenta centimetri. Ora, invece, è possibile estrarre il minerale con una scavatrice a fiamma, che perfora la roccia ad una velocità che va dai sei ai dieci metri all'ora. Dopo la perforazione a fuoco, si usa l'esplosivo per estrarre il minerale, che viene poi trattato per frantumazione, separazione e agglomerazione con mezzi meccanici perfezionatissimi e infine inviato alle industrie.

Presto sarà anche possibile ricavare dal sottosuolo, da molti gas finora inutilizzati e persino dal mare materiali presenti in minime concentrazioni. Di alcuni dei metalli di maggior uso, oggi, esistono ancora giacimenti abbastanza ricchi, e tuttavia questi elementi sono contenuti anche altrove in piccole quantità, oppure in concentrazioni assai minori. Non c'è praticamente pezzo di terra o di roccia che non contenga tracce d'oro, percentuali leggermente superiori di uranio e, in misura ancora maggiore, altri elementi utili all'industria, quali il magnesio, lo zinco, il rame e lo zolfo. Circa il cinque per cento della crosta terrestre è costituita da ferro. Come possiamo estrarre queste ricchezze? In teoria, il problema è già stato risolto con le tecniche di analisi chimica. Come osserva il chimico Jacob Rosin, se è possibile individuare una sostanza in laboratorio, c'è ragione di sperare che sia anche possibile estrarla in quantità sufficiente da consentirne l'utilizzazione a scopo industriale.

Per oltre mezzo secolo, la maggior parte dell'azoto usato nell'industria è stato ricavato dall'atmosfera. Il magnesio, il cloro, il bromo e la soda caustica sono estratti dal mare e lo zolfo si ricava dal solfato di calcio e dalle scorie industriali. Grandi quantità di idrogeno per uso industriale si potrebbero recuperare come prodotto secondario dai sali elettrolitici nella produzione del cloro, invece di bruciarle o di scaricarle nell'atmosfera, come normalmente si fa. Dai fumi di scarico si potrebbero recuperare enormi quantità di carbonio (elemento piuttosto raro in natura) da sfruttare industrialmente, e invece si lascia che si dissipino, insieme ad altre componenti gassose, nell'atmosfera.

Il problema principale da risolvere, per ciò che riguarda l'estrazione di elementi preziosi dall'acqua marina o dalla roccia con mezzi chimici, è costituito dai costi energetici. Finora, i metodi esistenti sono due: lo scambio ionico e la cromatografia. Questi metodi, perfezionati e adattati all'uso industriale, consentirebbero di selezionare o separare, in soluzione, le sostanze desiderate, ma la quantità di energia che la loro applicazione richiede

li rende economicamente poco convenienti. A meno che non vengano introdotte grandi innovazioni nel settore delle tecniche estrattive, è poco probabile che si possa risolvere il problema facendo ricorso alle fonti tradizionali di energia — ai combustibili di origine fossile come il carbone e il petrolio.

In realtà, l'energia non ci manca; è solo che non abbiamo ancora imparato ad utilizzare alcune fonti energetiche praticamente inesauribili. L'energia che si potrebbe ricavare dai raggi solari che colpiscono la superficie terrestre è circa tremila volte superiore, in termini quantitativi, al fabbisogno annuo di tutta l'umanità. Anche se una parte di questa energia è dispersa dal vento e un'altra parte viene utilizzata nel processo di fotosintesi dei vegetali, quella che resta è pur sempre cospicua. Il problema è come utilizzarla per soddisfare, almeno parzialmente, le nostre necessità. Se si potesse sfruttare l'energia solare per riscaldare le case, ad esempio, sarebbe possibile destinare ad altri scopi circa il venti-trenta per cento delle risorse energetiche tradizionali. Se riuscissimo a sfruttare l'energia solare per cucinare, per scaldare l'acqua, per fondere i metalli e per produrre energia elettrica, la necessità di combustibili fossili sarebbe enormemente ridotta. Le apparecchiature che consentono di usare l'energia solare per questi scopi sono già state tutte, o quasi tutte, progettate e realizzate. Possiamo scaldare le case, cuocere i cibi, far bollire l'acqua, fondere i metalli e produrre elettricità con congegni che utilizzano esclusivamente l'energia solare, ma non possiamo farlo con pari efficacia a tutte le latitudini ed esistono ancora problemi tecnici che possiamo sperare di risolvere solo con un programma intensivo di ricerca.

All'epoca in cui scrivo, già diverse case dispongono di un vero e proprio impianto di riscaldamento ad energia solare. Negli Stati Uniti, gli esempi più noti sono gli edifici sperimentali dell'Istituto di Tecnologia del Massachusetts, la casa di Lof a Denver e quelle di Thomason a Washington, D.C. Thomason è l'ideatore di uno dei sistemi più pratici per il riscaldamento ad energia solare: il costo annuo, per ogni abitazione, raggiunge a malapena i cinque dollari. L'impianto di Thomason è costituito da un collettore di raggi solari installato sul tetto e da un sistema di tubazioni per convogliare l'acqua, opportunamente riscaldata, in tutta la casa, fino ad una cisterna situata nello scantinato. Incidentalmente, val la pena di accennare al fatto che la stessa acqua può essere usata anche per raffreddare la casa e costituisce una riserva di emergenza in caso di incendio o di mancanza di acqua potabile. Il sistema è semplice e relativamente poco costoso. Le case di Thomason, che si trovano a Washington, ovvero a circa  $40^\circ$  di latitudine, sono situate al limite della «cintura solare» — cioè della fascia compresa tra i  $40^\circ$  di latitudine a nord e a sud dell'equatore. L'area geografica delimitata da questi confini è quella nella quale i raggi del sole possono essere usati con la maggior efficacia ai fini energetici. In queste condizioni, le case costruite da Thomason possono essere riscaldate con un minimo impiego di combustibile tradizionale.

Nelle zone più fredde, le soluzioni possibili per l'adozione dei sistemi ad energia solare sono due: si possono studiare impianti di riscaldamento più

complessi, che consentirebbero di ridurre la quantità di combustibile tradizionale a livelli analoghi a quelli delle case di Thomason; oppure si possono usare impianti più semplici, con combustibili tradizionali, che consentirebbero di soddisfare comunque dal dieci al cinquanta per cento del fabbisogno. Come osserva Hans Thirring (tenendo presente il rapporto costi-risultati):

Il carattere decisamente vantaggioso del riscaldamento ad energia solare risiede nel fatto che esso non richiede costi di esercizio, se si accetta l'energia elettrica necessaria al funzionamento dei ventilatori, che è comunque minima. Di conseguenza, l'investimento in denaro necessario per l'installazione dell'impianto copre praticamente per l'eternità i costi di riscaldamento dell'abitazione. Inoltre, l'impianto funziona automaticamente, non fa fumo, né fuliggine, ed evita il fastidio di provvedere alla riserva di combustibile, all'alimentazione, alla pulizia e alla manutenzione in genere dell'impianto. L'introduzione del riscaldamento solare nel sistema energetico di una nazione contribuisce ad accrescere la ricchezza, e se tutte le case che si trovano in posizione favorevole fossero dotate di un impianto di riscaldamento ad energia solare, si potrebbero risparmiare ogni anno milioni di sterline in combustibile. Telkes, Hottel, Lof, Biss e gli scienziati che stanno aprendo la strada a questo nuovo sistema sono dei veri e propri pionieri e in un prossimo futuro l'importanza della loro opera sarà universalmente riconosciuta [20].

Le applicazioni più diffuse dell'energia solare riguardano la cucina e il riscaldamento dell'acqua. Nei paesi sottosviluppati, in Giappone e nelle zone a clima caldo degli Stati Uniti le cucine ad energia solare si contano già a migliaia. Una cucina ad energia solare non è altro che un riflettore a forma di ombrello, dotato di una piastra sulla quale, in una giornata di sole, si può cuocere un pezzo di carne o far bollire un litro d'acqua in un quarto d'ora. Una cucina del genere ha il vantaggio di essere assolutamente sicura, di essere leggera e quindi portatile, di essere pulita, di non richiedere combustibile o fiammiferi e di non produrre fumo. Un forno ad energia solare può sviluppare una temperatura di quattrocentocinquanta gradi ed è ancora più compatto e maneggevole della cucina solare. Gli impianti per il riscaldamento dell'acqua, sempre ad energia solare, vengono usati diffusamente nelle case private, nei condomini, nelle lavanderie e nelle piscine. In Florida ne sono già in funzione circa venticinquemila e il loro uso si sta diffondendo, a poco a poco, anche in California.

Ma è nell'industria che si sono compiuti i più sorprendenti progressi nell'uso dell'energia solare, anche se in forme ancora marginali e in gran parte sperimentali. L'esempio più semplice di applicazione, in questo campo, è il forno solare. Il collettore, in genere, è costituito da un unico, grande specchio parabolico o, più spesso, da una enorme superficie formata da tanti specchi parabolici accostati e montati su un gigantesco supporto. L'eliostato — uno specchio parabolico più piccolo e montato orizzontalmente, che segue i movimenti del sole — riflette i raggi solari verso il collettore. I congegni di questo tipo già in funzione sono alcune centinaia. Uno dei più grandi, il forno di Felix Trombe sul Mont Louis, produce energia elettrica con una potenza di 75 kilowatt/ora e viene usato prevalentemente per esperimenti ad altissime temperature. Poiché i raggi solari non contengono alcuna impurità, un forno

del genere è in grado di fondere cinquanta chili di metallo senza alterarne minimamente il grado di purezza, come invece avviene negli impianti tradizionali. Un forno solare costruito dalla U.S. Quartermaster Corps a Nattick, nel Massachusetts, sviluppa una temperatura di cinquemila gradi centigradi — quanto basta, cioè, per fondere qualsiasi tipo di acciaio.

I forni ad energia solare hanno molti limiti, ma non insormontabili. La loro efficienza può essere compromessa da condizioni atmosferiche non ideali — foschia, nebbia, nubi e pulviscolo atmosferico — e anche da forti venti, tali da muovere gli specchi e comprometterne l'accurata messa a fuoco. Si tenta di risolvere questi problemi ricorrendo a tetti pendenti, dotando gli specchi di una copertura protettiva e rendendo più robusti e stabili i basamenti degli impianti. D'altra parte, però, i forni solari sono puliti, se ben tenuti sono efficienti e consentono di produrre un metallo con un grado di purezza molto superiore a quello che si ottiene con gli impianti tradizionali.

Ugualmente promettenti si sono rivelati i tentativi di utilizzare l'energia solare per la produzione di energia elettrica. Teoricamente, una superficie di circa un metro quadrato, montata in posizione perpendicolare rispetto ai raggi del sole, è in grado di accumulare una quantità di energia pari a un kilowatt. «Se consideriamo che nelle zone aride della terra la produzione energetica può sfruttare svariati milioni di metri quadri di deserto», osserva Thirring, «se ne può dedurre che utilizzando solo la centesima parte dello spazio disponibile per l'installazione di collettori solari si avrebbe una produzione di energia elettrica largamente superiore a quella di tutte le centrali del mondo messe insieme» [21]. Nella pratica, però, l'attuazione di quanto Thirring afferma ha trovato seri ostacoli nei costi, in considerazioni di mercato (nei paesi dove il progetto sarebbe più facilmente realizzabile c'è poca o nessuna richiesta di energia elettrica) e, soprattutto, nelle tendenze conservatrici dei progettisti che operano nel settore energetico. Maggior rilievo è stato dato, invece, alle ricerche finalizzate al perfezionamento delle batterie solari — grazie, soprattutto, agli esperimenti condotti nell'ambito dei «programmi spaziali».

Le batterie solari si basano su principi termoelettrici. Se si saldano in cerchio, ad esempio, una lamella di bismuto e una di antimonio, la differenza di temperatura provocata, supponiamo, dal riscaldamento di una delle giunzioni produce elettricità. Le ricerche effettuate nell'ultimo decennio in questo campo hanno portato alla realizzazione di batterie con un potere di conversione pari a circa il quindici per cento, con possibilità di arrivare al venti-venticinque per cento in un prossimo futuro<sup>8</sup>. Unite insieme in grandi pannelli, le batterie solari hanno trovato applicazione nelle automobili elettriche, nei motori di piccole imbarcazioni, nel campo delle comunicazioni telefoniche e radiofoniche e in vari apparecchi, quali giradischi, orologi, macchine per cucire, ecc. E' prevedibile, infine, che i costi di produzione delle batterie solari possano diminuire al punto da renderne possibile l'utilizzazione nelle case di abitazione e anche in piccole industrie. Infine, l'energia solare può essere usata anche in un altro modo — sfruttando il calore immagazzinato

dall'acqua. Ormai da qualche tempo, gli ingegneri stanno studiando il modo di ricavare energia elettrica dagli sbalzi di temperatura provocati dal calore del sole nell'acqua del mare. In teoria, uno specchio d'acqua con una superficie di un chilometro quadrato è in grado di produrre, ogni anno, trenta milioni di kilowatt/ora - quanti ne produrrebbe, cioè, una grossa centrale attiva per più di dodici ore al giorno. Questa produzione di energia, ricorda Henry Tabor, non richiede costi per combustibili: basta «una pozza d'acqua al sole» [22]. Il calore immagazzinato dalla massa liquida può essere «prelevato» facendo passare l'acqua su uno scambiatore di calore, per poi riversarla nella sua sede naturale. Nelle zone a clima caldo, diecimila miglia quadrate di acqua utilizzate a questo scopo sarebbero sufficienti a produrre energia per il fabbisogno di quattrocento milioni di persone!

Le maree dell'oceano rappresentano un'altra fonte di energia non utilizzata. Quando la marea si alza, si potrebbero racchiudere le acque del mare in un bacino naturale - ad esempio, una baia o la foce di un fiume - e poi scaricarle attraverso turbine quando viene la bassa marea. Esistono varie località nelle quali le maree sono alte abbastanza da consentire la produzione di una notevole quantità di energia elettrica. I francesi hanno già costruito un enorme impianto per lo sfruttamento energetico delle maree presso la foce del fiume Rance, a St. Malo, che secondo le previsioni produrrà ogni anno 544 milioni netti di kilowatt/ora. E' in progetto la costruzione di un altro impianto nella baia di Mont-Saint-Michel. In Inghilterra, le condizioni ideali per un'installazione di questo genere si possono trovare alla confluenza dei fiumi Severn e Wye. La costruzione di una diga in quella località assicurerebbe una produzione di energia elettrica pari a quella ottenuta con milioni di tonnellate di carbone. Altre due località che si prestano in modo eccellente a questo scopo sono la baia di Passamaquoddy, al confine tra il Maine e il New Brunswick, e il golfo di Mezen, sulla costa artica dell'Unione Sovietica. L'Argentina ha in progetto la costruzione di una diga per lo sfruttamento delle maree sull'estuario del fiume Desgado, nei pressi di Puerto Desire, sulla costa atlantica. Sono diverse le zone costiere che potrebbero essere efficacemente sfruttate per la produzione di energia elettrica sfruttando le maree, ma finora solo la Francia ha realizzato, nella pratica, questa possibilità.

Per produrre energia elettrica in notevoli quantità si potrebbero sfruttare gli sbalzi di temperatura che si verificano sia nelle acque del mare, sia nella terra. Sulla superficie delle acque dei mari tropicali non sono infrequenti sbalzi di temperatura che arrivano fino a diciassette gradi centigradi. Lungo le coste della Siberia, nel periodo invernale, la differenza di temperatura tra l'aria e l'acqua che si trova sotto la crosta gelata è di circa trenta gradi. La terra è sempre più calda mano a mano che si scende in profondità e presenta perciò una vasta gamma di escursioni termiche rispetto alla temperatura superficiale del pianeta. Queste differenze di calore potrebbero essere sfruttate per scopi industriali o domestici per mezzo di pompe termiche. La pompa termica funziona come un refrigeratore meccanico: una sostanza

refrigerante posta in circolo preleva calore da una fonte qualsiasi, lo disperde e torna a ripetere il processo all'infinito. Durante i mesi invernali, una pompa termica installata in un pozzo sufficientemente profondo potrebbe prelevare dal sottosuolo la quantità di calore necessaria a riscaldare una casa. Durante l'estate, la stessa pompa attuerebbe il processo inverso: preleverebbe il calore dalla casa e lo disperderebbe nel sottosuolo. Le pompe non richiedono impianti costosi, con caldaie e camini, non inquinano l'atmosfera e non necessitano di continue cure e manutenzione. Se fossimo in grado di ricavare direttamente dal sole, dal vento, dalle escursioni termiche calore e elettricità, potremmo rendere completamente autonomi gli impianti di riscaldamento domestici e industriali; non consumeremmo le nostre preziose riserve di idrocarburi e non avremmo bisogno di dipendere da fonti esterne per la produzione dell'energia.

Anche il vento, in molte parti del mondo, può essere sfruttato per produrre energia elettrica. Circa un quarto dell'energia solare che raggiunge la superficie terrestre si tramuta in vento. Anche se una buona parte di questa energia alimenta le correnti ventose della tropopausa, quella sfruttabile, fino a qualche centinaio di metri sopra la superficie del pianeta, è comunque cospicua. Secondo uno studio effettuato dalle Nazioni Unite, che valuta in termini monetari la possibilità di sfruttamento del vento a fini energetici, la costruzione di efficienti impianti in molte zone del globo assicurerebbe la produzione di energia elettrica a un costo complessivo di cinque millesimi di dollaro per kilowatt/ora, cifra assai vicina al costo industriale dell'energia elettrica prodotta con metodi tradizionali. Diversi generatori di energia elettrica costruiti secondo questi principi sono stati sperimentati con successo. Il famoso generatore di Grandpa's Knob nei pressi di Rutland, nel Vermont, in grado di sviluppare una potenza di 1250 kilowatt/ora, fornì corrente alternata alla Central Vermont Public Service Co. finché una carenza di parti di ricambio, durante la seconda guerra mondiale, rese difficile il mantenimento dell'impianto in buono stato. Da allora, sono stati costruiti generatori più grandi e più efficienti. P.H. Thomas realizzò, per conto della Federal Power Commission, un impianto a vento della potenza di 7500 kilowatt/ora con un investimento complessivo di capitali pari a 68 dollari per kilowatt. Eugene Ayres osserva che, se anche i costi per la realizzazione dell'impianto di Thomas fossero il doppio di quelli preventivati dal progettista, «le turbine a vento sarebbero comunque competitive rispetto agli impianti idroelettrici tradizionali, che richiedono un investimento di circa 300 dollari per kilowatt» [23]. In molte zone del mondo vi sono enormi possibilità di sfruttare l'energia del vento per la produzione di energia elettrica. In Inghilterra, ad esempio, dove per tre anni si sono effettuati sopralluoghi per individuare le località più adatte a questo tipo di installazioni, si è scoperto che le turbine di tipo più recente sono in grado di generare una potenza di svariate migliaia di kilowatt/ora, con un risparmio annuo nel consumo di carbone oscillante tra i due e i quattro milioni di tonnellate.

Ma sull'estrazione dei minerali presenti in piccole concentrazioni nella roccia, sullo sfruttamento dell'energia solare e del vento, sull'utilizzazione delle pompe termiche non bisogna farsi eccessive illusioni. Salvo forse l'utilizzazione a fini energetici delle maree e l'estrazione di materie prime dalle acque marine, nessuna di queste fonti alternative è in grado di fornire le ingenti quantità di materie prime e di energia necessarie al sostentamento di una società caratterizzata da una popolazione fortemente concentrata e dalla centralizzazione della produzione industriale. Gli impianti solari, le turbine a vento e le pompe termiche possono produrre quantità di energia relativamente limitate. Se usate in ambito locale, regionale, congiuntamente le une con le altre, queste fonti sarebbero probabilmente in grado di sopperire completamente al fabbisogno di piccole comunità, ma non possiamo prevedere se e quando saranno in grado di produrre energia elettrica nelle quantità richieste da città come New York, Londra o Parigi.

Dal punto di vista ecologico, tuttavia, questi limiti si traducono in positivo. Il sole, il vento e la terra sono elementi reali, che gli uomini hanno conosciuto e temuto fin dai tempi più remoti, e che hanno suscitato in loro reazioni varie e complesse a livello dei sensi. Queste forze elementari hanno generato nell'uomo un senso di rispetto per la natura e, contemporaneamente, un senso di dipendenza dall'ambiente naturale che ne ha frenato le tendenze distruttrici. La rivoluzione industriale e la conseguente urbanizzazione hanno contribuito a celare e rendere oscuro, agli occhi dell'uomo, il ruolo della natura — offuscando il sole con nubi di fumo, ergendo immensi edifici che spezzano la forza dei venti, deturpando la terra con sterminate città. La dipendenza dell'uomo dalla natura è divenuta impercettibile: è divenuta oggetto di speculazione teorica, intellettuale, di saggi, monografie e conferenze. Certo, l'analisi teorica di questa dipendenza ha contribuito ad accrescere la nostra conoscenza del mondo naturale (anche se essa rimane ancora parziale), ma il carattere unilaterale che essa ha assunto l'ha privata di ogni sensualità e ci impedisce un contatto reale, una immedesimazione con la natura. Questa privazione è, per noi, come la perdita di una parte della nostra natura di esseri umani. L'uomo è ormai alienato dalla natura. La sua tecnologia, l'ambiente in cui vive sono del tutto inanimati, sintetici — costituiscono, nel complesso, una dimensione puramente fisica, inorganica, che favorisce la disanimizzazione dell'uomo e del suo pensiero. Riportare il sole, il vento, la terra, il mondo della vita nella tecnologia, tra i mezzi necessari all'uomo per la sua sopravvivenza, significa restaurare, in senso rivoluzionario, il legame tra l'uomo e la natura. Restituirgli un senso di dipendenza che contribuisca a valorizzare il carattere unico e distintivo di ogni comunità regionale — di dipendenza, cioè, non generalizzata, ma legata a una regione specifica con caratteristiche peculiari — significa compiere un passo decisivo in direzione di un mutamento radicale di tipo ecologico. Si instaurerebbe così un vero sistema ecologico, basato su un complesso di risorse naturali in un rapporto delicato e perfetto di interdipendenza reciproca, oggetto continuo di analisi, di sperimentazione e di oculate trasformazioni. Con lo sviluppo di una vera

concezione regionalistica, ogni risorsa verrebbe a trovare la propria collocazione in un equilibrio stabile, naturale, nell'organico compenetrarsi degli elementi sociali, tecnologici e naturali. L'arte assimilerebbe i contenuti tecnologici, trasformandosi in arte sociale, nell'arte dell'intera comunità. La comunità, libera, sarebbe finalmente in grado di dare al tempo un nuovo valore, di ridurre il lavoro, l'architettura, i sistemi di trasporto e di comunicazione ad una dimensione più umana. Le automobili elettriche, silenziose, lente, pulite, verrebbero universalmente adottate come mezzi di trasporto urbani, in sostituzione delle auto di oggi, rumorose, sporche e troppo veloci. Le comunità sarebbero unite le une alle altre per mezzo di treni a monorotaia, con conseguente riduzione delle autostrade che deturpano il paesaggio. L'artigianato riacquisterebbe valore come attività supplementare all'industria di massa e assumerebbe la forma di un esercizio artistico, domestico e quotidiano. Anche la produzione sarebbe fondata su criteri altamente qualitativi, e non più sui criteri rigorosamente quantitativi che oggi la contraddistinguono. Alla sciatteria, alla venalità che oggi prevalgono nella produzione, e che portano inevitabilmente al consumo insensato di prodotti già intrinsecamente deperibili e obsoleti, si sostituirebbe un maggior rispetto per la necessità di beni di consumo durevoli e per la conservazione delle materie prime. La comunità diverrebbe uno splendido teatro di vita, una fonte vitalizzante di cultura e uno stimolo perenne, personalissimo, alla solidarietà umana.

#### *Tecnologia per la vita*

Nell'eventualità futura di una rivoluzione, il compito più importante e urgente delle tecnologie sarà quello di produrre la massima quantità di beni con il minimo lavoro. L'obiettivo immediato di questa conquista tecnologica sarà quello di far sì che l'arena sociale sia permanentemente aperta ai rivoluzionari, di rendere cioè possibile la rivoluzione permanente. In questo senso, tutte le rivoluzioni del passato si rivelarono un fallimento, perché, sorde ai più squillanti segnali d'allarme, prestarono orecchio solo ai rumori della fabbrica. I sogni di libertà e di abbondanza furono soffocati dalla preoccupazione materiale, quotidiana, di produrre i mezzi per la sopravvivenza. Se ci volgiamo indietro ad analizzare i fatti della storia, nudi e crudi, constatiamo che, in tutti i casi in cui la rivoluzione significò sacrifici e privazioni per il popolo, le redini del potere finirono in mano ai politici di professione, ai mediocri protagonisti del Termidoro. I liberali girondini, in Francia, se ne resero conto perfettamente e tentarono con ogni mezzo di placare il fervore rivoluzionario delle assemblee popolari parigine — le grandi sezioni del 1793 —, fino al punto da ordinare che le riunioni terminassero «entro le dieci di sera», o meglio, come ci ha spiegato Carlyle, «prima che gli operai tornassero ...» dal lavoro [24]. Il decreto si rivelò del tutto inefficace, ma l'intento che si prefiggeva era perfetto. La tragedia delle rivoluzioni del

passato fu proprio questa: che, prima o poi, le loro porte si chiudevano «entro le dieci di sera». La più importante funzione critica che la moderna tecnologia dovrà assolvere sarà quella di tenere sempre aperte le porte della rivoluzione!

Circa mezzo secolo fa, mentre i socialdemocratici e i comunisti farneticavano di una società «senza più lavoro», i dadaisti, questi pazzi straordinari, chiedevano la disoccupazione per tutti. Col passare dei decenni, questa rivendicazione non ha perduto nulla del suo significato originario, ed ha anzi acquisito nuovi contenuti. Quando la necessità del lavoro si riduce al minimo o scompare del tutto, il problema della sopravvivenza si trasforma in problema di vita e la stessa tecnologia non è più finalizzata esclusivamente a soddisfare i bisogni dell'uomo, ma diviene strumento della sua creatività.

Esaminiamo più attentamente questa questione. Sulla tecnologia intesa come «estensione delle facoltà umane» si sono spesi fiumi di inchiostro. Riferita alla tecnologia nel suo complesso, la definizione risulta fuorviante. È valida, invece, nella misura in cui si riferisce alle botteghe artigiane tradizionali e, forse, alle prime fasi del macchinismo. L'artigiano ha piena padronanza dei suoi attrezzi; la sua capacità di lavoro, le sue doti artistiche, la sua personalità sono elementi determinanti nel processo produttivo. Il lavoro non è solo dispendio di energie; è anche l'impegno individuale di un uomo che prova quasi un piacere sensuale nell'abbozzare, plasmare e rifinire un prodotto destinato ad essere usato da altri uomini. È l'artigiano che usa l'attrezzo, non l'attrezzo che si vale dell'uomo. Se esiste una forma di alienazione tra l'artigiano e il suo prodotto, essa viene immediatamente trascesa, come ha giustamente osservato Friedrich Wilhelmsen, «da un giudizio artistico — dalla valutazione di un oggetto che deve essere costruito» [25]. L'attrezzo accresce e valorizza le doti umane dell'artigiano; gli offre maggiori possibilità di esercitare il suo senso artistico e di operare in senso creativo, plasmando la materia prima secondo la propria sensibilità.

L'introduzione della macchina tende ad incrinare l'intimo rapporto che si instaura tra l'uomo e i mezzi di produzione. Il lavoratore si trova a dover svolgere operazioni già determinate a priori, sulle quali non può esercitare alcun controllo. La macchina assume il carattere di un elemento ostile — estraneo alla produzione dei mezzi per la sopravvivenza, e tuttavia strettamente legata ad essa. Anche se, inizialmente, la tecnologia poteva essere definita una «estensione delle facoltà umane», essa ha via via assunto il carattere di una forza estranea all'uomo, ma che tuttavia ne condiziona l'esistenza in funzione degli scopi prefissati dalla burocrazia industriale; non dagli uomini, ripeto, ma da una burocrazia, da una macchina sociale. Con l'avvento della produzione di massa come tendenza dominante nel settore industriale, l'uomo è divenuto una semplice appendice della macchina; e non solo dei congegni meccanici del processo produttivo, bensì anche dei congegni che regolano l'andamento della società. Nel momento in cui l'uomo diviene un'appendice della macchina, la sua vita non gli appartiene più. La società è regolata da una massima ferrea: «la produzione è fine a se stessa». Il declino dell'uomo, prima da artigiano ad operaio, poi da individuo attivo ad elemento passivo,

raggiunge il culmine con la sua identificazione nella figura del consumatore — ovvero sia in una entità economica, i cui gusti, valori, pensieri e sensibilità sono dettati e organizzati da équipes burocratiche, chiuse nei loro «pensatoi». L'uomo, appiattito e immiserito dalle macchine, diviene egli stesso una macchina.

L'uomo-macchina rappresenta l'ideale di ogni forma burocratica<sup>9</sup>. E' un ideale perennemente posto in crisi dal risorgere delle tendenze vitali, dalla ricomparsa dei giovani, dalle contraddizioni che lacerano la struttura burocratica. Il processo di assimilazione deve essere innescato da capo ad ogni generazione, e sempre vi si oppone una strenua resistenza. Dal canto suo, la burocrazia non riesce mai a raggiungere il suo ideale tecnico. Infestata dalla mediocrità, non fa che sbagliare. Le sue facoltà intellettive non riescono a tenere il passo con l'evolversi degli eventi; priva di senso, patisce a causa dell'inerzia sociale ed è sempre in balia del caso. Ogni breccia che si apre nella macchina sociale viene allargata dalle forze vitali.

Come possiamo sanare la frattura che divide gli esseri umani viventi dalle macchine inanimate senza sacrificare né gli uni, né le altre? Come possiamo trasformare una tecnologia per la sopravvivenza in una tecnologia per la vita? Rispondere a queste domande con assoluta certezza sarebbe assurdo. In futuro, gli uomini liberi sceglieranno uno dei tanti modi di lavorare, alcuni dei quali escludono gli altri, sulla base di mutamenti tecnologici che non ci è possibile prevedere. Può anche darsi, invece, che decidano di passare semplicemente sopra al cadavere della tecnologia. Potrebbero, ad esempio, relegare le macchine cibernetiche negli abissi della tecnologia, escludendole completamente dalla vita sociale, dalla comunità e dall'attività creativa. Nascoste agli occhi della società, le macchine lavorerebbero per l'uomo. Le comunità libere costituirebbero allora l'ultimo anello di una catena cibernetica e non dovrebbero far altro che riempirsi il carrello della spesa e portarsi a casa quel che gli serve. L'industria, come il sistema nervoso, funzionerebbe da sola e, come il nostro corpo, dovrebbe essere accudita solo in caso di sporadiche malattie. In questo modo, però, la frattura non sarebbe sanata, ma semplicemente ignorata.

Ignorare la tecnologia, ovviamente, non risolve nulla. L'uomo si precluderebbe un campo d'esperienza di vitale importanza — gli stimoli dell'attività produttiva, delle macchine. La tecnologia può assolvere un ruolo determinante nella formazione della personalità dell'uomo. Tutte le arti, ha giustamente osservato Lewis Mumford, hanno aspetti tecnologici, che richiedono il passaggio automatico dalla spontaneità a un ordine prestabilito e forniscono l'occasione di un contatto con la realtà oggettiva nei momenti di maggior estasi dell'esperienza artistica.

La società libera, a mio avviso, non rinnegherà mai la tecnologia, appunto perché è libera e in grado di stabilire un suo proprio equilibrio. Vorrà, invece, trasferire la macchina nel campo dell'artigianato creativo. Ciò significa che la macchina si assumerà il carico oneroso del processo produttivo e lascerà all'uomo la funzione creativa. Di fatto, la macchina prenderà parte

attiva in questa funzione. Non c'è ragione per cui le macchine cibernetiche, automatiche, non possano essere usate in modo tale che la rifinitura del prodotto, e in modo particolare la rifinitura dei prodotti destinati ad uso personale, sia lasciata alla comunità. Le macchine potranno estrarre, fondere, plasmare e trasportare le materie prime, lasciando che sia l'uomo a dare il tocco finale, il tocco dell'artista e dell'artigiano. La maggior parte delle pietre con le quali sono state costruite le cattedrali medioevali hanno dovuto essere squadrate e rese tutte uguali per facilitarne la posa e la cementazione -- un lavoro ingrato, ripetitivo e monotono, che oggi le macchine moderne possono svolgere rapidamente e senza alcuna difficoltà. Quando le pietre erano a posto, entravano in azione gli artigiani; al lavoro brutto si sostituiva l'opera creativa dell'uomo. In una comunità libera, l'uso combinato delle macchine industriali e degli attrezzi dell'artigiano potrebbe portare a un grado tale di perfezione e di interdipendenza creativa, quale non si è mai visto in tutta la storia dell'uomo. Il sogno di William Morris, che auspicava un ritorno all'artigianato, perderebbe i suoi connotati nostalgici. Potremmo davvero parlare di un salto qualitativo nel campo del progresso tecnico -- insomma, di una tecnologia per la vita.

Avendo acquisito un nuovo, vitalistico, rispetto per l'ambiente naturale e per le sue risorse, la comunità libera e decentralizzata potrebbe dare finalmente una nuova interpretazione del termine «bisogno». La «dimensione del bisogno» di cui parlava Marx, invece di espandersi indefinitamente, tenderebbe a contrarsi: la dimensione dei bisogni avrebbe caratteristiche più umane e sarebbe proporzionata ad una concezione nuova, e più elevata, della vita e della creatività dell'uomo. Ai concetti di quantità e di standardizzazione oggi imperanti si sostituirebbero i concetti di qualità e di senso artistico; all'attuale frenesia del consumismo si sostituirebbe un'esigenza di durabilità; il fenomeno folle e insensato delle mode stagionali si vanificherebbe, per far posto a una nuova economia di cose preziose, santificata dal senso della tradizione e da un sentimento di meraviglia e di ammirazione per la personalità e il senso artistico espresso nelle opere delle passate generazioni; ogni innovazione sarebbe dettata da una viva sensibilità per le inclinazioni naturali dell'uomo, e non invece ispirata alla contaminazione del gusto collettivo orchestrata dai mass media. Cesserebbe anche l'abitudine allo spreco, per far posto alla necessità di preservare, di conservare. Libero da ogni possibile manipolazione burocratica, l'uomo potrebbe riscoprire la bellezza di una vita materiale più semplice, meno caotica e soffocante. Il vestiario, l'alimentazione, l'arredamento e le abitazioni assumerebbero un carattere più artistico e più personalizzato, più spartano. L'uomo recupererebbe il senso di ciò che realmente gli appartiene e il senso di quello che, invece, gli è stato imposto. Al rito repellente della contrattazione e dell'avidità ammassamento di beni si sostituirebbe l'atto più umano e sensibile del fare e del dare. Le cose, gli oggetti, cesserebbero di fungere da stampelle per ego impoveriti e meschini e da mediatori tra personalità distorte e malformate; diverrebbero, invece, il frutto del lavoro e dell'ingegnosità di individui dotati di personalità e di

creatività, oppure doni offerti da individui maturi e consapevoli.

La tecnologia finalizzata alla vita potrebbe assolvere una funzione di fondamentale importanza: quella di fungere da tramite per l'integrazione tra le varie comunità. Ridimensionata in funzione della rinascita dell'artigianato e di una nuova concezione del problema delle necessità materiali, essa potrebbe anche agevolare il processo di confederazione. La divisione del lavoro su scala nazionale e la centralizzazione delle attività industriali rappresentano un pericolo perché la tecnologia tende a trascendere la dimensione umana; diviene sempre più incomprensibile, inaccessibile, e si presta più facilmente alla manipolazione da parte delle strutture burocratiche. Nella misura in cui si verifica, in termini reali e materiali (cioè in campo tecnologico ed economico) una perdita della capacità di controllo da parte degli organismi comunitari, le istituzioni centralizzate acquistano un potere reale sempre maggiore sulla vita dell'uomo e rischiano di trasformarsi in elementi di coercizione. Una tecnologia finalizzata alla vita deve basarsi sulle strutture comunitarie; deve essere intimamente legata alla comunità e a un ambito regionale e le sue dimensioni devono essere funzionali a questo scopo. Se ciò si verifica, tuttavia, la compartecipazione nell'utilizzo di fabbriche e risorse naturali potrebbe realmente servire a promuovere la solidarietà tra comunità diverse, a renderle affini e ad unirle le une con le altre non solo sulla base di comuni interessi spirituali e culturali, ma anche di comuni necessità materiali. In rapporto alla quantità e al tipo delle risorse di cui ciascuna regione dispone, e in rapporto alle caratteristiche peculiari di ciascuna comunità, si potrà realizzare un equilibrio razionale, umanistico, tra forme di autarchia, di confederazione industriale e di divisione del lavoro.

La società è davvero così «complessa» da rendere incompatibili e contraddittorie le une con le altre una civiltà altamente industrializzata e una tecnologia finalizzata alla vita? La mia risposta è, categoricamente, no. Molta della cosiddetta «complessità» che caratterizza il nostro tempo è determinata dalle montagne di scartoffie, dall'amministrazione, dalla manipolazione e dallo spreco continuo che sono tipici delle imprese capitaliste. La piccola borghesia è letteralmente affascinata dal sistema di schedatura e catalogazione inventato dalla borghesia — dalle file di schedari pieni di pratiche, dai libri contabili, dalle polizze di assicurazione, dal sistema fiscale e dagli inevitabili dossiers. L'affascinano la «professionalità» dei managers industriali, degli ingegneri, degli arbitri della moda, dei finanzieri, degli esperti di marketing. Di fronte allo stato, invece, è del tutto disorientata — e per stato intendo la polizia, i tribunali, le carceri, gli uffici federali, le segreterie, tutto l'apparato, ormai marcio e putrescente, finalizzato alla coercizione, al controllo, alla dominazione. La società moderna è incredibilmente complessa, persino oltre le capacità di comprensione dell'uomo, se diamo per buone le premesse su cui si basa la proprietà privata, la «produzione fine a se stessa», la competitività, l'accumulazione dei capitali, lo sfruttamento, la finanza, la centralizzazione, la coercizione, la burocrazia e la dominazione dell'uomo da parte dell'uomo. A ciascuna di queste sono strettamente collegate le istituzioni o le forme

istituzionali che ne rappresentano la dimensione reale — gli uffici, i milioni di «addetti», i formulari, le tonnellate di scartoffie, le scrivanie, le macchine per scrivere, i telefoni e, naturalmente, file e file di schedari. Come nei racconti di Kafka, tutto ciò è reale, ma immerso in una vaga aura di sogno, come se si trattasse di un'ombra indefinibile che oscura il panorama sociale. L'economia ha un carattere ben più reale, facilmente percepibile attraverso i sensi e l'intelligenza, ma è troppo intricata — sempre che diamo per buono il fatto che i bottoni debbano avere mille forme diverse, che i tessuti debbano variare continuamente nella qualità e nel disegno per dare l'illusione della novità, che le stanze da bagno debbano essere piene di medicinali e di profumi e che le cucine debbano essere invase da un'infinità di inutili apparecchi. Se da tutto questo pattume tiriamo fuori quelle due o tre cose veramente utili e di buona qualità; se eliminiamo l'economia basata sul denaro, il potere dello stato, il sistema creditizio, le scartoffie degli uffici e la polizia, insomma tutto ciò che serve solo a mantenere la società in una condizione di perenne bisogno, insicurezza e dominazione, allora la società diverrebbe non solo più umana, ma anche di gran lunga più semplice.

Non voglio certo sminuire il fatto che dietro anche un solo metro di filo elettrico di buona qualità ci siano una miniera di rame, le macchine che servono ad estrarre il minerale, una fabbrica che produce materiale isolante, uno stabilimento dove il rame viene fuso e trafilato, tutto un sistema di trasporto e di distribuzione del prodotto — e che dietro ad ognuna di queste cose ci siano altre miniere, altre fabbriche, altre fabbriche, e così via. Le miniere di rame, almeno quelle del tipo che è possibile sfruttare con i sistemi tecnologici esistenti, non si trovano ad ogni angolo, anche se sarebbe possibile ricavare, dai rifiuti della società in cui viviamo, abbastanza rame da soddisfare il fabbisogno delle generazioni future. Ma ammettiamo pure che il rame sia un metallo rientrante nella categoria dei materiali che possono essere resi disponibili solo mediante un sistema di distribuzione su scala nazionale. In che senso si rende necessaria una divisione del lavoro, nel senso che tradizionalmente viene attribuito a questo termine? In realtà, non c'è alcun bisogno di una divisione del lavoro. Innanzitutto, il rame può essere distribuito, insieme ad altri prodotti, da una comunità libera e autonoma a un'altra, e non fa alcuna differenza quale delle due sia quella che produce il minerale e quale, invece, quella che ne ha bisogno. Un sistema di distribuzione cosiffatto non necessita di alcuna mediazione da parte di istituzioni burocratiche. In secondo luogo, e soprattutto, una comunità installata in una regione nella quale siano presenti miniere di rame non sarebbe comunque una comunità ad economia basata esclusivamente sull'estrazione mineraria. La miniera sarebbe solo una delle fonti di attività della regione — solo una parte di un sistema economico assai più ampio, completo ed organico. Lo stesso discorso vale, naturalmente, per quelle comunità che si fossero specializzate nella coltivazione di alcuni alimenti o le cui risorse naturali fossero particolarmente preziose e utili alla società nel suo complesso. Ogni comunità tenderebbe il più possibile all'autarchia, nel proprio ambito locale o regionale.

Cercherebbe di essere il più possibile integra, perché l'integrità contribuisce a creare uomini maturi, integri anch'essi, capaci di vivere in un rapporto di continua simbiosi con l'ambiente naturale circostante. Anche se una parte cospicua dell'economia nazionale fosse legata alla divisione del lavoro, il peso economico complessivo della società poggerrebbe sulle spalle delle comunità. Se le comunità non vengono distorte, neppure una minima parte dell'umanità può essere sacrificata agli interessi dell'umanità considerata nel suo complesso.

Fondamentalmente, il carattere dell'uomo è improntato alla modestia, alla comprensione, alla solidarietà. Anche nell'immonda società borghese, non è raro trovare qualcuno che, a rischio della propria vita, intervenga per trarre in salvo un bambino in pericolo. Nessuno di noi trova strano, ad esempio, che i minatori mettano a repentaglio la vita per salvare i loro compagni intrappolati in miniera, o che i soldati striscino sotto il fuoco del nemico per trarre in salvo i loro commilitoni feriti rimasti sul campo di battaglia. Ci stupiamo, invece, quando un aiuto del genere viene rifiutato — quando, ad esempio, in un quartiere piccolo borghese nessuno presta orecchio alle grida disperate di una ragazza accoltellata.

Eppure, non c'è nulla in questa società che giustifichi anche la più minima manifestazione di solidarietà. Quella di cui ogni tanto siamo testimoni sopravvive ad onta della società, ad onta delle realtà che essa ci pone di fronte, come una sorta di sfida dell'uomo ad una società malsana, ostile. Pensate a come potrebbe essere l'uomo se la sua innata bontà d'animo avesse libero sfogo, se la società fosse capace di guadagnarsi il rispetto, persino l'amore di coloro che ne fanno parte? Noi siamo ancora il prodotto di una storia violenta, sanguinaria, ignobile — della dominazione dell'uomo da parte dell'uomo. Questa dominazione potrebbe non avere mai fine. Il futuro potrebbe riservare alla nostra misera civiltà una sorta di *Götterdämmerung* wagneriana. Che follia sarebbe! Ma potremmo anche riuscire a porre fine, una volta per tutte, alla dominazione dell'uomo sui suoi simili. Potremmo riuscire, finalmente, a spezzare le catene del passato e a realizzare una società umanistica, anarchica. Non sarebbe il colmo dell'assurdità, anzi dell'impudenza, modellare le future generazioni secondo quegli stessi criteri che oggi ci ispirano ribrezzo? Gli uomini liberi non saranno gretti, le comunità libere non cercheranno di dominarsi le une con le altre a causa di un pugno di rame, gli «esperti» di computers non tenteranno di fare di noi altrettante scimmiette servili e leccapiedi e nessuno scriverà più novelle rosa che parlano di vergini piagnucolose e malate di tubercolosi. Una sola cosa chiederemo agli uomini e alle donne liberi del futuro: che ci perdonino se ci abbiamo messo tanto e abbiamo fatto tanta fatica. Come Brecht, chiederemo loro che non pensino troppo male di noi e che cerchino di comprenderci, perché la società in cui vivevamo era un inferno.

D'altra parte, sapranno già da soli che cosa pensare e non saremo certo noi a doverglielo suggerire.

New York, maggio 1965

1. Sia Juenger che Elul affermano che lo sviluppo della tecnologia porti insito in sé il processo di degradazione dell'uomo ad opera della macchina, e i loro scritti si concludono con una nota di amara rassegnazione. Questa concezione riflette il fatalismo sociale al quale ho accennato – ed è caratteristica soprattutto di Elul, le cui idee esprimono in modo più sintomatico la condizione umana contemporanea. Cfr. Friedrich George Juenger, *The Failure of Technology* (Regnery, Chicago 1956) e Jacques Elul, *The Technological Society* (Knopf, New York 1968).
2. A mio avviso, lo sviluppo dello «stato operaio» in Russia conferma le critiche anarchiche allo stalinismo marxista. I marxisti moderni farebbero davvero bene a rileggersi l'analisi del feticismo dei beni di consumo che Marx fa nel *Capitale* per rendersi conto di come tutto (stato compreso) tende a divenire fine a se stesso in una società fondata sulla produzione e lo scambio di beni di consumo.
3. La distinzione fra lavoro piacevole e lavoro spiacevole, oneroso, non deve mai essere dimenticata.
4. Un approccio di tipo esclusivamente quantitativo alle nuove tecnologie, aggiungerei, non è solo arcaico, ma moralmente regressivo. Questo tipo di approccio si basa sui vecchi principi di giustizia, ben diversi dai nuovi principi di libertà. Storicamente, la giustizia è legata al mondo del lavoro e dei bisogni materiali e implica la necessità di suddividere, in modo «giusto» o «ingiusto» una quantità limitata di beni. La giustizia, anche quella «ugualitaria», presuppone sempre un concetto di limitazione, la negazione di certi beni e il sacrificio di tempo ed energia da dedicare alla produzione. Ma se trascendiamo il concetto di giustizia – ovvero, se esaminiamo le caratteristiche qualitative, e non quantitative, della nuova tecnologia – entriamo nella dimensione inesplorata della libertà, che si fonda sull'organizzazione spontanea e sul libero accesso ai mezzi di sostentamento.
5. Ad esempio, nelle piantagioni di cotone nel profondo sud, nell'industria automobilistica e dell'abbigliamento.
6. I computers che vengono usati al giorno d'oggi sono, essenzialmente, di due tipi: computers analogici e computers digitali. I computers analogici hanno una utilizzazione abbastanza limitata in campo industriale. Nella mia trattazione, mi riferirò perciò esclusivamente ai computers digitali.
7. Cfr. «Ecologia e pensiero rivoluzionario», in questo stesso volume.
8. Per fare un paragone, ricordiamo che la potenza di conversione di un normale motore a scoppio si aggira intorno all'undici per cento.
9. L'uomo ideale della burocrazia poliziesca è un essere del quale si possano indagare e rivelare i più reconditi pensieri per mezzo di macchine della verità, apparecchiature elettroniche di ascolto e droghe che obrubilano la volontà. L'uomo ideale della burocrazia politica è un essere la cui vita intima può essere modificata per mezzo delle sostanze chimiche mutageniche e condizionata dai mass media. L'uomo ideale della burocrazia industriale è un essere la cui vita interiore può essere condizionata dalle lusinghe e dai miraggi della pubblicità. L'uomo ideale della burocrazia militare è un essere la cui vita interiore può essere sconvolta e incanalata, per mezzo di una irreggimentazione forzata, verso il genocidio.

## LE FORME DELLA LIBERTÀ

La libertà può assumere forme diverse. L'attacco alle istituzioni potrà essere di tipo personale, isolato, dadaista, tuttavia ogni rivoluzione libertaria dovrà porsi il problema delle forme sociali con le quali sostituire quelle da abbattere. Prima o poi, il popolo rivoluzionario dovrà decidere come intende gestire la terra e le fabbriche dalle quali trarrà i mezzi per il proprio sostentamento. Dovrà anche stabilire qual è il modo più corretto per prendere una decisione che riguarda tutta la comunità. Perciò il pensiero rivoluzionario, se vorrà essere preso seriamente, dovrà affrontare direttamente i problemi dell'organizzazione sociale. Dovrà sottoporre al pubblico giudizio i problemi relativi a una definizione creativa delle forme sociali libertarie. Benché nessuna teoria libertaria possa rappresentare un valido sostituto dell'esperienza, l'insegnamento della storia e la formulazione teorica che finora è stata data a questi problemi possono fornire elementi di giudizio sufficienti a stabilire quali forme sociali sono più confacenti alla piena e completa realizzazione delle libertà personali e sociali.

Il tipo di rapporti che il popolo libero intende instaurare all'interno della comunità è determinante nell'individuazione delle forme sociali destinate a sostituire quelle precedentemente esistenti. Ogni tipo di rapporto personale ha una dimensione sociale; ogni tipo di relazione sociale ha profonde implicazioni nella sfera individuale. Solitamente, questi due aspetti, strettamente correlati l'uno con l'altro, sono oggetto di confusione e non sono di facile individuazione. Le istituzioni create dalla società gerarchica, e in particolar modo le istituzioni statali, danno l'illusione che i rapporti sociali esistano solo in un ambito specifico e particolare, ad esempio negli ambienti politici o burocratici. In realtà, non esiste una dimensione politica o sociale del tutto «impersonale»; tutte le istituzioni sociali, sia del passato che del presente, si sono basate e si basano sui rapporti interpersonali tra gli individui nella vita di tutti i giorni, e soprattutto in quegli aspetti della vita quotidiana che rivestono particolare importanza per il problema della sopravvivenza — come la produzione e la distribuzione dei mezzi di sostentamento, l'educazione dei giovani, la conservazione e la riproduzione della vita umana. La liberazione dell'uomo — non intesa vagamente in senso «storico», morale o filosofico, ma nella realtà del quotidiano — è un atto che riveste un profondo significato sociale e pone il problema delle forme sociali intese come tipo di rapporti tra gli individui.

La relazione che intercorre tra la dimensione sociale e quella individuale ha una grande importanza per il nostro tempo, ma mai prima d'ora i rapporti interpersonali hanno avuto un carattere così impersonale e i rapporti sociali un carattere così asociale. La società borghese ha portato questi rapporti a un grado di astrazione senza precedenti, privandoli di ogni contenuto umano e considerandoli al pari di semplici oggetti. L'oggetto — il bene di consumo — ha assunto alcune delle funzioni che, in precedenza, erano retaggio della comunità: i rapporti di scambio (o meglio, per essere più attuali, i rapporti basati sul denaro) hanno soppiantato qualsiasi altro tipo di rapporto umano. In questo senso, il sistema sociale borghese, fondato sulla produzione e sul consumo di beni, rappresenta il culmine storico di ogni tipo di organizzazione sociale, sia di tipo precapitalistico che di tipo capitalistico, nella quale i rapporti umani avvengono in forma mediata e non in forma diretta.

#### *La mediazione nei rapporti sociali*

Per inquadrare correttamente questo fenomeno secondo una prospettiva storica, gettiamo rapidamente uno sguardo indietro e vediamo come si è giunti a forme di mediazione nei rapporti sociali.

I primi «specialisti» in relazioni sociali che si posero come tramite dei rapporti tra gli individui — i sacerdoti e i capi-tribù, i cui rapporti sociali avvenivano sempre in forma mediata — instaurarono le condizioni formali per lo sviluppo di strutture gerarchiche e oppressive. Queste condizioni formali furono poi consolidate e rese più profonde dal progresso tecnologico — un progresso che si preoccupò solo di creare un'abbondanza grazie alla quale pochi privilegiati potessero vivere alle spalle degli altri. L'assemblea tribale, nella quale tutti i membri della comunità prendevano parte alle decisioni comuni e gestivano direttamente i propri interessi, scomparve per far luogo a forme di dominazione oligarchica e la comunità, a sua volta, scomparve per far luogo alla divisione in classi sociali.

Anche se il potere di controllare la società andò sempre più accentrando- si nelle mani di pochi uomini, e in certi casi addirittura di uno solo, resta il fatto che nelle società precapitalistiche erano gli uomini ad assumere la funzione di mediatori nei rapporti sociali — i consigli si sostituirono alle assemblee e le forme di governo oligarchico si sostituirono ai consigli. Nella società borghese, invece, sono le cose, gli oggetti a fare da mediatori nei rapporti sociali. Essendo riuscita nell'intento di portare la mediazione sociale al più alto grado di impersonalità, la società borghese ci spinge a puntare la nostra attenzione sul concetto stesso di mediazione; a porre in forse tutte le forme di organizzazione sociale basate sulla rappresentanza indiretta, sul controllo della cosa pubblica da parte di pochi individui, sui concetti teorici e pratici di «elezione», di «legislazione», di «amministrazione». La dimostrazione più lampante del fatto che la società sta rimettendo in discussione questi problemi è costituita dalla tendenza sempre crescente tra i giovani americani,

seppure dettata da considerazioni intuitive, verso forme tribali e comunitarie. Queste tendenze sono regressive solo nel senso che comportano un balzo indietro nel tempo, verso forme di libertà tipiche delle società pregerarchiche. Sono invece profondamente progressiste nel senso che, a livello strutturale, comportano un ritorno a forme non gerarchiche di libertà.

Le rivendicazioni rivoluzionarie tradizionali, che propongono forme di organizzazione basate sui consigli (quelle che Hannah Arendt definisce «il patrimonio ereditario rivoluzionario»), invece, non rompono affatto i ponti con la società gerarchica. I consigli operai nacquero come organismi di classe. A meno che non si voglia asserire che i lavoratori sono spinti verso posizioni rivoluzionarie esclusivamente dai loro interessi *di lavoratori* (asserzione che contesto nel modo più assoluto), si può pacificamente affermare che i consigli operai possono essere usati per distruggere la società di classe, ma anche per perpetuarla<sup>1</sup>. Vedremo, infatti, che la forma caratteristica dei consigli contiene in sé una serie di limiti di natura strutturale, che favoriscono lo sviluppo della gerarchia. Per il momento, basti dire che molti sostenitori dei consigli operai considerano gli individui alla stregua di pure e semplici entità economiche, cioè lavoratori o non lavoratori. Questa concezione non toglie nulla alla parzialità della visione individualistica. L'uomo è visto come un essere sdoppiato, come il prodotto di uno sviluppo sociale che separa l'uomo dai suoi simili e persino da se stesso.

A questa visione parziale non pongono neppure rimedio le richieste operaie di controllo sulla produzione e di riduzione della settimana lavorativa, poiché queste rivendicazioni lasciano del tutto immutata la natura del processo produttivo e la qualità del tempo libero concesso ai lavoratori. Finché i consigli e il controllo operaio sulla produzione non si porranno l'obiettivo di trasformare il lavoro in un'attività piacevole e l'ambiente di lavoro in una comunità, resteranno semplicemente delle strutture formali e, di fatto, delle strutture di classe. Essi perpetuano, infatti, i limiti del proletariato come prodotto delle condizioni sociali imposte dalla borghesia. Nessun movimento rivoluzionario che avanzi la richiesta di istituire consigli operai può essere considerato veramente tale se non si pone l'obiettivo di promuovere una trasformazione radicale dell'ambiente di lavoro.

Infine, i consigli operai rappresentano una forma di mediazione nei rapporti sociali, non certo una tendenza ad instaurare rapporti di tipo diretto. Se i rapporti mediati non verranno controbilanciati da rapporti diretti, in modo che le decisioni di tipo politico siano di competenza esclusiva di questi ultimi e si lascino ai primi solo le questioni di carattere puramente amministrativo, i consigli operai finiranno per tendere inevitabilmente alla conquista del potere. Insomma, finché i consigli operai non confluiranno in una assemblea popolare e finché le fabbriche non saranno trasformate in comunità, sia gli uni che le altre perpetueranno l'alienazione tra uomo e uomo e tra gli uomini e il lavoro. Fondamentalmente, il grado di libertà di una società si può valutare sulla base dei rapporti sociali che si instaurano tra i suoi membri. Se questi rapporti sono aperti, creativi e non alienati, la società

può dirsi libera. Se, invece, esistono strutture che inibiscono, o per mezzo della coercizione o tramite una funzione mediatrice, lo sviluppo di rapporti sociali aperti, allora non esiste libertà, anche se sono i lavoratori a controllare i processi produttivi. Perché in una situazione del genere i lavoratori potranno controllare, sì, i processi produttivi, ma nulla di più — potranno controllare le condizioni necessarie alla sopravvivenza, non le condizioni di vita. Nessun tipo di organizzazione sociale può isolarsi dalle condizioni sociali che ha il compito di organizzare. I consigli e le assemblee hanno fatto, entrambi, sia il gioco della società gerarchica, sia il gioco della rivoluzione. Pensare che le forme di libertà possano essere considerate esclusivamente dal punto di vista formale sarebbe assurdo come pensare che i concetti legali possano essere trattati come semplici problemi di giurisprudenza. La forma e il contenuto della libertà, come la legge e la società, si determinano l'una con l'altro. Così come ci sono forme di organizzazione che promuovono le istanze di libertà e altre, invece, che le ostacolano, e le condizioni sociali favoriscono ora una forma, ora un'altra. In varia misura, queste forme di organizzazione o trasformano l'individuo che ne fa uso, o, viceversa, ne impediscono ogni ulteriore sviluppo.

Questo articolo non intende contestare la validità dei consigli operai — o meglio, dei comitati di fabbrica — come strumenti rivoluzionari per appropriarsi dell'economia borghese. Al contrario, l'esperienza ha più volte dimostrato che il comitato di fabbrica è una forma iniziale di amministrazione economica di fondamentale importanza. Tuttavia, nessuna rivoluzione può porsi come ultimo obiettivo l'istituzione dei consigli operai e dei comitati di fabbrica come modelli di organizzazione sociale, così come non può porsi come obiettivo e modello di amministrazione economica il «controllo operaio sulla produzione». Nessuna di queste due forme di rapporti sociali ha respiro e forza sufficiente per rivoluzionare il lavoro, il tempo libero e l'intera struttura della società. In questo articolo, do per scontato il carattere rivoluzionario dei consigli e dei comitati; lo scopo che mi prefiggo è quello di analizzare i loro aspetti negativi, i loro tratti conservatori, che potrebbero compromettere il corso della rivoluzione.

Ormai da tempo, anzi da sempre, è invalso l'uso di cercare nelle cosiddette rivoluzioni «proletarie» degli ultimi cento anni un modello di organizzazione sociale. La Comune di Parigi del 1871, i soviet russi del 1905 e del 1917, i sindacati rivoluzionari spagnoli degli anni trenta e i consigli operai ungheresi del 1956: tutte queste istituzioni sono state studiate e proposte come esempio. Ma, è il caso di chiedersi, che cosa hanno in comune tra loro questi modelli di organizzazione sociale? La risposta è: molto poco, se si eccettuano i limiti determinati dal fatto di essere, tutte, forme basate sulla mediazione dei rapporti sociali. La Spagna, come vedremo, costituì in questo senso una salubre eccezione; tutte le altre forme, o ebbero vita troppo breve, o furono distorte al punto da poterci fornire solo materia per l'elaborazione di qualche mito.

La Comune di Parigi merita rispetto e considerazione per molte ragioni —

per la prepotente carica libertaria, per il populismo radicale, per l'impatto fortemente e profondamente rivoluzionario che ebbe sulle classi oppresse e per l'indomito eroismo con il quale seppe difendersi. Tuttavia, anche la Comune, dal punto di vista strutturale, fu poco più che un consiglio popolare municipale. Più democratico e genuinamente popolare di altri organismi similari, il consiglio della Comune era comunque organizzato sul modello parlamentare. I suoi membri erano eletti dai «cittadini», riuniti in gruppi a seconda della provenienza geografica. Nel modo in cui seppe coordinare e fondere le attività legislative e amministrative, la Comune si mostrò poco più progressista di quanto non lo siano, oggi, gli organismi municipali statunitensi.

Fortunatamente, il popolo rivoluzionario di Parigi non tenne in gran conto la Comune, dopo che essa fu istituita. L'insurrezione, l'organizzazione vera e propria della città e, infine, la battaglia contro le truppe di Versailles furono prevalentemente opera dei clubs popolari, dei comitati cittadini di vigilanza e dei battaglioni della guardia nazionale. Se la Comune di Parigi (il Consiglio municipale) fosse sopravvissuta, non avrebbe potuto evitare, probabilmente, di entrare in conflitto con queste formazioni irregolari di cittadini e di soldati. Anzi, verso la fine di aprile, cioè circa sei settimane dopo l'insurrezione, la Comune istituì un Comitato di salute pubblica dotato di «pieni poteri», un organismo che ricorda la dittatura giacobina e il terrore, che nella grande rivoluzione del secolo precedente aveva portato al patibolo non solo gli esponenti della destra, ma anche quelli della sinistra. In ogni caso, la storia non concesse alla Comune che altre tre settimane di vita, due delle quali furono consumate sulle barricate, nello scontro cruento contro Thiers e le armate di Versailles.

Svestire la Comune dei panni storici che non ha mai indossato non significa farle un torto. La Comune fu una festa che dilagò nelle strade, e alla quale presero parte soprattutto artigiani e intellettuali vagabondi, i rifiuti sociali dell'era precapitalistica, oltre al lumpenproletariato. Ma sarebbe assurdo definire questa pittoresca mescolanza di individui col termine «proletariato». Il proletariato industriale costituì una minoranza nell'ambito della Comune<sup>2</sup>.

La Comune fu l'ultima grande rivolta dei *sansculottes* parigini, una classe sociale che sopravvisse come tale, a Parigi, per circa un secolo dopo la grande rivoluzione. Infine, questo strato sociale eterogeneo fu distrutto non dai fucili dei battaglioni di Versailles, ma dall'avvento dell'industrialismo. La Comune di Parigi del 1871 fu, prevalentemente, un consiglio cittadino, istituito per coordinare l'amministrazione municipale in un periodo di instabilità rivoluzionaria. I soviet russi del 1905 furono prevalentemente organismi di lotta, fondati allo scopo di coordinare gli scioperi a San Pietroburgo. Questi consigli si basavano quasi esclusivamente sui sindacati industriali e di fabbrica: i delegati erano presenti in ragione di uno ogni cinquecento operai (nel caso di singole fabbriche o officine con un numero minore di operai, se ne riunivano diverse insieme); inoltre, vi partecipavano delegati provenienti dai sindacati industriali e dai partiti politici. Il sistema di organizzazione dei soviet assunse

la sua forma più chiara e stabile a San Pietroburgo, dove il soviet raggruppava al massimo quattrocento delegati, compresi i rappresentanti dei nuovi sindacati professionali. Il soviet di San Pietroburgo si sviluppò rapidamente da comitato allargato di sciopero in un vero e proprio Parlamento delle classi oppresse, ampliando di conseguenza il numero dei delegati, la quantità delle rivendicazioni avanzate e le responsabilità. Furono ammessi delegati provenienti anche da altre città, le rivendicazioni di carattere politico cominciarono a prevalere su quelle di carattere economico e si instaurarono rapporti con le organizzazioni contadine, i cui rappresentanti poterono entrare a far parte degli organi di delibera. Sull'esempio di San Pietroburgo, in tutte le città e i villaggi della Russia cominciarono a sorgere soviet. Cominciò così a svilupparsi una forza rivoluzionaria che si contrappose a tutte le istituzioni autocratiche del governo.

Il soviet di San Pietroburgo durò meno di due mesi. La maggior parte dei suoi membri furono arrestati nel dicembre del 1905. Il proletariato, tuttavia, che non insorse mai in armi e che diminuì gli scioperi quando si ricominciò a lavorare verso la fine dell'autunno, non prese gran parte al soviet. Per colmo d'ironia, l'unico strato sociale che continuò a lottare anche dopo la caduta del soviet fu quello degli studenti di Mosca, che il 22 dicembre insorsero e che in cinque giorni di guerriglia urbana ben organizzata ridussero quasi all'impotenza le forze militari e di polizia. Gli scontri nelle strade sarebbero potuti continuare all'infinito, nonostante la generale apatia degli strati proletari, se le guardie dello zar non fossero giunte finalmente a Mosca, trasportate in treno dai lavoratori delle ferrovie su una delle poche linee ancora in funzione.

I soviet del 1917 furono i veri eredi dei soviet del 1905 ed è assolutamente arbitrario operare, come fanno alcuni autori, una netta distinzione tra gli uni e gli altri. Come i loro predecessori di dodici anni prima, i soviet del 1917 erano composti prevalentemente da rappresentanti dei sindacati industriali e di fabbrica e delle organizzazioni di partito, ma in seguito accolsero anche delegati delle forze armate e intellettuali radicali. I soviet del 1917 rivelano tutti i limiti di questa forma di organizzazione. I soviet erano insostituibili come organismi di lotta, ma i loro congressi nazionali si rivelarono sempre più un fallimento dal punto di vista della reale rappresentatività popolare. I congressi erano organizzati in forme gerarchiche. I soviet locali delle città e dei villaggi eleggevano i delegati per i soviet distrettuali e regionali; questi, a loro volta, eleggevano i delegati per il congresso nazionale. Nelle città più grandi, la rappresentanza ai congressi fu meno indiretta, ma tuttavia lo fu — si andava, infatti dal votante nelle città al soviet municipale e da questo al congresso nazionale. In ogni caso, tra la massa dei votanti e i delegati al congresso c'erano uno o più livelli rappresentativi intermedi.

I congressi dei soviet si riunivano ogni tre mesi. In questo modo, passava troppo tempo tra una sessione e l'altra. Al primo congresso, che si tenne nel giugno del 1917, presero parte circa ottocento delegati; in seguito, il loro numero aumentò fino a un migliaio e più. Per «sveltire» i lavori congressuali e

per garantire un carattere continuativo alle proprie funzioni anche tra una sessione e l'altra, il congresso elesse un comitato esecutivo, che nel 1918 era composto da duecento membri ed arrivò poi fino a un massimo di trecento nel 1920. Questo organismo doveva operare più o meno continuativamente, ma non tardò a rivelarsi anch'esso lento e troppo ingombrante, tanto che dopo la rivoluzione d'ottobre gran parte delle sue funzioni furono trasferite a un più ristretto consiglio dei commissari del popolo. Avendo acquisito pieno controllo del secondo congresso dei soviet (ottobre 1917), i bolscevichi non ebbero difficoltà a centralizzare il potere nelle mani dei consigli dei commissari prima e poi nell'ufficio politico del partito comunista. I gruppi di opposizione presenti all'interno dei soviet abbandonarono spontaneamente il secondo congresso e furono poi espulsi definitivamente dai soviet. Le riunioni trimestrali dei congressi non avevano più luogo: semplicemente, i bolscevichi, che ormai avevano assunto pieno controllo del comitato esecutivo e dei consigli, non li convocavano. Infine, fu deciso che si riunissero una sola volta all'anno. Allo stesso modo, anche gli intervalli di tempo tra le riunioni dei soviet distrettuali e regionali divennero sempre più lunghi e così anche quelli tra le riunioni del comitato esecutivo, che era stato creato dal congresso come organismo di attività permanente, fino ad arrivare a una scadenza quadrimestrale. Il potere dei soviet locali passò nelle mani del comitato esecutivo, il potere del comitato esecutivo passò, a sua volta, nelle mani dei consigli e, infine, il potere di questi ultimi si trasferì direttamente nelle mani dell'ufficio politico del partito comunista.

L'incapacità dei soviet di predisporre le basi per una vera democrazia non si deve imputare solo alla loro struttura gerarchica, ma anche alle loro limitate componenti sociali. I battaglioni militari insorti, dai quali i soviet derivarono originariamente la loro forza scioperante, avevano un carattere assai poco stabile, soprattutto dopo la dissoluzione definitiva dell'esercito zarista. La nuova armata rossa fu reclutata, addestrata, centralizzata e sottoposta a stretto controllo dai bolscevichi. Se si eccettuano i nuclei partigiani e le forze navali, l'esercito sovietico fu, per tutto il corso della guerra civile, politicamente inerte. I villaggi contadini si volsero alla soluzione dei propri problemi locali e dimostrarono una notevole apatia nei confronti dei problemi di portata nazionale. Così la più importante base politica dei soviet divennero le fabbriche. Qui riscontriamo una contraddizione di fondo nella concezione di classe del potere rivoluzionario: il socialismo proletario, proprio per il fatto di porre l'accento sulla necessità di fondare il potere esclusivamente sulle fabbriche, crea le condizioni per una struttura politica centralizzata e gerarchica.

Per quanto la sua posizione sociale possa essere rafforzata da un sistema di «autogoverno», la fabbrica non è mai un organismo sociale autonomo. Il controllo sociale che la fabbrica può esercitare è relativamente ridotto, perché ogni fabbrica dipende, per il proprio funzionamento e per la sua stessa esistenza, da altre fabbriche e dalle fonti di materie prime. Per colmo d'ironia, i soviet, basandosi prevalentemente sulle fabbriche e isolandole dall'ambiente

locale in cui operavano, trasferirono il potere dalla comunità e dalla regione alla nazione, e in definitiva dalla base al vertice della società. Il sistema dei soviet consisteva, insomma, in un complesso garbuglio di rapporti sociali mediati, che si dipanavano su scala nazionale secondo linee di classe. Forse l'unico esempio di un sistema di autogoverno della classe operaia che si rivelò efficiente come modello di organizzazione di classe possiamo trovarlo in Spagna, dove l'anarco-sindacalismo attrasse sotto le sue bandiere un gran numero di operai e contadini. Gli anarco-sindacalisti spagnoli si sforzarono coscientemente di porre un freno alle tendenze centralizzatrici. La Cnt (Confederacion Nacional del Trabajo), la grande organizzazione anarco-sindacalista spagnola, creò una doppia organizzazione con un sistema di comitati elettivi che avevano il compito di controllare gli organismi locali e i congressi nazionali. Le assemblee avevano il potere di revocare i propri delegati al consiglio e di revocarne le decisioni. Su un piano puramente pratico, gli organi «superiori» della Cnt fungevano da coordinatori. E' bene, però, che non si creino equivoci sulla reale efficacia di questo tipo di organizzazione: esso suscitava in ogni membro della Cnt un forte senso di responsabilità, dandogli l'impressione di esercitare personalmente, in modo immediato e diretto, un'influenza sulle attività e sulla politica dell'organizzazione. Queste responsabilità furono assolte con tale nobiltà d'animo e rigore morale che la Cnt può ben essere definita l'organizzazione rivoluzionaria europea di maggior peso e di maggiore importanza negli anni tra le due guerre.

La rivoluzione del 1936 fu la prova del fuoco per la Cnt, che se la cavò con onore. A Barcellona, gli operai della Cnt presero possesso delle fabbriche, dei trasporti e dei servizi pubblici, e li gestirono secondo i dettami dell'anarco-sindacalismo. E' un dato di fatto, del quale hanno reso testimonianza storica osservatori delle più varie fedi politiche, che l'economia cittadina si mantenne in piena efficienza — ad onta dei sistematici tentativi di sabotaggio operati dal governo borghese repubblicano e dal partito comunista. L'esperimento ebbe termine in modo drammatico solo quando le truppe governative occuparono Barcellona nel maggio del 1937, a seguito di una rivolta del proletariato.

Anche se esercitarono una notevole influenza, gli anarco-sindacalisti spagnoli non avevano praticamente seguito al di fuori di alcuni settori della classe operaia e contadina. Il movimento fu attivo soprattutto nella regione industriale della Catalogna, nelle zone costiere del Mediterraneo, nelle zone rurali dell'Aragona e dell'Andalusia. Ciò che portò al fallimento dell'esperimento anarco-sindacalista fu da un lato l'isolamento del movimento all'interno del paese, dall'altro la forza schiacciante degli avversari — repubblicani e fascisti, borghesi e stalinisti<sup>3</sup>.

Sarebbe inutile analizzare nel dettaglio i sistemi di organizzazione sociale basati sui consigli che furono adottati in Germania nel 1918, nelle Asturie nel 1934 e in Ungheria nel 1956. I consigli tedeschi furono compromessi già in partenza: la cosiddetta «maggioranza» (riformista) socialdemocratica riuscì subito ad assumerne pieno controllo e se ne servì per scopi controrivoluziona-

ri. In Ungheria e nelle Asturie i consigli caddero in breve tempo sotto i colpi del movimento controrivoluzionario, ma non c'è motivo di credere che, se anche fossero sopravvissuti più a lungo, avrebbero evitato di fare la fine dei soviet russi. La storia ci ha dimostrato che i bolscevichi non furono i soli a distorcere le funzioni originarie dei consigli operai. Anche nella Spagna anarco-sindacalista il sistema di comitati instaurato dalla Cnt cominciò a corrompersi, nel 1937, per trasformarsi in un sistema assembleare; come la situazione si sarebbe evoluta in seguito non ci è dato sapere, perché l'esperimento fu stroncato dalla conquista violenta di Barcellona da parte dei comunisti e dei repubblicani.

Resta comunque il fatto che il sistema dei consigli non è immune da tendenze centralizzatrici, manipolatrici e pervertitrici. I consigli rappresentano ancora forme di organizzazione sociale di tipo particolaristico, unilaterale e mediato. Nel migliore dei casi, possono costituire un punto d'avvio per la costruzione di una società libertaria e decentralizzata; nel peggiore dei casi, invece, sono facile preda delle forme gerarchiche di organizzazione sociale.

#### *Assemblea e comunità*

Prendiamo per un attimo in considerazione l'assemblea popolare, come esempio di organizzazione basata su rapporti sociali non mediati. L'assemblea costituì, probabilmente, la struttura di base su cui poggiavano i primi clan e le società tribali, perlomeno fino a quando le sue funzioni non furono arbitrariamente assunte dai capi e dai consigli. Nell'antica Grecia, ad Atene, prese il nome di ecclesia; più tardi ricomparve, in forme spurie e a volte completamente travisate, nelle città dell'Europa medioevale e rinascimentale. Infine, con il nome di «sezioni», le assemblee si costituirono come organismi popolari e militanti durante la rivoluzione francese del 1789. L'ecclesia e le sezioni sono, tra queste varie forme, quelle più meritevoli di attenzione. Entrambe si svilupparono nelle più grandi città del loro tempo ed entrambe assunsero un carattere assai raffinato, riunendo individui della più varia provenienza sociale nell'ambito di una notevole, seppure temporanea, comunanza di interessi. Senza voler togliere nulla alla gravità dei loro limiti, bisogna riconoscere che seppero sviluppare un metodo di lavoro ispirato a una concezione realmente ed efficacemente libertaria, riuscendo a realizzare nella pratica ciò che le menti più fertili dell'utopia non erano mai riuscite a prospettare, neppure a livello teorico.

L'ecclesia ateniese affondava probabilmente le proprie radici nelle antiche forme assembleari delle tribù della Grecia arcaica. Con l'avvento della proprietà privata e delle classi sociali, si sostituì ad essa una struttura di tipo feudale, ed essa lasciò solo un vago ricordo nella memoria del popolo. Per un certo periodo, la società ateniese sembrò destinata inevitabilmente a subire un fenomeno di profonda decadenza, come quello che colpì, molti secoli più tardi, la società romana. Una classe numerosa di contadini oppressi e salassati,

una quantità sempre crescente di mezzadri ridotti a condizione servile e vasti strati composti da lavoratori urbani si contrapponevano a una esigua schiera di potenti possidenti terrieri e ad una classe media di commercianti arricchiti. Nel sesto secolo a.C. la situazione, ad Atene e nell'Attica (la regione agricola intorno alla città) era matura per lo scoppio di devastanti conflitti sociali.

Il corso della storia ateniese fu bruscamente mutato dalle riforme varate da Solone. Con una serie di misure drastiche, le condizioni economiche dei contadini furono rese più accettabili, i possidenti terrieri furono privati di gran parte del loro potere, fu istituita nuovamente l'ecclesia e fu instaurato un sistema abbastanza equo di giustizia sociale. Il processo di evoluzione della democrazia popolare si protrasse per circa un secolo e mezzo, fino a stabilizzarsi in una forma che mai nessuno riuscì più veramente ad uguagliare. Al tempo di Pericle, gli ateniesi avevano perfezionato l'organizzazione della *polis* al punto che essa rappresentò un vero e proprio trionfo della razionalità sui limiti materiali che contraddistinguevano il mondo antico.

La base strutturale della *polis* ateniese era l'ecclesia. Appena dopo il sorgere del sole, ad ogni pritanìa (il decimo giorno dell'anno), migliaia di cittadini dell'Attica, di sesso maschile, si radunavano sulla Pnyx, una collina alla periferia di Atene, e sedevano in assemblea. Qui, all'aria aperta, passavano il tempo chiacchierando amabilmente con gli amici, finché la recitazione solenne delle preghiere non segnava l'inizio dei lavori assembleari. L'ordine del giorno, che suddivideva i problemi da discutere in «sacri», «profani» e di «politica estera», era stato comunicato già alcuni giorni prima, con l'annuncio di convocazione dell'assemblea. L'assemblea non poteva trattare altri argomenti, se non quelli riportati dall'ordine del giorno, ma per il resto aveva piena libertà. Non era necessario ottenere un quorum, salvo che nel caso di decreti riguardanti i singoli cittadini. La sovranità dell'assemblea sulle istituzioni e sulle cariche della società ateniese era assoluta. Prendeva decisioni su questioni di guerra o di pace, eleggeva o destituiva i generali, organizzava le campagne militari, discuteva le questioni di politica interna ed estera, esaminava i motivi di scontento, esercitava un controllo sugli organismi amministrativi e poneva al bando i cittadini indesiderabili. Approssimativamente, un cittadino su sei prendeva parte, alle date stabilite, all'amministrazione dei problemi della comunità. Circa cinquecento uomini, estratti per lo più a sorte, si occupavano dell'esazione delle imposte, dei trasporti marittimi, del vettovagliamento, dei servizi pubblici e della progettazione degli edifici pubblici. Anche i comandanti dell'esercito, composto esclusivamente di coscritti provenienti dalle dieci tribù dell'Attica, erano nominati per elezione. Il corpo di polizia era composto da arcieri volontari, scelti tra i cittadini, e da schiavi sciti.

L'ordine del giorno dell'ecclesia veniva compilato da un organismo detto consiglio dei 500. Per impedire che il consiglio potesse esercitare sull'assemblea una forma qualsiasi di autorità, gli ateniesi ne avevano accuratamente delimitate le funzioni e la composizione. I membri del consiglio, eletti per sorteggio tra gruppi di cittadini eletti a loro volta dalle tribù, erano suddivisi

in dieci sottocomitati, ognuno dei quali restava in carica per la decima parte di un anno. Ogni giorno, tra i cinquanta membri del sottocomitato in carica, veniva eletto a sorte un presidente. Durante le ventiquattro ore del suo mandato, il presidente del consiglio custodiva i sigilli di stato, le chiavi della città e gli archivi pubblici e assolveva la funzione di capo della comunità. Ma, se veniva eletto, non poteva più ricoprire la stessa carica una seconda volta.

Ogni tribù eleggeva, di anno in anno, seicento cittadini che assolvevano la funzione di «giudici» — quelli che noi chiameremmo giurati — nei tribunali ateniesi. Ogni mattina si recavano al tempio di Tesco, dove per estrazione a sorte venivano scelti coloro che dovevano prendere parte ai processi della giornata. Nel tribunale sedevano non meno di 201 giurati e i processi si svolgevano con un senso di giustizia che non ha riscontro nella storia giudiziaria di nessuna altra epoca storica.

Nel complesso, questo sistema di organizzazione era degno di grande ammirazione; governata quasi esclusivamente da gente comune, da non professionisti della politica, la *polis* ateniese riuscì a far sì che la formulazione e l'amministrazione della politica pubblica divenissero veramente una questione di pubblico dominio. «Qui non vi sono classi privilegiate, non ci sono politici di professione, non c'è burocrazia; qui la comprensione dei segreti dello stato non è appannaggio esclusivo di un gruppo ristretto di persone (come, ad esempio, il Senato di Roma), che vengono considerate le depositarie e i rappresentanti della sapienza dell'intera comunità» scrive W. Warde Fowler. «Ad Atene non si era obbligati, perché in realtà non ve n'era alcun bisogno, a riporre la propria fiducia nell'esperienza degli altri; ogni individuo capiva da sé quali erano i suoi doveri e, per quanto ne sappiamo, li assolveva con onestà e con sollecitudine» [26]. Anche se questa descrizione è eccessivamente indulgente nei confronti di una società di classe che praticava lo schiavismo e negava alle donne un ruolo nella politica, tuttavia essa è fondamentalmente esatta.

La grandezza della società ateniese risiede nel fatto che, nonostante lo schiavismo e i caratteri classisti e patriarcali che condivideva con le altre società dell'età classica, essa riuscì nel complesso a instaurare un sistema di organizzazione sociale efficiente e democratico nel vero senso della parola. Altrettanto importante, e forse consolante per quanto ci riguarda, è il fatto che tutto ciò fu possibile in un periodo nel quale la società sembrava avviata a sicura rovina. Nel suo periodo migliore, la democrazia ateniese modificò profondamente i caratteri soverchianti e inumani della società antica. I disagi della schiavitù furono piccola cosa in confronto a quelli patiti in altre epoche storiche, eccettuate le occasioni in cui gli schiavi venivano utilizzati in imprese di tipo capitalistico. In genere, agli schiavi era concesso accumulare beni propri; nelle fattorie dell'Attica, essi lavoravano nelle stesse condizioni dei loro padroni e dividevano con loro lo stesso cibo. Ad Atene, erano vestiti e si comportavano esattamente come tutti gli altri cittadini — il che era oggetto di ironici commenti da parte dei visitatori stranieri. In molti casi gli schiavi non solo lavoravano fianco a fianco con gli uomini liberi, ma addirittura

ricoprivano cariche di responsabilità e fungevano da supervisori del lavoro di altri schiavi e anche di uomini liberi.

Nel complesso, non è giusto dire che la società ateniese fu caratterizzata da un'economia schiavistica e che la sua civiltà e il suo umanesimo furono edificati sulla pelle degli uomini – l'analisi sarebbe «falsa per ciò che riguarda l'interpretazione del passato e falsa per la sua visione pessimistica del futuro, ma soprattutto ipocritamente falsa per il cinismo con cui descrive la natura umana» osserva Edward Zimmerman. «Le società, come del resto gli uomini, non possono sopravvivere racchiuse tra anguste pareti. Non possono sperare di assurgere a vera grandezza limitando forzatamente il godimento del benessere allo scopo di fare ammenda per le vite che hanno sacrificato per conquistarselo. L'arte, la letteratura, la filosofia, come tutti i grandi prodotti del genio umano, non sono certo simili a quelle piante delicate che devono essere coltivate nel chiuso di una serra. Al contrario, devono avere solide radici, e devono trovare nutrimento continuo, nel vasto e fertile terreno della vita nazionale. E se, in questo senso, abbiamo bisogno di una lezione, è proprio all'antica Grecia che dobbiamo guardare» [27].

L'assemblea popolare ateniese fu il prodotto finale di un lungo processo di trasformazione sociale. A Parigi, invece, circa duemila anni più tardi, fu l'assemblea popolare stessa, come forma di organizzazione e come forza rivoluzionaria, ad innescare un analogo processo. Le sezioni parigine dei primi anni dopo il 1790 furono organismi di lotta, esattamente come lo furono i soviet russi del 1905 e del 1917, con la fondamentale differenza che nelle sezioni i rapporti sociali non erano mediati da una struttura gerarchica. La sovranità risiedeva nell'assemblea stessa, non al di sopra di essa.

Le sezioni parigine furono il risultato delle votazioni elettorali per gli stati generali. Nel 1789 la monarchia aveva suddiviso la città in sessanta distretti elettorali, ciascuno dei quali costituì un'assemblea formata dai cosiddetti cittadini «attivi», cioè da quelli che pagavano le tasse e che perciò potevano essere eletti. Queste prime assemblee avrebbero dovuto nominare un corpo di elettori che, a sua volta, avrebbe scelto i sessanta rappresentanti della capitale. Assolta questa funzione, le assemblee avrebbero dovuto sciogliersi; invece non lo fecero e, con un atto di aperta ribellione alla monarchia, si costituirono in organismi municipali permanenti. A poco a poco, si trasformarono in assemblee distrettuali di cittadini «attivi», la cui organizzazione formale, i cui obiettivi e il cui potere variava da distretto a distretto.

La legge municipale del maggio 1790 ristrutturò i sessanta distretti in quarantotto sezioni. La legge si prefiggeva lo scopo di scavalcare le assemblee popolari, ma le sezioni la ignorarono completamente. Invece, continuarono ad ampliare la propria base popolare e a rafforzare ed estendere il controllo che già esercitavano sulla città. Il 30 luglio del 1792 la sezione del Théâtre-Français annullò la distinzione tra cittadini «attivi» e «passivi», aprendo così l'assemblea anche ai *sansculottes* più poveri e diseredati. Altre sezioni ne seguirono l'esempio e da quel momento divennero organismi autenticamente

**popolari** -- il terreno fertile da cui sarebbe maturata la rivoluzione. Furono proprio le sezioni a istituire, il 10 agosto, la nuova Comune rivoluzionaria, che organizzò l'assalto alle Tuileries e detronizzò la monarchia Borbone; furono le sezioni a impedire ai girondini di aizzare le province contro la rivoluzione parigina; e furono di nuovo le sezioni, con la loro continua azione di stimolo, con le incessanti delegazioni, con le manifestazioni armate, a determinare la svolta a sinistra della rivoluzione dopo il 1791.

Le sezioni, tuttavia, non furono solo organismi di lotta, ma rappresentarono anche forme genuine di autogoverno. Al loro punto di massimo sviluppo, assunsero il completo controllo amministrativo della città. Ogni singola sezione organizzava il controllo poliziesco della propria zona, eleggeva i suoi giudici, si incaricava della distribuzione del cibo, provvedeva all'assistenza dei poveri e al mantenimento della guardia nazionale. Dopo la dichiarazione di guerra dell'aprile del 1792, le sezioni si assunsero anche il compito di reclutare volontari per l'esercito rivoluzionario e di garantire l'assistenza alle famiglie dei coscritti, di raccogliere donazioni e oboli per le spese di guerra e di equipaggiare e foraggiare interi battaglioni. Durante il periodo del «massimo», quando si stabilirono rigorosi controlli sui prezzi e sui salari, per frenare la crescita dell'inflazione, le sezioni si assunsero la responsabilità di far osservare i prezzi fissati dal governo. Per provvedere ai rifornimenti alimentari necessari alla città, le sezioni inviarono i loro incaricati nelle campagne ad acquistare provviste e si incaricarono del trasporto e della distribuzione delle cibarie a prezzi equi.

Non bisogna dimenticare che questo complesso di importantissime attività non fu diretto da burocrati di professione, ma, per la maggior parte, da gente comune, negozianti e artigiani. Il grosso delle incombenze veniva sbrigato dopo le ore di lavoro e durante il tempo libero. Le assemblee popolari delle sezioni si riunivano solitamente in chiesa nelle ore serali. Le assemblee erano aperte a tutti i cittadini adulti della circoscrizione. In caso di necessità, le assemblee si riunivano tutti i giorni e riunioni straordinarie potevano essere indette su richiesta di almeno cinquanta membri. La maggior parte delle incombenze di carattere amministrativo venivano assolte da appositi comitati, ma le assemblee popolari determinavano la politica delle sezioni, controllavano l'operato dei comitati e avevano il potere di ritirare il mandato ai funzionari.

Le quarantotto sezioni erano coordinate dal comune di Parigi, il consiglio municipale della capitale. In caso di bisogno, le sezioni collaboravano direttamente le une con le altre, tramite delegati appositamente designati. Questa forma di cooperazione dal basso non si cristallizzò mai in rapporto fisso e ben definito. Il comune rivoluzionario di Parigi non si trasformò mai in una istituzione fossilizzata e portata a crescere a dismisura. Essa mutò continuamente, ad ogni nuovo avvenimento politico importante, e la sua stabilità, la sua forma e le sue funzioni furono sempre strettamente legate alla volontà politica delle sezioni. Nei giorni che precedettero il 10 agosto del 1792, ad esempio, le sezioni decisero semplicemente di sospendere il vecchio

consiglio municipale dalle sue funzioni, deposero Petion, il sindaco di Parigi, e, nelle persone dei commissari rivoluzionari, trasferirono su di sé l'autorità del comune e assunsero il comando della guardia nazionale. Praticamente la stessa cosa si verificò nove mesi più tardi, quando i deputati girondini furono espulsi dalla convenzione, con la differenza che il comune e Pache, sindaco della città, diedero il loro consenso (grazie a una efficace «opera di convincimento») alla rivolta delle sezioni radicali.

Avendo fatto affidamento sulle sezioni per rafforzare il controllo sulla convenzione, i giacobini decisero di utilizzare la convenzione per distruggere le sezioni. Nel settembre del 1793 la convenzione limitò il numero delle assemblee a due alla settimana; tre mesi più tardi le sezioni si videro private del diritto di eleggere i giudici di pace e del ruolo di organizzatrici dell'assistenza pubblica. Il massiccio processo di centralizzazione, innescato in tutta la Francia dai giacobini tra il 1793 e il 1794, segnò definitivamente la fine delle sezioni<sup>4</sup>. Alle sezioni fu negata ogni possibilità di controllo sulle forze di polizia e le loro funzioni amministrative furono assegnate a burocrati stipendiati. Nel gennaio del 1794 la vitalità delle sezioni era stata completamente soffocata. Come osserva Michelet: «Le assemblee generali delle sezioni avevano cessato di esistere e tutto il loro potere era stato trasferito nelle mani dei comitati rivoluzionari, che a loro volta, non essendo più organismi eletti, ma semplicemente gruppi di funzionari nominati dalle autorità, avevano ben poca vitalità». Le sezioni erano state distrutte da quegli stessi leaders che esse avevano portato al potere nella convenzione. Quando Robespierre, Saint-Just e Lebas si appellarono alle sezioni contro la convenzione, la maggior parte di esse non mosse un dito per aiutarli. Anzi, la sezione rivoluzionaria dei Gravilliers – degli uomini che avevano appoggiato Jacques Roux e i suoi *enragés* nel 1793 – si pose per vendetta al servizio dei termidoriani e marciò contro i sostenitori di Robespierre – contro i leaders giacobini che, pochi mesi prima, avevano spinto Roux al suicidio e avevano ghigliottinato i rappresentanti della sinistra.

#### *Da «qui» a «lì»*

I fattori che provocarono la rovina delle assemblee ateniesi e parigine sono così evidenti che non è il caso di analizzarli più a lungo. In entrambi i casi, il sistema di organizzazione basato sull'assemblea non fu distrutto solo dall'esterno, ma anche dall'interno – dall'insorgere dell'antagonismo di classe. Non esistono forme di organizzazione, per quanto intelligentemente studiate, che possano eliminare del tutto i contenuti di una società. Non disponendo dei mezzi materiali, delle tecnologie e di un grado di sviluppo economico tali da consentir loro di sconfiggere ed eliminare l'antagonismo di classe in quanto tale, Atene e Parigi poterono realizzare qualcosa di assai simile alle forme della libertà, ma solo per un breve periodo – e solo per stornare la minaccia di un crollo completo della società. L'ecclesia di Atene sopravvisse per diversi

secoli solo perché la *polis* mantenne vivo il contatto con le forme di organizzazione tribali. Parigi riuscì a tenere in piedi per diversi anni le sezioni in parte e soprattutto perché i *sansculottes* si erano lanciati alla testa della rivoluzione, ma anche per un complesso non comune di circostanze favorevoli. Sia l'ecclesia che le sezioni furono infine distrutte da quelle stesse condizioni che avevano cercato di tenere sotto controllo — la proprietà privata, l'antagonismo di classe e lo sfruttamento —, ma che non erano mai riuscite del tutto ad eliminare. Ciò che è notevole è che essi siano riusciti realmente a funzionare, visti e considerati gli enormi problemi che dovettero affrontare e le immani difficoltà che dovettero superare.

Non bisogna dimenticare che Atene e Parigi erano grandi città, non piccoli villaggi di campagna; anzi, erano centri urbani complessi e sofisticati rispetto alla media delle città del loro tempo. La popolazione di Atene si aggirava sulle duecentocinquantamila persone; quella di Parigi superava le settecentomila anime. Entrambe le città avevano fiorenti traffici commerciali con l'estero, problemi logistici notevoli e una serie di esigenze che solo un elaborato sistema di amministrazione pubblica poteva soddisfare. Benché la loro popolazione fosse estremamente ridotta rispetto a quella di città moderne come Londra o New York, il vantaggio rispetto a queste ultime era praticamente eliminato dai sistemi di trasporti e di comunicazione del tutto primitivi di cui disponevano e dal fatto che, perlomeno a Parigi, gli abitanti erano costretti ad impiegare gran parte della loro giornata in un lavoro duro e massacrante. E tuttavia Parigi, non diversamente da Atene, fu amministrata da gente comune, da non professionisti — che per diversi anni, sfruttando il tempo libero dal lavoro, si incaricarono di reggere le fila amministrative di una città in preda a fermenti rivoluzionari. Lo strumento principale del quale costoro si valsero per portare avanti la loro azione rivoluzionaria, per organizzarne le conquiste e per difendersi dalla controrivoluzione in patria e dall'invasione da parte degli stranieri fu l'assemblea popolare di zona. Non v'è prova alcuna che queste assemblee e i comitati che a loro volta elessero si siano dimostrati incompetenti nelle questioni tecniche. Al contrario, essi funsero da stimolo dell'iniziativa popolare, si mostrarono risoluti in ogni azione e diedero prova di una coscienza degli obiettivi rivoluzionari che difficilmente dei burocrati di professione potrebbero dimostrare di possedere in pari grado. Non bisogna neppure dimenticare che Atene pose le fondamenta della filosofia, della matematica, del teatro, della storiografia e dell'arte occidentali, e che la Parigi rivoluzionaria diede un grande contributo alla cultura del suo tempo e al pensiero politico del mondo occidentale. Tutto ciò non fu realizzato nell'ambito di uno stato tradizionale, fondato su un apparato burocratico, bensì nell'ambito di un sistema di rapporti non mediati, fondato sulla democrazia diretta delle assemblee popolari.

Le sezioni parigine ci forniscono l'esempio di una forma di organizzazione su basi assembleari in una grande città, durante un periodo di transizione rivoluzionaria da uno stato politico centralizzato a una società potenzialmente decentralizzata. L'ecclesia ci fornisce l'esempio di una forma di organizza-

zione su basi assembleari in una società decentralizzata. Entrambe costituiscono, in un certo senso, un «modello». L'uso del termine «modello» ha un suo preciso significato. L'ecclesia e le sezioni, infatti, furono esperienze reali, non semplici formulazioni teoriche. Ma proprio per questo esse confermano nella pratica molte delle formulazioni teoriche dell'anarchismo, che spesso sono state bollate come «visionarie» e «irrealistiche».

Il desiderio di eliminare la proprietà privata, la discriminazione di classe, la centralizzazione e lo stato risale ai primi albori storici, appunto, del concetto di proprietà privata, di classi e di stato. All'inizio, chi si ribellava poteva trarre ispirazione dai clan, dalle tribù e dalle federazioni; erano tempi, quelli, in cui il passato era meno remoto del futuro. Poi il passato si è inabissato nel profondo della memoria dell'uomo e vi è rimasto, vago come il sogno dell'«età dell'oro» e del «paradiso terrestre»<sup>5</sup>. A questo punto lo stesso concetto di liberazione divenne teoretico e speculativo e, come tutte le concezioni teoretiche, il suo contenuto si permeò della materialità sociale del presente. Ecco perché l'utopia, da Moro a Bellamy, non è l'immagine di un ipotetico futuro, bensì quella di un presente portato alle sue logiche conclusioni razionali — cioè, all'assurdo. L'utopia ha anch'essa i suoi schiavi, i suoi re, i suoi principi, i suoi oligarchi, i suoi tecnocrati, le sue élites, i suoi derelitti e persino una sua cospicua classe piccolo-borghese. Anche da parte della sinistra invalse l'uso di definire l'obiettivo di una società senza classi, senza proprietà privata, come ottenibile attraverso una serie di approssimazioni, di stadi intermedi, per finire sempre con l'intervento dello stato. La mediazione del potere entrò a far parte di una visione del futuro; o peggio, come dimostra il caso della Russia, si rafforzò al punto che oggi lo stato non è più semplicemente il «comitato esecutivo» di una determinata classe, ma è una condizione dell'uomo. La vita stessa è ormai burocrazia.

Mentre auspichiamo la completa dissoluzione della società attuale, non possiamo esimerci dal prendere in considerazione il problema del potere — del potere sulla nostra stessa vita, della «conquista del potere» o della sua dissoluzione. Mentre andiamo dal presente verso il futuro, da «qui» a «là», dobbiamo chiederci: che cos'è il potere? In quali condizioni può dissolversi? E che cosa comporta la sua dissoluzione? Come è possibile che forme di libertà, rapporti sociali non mediati, emergano da una società stratificata, una società nella quale la condizione di non-libertà giunge a livelli di pura assurdità — si identifica nella dominazione fine a se stessa? Consideriamo, innanzitutto, il fatto — storicamente incontrovertibile — che tutte le più grandi rivoluzioni sono cominciate per moto spontaneo<sup>6</sup>. Lo testimoniano, del resto, i tre giorni di «disordini» che precedettero la presa della Bastiglia nel luglio del 1789, la difesa dell'artiglieria a Montmartre, che portò alla Comune di Parigi del 1871, le famose «cinque giornate» del febbraio 1917 a Pietrogrado, la rivolta di Barcellona del luglio 1936, la presa di Budapest e la cacciata dell'esercito sovietico nel 1956. Quasi tutte le grandi rivoluzioni sono partite dal basso, sono scaturite dal movimento molecolare delle «masse», sono state determinate dalla loro crescente coscienza di individualità e dalla

loro esplosione — esplosione che, invariabilmente, colse di sorpresa i «rivoluzionari» autoritari.

Il processo rivoluzionario non può essere distinto dai suoi obiettivi. Si potrà arrivare ad una società autogovernata solo tramite forme di autogoverno. Ciò presuppone che si forgi l'individuo (sì, proprio che lo si forgi nel corso del processo rivoluzionario) e che si determini un sistema di governo e di amministrazione di cui l'individuo possa prendere possesso<sup>7</sup>. Se definiamo il «potere» come potere dell'uomo sull'uomo, esso può essere distrutto solo mediante il processo attraverso il quale l'uomo acquista potere sulla sua stessa esistenza e attraverso il quale non solo «scopre» se stesso ma, soprattutto, formula la sua individualità in tutta la sua dimensione sociale.

La libertà, così concepita, non si può «offrire» all'individuo come «prodotto finale» di una «rivoluzione» — e ancor meno come una «rivoluzione» realizzata da social-filistei ipnotizzati dall'autorità e dal potere. L'assemblea e la comunità non si possono creare con leggi o decreti. Un gruppo rivoluzionario può cercare attivamente e in piena coscienza di promuovere la creazione di queste forme, ma se non si consente all'assemblea e alla comunità di svilupparsi organicamente, se il loro sviluppo non è innescato e maturato dal corso dei processi sociali, esse non potranno mai essere forme realmente popolari. L'assemblea e la comunità devono essere un prodotto interno, intrinseco al processo rivoluzionario; anzi, il processo rivoluzionario non dev'essere altro che la creazione dell'assemblea e della comunità e, contemporaneamente, la distruzione del potere. Assemblea e comunità devono diventare parole d'ordine della lotta, non remote panacee. Devono essere create come mezzi di lotta contro la società attuale, non come astrazioni teoretiche e programmatiche.

E' difficile, anzi quasi impossibile, attribuire a questo argomento la giusta importanza. Le future assemblee popolari di isolato, di quartiere o di zona — le sezioni rivoluzionarie del futuro — si porranno ad un livello sociale più alto di quello che oggi occupano i comitati, i sindacati, i partiti e i circoli che si fregiano dei nomi più «rivoluzionari» e altisonanti. Le assemblee costituiranno il nucleo vitale dell'utopia nel corpo marcescente della società borghese. Si riuniranno nei teatri, nelle sale da concerto, nei cortili, nelle sale da congresso, nei parchi e — come le loro antenate, le sezioni del 1793 — nelle chiese, e saranno i luoghi nei quali avverrà il processo di demassificazione, perché la vera essenza del processo rivoluzionario è l'azione dell'individuo in quanto tale.

L'assemblea dovrà affrontare non solo il potere dello stato borghese — il famoso problema del «dualismo di potere» — ma anche il pericolo dello stato incipiente. Come le sezioni di Parigi, non dovrà guardarsi solo dalla convenzione, ma dovrà anche lottare contro la tendenza a creare forme sociali mediate<sup>8</sup>. I comitati di fabbrica, che sicuramente si impadroniranno delle industrie, dovranno essere controllati dalle assemblee operaie. Alla stessa stregua, i comitati e i consigli di quartiere dovranno far capo direttamente all'assemblea di quartiere. Ad essa dovranno rispondere di ogni cosa; il loro

operato dovrà essere perennemente sottoposto al controllo dell'assemblea; infine, i membri che li compongono dovranno essere suscettibili di revoca immediata del mandato da parte dell'assemblea. In breve, il baricentro della società dovrà spostarsi verso il basso — dovrà identificarsi nel popolo armato in assemblea permanente.

Finché il luogo d'azione dell'assemblea sarà la città borghese moderna, la rivoluzione dovrà fare i conti con un ambiente recalcitrante, se non ostile. La città borghese, per sua stessa natura, favorisce la centralizzazione, la massificazione e la manipolazione. Inorganica, gargantuesca e organizzata come una fabbrica, la città tende ad impedire lo sviluppo di una comunità completa e organica. L'assemblea, che deve esercitare la funzione di solvente universale, dovrà cercare di dissolvere anche la città.

I giovani rinnoveranno la vita sociale, così come rinnovano le specie umane. Abbandoneranno le città e cominceranno a fondare i primi nuclei comunitari ecologici, nei quali un numero sempre maggiore di adulti più anziani andrà trovando rifugio. Per loro si renderanno disponibili le più vaste risorse naturali e le persone più esperte e fantasiose si metteranno a loro disposizione per studiare e progettare modi di vita ispirati ai principi ecologici. La città moderna comincerà a tremare, a ratttrappirsi e poi scomparirà, come fecero tante città millenni or sono. Nella nuova comunità ecologica, l'assemblea troverà l'ambiente più favorevole e sicuro. Vi sarà, finalmente, piena coerenza ed equilibrio tra forma e contenuto. Il viaggio da «qui» a «là», dalle sezioni all'ecclesia, dalle città alle comunità, sarà stato compiuto. La fabbrica non sarà più un fenomeno particolaristico, ma diverrà parte integrante e organica della comunità. E in questo senso, non sarà più una fabbrica. La dissoluzione della fabbrica nella comunità porta a conclusione il processo di dissoluzione delle ultime vestigia della proprietà privata, delle classi sociali e, soprattutto, della società mediata nella nuova *polis*. A questo punto, la nuova, vera rappresentazione della vita umana, con la sua bellezza, la sua armonia, la sua creatività e la sua gioia, può finalmente andare in scena.

New York, gennaio 1968

1. Per un'analisi più approfondita del mito della classe operaia, cfr. il saggio *Ascolta, marxista!*, in questo stesso volume.
2. Se dobbiamo considerare «proletari» i comunardi o gli appartenenti a qualsiasi altro strato sociale (ad esempio, i situazionisti francesi) solo perché non hanno nessun potere di controllo sulle proprie condizioni di vita, allora potremmo benissimo chiamare «proletari» anche gli schiavi, i servi, i contadini e gran parte degli appartenenti alle classi medie. Allargare a tal punto l'area sociale che, per definizione, si contrappone alla borghesia, significa privare l'una e l'altra di quelle caratteristiche peculiari che ne fanno due classi specifiche, storicamente limitate a strati sociali ben precisi. Un'analisi sociale così frivola, inoltre, priverebbe il proletariato industriale e la borghesia di quelle caratteristiche storiche che Marx credette di aver scoperto (la sua formulazione teoretica si rivelò inadeguata, ma non

- falsa); proporla significherebbe tentare di sfuggire le responsabilità di una seria critica al marxismo e allo sviluppo del capitalismo del «*laissez-faire*», il capitalismo di stato, con la pretesa di adeguarsi al pensiero marxista.
3. Con questo, non si vogliono ignorare i gravi errori politici dei quali si resero responsabili alcuni dei «maggiori esponenti» dell'anarchismo spagnolo. Anche se essi si trovarono a dover fronteggiare l'eventualità di instaurare un governo di tipo dittatoriale in Catalogna, cosa alla quale (giustamente) non erano preparati, ciò non giustifica il fatto che abbiano adottato continuamente tattiche opportunistiche.
  4. E' da notare che Marx nutriva grande ammirazione per l'opera di «centralizzazione» della Francia intrapresa dai giacobini e nel celebre «Appello al consiglio centrale» (1850) si ispirò al loro esempio per delineare le strategie politiche da adottare in Germania. Ciò fu segno di incredibile cecità politica – rivelò una tendenza verso forme istituzionali che tenevano ben poco conto dell'autonomia e della capacità di rinnovamento dei movimenti popolari rivoluzionari. Cfr. *Ascolta, marxista!*
  5. Bisogna attendere gli anni sessanta del diciannovesimo secolo, e le opere di Bachofen e di Morgan, perché l'umanità arrivi a riscoprire l'esistenza di un passato comune. Ma ormai questa riscoperta poteva essere usata solo come arma critica nei confronti della famiglia borghese e della proprietà privata.
  6. In questo senso la storia ha davvero qualcosa da insegnarci – proprio perché tutte queste sollevazioni non sono storia, ma manifestazioni diverse dello stesso fenomeno: la rivoluzione. Chiunque si definisca rivoluzionario e si rifiuti di analizzare questi avvenimenti secondo i loro stessi termini, a fondo e senza preconcetti teorici, non è altro che un dilettante che gioca con la rivoluzione.
  7. Ciò che Wilhelm Reich prima e Herbert Marcuse poi hanno reso finalmente chiaro è che l'«individualità» non è una dimensione solo personale, ma anche sociale. L'individualità che trova l'espressione nell'assemblea e nella comunità è, letteralmente, l'assemblea e la comunità che hanno trovato espressione autonoma – ovvero una perfetta coerenza tra forma e contenuto.
  8. Oltre alla diffusione delle idee, uno dei compiti più importanti degli anarchici sarà la difesa della spontaneità del movimento popolare, ingaggiando una perenne contesa teorica e organizzativa con le componenti autoritarie della società.

## ASCOLTA, MARXISTA!

Il vecchio ciarpame degli anni '30 sta tornando in auge — le stronzate sulla «linea di classe», sul «ruolo della classe operaia», sulla «formazione dei quadri», sul «partito d'avanguardia» e sulla «dittatura del proletariato». Proprio come allora, ma in una forma ancor più volgarizzata. Il *Progressive Labor Party* non è l'unico esempio, è solo il peggiore. Nelle varie sottobranchie della Sds e nei club marxisti e socialisti dei campus universitari si respira la stessa aria di merda, per non parlare poi dei gruppi trozkisti, dei club socialisti internazionali, delle associazioni fasciste e dei giovani pacifisti.

Negli anni '30, perlomeno, il fenomeno era comprensibile. Gli Stati Uniti erano paralizzati da una crisi economica cronica, la più grave e la più lunga della loro storia. Le uniche forze vitali che, almeno apparentemente, tentavano di abbattere le mura del capitalismo si palesavano negli sforzi organizzativi della Cio, con i suoi drammatici scioperi di protesta, la milizia radicale, gli scontri sanguinosi con la polizia. L'atmosfera politica del mondo intero era percorsa dalla scossa elettrica della guerra civile spagnola, l'ultima sollevazione della classe operaia con tutti i crismi della rivoluzione, e tutti i gruppi radicali della sinistra americana potevano trovare la propria identificazione nelle milizie volontarie che combattevano a Madrid e a Barcellona. Questo trent'anni fa. A quel tempo, se qualcuno avesse gridato «fare l'amore, non la guerra» sarebbe stato considerato un pazzo, un eccentrico: lo slogan, allora, era «non fate la guerra, dateci un lavoro» — era il grido di un'epoca in cui regnava la miseria, per la quale raggiungere il socialismo significava «sacrifici» e un «periodo di transizione» per giungere a un'economia caratterizzata dall'abbondanza materiale. A chi aveva diciott'anni nel 1937, il semplice concetto di cibernetica sarebbe apparso incredibile, pura fantascienza, paragonabile alle fantasie sui voli spaziali. Il diciottenne di allora oggi ha cinquant'anni e le sue radici sono piantate in un'epoca tanto remota da essere *quantitativamente* diversa dalla realtà odierna degli Stati Uniti. Persino il capitalismo è radicalmente mutato, ed ha assunto forme sempre più stratificate che sarebbe stato solo vagamente possibile prevedere trent'anni or sono. E ora ci chiedono di tornare alla «linea di classe», alle «strategie», ai «quadri» e alle altre forme di organizzazione di quell'età lontana, palesemente ignorando i nuovi problemi e le nuove possibilità che nel frattempo sono emerse.

Quando mai ci decideremo a creare un movimento che guardi al futuro, invece che al passato? Quando cominceremo ad imparare qualcosa dalla realtà che nasce, e non da quella che sta morendo? Marx tentò di farlo, ai suoi tempi, e ciò va a suo eterno credito; tentò di evocare nel movimento rivoluzionario degli anni 1840 e 1850 uno spirito futurista. «La tradizione delle generazioni passate pesa come un incubo sulle menti dei vivi» scrisse nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* «e proprio quando pare siano sul punto di avviare in se stessi e nella realtà che li circonda un processo rivoluzionario, per creare qualcosa di nuovo, proprio in questi periodi di crisi rivoluzionaria essi evocano ansiosamente al proprio servizio gli spiriti del passato, ne prendono a prestito slogans, nomi e costumi per presentare il nuovo corso della storia in una veste veneranda, con un linguaggio plagiato. Così Martin Lutero indossò la maschera dell'apostolo Paolo, così le rivoluzioni del 1789 e del 1814 si ammantarono alternativamente dei drappi della repubblica e dell'impero romano e la rivoluzione del 1848 non seppe far di meglio che parodiare rispettivamente il 1789 e le tradizioni degli anni tra il 1793 e il 1795 ... La rivoluzione del diciannovesimo secolo non può trovare la propria poesia nel passato, ma solo nel futuro. Non può iniziare ad essere se stessa se prima non si è liberata di tutte le superstizioni del passato. Essa dovrà lasciare che i morti seppelliscano i morti, se vorrà realizzare i suoi scopi. Là le parole oltrepassano i fatti; qui i fatti oltrepassano le parole» [28].

Il problema è forse diverso, oggi, alle soglie del ventesimo secolo? I morti camminano ancora in mezzo a noi — per colmo d'ironia, ammantati del nome di Marx, colui che nel ventesimo secolo tentò di seppellirli. Di conseguenza, la rivoluzione dei giorni nostri non può far nulla di meglio che parodiare, alternativamente, la rivoluzione d'ottobre del 1917 e la guerra civile del 1918-1920, con la loro «linea di classe», il partito bolscevico, la «dittatura del proletariato» e persino lo slogan «tutto il potere ai soviet». La rivoluzione totale, globale dei giorni nostri, che può finalmente risolvere l'annosa «questione sociale», prodotto della scarsità di beni materiali, della dominazione, della gerarchia, segue la tradizione delle rivoluzioni limitate, parziali, unilaterali del passato, che si limitarono a mutare la forma della «questione sociale», sostituendo il sistema gerarchico dominante con un altro sistema del tutto analogo. In un'epoca nella quale la società borghese sta distruggendo le classi sociali che un tempo le davano forza, udiamo avanzare vacue richieste di una «linea di classe». In un'epoca nella quale tutte le istituzioni politiche della società gerarchica stanno entrando in un periodo di profondo decadimento, udiamo proclamare insulsamente l'esigenza di un «partito politico», di uno «stato operaio». In un'epoca nella quale lo stesso concetto di gerarchia viene criticato e messo in dubbio, c'è ancora chi parla di «quadri», di «avanguardie», di «leaders». E in un'epoca nella quale il fenomeno della centralizzazione statale sta attraversando il momento più critico della sua storia, si farnetica ancora di un «movimento centralizzato», di «dittatura del proletariato».

La ricerca di sicurezza nel passato, il tentativo di trovare asilo sicuro nel

dogma rigido e nell'organizzazione gerarchica, invece che nel pensiero creativo e nella prassi è una tragica dimostrazione di quanto poco molti rivoluzionari siano capaci di «avviare in se stessi e nella realtà che li circonda un processo rivoluzionario», e tanto meno di modificare in senso rivoluzionario la società intera. Il conservatorismo radicato dei «rivoluzionari» del Pp<sup>1</sup> è tragicamente evidente; al patriarca e alla burocrazia scolastica si sostituiscono il leader autoritario e l'organizzazione gerarchica; alla disciplina della società borghese si sostituisce la disciplina del movimento; allo stato si sostituisce il codice autoritario dell'obbedienza politica; al moralismo puritano e all'etica del lavoro si sostituisce la «moralità proletaria». I vecchi valori della società sfruttatrice ricompaiono in nuova forma, ammantati in una bandiera rossa, adorni dei ritratti di Mao (o di Castro, o del Che), dei libretti rossi e di altre sacre litanie.

La maggior parte di coloro che continuano ancora oggi a militare nel Pp se lo meritano. Se si trovano bene in un movimento che cinicamente cammuffa le fotografie dei picchetti del Drum<sup>2</sup> inserendovi i suoi slogans; se riescono a leggere una rivista che si domanda se Marcuse sia «un fallito o un poliziotto»<sup>3</sup>; se accettano una «disciplina» che li riduce ad automi programmati e inespressivi; se accettano di usare le tecniche più disgustose (tecniche prese a prestito dalle cloache dell'aziendalismo e del parlamentarismo borghesi) per manipolare le altre organizzazioni; se sfruttano ogni occasione e ogni situazione al solo scopo di promuovere la crescita del proprio partito — anche se ciò significa provocare inevitabilmente una sconfitta — allora, non sono neppure degni del nostro disprezzo. Che costoro si definiscano rossi e che parlino di caccia alle streghe se li si attacca, non è altro che una forma di maccartismo alla rovescia. Parodiando la sanguigna descrizione che Trotskij fece dello stalinismo, si potrebbe dire che oggi costoro sono la sifilide che appesta il movimento radicale giovanile. E per la sifilide c'è un unico trattamento possibile — non discussioni, ma antibiotici.

A noi interessano solo i sinceri rivoluzionari, che si sono rivolti al marxismo, al leninismo e al trotskismo perché cercano un ideale sociale coerente e una efficace strategia rivoluzionaria. Ci interessano anche coloro i quali, affascinati dal repertorio teoretico dell'ideologia marxista, sono disposti a far propri questi ideali in mancanza di più sistematiche alternative. A costoro ci rivolgiamo come nostri fratelli e nostre sorelle, per intavolare un serio dibattito e per una rivalutazione globale, complessiva, di questi problemi. Noi crediamo che il marxismo non si possa più applicare alla realtà del nostro tempo, non perché sia troppo visionario o troppo rivoluzionario, ma perché non lo è abbastanza. Siamo convinti che sia nato in un periodo caratterizzato da una estrema miseria e che abbia criticato in modo brillante quel periodo, in particolare il capitalismo industriale. Siamo tuttavia convinti che sta nascendo una nuova era, la quale non può essere adeguatamente compresa da una visione marxista, e della quale il marxismo ha solo parzialmente e unilateralmente anticipato gli elementi fondamentali. Secondo noi il problema non è quello di «abbandonare» il marxismo o di «cancellar-

lo», ma di superarlo dialetticamente, proprio come Marx aveva superato la filosofia hegeliana, l'economia ricardiana e le strategie e i metodi organizzativi blanquisti. Affermeremo anche che in uno stadio del capitalismo più avanzato di quello con il quale Marx aveva fatto i conti più di un secolo or sono, e in uno stadio di sviluppo tecnologico più progredito di quello che Marx avrebbe potuto prevedere, è necessario disporre di nuovi strumenti critici, ai quali devono affiancarsi nuovi metodi di lotta, di organizzazione, di propaganda e di vita. Chiamate tutto ciò come vi pare, anche «marxismo», se volete. Noi abbiamo deciso di chiamare questa nuova forma di critica «anarchismo dell'età del benessere», e ciò per varie ragioni che andremo spiegando nelle pagine seguenti.

### *I limiti storici del marxismo*

L'idea che un uomo i cui maggiori contributi teorici risalgono agli anni tra il 1840 e il 1880, potesse «anticipare» tutta la dialettica del capitalismo è già di per sé assurda. Se abbiamo ancora molte cose da imparare dalle analisi marxiste, ancora di più possiamo imparare dagli inevitabili errori di un uomo forzatamente limitato dalla sua appartenenza a un periodo storico contraddistinto dalla penuria di beni materiali e da una tecnologia che a malapena contemplava l'uso dell'energia elettrica. Possiamo imparare quanto l'era in cui viviamo sia diversa da tutte quelle che l'hanno preceduta, di quante e quali nuove possibilità disponiamo, ma soprattutto possiamo renderci conto che i problemi che dobbiamo affrontare, gli strumenti teorici e pratici di cui dobbiamo avvalerci se vogliamo arrivare a una rivoluzione e non a un altro aborto storico, hanno un carattere unico, senza precedenti.

Il problema non è stabilire se e come applicare il «metodo» marxista ad una situazione nuova, né quale forma neo-marxista occorre elaborare per superare i limiti del «marxismo classico». Il tentativo di salvare la matrice marxista privilegiando il metodo a scapito del sistema, o semplicemente aggiungendo il prefisso «neo» a una parola ormai sacra, non è che mistificazione, se le conclusioni pratiche portate dal sistema contraddicono poi clamorosamente i nostri sforzi<sup>4</sup>. Eppure, è proprio a questo che l'odierna esegesi del marxismo ci ha portati. I marxisti si basano sul fatto che il sistema offre una brillante interpretazione del passato, ma ignorano volutamente i suoi caratteri assolutamente fuorvianti per ciò che riguarda i problemi del presente e del futuro. Essi citano la coerenza che il materialismo storico e l'analisi classista danno all'interpretazione della storia, le intuizioni economiche del *Capitale* sullo sviluppo del capitalismo industriale, l'acume con cui Marx analizzò le rivoluzioni del passato e le conclusioni tattiche che seppe derivarne, ma neppure per un attimo si rendono conto della nascita di problemi di nuovo tipo, che ai tempi di Marx non esistevano. E' pensabile che problemi di carattere storico e un metodo di analisi classista basati esclusivamente sulla constatazione di una inevitabile miseria possano essere

trapiantati in una nuova era di potenziale benessere? E' pensabile che un'analisi economica incentrata principalmente su un sistema industriale capitalistico fondato sulla «libera concorrenza» possa essere adattata a un sistema capitalistico pilotato, nel quale lo stato e i monopoli operano concordemente nel manovrare la vita economica? E' pensabile che un repertorio tattico e strategico formulato in un periodo nel quale il carbone e l'acciaio costituivano le basi primarie della tecnologia industriale si possa applicare ad un'era industriale che ruota attorno a forme di energia del tutto nuove, all'elettronica, alla cibernetica?

Il risultato di questa trasposizione è che le teorie che si stavano sviluppando un secolo or sono si sono tramutate oggi in una camicia di forza. Ci si chiede di considerare la classe operaia come «agente» del mutamento rivoluzionario in un'epoca nella quale il capitalismo si crea nemici e crea rivoluzionari praticamente in tutti gli strati sociali, e in modo particolare tra i giovani. Ci si chiede di conformare le nostre tattiche allo spettro di una «crisi economica cronica», anche se da trent'anni a questa parte non se n'è vista l'ombra<sup>5</sup>. Ci si chiede di accettare la «dittatura del proletariato» — un lungo «periodo di transizione», il cui scopo non è solo quello di sopprimere tutti i controrivoluzionari, ma soprattutto quello di contribuire allo sviluppo di una tecnologia del benessere e dell'abbondanza — quando questa tecnologia del benessere e dell'abbondanza è già a portata di mano. Ci si chiede di elaborare «tattiche» e «strategie» centrate sul problema della miseria e della povertà materiale in un periodo in cui il sentimento rivoluzionario trae alimento dalla banalità delle condizioni di vita determinate dall'abbondanza. Ci si chiede di fondare partiti politici, organizzazioni centralizzate, di instaurare gerarchie ed élites «rivoluzionarie», e persino un nuovo stato proprio ora che le istituzioni politiche in quanto tali sono in decadenza e proprio ora che la centralizzazione, l'elitarismo e lo stato vengono posti in forse con tanta frequenza e con così larga concordanza da non trovare riscontro alcuno in tutta la storia della società gerarchica.

In breve, ci si chiede di tornare al passato, di regredire invece che di crescere, di costringere la pulsante realtà del nostro tempo, con le sue speranze e le sue promesse, nella mortale sfera preconcepita di un'era ormai defunta. Ci si chiede di operare secondo principi superati ormai non solo in ambito teoretico, ma dallo stesso sviluppo della società. La storia non si è fermata dopo la morte di Marx, di Engels, di Lenin e di Trotskij, e neppure ha seguito la via semplicistica tracciata da questi pensatori — peraltro geniali — le cui radici mentali sono saldamente piantate nel diciannovesimo secolo, o, al più, nei primi anni del ventesimo. Abbiamo visto lo stesso capitalismo portare a termine più di un'impresa (ivi compreso lo sviluppo di una tecnologia del benessere) considerata socialista; l'abbiamo visto nazionalizzare la proprietà privata, mischiando l'economia alla ragione di stato, quand'è stato necessario. Abbiamo visto neutralizzare il ruolo di «agente del mutamento sociale» assegnato alla classe operaia, quantunque quest'ultima lottasse ancora all'interno di una struttura borghese per salari migliori, meno ore di lavoro e

vantaggi «superflui». La lotta di classe, intesa in senso rigoroso, non è scomparsa; ha subito tuttavia un colpo mortale, perché il capitalismo l'ha fatta sua.

Nei paesi capitalisti più progrediti la lotta rivoluzionaria si è trasferita su un terreno storicamente nuovo: si è tramutata in una lotta tra la generazione dei giovani che non hanno conosciuto crisi economiche e la cultura, i valori e le istituzioni delle vecchie generazioni conservatrici, che sono sempre vissute all'insegna della povertà, della colpa, della rinuncia, dell'etica del lavoro e del perseguimento della sicurezza materiale. I nostri nemici non sono solo i più evidenti difensori delle trincee borghesi e l'apparato dello stato, ma una vasta schiera, entro la quale militano liberali, socialdemocratici, servi dei mass media corrotti, i partiti «rivoluzionari» del passato e, per quanto se ne possano dolere gli accoliti del marxismo, gli operai dominati dalla gerarchia della fabbrica, dalla routine industriale, dall'etica del lavoro. La frattura, oggi, attraversa perpendicolarmente tutte le linee di classe tradizionali e suscita una serie di problemi che nessun marxista, basandosi analogicamente sulle società povere, poteva prevedere.

### *Il mito del proletariato*

Mettiamo da parte i detriti ideologici del passato e veniamo al nocciolo teorico del problema. Per quel che riguarda i tempi nostri, il più valido contributo marxista al pensiero rivoluzionario è la sua dialettica dello sviluppo sociale. Marx evidenziò con grande chiarezza il lungo passaggio dal comunismo primitivo, attraverso la proprietà privata, al comunismo nella sua forma più elevata — una società comunitaria basata su una tecnologia liberatoria. In questo processo, l'uomo, secondo Marx, passa attraverso gli stadi del dominio sulla natura<sup>6</sup> e della dominazione sociale. All'interno di questa vasta dialettica, Marx esamina la dialettica del capitalismo stesso — un sistema sociale che costituisce l'ultimo stadio storico della dominazione dell'uomo sull'uomo. In questo campo, Marx non solo fornisce i contributi più profondi al pensiero rivoluzionario contemporaneo (soprattutto nella sua brillante analisi dei rapporti commerciali), ma rivela anche quei limiti di tempo e di luogo che contribuiscono ad escluderlo dal nostro tempo.

Questi limiti emergono seriamente soprattutto dal tentativo che Marx fece per spiegare il passaggio dal capitalismo al socialismo, da una società classista a una società senza classi. È assai importante rilevare che questa spiegazione venne condotta quasi interamente per analogia con il passaggio dal feudalesimo al capitalismo — cioè, *da una società classista a un'altra società classista*, da un sistema di proprietà a un altro. Di conseguenza, Marx afferma che, come la borghesia si formò all'interno del feudalesimo a seguito della frattura tra città e campagne (o meglio, tra artigianato e agricoltura), così il moderno proletariato si è sviluppato all'interno del sistema capitalista in conseguenza dello sviluppo della tecnologia industriale. Entrambe le classi,

ci si dice, maturano i propri interessi sociali – interessi di tipo rivoluzionario, che le mobilitano contro la vecchia società che le ha generate. Se la borghesia acquistò il controllo della vita economica molto tempo prima di riuscire a rovesciare la società feudale, il proletariato, a sua volta, deriva la propria forza rivoluzionaria dall'essere «disciplinato, unito e organizzato» dal sistema industriale<sup>7</sup>. In entrambi i casi, lo sviluppo delle forze produttive diviene incompatibile con il sistema tradizionale dei rapporti sociali. «Il tegumento si spezza». Alla vecchia società si sostituisce la nuova.

La questione critica che ci si pone è la seguente: possiamo spiegare la transizione da una società classista ad una società senza classi con gli stessi strumenti dialettici che valgono a chiarire il passaggio da una società classista ad un'altra società, essa pure classista? Non è, questo, un problema accademico, da giocare sul filo delle astrazioni logiche, ma un argomento reale, concreto, del nostro tempo. Tra lo sviluppo della borghesia nel sistema feudale e la nascita del proletariato nel sistema capitalista ci sono differenze che Marx non seppe cogliere o non esaminò con sufficiente attenzione. La borghesia deteneva il potere economico assai prima di conquistare il potere statale; già prima di affermare la propria supremazia politica, era di fatto la classe dominante dal punto di vista materiale, culturale e ideologico. Il proletariato non esercita alcun controllo sulla vita economica. Ad onta del ruolo fondamentale e indispensabile che gioca nel processo industriale, la classe lavoratrice non rappresenta neppure la maggioranza della popolazione, e lo sviluppo della cibernetica, unitamente ad altre conquiste in campo tecnologico, ne ha minato la posizione economica strategica<sup>8</sup>. Solo con un atto di enorme coscienza, perciò, il proletariato può sfruttare la propria forza per giungere a una rivoluzione sociale. Fino ad oggi, l'acquisizione di questa coscienza è stata ostacolata dal fatto che l'ambiente di fabbrica è una delle maggiori roccaforti dell'etica del lavoro, dei sistemi di organizzazione gerarchica del lavoro, di obbedienza ai capi e, in tempi recenti, è divenuto luogo di produzione di beni voluttuari superflui e di armamenti. La fabbrica non serve solo a «disciplinare», a «unire» e a «organizzare» i lavoratori, ma anche e soprattutto a farlo secondo un'ottica profondamente borghese. Nella fabbrica, la produzione capitalista non si limita a rinnovare ogni giorno lavorativo, come osservava Marx, i rapporti sociali vigenti nella società capitalista, bensì anche i caratteri psicologici, i valori e l'ideologia del capitalismo.

Marx avvertì l'importanza di questo aspetto con sufficiente chiarezza da essere spinto a cercare motivazioni più forti dello sfruttamento e dei conflitti salariali o sugli orari che potessero spingere il proletariato all'azione rivoluzionaria. Nella sua teoria generale sull'accumulazione capitalista, egli tentò di delineare le leggi spietate, obiettive che costringono il proletariato ad assumere un ruolo rivoluzionario. Di conseguenza elaborò la sua ormai celebre teoria dell'impovertimento: la competizione reciproca costringe i capitalisti a una gara per praticare prezzi sempre più bassi, il che porta a una continua riduzione dei salari e all'assoluto immiserimento delle classi lavoratrici. Il

proletariato è costretto a ribellarsi perché, con la competizione e la centralizzazione dei capitali, «crescono la miseria, l'oppressione, la schiavitù e la degradazione delle masse»<sup>9</sup>.

Ma il capitalismo non è rimasto immobile dai tempi di Marx. Scrivendo intorno alla metà del diciannovesimo secolo, Marx non poteva cogliere appieno le conseguenze delle sue intuizioni sulla centralizzazione del capitale e sullo sviluppo della tecnologia. Non ci si poteva aspettare che egli prevedesse la trasformazione del capitalismo dal mercantilismo alla forma industriale oggi dominante — dai monopoli commerciali sorretti dallo stato alle unità industriali altamente competitive — ma tantomeno ci si poteva aspettare la previsione di un ritorno del capitalismo alle sue origini mercantilizistiche, seppure a un grado più elevato di sviluppo, proprio in conseguenza della centralizzazione del capitale, e la ripresa della forma di monopolizzazione sorretta dallo stato. L'economia tende a fondersi con lo stato e il capitalismo inizia a «programmare» il proprio sviluppo, che non è più lasciato in balia dell'interazione tra competizione e forze di mercato. In effetti, il sistema non abolisce del tutto la tradizionale lotta di classe, ma riesce a contenerne la portata, utilizzando le proprie immense risorse tecnologiche per assorbire i settori strategici della classe operaia.

In questo modo, il colpo sferrato dalla teoria dell'impoverimento viene smorzato e negli Stati Uniti la lotta di classe non riesce a trasformarsi in un vero e proprio conflitto di classe, ma resta interamente confinata entro una dimensione borghese. Il marxismo, di fatto, diviene ideologia, e come tale viene assimilato dalle forme più avanzate del capitalismo di stato — in particolare, dalla Russia. Per un'incredibile ironia della storia, il «socialismo» marxiano risulta essere, perlopiù, quel capitalismo di stato che Marx non aveva previsto nella dialettica del capitalismo<sup>10</sup>. Il proletariato, invece di evolversi in classe rivoluzionaria in seno al capitalismo, diviene un organo nel corpo stesso della società borghese.

Il problema che dobbiamo porci, a questo punto della storia, è se una rivoluzione sociale che si ponga come obiettivo l'instaurazione di una società senza classi possa scaturire dal conflitto tra le classi tradizionali in una società di classe, o se invece questa rivoluzione possa nascere solo dalla decomposizione delle classi tradizionali e, in definitiva, dall'emergere di una nuova «classe», la cui caratteristica essenziale è quella di essere una non-classe, bensì uno strato sempre crescente di rivoluzionari. Per cercare di rispondere a questa domanda, ci converrà tornare ad esaminare la dialettica più vasta che Marx elaborò per la società nel suo complesso e il modello che egli ricavò dal passaggio dalla società feudale alla società capitalista. Come i clans familiari primitivi cominciarono a differenziarsi in diverse classi sociali, così ai giorni nostri le classi sociali tendono a scomporsi in nuove sottoculture che ricordano forme di rapporti sociali non capitalisti. Non si tratta più di suddivisioni rigorosamente economiche, poiché si riscontra la tendenza a superare le categorie economiche della società del bisogno. La formazione di questi nuovi gruppi sociali costituisce, in effetti, una fase embrionale, rozza,

ambigua, culturale della trasformazione della società del bisogno in società dell'abbondanza.

Il processo della scomposizione delle classi deve essere compreso in tutta la sua dimensione. Il termine «processo» va posto in particolare rilievo a questo proposito: le classi tradizionali non scompaiono, così come non scompare la lotta di classe. Solo una rivoluzione sociale potrebbe rimuovere la struttura classista tuttora prevalente e i conflitti che essa determina. Il fatto è che la lotta di classe intesa in senso tradizionale cessa di avere implicazioni rivoluzionarie e si rivela per quello che è: una caratteristica fisiologica della società attualmente prevalente, e non il segno di un parto doloroso della classe operaia. In effetti, la lotta di classe tradizionale contribuisce a stabilizzare la società capitalista «correggendone» gli abusi (per ciò che riguarda i salari, gli orari di lavoro, l'inflazione, l'occupazione, ecc.). Nella società capitalista, le organizzazioni sindacali si costituiscono come monopoli alternativi, contrapposti ai monopoli industriali e vengono incorporati come gruppo all'interno del sistema economico stratificato di tipo neomercantile. All'interno del gruppo possono esistere conflitti più o meno forti, ma nel complesso le organizzazioni sindacali rafforzano il sistema e servono a perpetuarlo.

Conferire nuova forza alla struttura di classe con i discorsi insulsi sul «ruolo della classe operaia»; rinvigorire la lotta di classe tradizionale assegnandole un contenuto «rivoluzionario»; inquinare il nuovo movimento rivoluzionario dei giorni nostri con l'«operismo» significa essere *biecamente reazionari*. Quante volte dovremo ricordare ai dottrinari marxisti che la storia della lotta di classe è la storia dei malanni e delle ferite provocate dalla famosa «questione sociale», è la storia del progresso umano volto esclusivamente al controllo sulla natura e al dominio sugli altri uomini? Se il sottoprodotto di questi malanni è stato lo sviluppo della tecnologia, i prodotti principali sono stati la repressione, orribili versamenti di sangue e una terrificante distorsione della psiche.

Ora che i malanni stanno per risolversi, ora che le ferite iniziano a chiudersi in profondità, il processo si avvia verso il suo svolgimento globale; le implicazioni *rivoluzionarie* della lotta di classe tradizionale perdono il loro significato di costruzioni teoriche e di realtà sociali. Il processo di decomposizione non interessa solo le tradizionali strutture di classe, ma anche la famiglia patriarcale, i sistemi di educazione autoritari, l'influenza della religione, le istituzioni dello stato e i principi morali attinenti al lavoro, alle rinunce, ai sensi di colpa, alla repressione della sessualità. Il processo di disintegrazione, in breve, è sempre più generalizzato e attraversa in senso verticale tutte le classi tradizionali, i valori e le istituzioni. Crea problemi, forme di lotta e di organizzazione senza precedenti e richiede un approccio alla teoria e alla prassi del tutto nuovo.

Che cosa significa, in concreto? Mettiamo a confronto due metodi di approccio, quello marxista e quello rivoluzionario. Il dottrinario marxista vorrebbe che noi contattassimo l'operaio — o meglio, che «entrassimo» nella

fabbrica — e ne facessimo l'oggetto preminente di una campagna di proselitismo. Lo scopo? Promuovere la «coscienza di classe» del lavoratore. Tanto per citare ad esempio uno degli atteggiamenti più primitivi della vecchia sinistra, ci si taglia i capelli, ci si veste decentemente, con abiti sportivi tradizionali, si abbandona lo spinello per le sigarette e la birra, si balla in modo normale, si fa sfoggio di una «rozzezza» manierata e si assume un'aria uggiosa, monotona e pomposa<sup>11</sup>.

In breve, si finisce per diventare la peggior caricatura di un operaio: non un «piccolo borghese degenerato», si badi bene, ma un *borghese* degenerato. Ci si trasforma in una imitazione di operaio tanto quanto l'operaio è una copia del padrone. Dietro la metamorfosi dello studente in «operaio» c'è una sorta di crudele cinismo. Si tenta di usare la disciplina inculcata dall'ambiente di fabbrica per rendere l'operaio più ossequiente alla disciplina del partito. Si cerca di sfruttare il rispetto che gli operai nutrono nei confronti della gerarchia aziendale per suscitare in loro un analogo rispetto per le gerarchie di partito. Per innescare questo disgustoso processo, che può portare solo alla sostituzione di una gerarchia con un'altra, si finge di nutrire un grande interesse per le rivendicazioni quotidiane di carattere economico che gli operai avanzano. Persino la teoria marxiana viene svilita perché si accordi con questa immagine degradante dell'operaio (basta sfogliare un numero qualsiasi di *Challenge* — il *National Enquirer* della sinistra — per rendersene conto; nulla al mondo annoia di più il lavoratore che questa letteratura). In definitiva, l'operaio è abbastanza furbo per rendersi conto che nella sua lotta quotidiana otterrà maggiori risultati affidandosi alla burocrazia sindacale, piuttosto che alla burocrazia di un partito marxista. Negli anni quaranta la cosa fu così evidente che nel giro di un anno o due, praticamente senz'ombra di protesta da parte della base operaia, i sindacati riuscirono a cacciar via a migliaia i «marxisti» che per anni avevano lavorato nel movimento operaio, giungendo fino ai vertici dirigenziali delle vecchie internazionali Cio.

Il lavoratore diviene un rivoluzionario non accentuando le proprie caratteristiche di operaio, ma proprio liberandosene. E non solo l'operaio, ma anche il contadino, lo studente, l'impiegato, il soldato, il burocrate, il professionista — e il marxista. L'operaio non è meno «borghese» del contadino, dello studente, dell'impiegato, del soldato, del burocrate, del professionista — e del marxista. La malattia di cui soffre è l'«operaiismo», un malanno sociale ridotto a dimensioni individuali. Lenin l'aveva capito nel suo *Che fare?*, ma contrabbandò le vecchie strutture gerarchiche sotto qualche bandiera rossa e un po' di verbosità rivoluzionaria. Il lavoratore diviene un rivoluzionario quando si libera del proprio «operaiismo», quando giunge a detestare il proprio ruolo di classe senza mezzi termini, qui e ora, e quando comincia a scrollarsi di dosso quei caratteri che i marxisti più gli ammirano — l'etica del lavoro, la struttura caratteriale derivante dalla disciplina industriale, il rispetto per la gerarchia, l'obbedienza ai capi, il consumismo, le scorie del puritanesimo. In questo senso, il lavoratore diviene un rivoluzionario nella misura in cui si libera del proprio ruolo di classe e acquista una coscienza di

non-classe. Degenera -- e lo fa in modo magnifico. Quel che butta alle ortiche sono proprio i legami di classe che lo incatenano a tutti, indistintamente, i sistemi di dominazione. Abbandona gli interessi di classe che lo rendono schiavo del consumismo, dei sobborghi, e abbandona una concezione della vita da ragioniere<sup>12</sup>.

Uno degli sviluppi più promettenti della situazione delle fabbriche, oggi, è dato dalla comparsa sempre più frequente di giovani operai che fumano, se ne fregano del lavoro, entrano e escono liberamente dalla fabbrica, si fanno crescere i capelli più o meno lunghi, domandano più tempo libero invece che più soldi, rubano, si fanno gioco dell'autoritarismo di qualsiasi sorta, scioperano a gatto selvaggio e contagiano i compagni di lavoro. Ancora più promettente è la comparsa di tipi del genere nelle scuole commerciali e nei licei, le riserve della futura classe lavoratrice. Nella misura in cui i lavoratori, gli studenti delle scuole professionali e dei licei modellano il proprio stile di vita su questi vari aspetti della cultura giovanile anarchica, in quella stessa misura il proletariato potrà trasformarsi da forza conservatrice dell'ordine costituito in forza rivoluzionaria.

Quando l'uomo è posto di fronte alla trasformazione di una società repressiva, di classe, fondata sulla penuria di beni materiali, in una società liberatoria e senza classi, fondata sul benessere, emerge una situazione qualitativamente nuova. Dalle strutture classiste tradizionali in decomposizione nasce e si moltiplica un nuovo tipo umano: il *rivoluzionario*. Costui comincia a contestare non solo le premesse politiche della società gerarchica, ma la gerarchia come tale. Egli non solo denuncia la necessità di una rivoluzione sociale, ma tenta di *vivere* secondo principi rivoluzionari per quanto glielo consente l'attuale società<sup>13</sup>. Non si limita a contestare tutte le forme create dal retaggio di una dominazione, ma improvvisa nuove forme di liberazione che derivano la loro carica poetica dal futuro.

Questa preparazione per il futuro, questa sperimentazione con forme di relazione sociale liberatorie della società del benessere sono illusorie se il futuro porterà la sostituzione di una società di classe con un'altra società di classe; sono indispensabili, invece, se il futuro porterà una società senza classi, costruita sulle rovine della società classista. Quale sarà, allora, l'agente del mutamento sociale? Sarà, letteralmente, la maggior parte della società, proveniente da tutte le classi sociali tradizionali e unita in un'unica forza rivoluzionaria dalla decomposizione delle istituzioni, delle forme sociali, dei valori e del modo di vita della struttura classista. Naturalmente, la frangia più avanzata sarà costituita dai giovani, dalla generazione che non ha conosciuto crisi economiche e che è sempre meno attratta dal mito della sicurezza economica e materiale, così largamente diffuso tra la generazione degli anni trenta.

E' vero che non si può realizzare una rivoluzione senza il consenso attivo o passivo dei lavoratori, ma è anche vero che la stessa rivoluzione è impossibile senza il consenso o la partecipazione attiva dei contadini, dei tecnici e dei professionisti. E, soprattutto, la rivoluzione non si potrà fare

senza il consenso e la partecipazione dei giovani, tra le cui file la classe dominante recluta le forze armate. Se la classe dominante manterrà la forza delle armi, la rivoluzione verrà sconfitta, per quanti lavoratori essa annoveri tra i suoi sostenitori. Ne abbiamo avuto una chiarissima dimostrazione non solo in Spagna negli anni trenta, ma in Ungheria negli anni cinquanta e in Cecoslovacchia negli anni sessanta. La rivoluzione dei giorni nostri — per la sua stessa natura: la ricerca di una dimensione globale — non coinvolge solo il soldato e l'operaio, ma la stessa generazione dalla quale provengono i soldati, gli operai, i contadini, i tecnici, gli scienziati, i professionisti e persino i burocrati. Accantonando gli strumenti tattici del passato, la rivoluzione del futuro segue la via della minor resistenza, e si fa strada nei settori più sensibili della popolazione, senza alcun riguardo per la loro «posizione di classe». Suo nutrimento sono tutte le contraddizioni della società borghese, e non solo quelle degli anni 1860 e del 1917. Attira a sé, perciò, tutti coloro che avvertono il peso dello sfruttamento, della povertà, del razzismo, dell'imperialismo e, sì, anche coloro la cui vita è frustrata dal consumismo, dallo squallore delle periferie urbane, dai mass media, dalla famiglia, dalla scuola, dai supermercati e dalla repressione prevalente della sessualità. A questo punto la rivoluzione diviene totale come i suoi contenuti — senza classi, senza proprietà, senza gerarchie e totalmente libertaria.

Intervenire nel processo rivoluzionario con le logore ricette del marxismo, farfugliare della «linea di classe» e del «ruolo della classe operaia» vorrebbe dire sovvertire il presente e il futuro utilizzando il passato. Chi elabora funeree ideologie balbettando di «quadri», di «partito d'avanguardia», di «centralismo democratico» e di «dittatura del proletariato» non è altro che un controrivoluzionario. E' proprio a questo aspetto della «questione organizzativa» — il contributo vitale del leninismo al marxismo — che dobbiamo ora prestare un po' della nostra attenzione.

### *Il mito del partito*

Non sono i partiti, i gruppi o i quadri politici a fare le rivoluzioni; esse sono il risultato di forze storiche profondamente radicate e di contraddizioni che mobilitano vasti settori della popolazione. Le rivoluzioni non si verificano semplicemente (come sosteneva Trotskij) perché le «masse» giudicano intollerabile il tipo di società esistente, ma anche a causa delle tensioni tra la società attuale e quella possibile, tra ciò che è e ciò che potrà essere. La miseria, benché abietta, non produce da sola la rivoluzione; sovente, è solo causa di sterile demoralizzazione o, peggio, innesca una lotta privata, personale per la sopravvivenza.

La rivoluzione russa del 1917 agita le nostre menti come un incubo perché fu, in larga parte, il prodotto di «condizioni insopportabili», di una disastrosa guerra imperialista. Quali che fossero i suoi sogni, essi furono distrutti da una guerra civile ancora più sanguinosa, dalla carestia e dal

tradimento. Ciò che emerse dalla rivoluzione non furono le rovine di una vecchia società, ma il crollo delle speranze di costruirne una nuova. La rivoluzione russa fallì miseramente il suo scopo; sostituì allo zarismo il capitalismo di stato<sup>14</sup>. I bolscevichi caddero sotto i colpi della loro stessa ideologia e molti ne pagarono il prezzo con la vita durante le purghe degli anni trenta. Cercare di trarre valido insegnamento da questa rivoluzione in una società povera è ridicolo. Quello che possiamo imparare dalle rivoluzioni del passato è ciò che tutte ebbero in comune, ovvero gli enormi limiti al confronto delle enormi possibilità che oggi ci si offrono.

Il carattere più sorprendente delle rivoluzioni del passato è la loro spontaneità. Se esaminiamo le fasi iniziali della rivoluzione francese del 1789, della rivoluzione del 1848, della Comune di Parigi, della rivoluzione russa del 1905, della detronizzazione dello zar nel 1917, della rivoluzione ungherese del 1956 e degli scioperi generali in Francia nel 1968, troviamo sempre un dato comune: un periodo di fermento esplose spontaneamente in una sollevazione di massa. Che poi la sollevazione abbia successo, dipende dalla determinazione con la quale essa viene condotta e dal fatto che l'esercito passi o meno dalla parte del popolo.

Il «glorioso partito», se ve n'è uno, resta quasi sempre indietro. Nel febbraio del 1917 l'organizzazione bolscevica di Pietrogrado si oppose alla proclamazione degli scioperi proprio alla vigilia degli scioperi che avrebbero detronizzato lo zar. Fortunatamente, i lavoratori ignorarono le «direttive» bolsceviche e scesero ugualmente in sciopero. Nel corso degli eventi che ne seguirono, nessuno fu più sorpreso dalla rivoluzione dei rivoluzionari medesimi, e primi tra tutti i bolscevichi. Come ricordò il leader bolscevico Kayurov: «Il partito non esercitò assolutamente alcuna funzione di guida ... il comitato di Pietrogrado era stato arrestato e il rappresentante del comitato centrale, il compagno Shliapnikov, non fu in grado di emanare alcuna direttiva per il giorno seguente». Probabilmente, fu una fortuna. Prima che i membri del comitato di Pietrogrado fossero arrestati, la loro valutazione della situazione e il ruolo stesso del comitato erano stati così oscuri che, se il popolo avesse seguito la loro guida, è assai dubbio che la rivoluzione avrebbe potuto aver luogo quando effettivamente si verificò.

Lo stesso si potrebbe dire delle sollevazioni che precedettero e che seguirono quella del 1917 — per citare solo la più recente, gli scioperi generali e le manifestazioni studentesche in Francia nel maggio-giugno 1968. Vi è una diffusa tendenza a dimenticare che, in quegli anni, esistevano a Parigi quasi una dozzina di organizzazioni di tipo bolscevico «fortemente centralizzate». Raramente si dice che quasi tutti questi gruppi di «avanguardia» ignorarono le sollevazioni studentesche fino al 7 maggio, quando iniziarono gli scontri veri e propri nelle strade. L'unica eccezione fu rappresentata dal gruppo trotskista *Jeunesse Communiste Révolutionnaire* — che restò tuttavia in margine agli eventi, limitandosi a seguire le iniziative del Movimento XXII Marzo<sup>15</sup>. Fino al 7 maggio, tutti i gruppi maoisti criticarono la sollevazione studentesca, giudicandola marginale e priva di importanza; la *Fédération des Etudiants*

*Révolutionnaires*, trozkista, la giudicò «avventurista» e il 10 maggio cercò di convincere gli studenti ad abbandonare le barricate; il partito comunista, naturalmente, si comportò da vero traditore. Ben lungi dall'esercitare funzioni di guida nei confronti del movimento popolare, i gruppi maoisti e trozkisti ne furono in realtà, per tutto il corso degli eventi, prigionieri. Per colmo d'ironia, la maggior parte di questi gruppi bolscevichi usarono senza pudore tecniche manipolatorie nelle assemblee alla Sorbona, per cercare di «controllarle», innescando così un clima disgregante che contribuì a demoralizzare tutto il movimento. Infine, per completare il quadro, quando il movimento popolare si disgregò veramente tutti i gruppi bolscevichi farneticavano della necessità di una «direzione centralizzata» — e questo per un movimento che era nato a dispetto delle loro direttive e, spesso, in aperto contrasto con esse.

Le rivoluzioni e le sollevazioni degne di nota non solo sono caratterizzate da una fase iniziale magnificamente anarchica, ma tendono anche a creare forme proprie di autogestione rivoluzionaria. Le sezioni parigine del 1793-94 rappresentarono una delle forme più notevoli di autogoverno mai create nell'ambito di una rivoluzione sociale<sup>16</sup>. A noi più familiari furono i consigli o «soviet» istituiti nel 1905 dai lavoratori di Pietrogrado. Benché fossero di stampo meno democratico delle sezioni, i consigli riapparvero anche più tardi in altre situazioni rivoluzionarie. Un'altra forma ancora di autogoverno rivoluzionario furono i comitati di fabbrica creati dagli anarchici durante la rivoluzione spagnola del 1936. Infine, le sezioni riapparvero sotto forma di assemblee studentesche e comitati di azione nelle rivolte e negli scioperi generali parigini del maggio-giugno 1968<sup>17</sup>.

A questo punto dobbiamo chiederci quale sia, in questo processo, il ruolo del partito «rivoluzionario». All'inizio, come abbiamo visto, esso esercita una funzione tendenzialmente inibitoria e non un ruolo «d'avanguardia». Dove la sua influenza si fa sentire, tende a rallentare il corso degli eventi e non a «coordinare» le forze rivoluzionarie. Ciò non è casuale. Il partito è organizzato secondo una struttura gerarchica che riflette quella stessa società contro cui dichiara di porsi. A dispetto delle proprie asserzioni teoriche, il partito è un organismo borghese, uno stato in miniatura, con organi e funzionari il cui compito non è quello di distruggere il potere, bensì di impadronirsene. Profondamente radicato nel periodo prerivoluzionario, assimila le forme, le tecniche e la mentalità della burocrazia. I suoi membri sono educati all'obbedienza, secondo i preconetti di un rigido dogmatismo, al rispetto dell'autorità. I leaders del partito, dal canto loro, sono stati abituati al comando, all'autorità, all'egocentrismo e alla manipolazione del consenso. La situazione peggiora quando il partito partecipa alle campagne per l'elezione al parlamento. Durante le campagne elettorali, il partito d'avanguardia si conforma esattamente sul modello dei partiti elettorali. La situazione diviene veramente critica quando il partito comincia a disporre di vaste possibilità editoriali, di una sede lussuosa, di una catena di periodici sottoposti a controllo centrale e di funzionari e impiegati salariati — in breve, di una struttura burocratica con interessi materiali.

Man mano che il partito cresce, la distanza tra la base e la dirigenza è destinata inevitabilmente ad aumentare. I leaders divengono non solo «personaggi» di rilievo, ma perdono qualsiasi contatto con le condizioni della vita reale. Le sezioni locali, che conoscono i propri problemi immediati meglio di un qualsiasi, remoto funzionario, sono costrette a porre in secondo piano le proprie considerazioni di fronte alle disposizioni che provengono dall'alto. La dirigenza, che non ha alcuna conoscenza diretta dei problemi locali, risponde con scarso interesse, con circospezione. Benché faccia gran sfoggio della necessità di assumere «più larghe vedute» e di «approfondire la competenza teorica», il dirigere di partito si rivela sempre meno competente man mano che ascende la gerarchia del comando. Più ci si avvicina ai vertici decisionali, più le decisioni sono improntate al conservatorismo; più burocratici ed estranei sono i fattori che entrano in gioco; più la creatività, l'immaginazione e la dedizione disinteressata alla causa rivoluzionaria vengono soppiantate da considerazioni di prestigio e da propositi meschini.

Più il partito cerca di migliorare la propria efficienza attraverso l'organizzazione gerarchica, i quadri direttivi e la centralizzazione, tanto meno diviene efficiente dal punto di vista rivoluzionario. Benché tutti seguano le direttive, queste sono in genere erranee, soprattutto quando — come accade in tutte le rivoluzioni — gli avvenimenti si susseguono rapidamente e prendono una piega inaspettata. Il partito si rivela efficiente solo nel modellare la società sulla propria immagine gerarchica una volta che la rivoluzione abbia avuto successo. Esso crea nuovamente una struttura burocratica, centralizzata e statale, e favorisce le condizioni sociali che giustificano questo tipo di organizzazione. Perciò, invece di «morire lentamente», lo stato sottoposto al controllo del «glorioso partito» preserva quelle stesse condizioni, le quali rendono «necessaria» l'esistenza dello stato — e di un partito che lo sostenga e lo «protegga».

D'altro canto, un partito di questo genere è estremamente vulnerabile nei periodi di repressione. La borghesia non deve far altro che eliminarne i dirigenti per distruggere praticamente l'intero movimento. Se i suoi leaders finiscono in carcere o sono costretti alla clandestinità, il partito si paralizza; la base non ha più nessuno a cui obbedire e tende ad agitarsi. I segni della demoralizzazione subentrano rapidamente. Il partito si sgretola non solo a causa della repressione in fatto, ma anche a causa della carenza delle proprie risorse.

Tutto ciò non è supposizione, bensì un quadro sintetico delle caratteristiche tipiche di tutti i grandi partiti marxisti di massa degli ultimi cento anni — i partiti socialdemocratici, comunisti e il partito trotskista di Ceylon (l'unico partito di massa del suo genere). Dire che questi partiti non sono riusciti a porre seriamente in pratica i principi marxiani che li ispiravano significa anche domandarsi: qual è stata la causa principale di questo fallimento? La realtà è che questi partiti sono stati inglobati dalla società borghese perché erano organizzati e strutturati secondo modelli borghesi. Il germe del tradimento vi allignava fin dalla nascita.

Il partito bolscevico scampò a questo destino negli anni tra il 1904 e il 1917 per un solo motivo: era un'organizzazione illegale, che rimase tale fino all'avvento della rivoluzione. Il partito continuò a sfasciarsi e a ricostituirsi e finché non conquistò il potere non riuscì mai a consolidarsi in una struttura centralizzata, burocratica e gerarchizzata. Inoltre, era scosso da lotte interne fra fazioni diverse, che si protrassero per tutto il 1917 e in parte anche durante la guerra civile. Nonostante ciò, la dirigenza bolscevica fu in genere estremamente conservatrice e lo stesso Lenin dovette contrastare questa tendenza per tutto il 1917 — dapprima cercando di convincere il Comitato centrale ad opporsi al governo provvisorio (la famosa disputa sulle «Tesi di aprile») e in seguito cercando di orientarlo verso l'insurrezione di ottobre. In entrambi i casi minacciò di dimettersi dal Comitato centrale e di esporre le proprie idee alla «base del partito».

Nel 1918 le controversie sul trattato di Brest-Litovsk si fecero serie al punto che il partito rischiò di dividersi in due partiti comunisti in guerra tra loro. I gruppi bolscevichi di opposizione, quali i Centralisti democratici e l'Opposizione operaia, condussero aspre lotte all'interno del partito per tutto il 1919 e il 1920, per non parlare dei movimenti di opposizione che si svilupparono all'interno dell'Armata Rossa in seguito alle tendenze centralizzatrici di Trotskij. La definitiva centralizzazione del partito bolscevico — la conquista della «unità leninista», come venne chiamata più tardi — non si verificò fino al 1921, quando Lenin convinse il decimo congresso del partito a mettere al bando i dissidenti. A quel tempo, la maggior parte delle guardie bianche erano state ridotte all'impotenza e gli invasori stranieri avevano ritirato le loro truppe dalla Russia.

Non si può dare eccessivo rilievo all'affermazione secondo la quale i bolscevichi portarono il loro partito a un grado tale di centralizzazione da isolarlo dalla classe operaia. Questo rapporto non venne quasi mai analizzato dai gruppi leninisti di quel periodo, benché Lenin fosse abbastanza onesto da ammetterlo. La storia della rivoluzione russa non è solo la storia del partito bolscevico e dei suoi sostenitori. Sotto la vernice degli eventi ufficiali descritti dagli storici sovietici si svolse un altro processo basilare, fondamentale — il movimento spontaneo degli operai e dei contadini rivoluzionari, che in seguito si scontrò aspramente con la politica burocratica dei bolscevichi. Con la detronizzazione dello zar nel 1917, gli operai di quasi tutte le fabbriche istituirono spontaneamente dei comitati di fabbrica, asserendo con sempre maggior vigore il proprio diritto a controllare e gestire la produzione industriale. Nel giugno del 1917 la conferenza pansovietica dei comitati di fabbrica, che si svolse a Pietrogrado, chiese che venisse «organizzato il pieno controllo operaio sulla produzione e sulla distribuzione». Le richieste espresse da questa conferenza vengono raramente menzionate nei resoconti leninisti della rivoluzione russa, benché la conferenza si fosse allineata con il partito bolscevico. Trotskij, che descrive i comitati di fabbrica come «la forma più diretta e indubitabile di rappresentanza operaia in tutto il paese», vi accenna solo di sfuggita nei suoi tre volumi di storia della rivoluzione. Eppure questi

organismi di autogestione furono così importanti che Lenin, disperando di riuscire ad instaurare i soviet nell'estate del 1917, fu sul punto di cambiare lo slogan «Tutto il potere ai soviet» con «Tutto il potere ai comitati di fabbrica». Ciò avrebbe portato i bolscevichi ad una posizione di anarco-sindacalismo in piena regola, anche se è lecito dubitare che l'avrebbero tenuta per molto.

Con la Rivoluzione d'Ottobre i comitati di fabbrica presero il potere nelle fabbriche, scacciandone la borghesia e acquisendo pieno controllo sull'industria. Accettando il concetto del controllo operaio, il famoso decreto di Lenin del 14 novembre 1917 non faceva che prender atto di un fatto compiuto; i bolscevichi non osavano ancora porsi in contrasto con gli operai. Cercarono, tuttavia, di limitare i poteri dei comitati di fabbrica. Nel gennaio del 1918, neanche due mesi dopo aver «decretato» il controllo operaio, Lenin dichiarò che l'amministrazione delle fabbriche doveva essere posta sotto il controllo delle organizzazioni sindacali. È un mito che i bolscevichi abbiano «pazientemente» sperimentato le forme di controllo operaio e le abbiano infine giudicate «inefficienti» e «caotiche». In realtà, la loro «pazienza» non durò che poche settimane. Non solo Lenin contrastò ogni forma di controllo diretto da parte operaia solo poche settimane dopo il decreto del 14 novembre, ma persino il controllo da parte sindacale venne meno poco tempo dopo essere stato istituito. Nell'estate del 1918, quasi tutte le fabbriche sovietiche erano tornate a forme di direzione aziendale borghesi. Secondo le parole di Lenin, «la rivoluzione richiede ... nell'interesse del socialismo che le masse obbediscano incondizionatamente alla singola volontà dei capi del processo industriale»<sup>18</sup>. Da allora in poi, il controllo operaio venne considerato non solo «inefficiente», «caotico» e «poco pratico», ma addirittura «piccolo borghese»!

Il comunista di sinistra Osinskij criticò duramente queste false affermazioni e mise in guardia il partito: «Il socialismo, l'organizzazione socialista devono essere costruiti dal proletariato, o non potranno mai nascere: nascerà invece qualcos'altro: il capitalismo di stato» [31]. Nell'«interesse del socialismo» il partito bolscevico esclude il proletariato da tutto ciò che esso aveva conquistato con le proprie forze e la propria iniziativa. Il partito non coordinò né guidò la rivoluzione; la dominò. Prima il controllo operaio e poi quello sindacale vennero soppiantati da una gerarchia elaborata e non meno mostruosa delle strutture che esistevano prima della rivoluzione. Come gli anni seguenti avrebbero dimostrato, la profezia di Osinskij divenne realtà.

Il problema di chi dovesse avere la supremazia — i bolscevichi o le masse popolari della Russia — non fu affatto limitato alle fabbriche, ma fece la sua comparsa nelle campagne e nelle città. Il movimento dei lavoratori era stato scosso da una guerra contadina di vaste proporzioni. Al contrario di quanto affermano le fonti ufficiali leniniste, la rivolta agraria non esaurì le proprie istanze in una redistribuzione della terra in appezzamenti privati. In Ucraina, i contadini, influenzati dalle milizie anarchiche di Nestor Makhno e all'insegna dello slogan «da ciascuno a seconda delle sue capacità, a ciascuno secondo i

suoi bisogni», istituirono una moltitudine di comuni agricole. Altrove, nel Nord e nelle regioni asiatiche della Russia, altre migliaia di comuni sorsero, in parte per iniziativa dei social-rivoluzionari di sinistra e in larga parte come naturale prodotto del collettivismo tradizionale che germogliava nei villaggi russi, i *mir*. Che queste comuni fossero numerose o ospitassero un gran numero di contadini ha poca importanza. Ciò che interessa è che esse erano autentici organismi popolari, i nuclei di uno spirito morale e sociale che si collocava di gran lunga al di sopra dei valori disumanizzanti della società borghese.

Ai bolscevichi questi organismi non piacquero fin dall'inizio e a volte li criticarono. Secondo Lenin la forma ideale, più «socialista», di impresa agricola era la fattoria di stato — un'industria agricola nella quale lo stato fosse proprietario della terra e degli attrezzi, e nella quale lo stato nominasse gli amministratori ai quali spettava il compito di reclutare manodopera salariata. È facile scorgere in questo atteggiamento nei confronti del controllo operaio e delle comuni agricole lo spirito e la mentalità profondamente borghesi che permeavano il partito bolscevico — uno spirito e una mentalità che non derivavano solo dalle concezioni teoriche, ma anche dalle forme di organizzazione corporativa del partito. Nel dicembre del 1918 Lenin colse il pretesto che i contadini erano «costretti» ad entrare nelle comuni per attaccarle ufficialmente. In realtà, la coercizione era poco o per nulla usata nell'organizzazione di queste forme di autogestione. Come conclude Robert G. Wesson, che studiò approfonditamente le comuni sovietiche: «coloro che entrarono nelle comuni dovettero farlo per la maggior parte in base alla propria volontà» [32]. Le comuni non vennero soppresse, ma si cercò di scoraggiarne lo sviluppo, finché Stalin non le inglobò nel processo di collettivizzazione forzata del periodo tra la fine degli anni venti e l'inizio degli anni trenta.

Nel 1920 i bolscevichi avevano completato il proprio isolamento dalla classe operaia e contadina. Considerati nel loro complesso, la soppressione del controllo operaio, la distruzione del movimento di Makhno, l'atmosfera politica restrittiva, la diffusione capillare della burocrazia e la povertà disastrosa, retaggio degli anni di guerra civile, ingenerarono una profonda ostilità nei confronti del governo bolscevico. Quando cessarono le ostilità, dagli strati più profondi della società russa sorse un movimento che aspirava a una «terza rivoluzione» — non per restaurare il passato, come affermavano i bolscevichi, ma per realizzare gli obiettivi di libertà, economica e politica, che avevano spinto le masse a sostenere nel 1917 il programma bolscevico. Il nuovo movimento trovò la sua espressione più cosciente nel proletariato di Pietroburgo e tra i marinai di Kronstadt. Trovò espressione anche nel partito: la crescita delle tendenze anticentraliste e anarco-sindacaliste all'interno del partito bolscevico fu tale che alcuni gruppi dissidenti conquistarono complessivamente 124 seggi alla conferenza provinciale di Mosca, contro i 154 dei sostenitori del Comitato centrale.

Il 2 marzo del 1921 i «marinai rossi» della base di Kronstadt insorsero,

innalzando la bandiera della «Terza rivoluzione dei lavoratori». Il programma di Kronstadt si basava sulla richiesta di libere elezioni dei soviet, di libertà di parola e di stampa per gli anarchici e i partiti socialisti di sinistra, di libertà di associazione sindacale e chiedeva, infine, la liberazione di tutti i prigionieri politici appartenenti ai partiti socialisti. Su questa rivolta i bolscevichi inventarono le più infami fandonie, che negli anni seguenti vennero apertamente riconosciute come tali. La rivolta venne definita una «congiura delle guardie bianche», nonostante che la maggior parte dei membri del partito comunista di Kronstadt si fossero schierati dalla parte dei marinai — e ciò in veste di comunisti — nel denunciare i leaders del partito come traditori della rivoluzione di ottobre. Come osserva Robert Vincent Daniels nel suo saggio sui movimenti dissidenti bolscevichi: «I comunisti davano così poco affidamento ... che il governo non si valse di loro né per attaccare Kronstadt, né per mantenere l'ordine a Pietrogrado, città nella quale i marinai di Kronstadt riponevano le maggiori speranze di aiuto. Il nucleo principale delle truppe che vennero impiegate era costituito da cechisti e da cadetti dei corsi ufficiali dell'Armata Rossa. L'attacco finale a Kronstadt fu condotto dai massimi funzionari del partito comunista — un folto gruppo di delegati al decimo congresso del partito fu fatto venire rapidamente da Mosca a questo scopo» [33]. Il regime era così debole di costituzione che l'élite doveva farsi personalmente carico delle proprie sporche faccende.

Ancor più significativa della rivolta di Kronstadt fu l'ondata di scioperi che si verificò tra i lavoratori di Pietrogrado e che costituì la scintilla da cui prese il via l'insurrezione dei marinai. Le fonti storiche leniniste non riportano questi avvenimenti critici e di grande importanza. I primi scioperi scoppiarono negli stabilimenti Troubotchny il 23 febbraio del 1921. Nel giro di pochi giorni, l'agitazione si estese da una fabbrica all'altra, finché il 28 febbraio scesero in sciopero anche le celeberrime fabbriche Putilov, «crogiolo della rivoluzione». Gli operai non avanzarono solo richieste di carattere economico, ma anche politico, anticipando molte di quelle che verranno poste alcuni giorni più tardi dai marinai di Kronstadt. Il 24 febbraio i bolscevichi dichiararono lo «stato d'assedio» a Pietrogrado e arrestarono i capi dello sciopero, disperdendo le manifestazioni operaie con le cariche dei cadetti. In realtà, i bolscevichi non si limitarono a sopprimere un «ammutinamento tra marinai»; essi schiacciarono la classe operaia. Fu a questo punto che Lenin chiese l'allontanamento delle fazioni dissidenti dal partito comunista russo. La centralizzazione del partito era ormai completa — e la via per Stalin era aperta.

Abbiamo analizzato nel dettaglio questi avvenimenti perché essi ci portano a una conclusione che i marxisti-leninisti di oggi tendono ad ignorare: il partito bolscevico raggiunse il massimo grado di centralizzazione al tempo di Lenin non per realizzare una rivoluzione o per sopprimere una controrivoluzione ad opera delle guardie bianche, bensì per porre in atto una propria controrivoluzione, diretta contro quelle stesse forze sociali che diceva di voler rappresentare. Le fazioni dissidenti vennero bandite e fu creato un partito

monolitico non già per prevenire una «restaurazione capitalistica», ma per contenere un movimento di massa dei lavoratori volto ad instaurare la democrazia dei soviet e la libertà sociale. Il Lenin del 1921 si ergeva contro il Lenin del 1917.

Da allora in poi, Lenin non fece che agitarsi in vani sforzi.

Quest'uomo, che sopra ogni cosa mirava ad ancorare i problemi del suo partito alle contraddizioni sociali, si trovò a giocare una disperata partita al lotto, dal punto di vista organizzativo, per porre un freno alla burocratizzazione della quale egli stesso era stato l'artefice. Non c'è nulla di più patetico e di più tragico degli ultimi anni della vita di Lenin. Paralizzato da una serie di semplicistiche formule marxiane, riesce solo ad escogitare contromisure di carattere organizzativo. Propone la costituzione di un Ispettorato degli operai e dei contadini, per correggere le deformazioni burocratiche del partito e dell'organizzazione statale — e questo organismo cade sotto il controllo di Stalin e diviene anch'esso altamente burocratico. Allora Lenin suggerisce di ridurre le dimensioni e di fondere quest'organismo con la Commissione di controllo. Poi propone di allargare il Comitato centrale. E via di questo passo: questo organismo deve essere allargato, quest'altro deve essere ridotto, quest'altro ancora si deve fondere con un altro e poi un quarto deve essere modificato o abolito. Questo strano balletto di forme organizzative continuò fino alla sua morte, come se il problema potesse essere risolto con mezzi organizzativi. Come ammette anche Mosche Lewin, ovviamente un ammiratore di Lenin, il leader bolscevico «affrontò i problemi di governo più come un grande dirigente con mentalità fortemente élitaria. Non applicò al governo i metodi dell'analisi sociale e si limitò a considerarlo dal punto di vista dei metodi organizzativi» [34]. Se è vero che nelle rivoluzioni borghesi «le parole andarono ben oltre i contenuti», nella rivoluzione bolscevica ai contenuti si sostituirono gli aspetti formali. I soviet si sostituirono ai lavoratori e ai comitati di fabbrica, il Comitato centrale si sostituì al partito e l'ufficio politico si sostituì al Comitato centrale. In breve, ai fini si sostituirono i mezzi. Questo rimpiazzare con la forma i contenuti fu uno degli aspetti più caratteristici del marxismo-leninismo.

In Francia, durante gli avvenimenti di maggio e di giugno, tutte le organizzazioni bolsceviche erano pronte a distruggere le assemblee studentesche della Sorbona per accrescere la propria influenza e il numero dei propri aderenti. Il problema principale non era la rivoluzione, o le autentiche riforme sociali promosse dagli studenti, bensì la crescita del proprio partito.

Una sola forza avrebbe potuto fermare la crescita della burocrazia in Russia: una forza sociale. Se il proletariato e i contadini russi fossero riusciti a rafforzare il potere di autogestione attraverso la crescita dei comitati di fabbrica, delle comuni rurali e dei soviet liberi, la storia di quel paese avrebbe potuto assumere una piega del tutto diversa. Non v'è dubbio che il fallimento delle rivoluzioni sociali europee dopo la prima guerra mondiale abbia determinato l'isolamento della rivoluzione russa. La povertà della Russia e la pressante influenza del mondo capitalista circostante contribuirono certamen-

te ad ostacolare la creazione di una società socialista e realmente libertaria. Che la Russia dovesse indirizzare il suo sviluppo verso una forma di capitalismo di stato, non era nei piani di nessuno. Contrariamente alle aspettative di Lenin e di Trotskij, la sconfitta della rivoluzione fu determinata da forze interne, non da un'invasione militare straniera. Se il movimento popolare avesse recuperato gli obiettivi e le conquiste della rivoluzione del 1917, si sarebbe potuta creare una struttura sociale poliedrica, fondata sul controllo dei lavoratori sull'industria, sullo sviluppo di un'economia agricola liberamente gestita e organizzata e su un vivace scambio di idee, di programmi e di movimenti politici. Nella peggiore delle ipotesi, la Russia non avrebbe sofferto sotto i ceppi del totalitarismo e lo stalinismo non avrebbe avvelenato il movimento rivoluzionario, aprendo la via al fascismo e alla seconda guerra mondiale.

Lo sviluppo del partito bolscevico, tuttavia, impedì che questo processo avesse corso — a dispetto delle «buone intenzioni» di Lenin e di Trotskij. Distruggendo il potere dei comitati di fabbrica nell'industria e schiacciando il movimento di Makhno, dei lavoratori di Pietrogrado e dei marinai di Kronstadt, i bolscevichi decretarono praticamente il trionfo della burocrazia nella società russa. Il partito centralizzato — istituzione profondamente borghese — divenne il rifugio delle più sinistre forme controrivoluzionarie. Questa fu una controrivoluzione, anche se si ammantò ipocritamente di bandiere rosse e fece sfoggio di una terminologia marxista. In definitiva, nel 1921 i bolscevichi non soppressero una «ideologia» o una «cospirazione delle guardie bianche», ma la lotta naturale del popolo russo per liberarsi delle proprie catene e per poter decidere del proprio destino<sup>19</sup>. Per la Russia, ciò portò all'incubo della dittatura stalinista; per la generazione degli anni trenta, portò agli orrori del fascismo e al tradimento dei partiti comunisti europei e americani.

### *Le due tradizioni*

Sarebbe una grossa ingenuità credere che il leninismo sia stato prodotto dall'opera di un uomo solo. Il germe ha origine ben più profonde, non solo nei limiti della teoria marxiana, ma in quelli del periodo sociale che produsse il marxismo. Se non arriveremo a comprenderlo chiaramente, saremo ciechi di fronte alla dialettica degli eventi odierni, come Marx, Engels e Lenin lo furono di fronte agli eventi del loro tempo. Ma la nostra cecità sarebbe di gran lunga più riprovevole, poiché abbiamo alle spalle una lunga esperienza, della quale quegli uomini non poterono avvalersi nell'elaborare le loro teorie.

Karl Marx e Friedrich Engels furono dei centralisti — non solo politicamente, ma anche socialmente ed economicamente. Non negarono mai questa loro concezione e i loro scritti abbondano di elogi appassionati alla centralizzazione politica, organizzativa ed economica. Fin dal marzo 1850, nel famoso «Appello al Consiglio centrale della Lega Comunista», essi

esortarono i lavoratori a non lottare solo per «una repubblica tedesca unita e indivisibile, ma anche perché questa sia caratterizzata dalla definitiva centralizzazione del potere nelle mani della autorità statale». Affinché questa esigenza non venga presa alla leggera, gli autori la esprimono ripetutamente in questo stesso paragrafo, che si conclude con la seguente affermazione: «Come in Francia nel 1793, anche oggi, in Germania, un partito che sia veramente rivoluzionario deve assumersi il compito di portare avanti la più severa opera di centralizzazione».

Questo problema compare ripetutamente negli scritti di Marx e Engels anche negli anni seguenti. Allo scoppio della guerra franco-prussiana, per esempio, Marx scrive a Engels: «I francesi hanno bisogno di una lezione. Se i prussiani vinceranno, la centralizzazione del potere statale sarà utile per la centralizzazione della classe operaia tedesca» [35].

Marx ed Engels, tuttavia, non erano centralisti perché credevano nelle virtù del centralismo di per se stesso. Al contrario: il marxismo e l'anarchismo si sono sempre trovati d'accordo nel ritenere che una società comunista, libera, debba essere caratterizzata dalla più completa decentralizzazione, dalla dissoluzione della burocrazia, dall'abolizione dello stato, dalla frantumazione delle grandi città. «L'abolizione dell'antitesi tra città e campagna non solo è possibile,» osserva Engels nel suo *Anti-Dühring* «ma è divenuta una necessità immediata ... l'avvelenamento dell'aria, delle acque e della terra al quale oggi assistiamo potrà aver fine solo se la città e la campagna si fonderanno l'una con l'altra ...».

Per Engels, ciò comporta «una distribuzione uniforme della popolazione in tutto il paese» [36] – in breve, una decentralizzazione fisica delle città.

Il centralismo marxista ha origine nei problemi derivanti dalla formazione dello stato nazionale. Fino a ben oltre la metà del diciannovesimo secolo, la Germania e l'Italia erano divise in una moltitudine di ducati, principati e regni indipendenti. Il consolidamento di queste unità geografiche in unità nazionali rappresentò, secondo Marx ed Engels, una *conditio sine qua non* per lo sviluppo dell'industria e del capitalismo moderni. L'elogio del centralismo non ebbe un carattere mistico, ma fu determinato dagli eventi del periodo in cui Marx ed Engels vissero – lo sviluppo della tecnologia e del commercio, l'unione della classe lavoratrice e la formazione degli stati nazionali. In breve, le loro preoccupazioni sono rivolte all'emergere del capitalismo e ai compiti della rivoluzione borghese in un periodo di inevitabile povertà materiale. L'approccio di Marx alla «rivoluzione proletaria», peraltro, è notevolmente diverso. Egli loda entusiasticamente la Comune di Parigi, indicandola a «modello» per tutti gli altri centri industriali della Francia. «Una volta che questo regime si sarà instaurato a Parigi e nei centri secondari», egli scrive, «il vecchio governo centralizzato dovrà cedere il passo anche nelle provincie all'*autogestione dei produttori*» (il corsivo è nostro). L'unità della nazione, naturalmente, non verrebbe spezzata e un governo centrale potrebbe continuare ad esercitare le sue funzioni nel periodo di transizione verso il comunismo, ma il suo ruolo sarebbe assai ridotto.

Non è nostro scopo sommergere il lettore con citazioni da Marx e da Engels, bensì dimostrare e porre in rilievo come i dogmi basilari del marxismo — che oggi vengono acriticamente accettati — fossero in realtà il prodotto di un'era che lo sviluppo del capitalismo negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale ha largamente superato. Ai suoi tempi, Marx non si occupava solo dei problemi della «rivoluzione proletaria», ma anche di quelli della rivoluzione borghese, soprattutto in Germania, in Spagna, in Italia e nell'Europa orientale. Egli affrontò anche i problemi connessi con il passaggio dal feudalesimo al capitalismo in quei paesi capitalisti il cui progresso tecnologico non aveva ancora raggiunto livelli superiori a quelli della rivoluzione industriale del carbone e dell'acciaio, e di quei paesi la cui economia era ancora fondata sull'industria artigianale e sulle corporazioni di mestiere. Per dirla in termini più generali, i problemi di cui Marx principalmente si occupava non erano tanto quelli inerenti a una condizione di libertà (decentralizzazione, formazione delle comunità, parità sociale, democrazia diretta), quanto quelli relativi alle condizioni preliminari necessarie alla conquista della libertà medesima (progresso tecnologico, unità nazionale, benessere economico). Le sue teorie erano ancora legate alla sfera della *sopravvivenza* e non a quella della *vita*.

Solo dopo aver compreso tutto ciò è possibile collocare l'eredità teorica di Marx in una prospettiva che abbia qualche significato — separare ciò che del suo contributo ci arricchisce da ciò che invece rivela i propri limiti storici, che ci paralizza e pone dei ceppi anche al nostro tempo. La dialettica marxiana, i molti lumi fecondi del materialismo storico, la superba critica dei rapporti di produzione, molti elementi delle teorie economiche, la teoria dell'alienazione e, sopra ogni altra cosa, l'idea che la libertà necessiti di condizioni materiali — tutti questi furono contributi preziosi e durevoli al pensiero rivoluzionario.

Alla stessa stregua, l'enfasi con la quale Marx indicò nel proletariato l'«agente» del mutamento rivoluzionario, l'«analisi di classe» attraverso la quale egli voleva spiegare il passaggio da una società di classe ad una società senza classi, la sua idea della dittatura del proletariato, l'importanza che egli assegnava al centralismo, la sua teoria sullo sviluppo capitalistico (che tende a confondere il capitalismo di stato con il socialismo), l'azione politica attraverso i partiti elettorali — questi ed altri concetti ad essi connessi suonano falsi oggi ed ebbero, come vedremo, un effetto fuorviante anche ai tempi di Marx. Essi sono il prodotto di una visione limitata — o meglio, dei limiti propri del periodo storico in cui Marx viveva. Hanno senso solo se non dimentichiamo che Marx considerava il capitalismo come una fase dello sviluppo storico indispensabile all'avvento del socialismo, e sono stati applicabili nella pratica solo in un periodo in cui soprattutto la Germania si trovò a dover assolvere compiti di natura democratico-borghese e di unificazione nazionale. (Non vogliamo dire, con questo, che l'approccio di Marx fosse corretto, bensì che esso risulta comprensibile se collocato nei giusti termini di tempo e di luogo).

Come la rivoluzione russa fu caratterizzata da un movimento sotterraneo di «massa», in conflitto con il bolscevismo, così la storia è percorsa da un movimento sotterraneo che da sempre è in conflitto con qualsiasi forma di autorità costituita. Questo movimento ha preso oggi il nome di «anarchismo», benché esso non abbia mai trovato espressione compiuta in un'unica ideologia o in un apparato di sacri testi. L'anarchismo è un movimento che accomuna l'intera umanità come una bramosia sensuale, che la porta ad opporsi a qualsiasi forma di coercizione. Le sue origini risalgono agli albori della società fondata sulla proprietà privata, del dominio di classe e dello stato. Da allora in poi, gli oppressi hanno sempre opposto resistenza a quelle forme di organizzazione che miravano a reprimere e a limitare il naturale sviluppo dell'ordine sociale. L'anarchismo è balzato alla ribalta sulla scena sociale nei più importanti periodi di transizione da un periodo storico a un altro. Il declino del mondo antico e feudale ha visto crescere movimenti di massa che, spesso con accenti di selvaggia bramosia, chiedevano l'abbattimento di tutti i sistemi autoritari, di privilegio e di coercizione.

I movimenti anarchici del passato fallirono il loro scopo in gran parte perché le condizioni di povertà materiale, determinate dal basso livello dello sviluppo tecnologico, impedirono una organica armonizzazione degli umani interessi. Tutte le società che potevano offrire qualcosa di più che un'uguaglianza nella miseria portavano profondamente radicata la tendenza alla restaurazione di sistemi fondati su privilegi. In mancanza di una tecnologia che consentisse di ridurre in misura apprezzabile la giornata lavorativa, la necessità di lavorare minò le istituzioni sociali basate sull'autogestione. I girondini, al tempo della rivoluzione francese, furono abbastanza astuti da rendersi conto che la giornata lavorativa rappresentava un'arma efficace da usare contro la Parigi rivoluzionaria. Per escludere gli elementi radicali dalle sezioni, essi cercarono di promulgare una legge secondo la quale tutte le riunioni assembleari dovevano aver termine entro le 10, ora alla quale i parigini rientravano dal lavoro. In verità, non furono solo le tecniche manipolatorie e i tradimenti delle organizzazioni d'«avanguardia» che decretarono la fine delle fasi anarchiche delle rivoluzioni del passato, ma anche i limiti materiali che caratterizzarono i vari periodi storici. Le «masse» furono sempre costrette a riprendere una vita di duro lavoro e ben di rado furono libere di instaurare organismi di autogestione capaci di sopravvivere al periodo rivoluzionario.

Gli anarchici come Bakunin e Kropotkin, tuttavia, non sbagliarono quando criticarono Marx per l'importanza che egli attribuiva al centralismo e per la sua concezione elitaria dell'organizzazione sociale. Il centralismo era proprio necessario, in passato, per garantire lo sviluppo della tecnologia? La formazione degli stati nazionali era necessaria all'espansione del commercio? La nascita delle imprese economiche fortemente centralizzate e di uno stato «invisibile» portò qualche vantaggio al movimento operaio? Noi tendiamo ad accettare questi dogmi del marxismo con atteggiamento eccessivamente acritico, soprattutto perché il capitalismo si è sviluppato all'interno di una

scena politica caratterizzata dal centralismo. Gli anarchici del secolo scorso avvertirono che l'approccio centralista di Marx, nella misura in cui avrebbe esercitato un influsso sugli avvenimenti del suo tempo, avrebbe a tal punto rafforzato la borghesia e l'apparato statale, che sarebbe poi risultato estremamente difficile rovesciare il capitalismo. Il partito rivoluzionario, riproducendo questi caratteri centralistici e gerarchici, avrebbe trasferito la tendenza alla gerarchizzazione e alla centralizzazione anche nella società post-rivoluzionaria.

Bakunin, Kropotkin e Malatesta non furono tanto ingenui da credere che l'anarchismo si potesse instaurare da un giorno all'altro. Attribuendo a Bakunin questa concezione, Marx ed Engels distorsero intenzionalmente il pensiero dell'anarchico russo. Né gli anarchici del secolo scorso credevano che abolire lo stato significasse semplicemente «incrociare le braccia» subito dopo la rivoluzione — per usare i termini oscurantistici usati da Marx e acriticamente ripresi da Lenin in *Stato e rivoluzione*. In effetti, molto di quanto viene spacciato per marxismo in *Stato e rivoluzione* non è altro che anarchismo allo stato puro — per esempio, la sostituzione degli eserciti professionisti con milizie rivoluzionarie e la sostituzione dei corpi parlamentari con organismi di autogestione. Quel che di autenticamente marxista c'è nel pamphlet di Lenin è l'esigenza di «un rigoroso centralismo», l'accettazione di una «nuova» burocrazia e l'identificazione dei soviet con lo stato.

Gli anarchici del secolo scorso avvertirono con profonda inquietudine il problema di raggiungere un elevato grado di industrializzazione senza soffocare lo spirito rivoluzionario delle «masse» e opporre nuovi ostacoli all'emancipazione. Essi temevano che la centralizzazione avrebbe ulteriormente rafforzato la capacità della borghesia di resistere alla rivoluzione e di inculcare nei lavoratori un senso di obbedienza. Gli anarchici tentarono perciò di recuperare tutte quelle forme di organizzazione sociale comunitaria precapitaliste (come il *mir* russo e il *pueblo* spagnolo) che potessero rappresentare uno stimolo alla costruzione di una società libera, non solo in senso strutturale, ma anche spirituale. Di conseguenza, essi posero l'accento sulla necessità della decentralizzazione, anche nella società capitalista. A differenza dei partiti marxisti, le organizzazioni anarchiche davano grande importanza a quella che veniva definita «educazione integrale» — lo sviluppo globale dell'individuo — per contrastare la degradante, meschina influenza della società borghese. Gli anarchici tentarono, per quanto fosse possibile all'interno della società capitalista, di vivere secondo valori improntati al futuro. Essi credevano nell'azione diretta, per stimolare l'iniziativa delle «masse», per preservare lo spirito di rivolta e per incoraggiare la spontaneità. Essi cercarono di sviluppare forme di organizzazione basate sulla fratellanza e sulla reciproca solidarietà, nelle quali il controllo fosse esercitato dal basso verso l'alto, e non in senso contrario.

Qui dobbiamo soffermarci ad esaminare più nel dettaglio la natura delle forme di organizzazione anarchica, non fosse altro perché l'argomento è stato oggetto di una monumentale quantità di scritti che hanno valore di carta

straccia. Gli anarchici, o perlomeno gli anarco-comunisti, riconoscono la necessità di una forma di organizzazione<sup>20</sup>. Ribadirlo ulteriormente sarebbe tanto assurdo, quanto discutere se il marxismo riconoscesse o meno la necessità di una rivoluzione sociale. Il problema non è quello della necessità o meno di una organizzazione, bensì quello di stabilire quale forma di organizzazione gli anarco-comunisti volessero instaurare. Ciò che le varie forme di organizzazione anarco-comunista hanno in comune è lo sviluppo organico dal basso verso l'alto, l'assenza di organismi creati e orchestrati dall'alto. Si tratta di movimenti sociali, che uniscono un modo di vita rivoluzionario e creativo a una teoria rivoluzionaria e creativa; nulla a che vedere, perciò, con i partiti politici, i cui modi di vita non si discostano, né si distinguono da quelli della società borghese e la cui ideologia si riduce alla rigida formula di «programmi provati e sperimentati». Per quanto è umanamente possibile, gli anarco-comunisti tentano di riflettere nel loro modo di vita la società liberata che essi sperano di instaurare, e non si limitano a scimmiettare servilmente il sistema gerarchico, classista o autoritario dominante. Le forme di organizzazione anarco-comunista sono costruite su gruppi sociali caratterizzati da stretti vincoli di fratellanza — su gruppi legati da affinità — la cui capacità di agire in comune si basa sull'iniziativa, su convinzioni cui ciascuno perviene liberamente, sul coinvolgimento personale e non su un apparato burocratico nutrito da una docile massa di sottoposti e manipolato dall'alto da un pugno di leaders onniscienti.

Gli anarco-comunisti non negano la necessità di un coordinamento tra i gruppi, della disciplina, di una pianificazione rigorosa e dell'azione unitaria. Tuttavia, essi credono che la coordinazione, la disciplina, la pianificazione e l'unità d'azione debbano essere raggiunte *volontariamente*, per mezzo di un'autodisciplina alimentata dalla convinzione e dalla comprensione, non dalla coercizione e dall'obbedienza cieca e incondizionata agli ordini emanati dall'alto. Essi mirano all'efficacia tanto vantata dal centralismo non attraverso l'instaurazione di una struttura gerarchica e centralizzata, bensì attraverso la volontà e la capacità di comprensione individuali. A seconda delle necessità e delle circostanze, i gruppi affini possono acquisire questa efficienza per mezzo delle assemblee, dei comitati di azione, delle conferenze locali, regionali e nazionali. Ma essi si oppongono con tutte le loro forze all'instaurazione di una struttura organizzativa che diviene fine a se stessa, di comitati che rimangono in vita anche dopo aver esaurito il loro compito, di una «dirigenza» che riduce il «rivoluzionario» a un robot privo di volontà.

Queste conclusioni non derivano da impulsi avventati di uno spirito «individualista»; al contrario, emergono da un'analisi puntigliosa delle rivoluzioni passate, dell'influenza esercitata sul processo rivoluzionario dai partiti centralizzati, dalla natura del mutamento sociale in un periodo di benessere materiale. Gli anarco-comunisti mirano a preservare e ad ampliare la fase anarchica che apre tutte le rivoluzioni sociali. Ancor più dei marxisti, essi credono che le rivoluzioni siano il prodotto di processi storici profondi. Nessun comitato centrale «farà» mai la rivoluzione; al massimo, potrà

organizzare un colpo di stato, sostituire una gerarchia con un'altra — o peggio, arrestare un processo rivoluzionario, se l'influenza che esercita è sufficientemente ampia. Il comitato centrale è uno strumento per la conquista del potere, non certo un mezzo per trasformarlo; è uno strumento per accaparrare ciò che le «masse» conquistano con la loro azione rivoluzionaria. Gli avvenimenti del passato lo testimoniano e bisogna essere ciechi per non rendersene conto.

In passato, i marxisti potevano comprensibilmente (benché erroneamente) proclamare l'esigenza di un partito centralizzato, perché la fase anarchica della rivoluzione era vanificata dalle condizioni di povertà materiali. Per motivi economici, le «masse» erano sempre costrette a tornare a una esistenza di duro lavoro. Indipendentemente dagli intenti reazionari dei girondini nel 1793, la rivoluzione finiva veramente alle dieci di sera; fu il basso livello dello sviluppo tecnologico ad arrestarla. Oggi, il progresso della tecnologia del benessere, soprattutto negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale, ha spazzato via anche questo pretesto. Oggi siamo giunti veramente al punto che le «masse» possono ampliare drasticamente, da un giorno all'altro, i confini del «regno della libertà» in senso marxista — per conquistare lo spazio necessario a raggiungere il più alto grado di autonomia.

Quello che gli avvenimenti di maggio e di giugno in Francia hanno dimostrato non è stato il bisogno di una maggiore coscienza tra le «masse». Parigi ha dimostrato che per la propaganda sistematica delle idee — e non semplicemente delle idee, ma delle idee che promuovono il concetto di autonomia — è necessaria una organizzazione. Ciò che mancava alle «masse» francesi non era un comitato centrale o un Lenin che le «organizzasse» e le «comandasse», ma la convinzione che esse avrebbero potuto far funzionare le fabbriche, invece di limitarsi ad occuparle. Val la pena di notare che nessuno dei partiti francesi di tipo bolscevico avanzò proposte o richieste di una gestione autonoma. Solo gli anarchici e i situazionisti lo fecero.

Un'organizzazione rivoluzionaria è necessaria — ma bisogna averne sempre ben chiara in mente la funzione. Il suo primo compito è quello di far propaganda, di «spiegare pazientemente», come diceva Lenin. In una situazione rivoluzionaria, è l'organizzazione rivoluzionaria a formulare le richieste più avanzate: essa è preparata a formulare, ad ogni mutamento degli eventi e nei termini più concreti, le proposte immediate di azione per portare avanti il processo rivoluzionario.

L'organizzazione deve esprimere gli elementi più audaci della rivoluzione, sia dal punto di vista dell'azione, sia dal punto di vista decisionale.

In che modo, dunque, i gruppi anarco-comunisti differiscono dai partiti di tipo bolscevico? Certamente, non per ciò che concerne la necessità di una organizzazione, della pianificazione, della coordinazione e della propaganda in tutte le sue forme, o per ciò che concerne la necessità di un programma sociale. Fondamentalmente, i gruppi anarco-comunisti differiscono dai partiti bolscevichi perché credono che l'azione dei veri rivoluzionari debba esplicarsi entro le forme create dalla rivoluzione, e non entro quelle create dal partito.

Ciò significa che essi devono considerarsi al servizio degli organismi rivoluzionari, delle strutture *sociali*, non di quelle *politiche*. Gli anarco-comunisti cercano di persuadere i comitati di fabbrica e le assemblee dei soviet a divenire veri organismi di autogestione popolare, e non cercano di dominarli, di manipolarli o di agganciarli a un onnisciente partito politico. Gli anarco-comunisti non cercano di costruire una struttura statale all'interno di questi organismi popolari rivoluzionari, sfruttandoli, ma cercano invece di dissolvere tutte le forme di organizzazione costruite nel periodo prerivoluzionario (compresa la loro) per convogliarne gli elementi entro questi organi di vera matrice rivoluzionaria.

Queste differenze sono di fondamentale importanza. Nonostante la loro retorica e i loro slogan, i bolscevichi russi non credettero mai veramente nei soviet; li considerarono strumenti del partito bolscevico. Pressoché identico fu l'atteggiamento dei trotskisti francesi nei confronti delle assemblee studentesche della Sorbona, dei maoisti francesi nei confronti dei sindacati e dei gruppi della vecchia sinistra americana nei confronti della Sds. Nel 1921, i soviet erano praticamente defunti e tutte le decisioni venivano prese dal Comitato centrale bolscevico e dall'ufficio politico. Non solo gli anarco-comunisti cercano di impedire ai partiti marxisti di ripetere questi errori, ma cercano anche di evitarli essi stessi. Di conseguenza, cercano di impedire che nelle loro organizzazioni emergano tendenze burocratiche, gerarchiche o elitarie. Inoltre, e ciò non è meno importante, essi cercano di cambiare se stessi; cercano di sradicare dalla propria personalità quei tratti autoritari e quelle propensioni elitarie che la società organizzata su basi gerarchiche ha inculcato in loro fin dalla nascita. La concezione anarchica della vita non è basata esclusivamente su uno scrupolo di integrità personale, ma si preoccupa anche dell'integrità della stessa rivoluzione<sup>21</sup>.

Nel confuso incrociarsi delle correnti ideologiche del nostro tempo, una domanda deve sempre essere presente alla nostra mente: perché mai stiamo cercando di fare la rivoluzione? Stiamo forse cercando di fare la rivoluzione per creare di nuovo una struttura gerarchica, mentre facciamo balenare un oscuro sogno di libertà davanti agli occhi dell'umanità? O forse per promuovere un ulteriore progresso tecnologico e per creare un'abbondanza materiale maggiore di quella di cui possiamo godere oggi? Vogliamo fare la rivoluzione per «pareggiare i conti» con la borghesia? Per portare al potere il partito laburista? Oppure il partito comunista? O il *Socialist Workers Party*? Infine, è forse per portare all'emancipazione entità astratte, quali il «proletariato», «il popolo», «la storia», «la società»?

Non è forse il nostro vero scopo, invece, quello di distruggere una volta per tutte la gerarchia, il dominio di classe e la coercizione — quello, cioè, di far sì che tutti possano gestire liberamente la propria vita? Non vogliamo forse rendere ogni momento della nostra vita il più bello che sia possibile, e la vita intera di ciascun individuo un'esperienza piena e ricca di soddisfazioni? Se il vero scopo della rivoluzione è quello di portare al potere i trogloditi del P1, allora non vale certo la pena di farla. Non staremo certo a discutere se lo

sviluppo e l'arricchimento dell'individuo possa essere disgiunto dallo sviluppo e dal progresso sociale e comunitario, poiché è evidente che i due devono marciare di pari passo. La condizione basilare per la pienezza dell'individuo è una società benestante; la condizione basilare per la libertà dell'individuo è una società libera.

Lasciando da parte questi argomenti, ci si pone ancora il quesito che Marx sollevò nel 1830: quando cominceremo ad ispirarci alla poesia del futuro, invece che a quella del passato? Lasciamo che i morti seppelliscano i loro morti. Il marxismo è morto perché affondava le proprie radici in un periodo di povertà materiale e le sue possibilità erano limitate dal bisogno. Il messaggio sociale più importante del marxismo è che la libertà necessita di condizioni materiali — per vivere, dobbiamo prima assicurarci la sopravvivenza. Grazie a un progresso tecnologico che ai tempi di Marx neppure le più fantascientifiche ipotesi potevano prevedere, possiamo oggi godere delle possibilità offerte dalla società del benessere. Tutte le istituzioni della società basata sulla proprietà — il dominio di classe, la gerarchia, la famiglia patriarcale, la burocrazia, la città, lo stato — si sono esaurite. Oggi, la decentralizzazione non è più semplicemente auspicabile per restaurare l'equilibrio dell'umanità, ma è necessaria per ricreare un sistema ecologico più vivibile, per preservare la vita di questo pianeta dalla distruzione degli inquinanti e dall'erosione del suolo, per garantirci un'aria respirabile e per conservare l'equilibrio della natura. Promuovere la spontaneità è necessario se la rivoluzione sociale vuole rendere ciascun individuo padrone della propria vita.

Le vecchie forme di lotta non scompaiono del tutto con lo sgretolarsi della società di classe, ma vengono superate dai problemi di una società senza classi. Non vi può essere rivoluzione sociale senza la partecipazione dei lavoratori, perciò essi devono avere tutta la nostra solidarietà nelle lotte che conducono contro lo sfruttamento. Noi lottiamo contro ogni forma di crimine, dovunque essa si manifesti — e lo sfruttamento industriale è un crimine sociale gravissimo. Ma anche il razzismo, la negazione del diritto all'autodeterminazione, l'imperialismo e la povertà sono crimini sociali altrettanto gravi — così come lo sono l'inquinamento, l'urbanizzazione selvaggia, la perversa socializzazione dei giovani e la repressione sessuale. Per ciò che concerne il problema di conquistare la classe operaia alla causa della rivoluzione, non dobbiamo dimenticare che la condizione essenziale dell'esistenza della borghesia è lo sviluppo del proletariato. Il sistema sociale capitalista presuppone l'esistenza di entrambe le classi e si perpetua grazie allo sviluppo di entrambe. Noi vogliamo minare le premesse del dominio di classe al punto che auspichiamo la declassificazione delle classi non borghesi, almeno in termini istituzionali, psicologici e culturali.

Per la prima volta nella storia, la fase anarchica che ha inaugurato tutte le grandi rivoluzioni del passato può essere mantenuta come condizione permanente, grazie alle condizioni tecnologiche avanzate del nostro tempo. Le istituzioni anarchiche proprie di quella fase — le assemblee, i comitati di

fabbrica, i comitati di azione — possono divenire elementi stabili di una società liberata, elementi di un nuovo sistema di autogestione. Vogliamo costruire un movimento che le difenda? Sapremo costruire una organizzazione di gruppi affini capaci di dissolversi e di fondersi con queste istituzioni rivoluzionarie? O costruiremo invece un partito gerarchico, centralizzato e burocratico, che cercherà di dominarle, di soppiantarle e, infine, di distruggerle?

Ascolta, marxista: l'organizzazione che cerchiamo di costruire rispecchia la società che la nostra rivoluzione saprà creare. Se non abbandoneremo il passato — nei nostri gruppi come in noi stessi — non vi sarà per noi alcun futuro da conquistare.

New York, maggio 1969

1. Queste note furono redatte in un periodo nel quale il Progressive Labor Party (Plp) esercitava una notevole influenza sullo Sds. Benché questa sia oggi in gran parte venuta meno, l'organizzazione del movimento studentesco rappresenta tuttora un buon esempio della mentalità e dei valori un tempo prevalenti nell'ambito della sinistra. Ciò vale anche per la maggior parte dei gruppi marxisti-leninisti e di conseguenza questo e altri riferimenti al Plp sono stati mantenuti dall'autore, o solo lievemente modificati rispetto alla prima stesura.
2. Il Dodge Revolutionary Union Movement, sezione di Detroit della League of Revolutionary Black Workers (Lega dei lavoratori neri rivoluzionari).
3. Gioco di parole tra *copout* (fallito) e *cop* (poliziotto), che evidentemente non si può rendere in italiano (*Ndt*).
4. Il marxismo è soprattutto la teorizzazione di una prassi, o meglio, per inquadrare questa relazione in una giusta prospettiva, la pratica di una teoria. E' questo il vero significato della trasformazione della dialettica operata dal marxismo, da una dimensione soggettiva (nella quale i giovani hegeliani cercavano ancora di confinare la visione di Hegel) ad una dimensione oggettiva, da critica filosofica ad azione sociale. Se separasse la teoria dalla prassi, il marxismo non verrebbe assassinato, ma si suiciderebbe. Questo è il suo carattere più nobile e ammirevole. I tentativi di quei deficienti che seguono le orme di Marx e cercano di mantenere in vita il sistema marxista con una miriade di emendamenti, di esegesi, e con gli insulsi «studi» alla Maurice Dobb e alla George Novack, sono un'offesa e un insulto al nome di Marx e insozzano tutto ciò per cui egli aveva lottato.
5. In effetti i marxisti, in questo periodo, si occupano ben poco della «cronica crisi [economica] del capitalismo», anche se questo concetto costituisce il punto focale delle teorie economiche di Marx.
6. Per motivi ecologici, non possiamo accettare il concetto di «dominio dell'uomo sulla natura» nei termini semplicistici esposti da Marx un secolo fa. Per un approfondimento critico del problema, cfr. «Ecologia e pensiero rivoluzionario» in questo volume.
7. Per colmo d'ironia, i marxisti che parlano di «potere economico» del proletariato non fanno altro che ricalcare la posizione degli anarco-sindacalisti, posizione aspramente avversata da Marx. A Marx non interessava il potere economico del proletariato, bensì il suo potere *politico*; e in particolar modo il fatto che il proletariato sarebbe stato costituito dalla maggior parte della popolazione. Egli era convinto che i lavoratori dell'industria sarebbero stati spinti alla rivoluzione dalle privazioni materiali derivanti dalla tendenza capitalista all'accumulazione; era anche

convinto che, *organizzato* dal sistema industriale e *disciplinato* dalla routine della fabbrica, il proletariato sarebbe stato in grado di costituire sindacati e, soprattutto, partiti politici, che in alcuni paesi sarebbero stati costretti a ricorrere ad insurrezioni; mentre in altri (Gran Bretagna, Stati Uniti e, aggiunte Engels più tardi, Francia) avrebbero potuto benissimo conquistare il potere per mezzo delle elezioni e realizzare il socialismo con mezzi legali. Come ci si poteva aspettare, molti marxisti sono stati disonesti nei confronti del loro Marx e del loro Engels almeno tanto quanto il *Progressive Labor Party* lo fu nei confronti dei lettori di *Challenge*, non traducendo importanti osservazioni o distorcendo grossolanamente il significato di alcuni scritti di Marx.

8. Questa sede vale quanto qualsiasi altra per prendere in considerazione il concetto secondo il quale chiunque è un «proletario», che non ha nulla da vendere al di fuori della propria forza-lavoro. È vero che Marx definì il proletariato in questi termini, ma egli scoprì anche una dialettica storica nello sviluppo del proletariato. Il proletariato si sviluppò nell'ambito di una classe nullatenente e sfruttata e raggiunse la sua forma più avanzata nel proletariato industriale, che corrisponde alla fase più avanzata del capitale. Negli ultimi anni della sua vita, Marx giunse a disprezzare i lavoratori parigini, prevalentemente impiegati nella produzione di beni di lusso, e citò «i nostri operai tedeschi» — tra i lavoratori europei, i più simili a semplici robot — a «modello» del proletariato mondiale.
9. Il tentativo di descrivere la teoria marxista sull'impoverimento in termini internazionali, piuttosto che nazionali (come fece invece Marx) non è che un misero ripiego. In primo luogo, questo artificio teorico cerca semplicemente di eludere il problema di come mai l'impoverimento non si sia verificato nelle roccaforti industriali del capitalismo, le *sole aree che, dal punto di vista tecnologico, costituiscono un punto di partenza adeguato per una società senza classi*. Se le nostre speranze nel proletariato si rivolgono solo al mondo coloniale, dobbiamo temere che dietro a questa concezione si celi un tremendo pericolo: il genocidio. L'America e la sua nuova alleata, la Russia, hanno a disposizione tutti i mezzi tecnici per sottomettere le nazioni sottosviluppate a suon di bombe. Sull'orizzonte della storia si profila un'oscura minaccia — la trasformazione degli Stati Uniti in un impero fascista vero e proprio, di stampo nazista. Definire questo paese una «tigre di carta» è pura follia. È una tigre termonucleare e la classe dirigente americana, priva di qualsiasi freno culturale, può rivelarsi ben più efferata di quella tedesca.
10. Lenin l'aveva intuito e descrisse il «socialismo» come «null'altro che un monopolio capitalista di stato istituito per il benessere di tutto il popolo» [29]. Dichiarazione straordinaria, se pensiamo alle implicazioni che comporta, ed evidente esempio di contraddittorietà.
11. A questo scopo, la vecchia sinistra proietta la propria immagine preistorica sul lavoratore americano. In realtà, questa immagine si avvicina più a quella di un burocrate sindacale o di un comunista stalinista.
12. In questo senso, il lavoratore comincia ad avvicinarsi al tipo umano di transizione sociale che ha fornito alla storia il maggior numero di elementi rivoluzionari. In generale, il «proletariato» si è rivelato più rivoluzionario nei periodi di transizione, quando la sua «proletarizzazione» psichica da parte del sistema industriale era meno accentuata. I centri focali delle rivoluzioni operaie di stampo classico furono Pietrogrado e Barcellona, dove i lavoratori erano stati sradicati dalle campagne, e Parigi, dove era ancora vivo l'artigianato o dove gli operai provenivano dall'esercizio di questa professione. Questi lavoratori ebbero grandi difficoltà ad adattarsi alla dominazione industriale e rappresentarono un terreno sempre fertile di turbolenza sociale e rivoluzionaria. Per contrasto, la classe operaia che aveva caratteristiche stabili, ereditarie, tendeva ad essere sorprendentemente non rivoluzionaria. Persino i lavoratori tedeschi, citati da Marx ed Engels a modello del proletariato europeo, negarono per la maggior parte il loro appoggio agli spartachisti del 1919. Elessero una larga maggioranza di socialdemocratici al congresso dei consigli operai e, più

tardi, al Reichstag, e fino al 1933 parteggiarono prevalentemente per il partito socialdemocratico.

13. Questo modo di vita rivoluzionario si può realizzare nelle fabbriche come nelle strade, nelle scuole, nei sobborghi come sull'asse Bay Area-East Side. La sua caratteristica essenziale è una sorta di sfida a una «propaganda del fatto» a carattere individuale che corrode qualsiasi costume, istituzione o formula dominante. Mentre la società si avvicina alle soglie del periodo rivoluzionario, le fabbriche, le scuole e i quartieri divengono l'arena naturale entro la quale ha luogo la «rappresentazione» rivoluzionaria - una «rappresentazione» con un contenuto molto serio. Gli scioperi assumono un carattere cronico, li si indice senza altra ragione, se non quella di spezzare la monotonia della routine, per lanciare ogni ora che passa una sfida alla società, per rompere il clima della normalità borghese. Questo nuovo atteggiamento dei lavoratori, degli studenti e della gente dei quartieri percorre in modo vitale il momento vero e proprio della trasformazione rivoluzionaria. La sua espressione più cosciente è la richiesta di «autodeterminazione»; i lavoratori rifiutano di essere «diretti», rifiutano l'appartenenza a una *classe*. Questo processo fu più evidente che altrove in Spagna, alla vigilia della rivoluzione del 1936, quando gli operai di quasi tutti i paesi e le città proclamarono scioperi «tanto per il gusto di farlo» - per esprimere la propria indipendenza, il loro risveglio, la rottura con l'ordine sociale e le condizioni della vita borghese. Questa fu anche una delle caratteristiche essenziali del movimento del 1968 in Francia.
14. Questo Trotskij non lo capì mai. Egli non fu capace di prevedere quali sarebbero state le logiche conseguenze della sua idea di uno «sviluppo combinato». La Russia, fanalino di coda del progresso europeo, avrebbe dovuto acquisire le forme industriali e di classe più avanzate, e non ricapitolare dall'inizio tutto lo sviluppo del progresso borghese. Fino a questo punto, la sua analisi fu abbastanza corretta, ma egli non prese in considerazione l'ipotesi che la Russia, dilaniata da tremende sollevazioni interne, potesse giungere persino a superare il grado di sviluppo degli altri paesi europei. Ipnottizzato dalla formula «nazionalizzazione della proprietà privata uguale socialismo», non si rese conto che il capitalismo monopolistico tende, per la sua stessa dialettica interna, a fondersi con lo stato. I bolscevichi, dopo aver spazzato via le forme tradizionali dell'organizzazione sociale borghese (che tuttora agiscono da freno per lo sviluppo del capitalismo di stato in Europa e in America), prepararono inavvertitamente il terreno per lo sviluppo del capitalismo di stato nella sua forma più dura, nel quale lo stato sarebbe divenuto, alla fine, la classe dominante. Priva di supporto da parte di un'Europa tecnologicamente avanzata, la rivoluzione russa si trasformò in una controrivoluzione interna: la Russia sovietica divenne un paese a regime capitalista statale, che non portava alcun beneficio a «tutto il popolo». L'analogia leninista tra «socialismo» e capitalismo di stato divenne una terrificante realtà sotto la dittatura di Stalin. Ad onta del suo carattere umanistico, il marxismo non comprese quanto la sua concezione del socialismo assomigliasse a uno stadio più avanzato del capitalismo - il ritorno a forme di mercantilismo a livello industriale più elevato. L'incapacità di comprendere questo sviluppo portò una disastrosa confusione teorica nel movimento rivoluzionario contemporaneo, come testimoniano le dispute e le controversie sorte all'interno del movimento trotskista su questi problemi.
15. Il movimento XXII Marzo agì da catalizzatore degli eventi, e non esercitò una funzione di leadership. Non diresse; istigò, lasciando libero gioco agli eventi. Questa libertà, che consentì agli studenti di agire secondo la propria iniziativa, fu indispensabile alla dialettica della rivolta, poiché senza di essa non vi sarebbero state le barricate del 10 maggio, che a loro volta innescarono lo sciopero generale degli operai.
16. Cfr. «Le forme della libertà» in questo volume.
17. Con sublime arroganza, parzialmente attribuibile ad ignoranza, un certo numero di gruppi marxisti definirono «soviet» tutte queste forme di autogoverno. Il tentativo

di portare tutte queste forme diverse sotto un'unica rubrica non è fuorviante, ma volutamente oscurantista. I vari soviet furono i meno democratici tra tutti gli organismi rivoluzionari e i bolscevichi se ne servirono senza scrupoli per portare il loro partito al potere. I soviet non si basavano su una democrazia diretta, come le sezioni parigine o le assemblee studentesche del 1968, né si basavano sull'autogestione economica, come i comitati di fabbrica anarchici spagnoli. I soviet costituivano un parlamento operaio, organizzato in forma gerarchica, che riuniva i rappresentanti delle fabbriche e, in seguito, anche dell'esercito e dei villaggi contadini.

18. V. I. Lenin, *I compiti immediati del governo sovietico*, in: *Selected Works*, vol. 7, International Publishers, New York, 1943, p. 342. In questo articolo, duro e severo, pubblicato nell'aprile del 1918, Lenin abbandonò completamente le prospettive libertarie avanzate l'anno precedente in *Stato e rivoluzione*. L'articolo verteva essenzialmente sulla necessità della «disciplina», del controllo autoritario sulle fabbriche e dell'instaurazione del sistema taylorista (un sistema che Lenin, prima della rivoluzione, giudicava responsabile della schiavitù dell'uomo nei confronti delle macchine). L'articolo fu scritto in un periodo relativamente tranquillo di governo bolscevico, circa due mesi dopo la firma del trattato di Brest-Litovsk e un mese prima della rivolta della Legione Ceca negli Urali – rivolta che diede inizio a una guerra civile su vasta scala e inaugurò il periodo dell'intervento diretto degli eserciti alleati in Russia. Infine, l'articolo fu scritto quasi un anno prima del fallimento della rivoluzione tedesca. Sarebbe stato difficile parlare di «compiti immediati» basandosi esclusivamente sulla guerra civile e sul fallimento della rivoluzione europea.
19. Interpretando il movimento degli operai e dei contadini russi come «conspirazioni delle guardie bianche», «atti di resistenza da parte dei kulaki» e «complotti del capitale internazionale» i bolscevichi dimostrarono una incredibile limitatezza teorica e tradirono semplicemente se stessi. L'erosione spirituale che si determinò all'interno del partito spianò la via alla polizia segreta, agli assassinii politici, e portò infine ai processi di Mosca e alla distruzione dei vecchi quadri bolscevichi. Questa mentalità odiosa sembra riaffiorare negli articoli di *Progressive Labor*, quali ad esempio: «Marcuse: fallito o poliziotto?» (v. *Progressive Labor*, febbraio 1969; v. anche Ndt a pag. 5), articolo che mirava a presentare Marcuse come agente della Cia. Il testo era illustrato da una fotografia di manifestanti parigini, accompagnata dalla didascalia: «Marcuse giunse a Parigi troppo tardi per fermare la rivolta di maggio». Gli avversari del *Progressive Labor Party* vengono invariabilmente descritti come «fascisti» e «nemici della classe operaia». Se la sinistra americana non si opporrà a questo atteggiamento da polizia segreta e a questa opera di linciaggio, ne pagherà amaramente le conseguenze negli anni a venire.
20. Il termine «anarchico» è vago quanto il termine «socialista» ed esistono probabilmente tante varietà di anarchismo, quante sono le diverse sfumature del socialismo. In entrambi i casi, si va da una concezione individuale derivante da una estensione del liberalismo (gli «anarchici individualisti», i social-democratici) al comunismo rivoluzionario (gli anarco-comunisti, i marxisti rivoluzionari, i leninisti e i trotskisti).
21. In questo si può rintracciare, forse, la motivazione del dadaismo anarchico, della beffarda follia anarchica che produce evidenti segni di costernazione sulle facce di bronzo del *Progressive Labor Party*. La beffarda follia anarchica mira a scardinare i valori ereditati dalla società gerarchica, a far esplodere i rigidi concetti inculcati dal processo di socializzazione borghese. In breve, mira a sgretolare il superego che paralizza la spontaneità, l'immaginazione e la sensibilità e vuole restituire valore al desiderio, al possibile, al meraviglioso – alla rivoluzione intesa come festa gioiosa e liberatoria.

DIBATTITO SU:  
«ASCOLTA, MARXISTA!»

*In un articolo pubblicato sul numero dell'aprile 1970 della Monthly Review, Robert B. Carson scrive che lo «scopo principale» di Ascolta, marxista! è quello di «distruggere un'analisi della società e dell'attività rivoluzionaria basata sui conflitti di classe». E' una critica che mi è stata rivolta da molti marxisti che hanno letto l'articolo<sup>1</sup>.*

La critica di Carson è abbastanza assurda. Non credo che abbia veramente letto l'articolo; probabilmente l'avrà solo sfogliato. Non fa che dire che la mia trattazione del problema «prescinde dalla realtà storica» e che cerco di promuovere «una forma alquanto rozza di individualismo anarchico» — e ciò nonostante il fatto che gran parte del mio articolo sia dedicata al tentativo di trarre un insegnamento storico dalle rivoluzioni del passato e nonostante il fatto che l'articolo riveli una netta ed evidente propensione per l'anarco-comunismo.

L'aspetto più interessante della critica di Carson consiste in ciò che essa ci rivela riguardo alle capacità teoretiche di molti marxisti. Apparentemente, Carson considera storico un approccio di tipo futuristico. E quando dice che cerco di promuovere un «rozzo individualismo anarchico» si riferisce evidentemente alla mia affermazione, secondo la quale l'unica vera libertà è quella che consente all'individuo di esercitare un pieno controllo sulla propria vita. E con questo siamo giunti al nocciolo del problema. Il futurismo e la libertà individuale costituiscono, in realtà, il tema «principale» dell'articolo. La reazione di Carson conferma proprio quello che l'articolo vuole dimostrare a proposito del marxismo di oggi, e cioè che il marxismo (e non parlo di Marx) non ha un carattere futuristico, e che le sue prospettive non sono orientate verso una libertà concreta, esistenziale, bensì verso una libertà di tipo astratto — libertà per la «società», per il «proletariato», per categorie e non per persone. La prima critica di Carson, direi, dovrebbe essere rivolta non a me, ma allo stesso Marx — al futurismo del suo *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*.

Quanto alla critica secondo cui io sarei contrario a una «analisi della società e dell'attività rivoluzionaria basata sui conflitti di classe», è il caso di ricordare che l'articolo è tutto basato su un'analisi di classe? E' pensabile che io usi termini come «capitalista» e «borghese» senza fare riferimento a un'analisi di classe? All'inizio pensavo che non sarebbe sorto alcun dubbio in

proposito. Poi, ho cambiato l'espressione «analisi di classe» con l'espressione «linea di classe», e forse avrei fatto meglio a spiegare che cosa intendevo con questa distinzione.

Ciò che Carson vuol dire, in realtà, è che la mia «analisi di classe» non è di tipo marxista — non è cioè un'analisi di classe dalla quale risulti che il proletariato è spinto alla rivoluzione dalle privazioni e dalla miseria. Evidentemente, Carson pensa che l'analisi di classe di Marx esaurisca tutto quanto c'è da dire sulla lotta di classe. E in questo si sbaglia di grosso. Basta leggere Bakunin, tanto per fare un esempio, per trovare un'analisi di classe assai diversa da quella di Marx — e assai più significativa per ciò che riguarda i giorni nostri. Secondo Bakunin, il proletariato non è affatto la classe sociale dotata del maggiore potenziale rivoluzionario. Non gli è mai stato riconosciuto il merito di aver predetto l'imborghesimento del proletariato industriale come conseguenza dello sviluppo dell'industria capitalistica. Secondo Bakunin, la classe sociale rivoluzionaria non era il proletariato industriale — «una classe che aumenta sempre di numero, disciplinata, organizzata dagli stessi meccanismi della produzione capitalistica» (Marx) — bensì la classe contadina radicata nelle campagne e i *déclassés* delle grandi città, ovvero quel lumpenproletariato agricolo e urbano che Marx tanto cordialmente disprezzava. Ci basta guardare le città americane — per non parlare delle risaie asiatiche — per renderci conto di quanto più accurata e realistica fosse l'analisi di Bakunin rispetto a quella di Marx.

In realtà, lo sviluppo dell'industria capitalistica non solo ha «disciplinato», «unito» e «organizzato» la classe operaia, ma, per questo stesso motivo, ha privato intere generazioni proletarie della loro vera natura. Le classi instabili e diseredate della società di oggi, invece (come i neri, i giovani emarginati, gli studenti, gli intellettuali e gli artisti, non legati al mondo della produzione industriale; oppure i giovani operai, la cui dedizione all'etica del lavoro è stata seriamente compromessa dall'influsso di nuovi fattori culturali), costituiscono la frangia più radicale del mondo moderno. L'«analisi di classe» non inizia e non si esaurisce necessariamente con la versione che Marx ne diede nel diciannovesimo secolo — una versione che considero assai poco precisa. Inoltre, la lotta di classe non inizia e non si esaurisce solo nei luoghi di produzione. Può anche essere causata dalla povertà dei disoccupati e degli inoccupati, molti dei quali non hanno mai messo piede nel mondo dell'industria. Oppure, può essere causata da una nuova aspettativa che, lentamente, si insinua nella società — dalla tensione tra ciò che è e ciò che potrebbe essere — e che contamina tutte le classi sociali, senza distinzione. O ancora, può essere causata dalla decomposizione culturale e fisica della struttura di classe tradizionale, nella quale risiede la forza del capitalismo. Infine, la lotta di classe non è sempre rivoluzionaria. Il conflitto che nell'antica Roma pose gli uni contro gli altri patrizi e plebei ebbe un carattere decisamente reazionario e finì per concludersi, come lo stesso Marx osserva nelle prime pagine del suo *Manifesto*, «con la rovina di entrambi i contendenti» [37].

Oggi, non è solo la povertà, ma anche un grado di relativo benessere ad essere causa di instabilità sociale — un fattore, questo, che Marx non fu in grado di prevedere. Il capitalismo, dopo aver proletarizzato i *déclassés* urbani sta concludendo ora il suo ciclo vitale con la creazione di nuovi *déclassés*, tra i quali sono compresi anche i giovani operai «sbandati» che rifiutano di prendere sul serio il lavoro, la disciplina di fabbrica e l'etica del lavoro. Questo strato sociale poggia su basi economiche del tutto nuove — sulla tecnologia del benessere, sull'automatizzazione e su una relativa abbondanza materiale — e rappresenta la prefigurazione culturale della società senza classi che i marxisti auspicano per il futuro dell'umanità. Si sarebbe potuto credere che questa sorprendente dialettica, questa «negazione della negazione», potesse suscitare un barlume di intelligenza nei teorici del movimento marxista.

*Sarebbe difficile concepire l'ipotesi di una rivoluzione in un paese caratterizzato da un capitalismo industriale avanzato senza l'appoggio del proletariato industriale.*

Certo. E Ascolta, marxista! non vuole certo affermare che è possibile fare la rivoluzione escludendo il proletariato industriale. Anzi, l'articolo cerca di dimostrare come si può guadagnare il proletariato industriale alla causa della rivoluzione ponendo l'accento sui problemi che riguardano la qualità delle condizioni di vita e di lavoro. Sono senz'altro d'accordo con i marxisti libertari e con gli anarco-sindacalisti che lanciano la parola d'ordine «controllo operaio sulla produzione». Tuttavia mi chiedo se questa parola d'ordine, oggi, sia sufficiente. Il mio sospetto è che i lavoratori, una volta mobilitati nella rivoluzione, chiederanno ben più che il controllo sulle fabbriche. Credo che vorranno eliminare il lavoro o, il che non cambia, essere liberi dalla necessità di lavorare. E' fuor di dubbio che tra i giovani provenienti da famiglie di lavoratori — giovani che frequentano le scuole superiori e che risentono dell'influsso della cultura giovanile — si sta manifestando sempre più forte una tendenza all'autoemarginazione. Benché questa situazione sia determinata anche da molti altri fattori, resta il fatto che i lavoratori svilupperanno una loro concezione rivoluzionaria che li porterà a liberarsi delle caratteristiche tradizionali di classe operaia. Credo che i giovani operai chiederanno sempre più tempo libero e con sempre maggiore insistenza punteranno all'abolizione del lavoro alienante. E' il caso di ricordare, a questo punto, che il giovane Marx non fu insensibile all'emergere di nuovi valori all'interno del proletariato. Nella sua *Sacra famiglia* ricorda con indubbia simpatia uno dei personaggi dell'*Ebreo errante* di Eugene Sue, la giovane proletaria parigina che offre spontaneamente e liberamente il proprio amore, disdegnando il matrimonio e le convenzioni borghesi. Egli osservava che la ragazza «contrastava in modo notevole con la moglie acida, insensibile ed egoista del borghese e con l'intera classe borghese, ovvero con la classe sociale ufficiale» [38]. Nella concezione del giovane Marx, la classe operaia è la negazione stessa del capitalismo non solo perché patisce una totale alienazione, un profondo avvilitamento e una completa disumanizzazione, ma anche

perché incarna prepotentemente i valori umani e le forze vitali. Purtroppo, questa concezione sembra svanire mano a mano che il socialismo di Marx si fa più «oggettivo» e «scientifico» (ad onta di quanto affermano gli ammiratori dei suoi *Grundrisse*). Nelle opere posteriori, Marx inizia ad apprezzare maggiormente le caratteristiche borghesi della classe operaia — la sua «disciplina», il suo «senso pratico», il suo «realismo» — e indica in esse le caratteristiche che una classe rivoluzionaria deve possedere. Credo che l'approccio seguito da Marx nella *Sacra famiglia* fosse più corretto. Sviato dall'idea che la classe operaia, proprio in quanto classe, contenesse già in sé i presupposti per la distruzione della società di classe, Marx non si rese conto che essa era semplicemente l'alter ego della borghesia. Solo un movimento culturale nuovo potrebbe modificare la mentalità del proletariato — e infine deproletarizzarlo. Per colmo d'ironia, le giovani lavoratrici parigine care al giovane Marx non erano operaie, ma appartenevano piuttosto a quelle classi instabili che oscillavano tra la produzione su scala ridotta e la produzione su vasta scala. Appartenevano, per la maggior parte, al lumpenproletariato, come i *sansculottes* della rivoluzione francese.

*Se l'analisi di Ascolta, marxista! è un'analisi di classe, qual è, allora, la vera natura della lotta di classe?*

La lotta di classe non è causata solo dallo sfruttamento materiale, ma anche dallo sfruttamento spirituale. Oltre a questi, sorgono sempre nuovi problemi: il problema della coercizione, della qualità del lavoro, dell'ecologia (o, in termini più generali, dell'oppressione psicologica e ambientale). Per di più, gli alienati e gli oppressi costituiscono ormai la grande maggioranza della gente, e non sono riducibili ad un'unica classe sociale definita dal rapporto con i mezzi di produzione. Le istanze radicali e libertarie sono portate avanti soprattutto dai giovani, e non dalle persone più «mature». Termini come «classi» e «lotta di classe», che comprendono quasi esclusivamente categorie e rapporti sociali di tipo economico, sono troppo parziali e limitati per esprimere il carattere universale che il conflitto ha ormai assunto. Usate pure questi termini, se volete (i bersagli da colpire sono pur sempre la classe dominante e la società di classe), ma sappiate che essi non riflettono la reale portata e il carattere estremamente vario ed eterogeneo del conflitto. Parlare di «lotta di classe» significa non esprimere appieno il valore culturale e spirituale di un conflitto che si sviluppa parallelamente al conflitto su basi economiche.

*Ascolta, marxista! pone soprattutto l'accento sulle possibilità future della società del benessere, ma non parla della situazione attuale. Negli Stati Uniti ci sono ancora fame e povertà. Ci sono problemi come quello dell'inflazione, della disoccupazione, della carenza di alloggi, della discriminazione razziale, dei ritmi eccessivi di produzione, della burocrazia che infesta i sindacati. E poi ci sono i pericoli derivanti dal fascismo, dall'imperialismo, dalla guerra.*

*Ascolta, marxista!* fu scritto per analizzare la tendenza, tipica della nuova

sinistra, ad una eccessiva semplificazione dei problemi (la tendenza all'aut/aut in campo economico e nei confronti del Terzo Mondo). L'immagine della società del benessere che l'articolo cerca di dare non aveva certo lo scopo di sostituire una forma di semplificazione (lotta di classe) con un'altra forma di semplificazione (utopia). Certo, questi problemi economici, razziali e burocratici esistono, negli Stati Uniti e altrove, e riguardano milioni di persone. Un movimento rivoluzionario che rifiuterà di occuparsene seriamente e attivamente avrà fallito il suo scopo esattamente come un movimento rivoluzionario che invece se ne occupi, senza però prendere in considerazione anche gli altri problemi. I miei articoli sulle possibilità della società del benessere, sull'ecologia, sull'utopia, sulla cultura giovanile e sull'alienazione intendono colmare una grave carenza della teoria e della prassi radicali, non crearne un'altra.

La questione più importante che dobbiamo affrontare, ora, è quella di stabilire fino a che punto e in che modo i problemi della società attuale sono correlati con — e sono condizionati da — le potenzialità di una futura società del benessere. Per quel che riguarda questo problema dialettico, i pensatori della «sinistra» danno prova di incredibile leggerezza e di cieco empirismo. Nel mondo occidentale industriale, le capacità produttive della tecnologia sono tali che la scarsità deve essere favorita e rafforzata. La pianificazione economica, oggi, non ha che uno scopo: confinare una tecnologia estremamente avanzata nell'ambito ristretto della produzione. Molti dei problemi sociali che fino a una generazione fa erano subiti con rassegnazione, oggi sono considerati intollerabili, perché il contrasto tra «ciò che è» e «ciò che potrebbe essere» esercita un potente influsso su tutti i problemi economici e sociali sui quali il movimento radicale ha lottato per anni. Non possiamo più affrontare efficacemente questi problemi se non li consideriamo alla luce delle possibilità economiche, sociali e culturali offerte dalla società del benessere.

Permettetemi di fare un esempio concreto. Supponiamo che alcune madri che godono dell'assistenza pubblica decidano di lottare per farsi aumentare i contributi assistenziali. Fino a qualche tempo fa, la battaglia sarebbe stata condotta con l'appoggio dei gruppi liberali o stalinisti; si sarebbero fatte petizioni, organizzate manifestazioni e forse, addirittura, occupati un paio di uffici assistenziali. Quasi sicuramente, uno dei due gruppi avrebbe tirato fuori un candidato «riformista», il quale avrebbe giurato che, se fosse stato eletto, si sarebbe battuto senza esclusione di colpi per ottenere l'aumento dei contributi assistenziali. La lotta sarebbe stata condotta secondo le forme organizzative e le istituzioni del sistema: riunioni formali delle madri (con gli «organizzatori» a reggere le fila), modi di agire formali (petizioni, dimostrazioni, elezioni alle cariche pubbliche) e, forse, con qualche accenno all'azione diretta. La questione si sarebbe certo conclusa presto con un accordo sull'aumento e forse con la formazione di una sorta di organizzazione incaricata di gestire (e poi di sfruttare) eventuali lotte future sugli stessi problemi.

Ecco che i problemi avrebbero avuto la meglio sulle possibilità. Nel

migliore dei casi, alcune madri si sarebbero «radicalizzate» il che significa che sarebbero entrate in qualche organizzazione politica, come ad esempio il partito comunista, con la speranza di rafforzare la propria influenza politica, ma in realtà facendosi sfruttare spudoratamente. Per il resto, la maggior parte delle madri sarebbe ritornata allo squalore della propria vita quotidiana e alla propria passività. In realtà, nulla sarebbe cambiato per coloro ai quali non fosse spettata la parte di «leaders», di «politici» o di «organizzatori».

Agli occhi dei rivoluzionari dotati di una «coscienza da società del benessere» (per usare l'espressione di Todd Gitlin), una situazione del genere sarebbe intollerabile. Senza perdere di vista i problemi concreti che avevano dato origine alla lotta, i rivoluzionari cercherebbero di promuovere tra le madri rapporti di tipo diverso da quelli imposti dalle consuete forme di organizzazione. Cercherebbero di suscitare un senso comunitario, una pienezza di rapporti umani che finirebbero per trasformare la stessa soggettività delle persone coinvolte nella lotta. I gruppi sarebbero il più possibile ristretti, per consentire la partecipazione di tutti. Si instaurerebbero intimi rapporti tra le persone, e non solo rapporti superficiali e falsi, dettati dalla comunanza dei problemi. Le persone imparerebbero a conoscersi, a confrontarsi a vicenda, a esplorarsi per cercare di instaurare rapporti pieni e non alienati. Le donne discuterebbero non solo dei problemi di assistenza, ma anche della discriminazione tra i sessi, non solo dei guai con il padrone di casa, ma anche dell'educazione dei figli, non solo del costo della vita, ma anche dei loro sogni e delle loro speranze di esseri umani.

Da questa intimità si svilupperebbe, forse, un senso di amicizia, di solidarietà e di reciproca comprensione. Le donne potrebbero instaurare un sistema per curare a turno i bambini, potrebbero decidere di mettersi tutte insieme per comprare cibarie a un prezzo molto ridotto, potrebbero cucinare e consumare insieme i pasti, condividere esperienze comuni, insegnarsi a vicenda determinate cose, discutere insieme i problemi sociali e lo sviluppo delle capacità creative. Tutti gli aspetti della vita quotidiana che possono essere esplorati e trasformati entrerebbero a far parte di questi nuovi rapporti. Ai rapporti mediati dagli «organizzatori», dai «presidenti di riunioni», dai «comitati esecutivi», dalle élites e dai manipolatori politici si sostituirebbe una «famiglia allargata» — fondata su comuni affinità e sullo svolgimento collettivo di alcune attività.

La lotta per l'aumento del sussidio si allargherebbe a comprendere altri problemi — quelli delle scuole, degli ospedali, della polizia, delle possibilità di svago fisico, culturale ed estetico offerte dal quartiere, dei negozi, delle case, dei medici e degli avvocati disponibili, e così via — in una parola, dell'ecologia del quartiere nel suo complesso.

Lo stesso discorso vale anche per problemi di altro genere — come ad esempio la disoccupazione, la crisi degli alloggi, il razzismo, le condizioni di lavoro — a proposito dei quali si tenta di far passare per «realismo» e per «attualità» l'insidiosa assimilazione delle modalità operative della classe borghese. La possibilità di instaurare un nuovo tipo di rapporti a partire da

una battaglia per una migliore assistenza pubblica, come quella appena descritta, è utopistico solo nel senso che i problemi attuali e reali sono influenzati dalla coscienza della società del benessere. Il futuro condiziona il presente: cambia il modo in cui la gente si «organizza» e gli obiettivi ai quali tende.

*Forse la prospettiva di una società dell'abbondanza è realistica per ciò che concerne gli Stati Uniti e l'Europa, ma è difficile pensare che un'analoga prospettiva possa adattarsi anche al Terzo Mondo, dove lo sviluppo tecnologico è così arretrato da non essere neppure in grado di soddisfare i bisogni più elementari. Apparentemente, in Asia, in Africa e nell'America latina si dovrà prevedere non una rivoluzione libertaria e la realizzazione di forme sociali dirette e non coercitive (ciò che potrà avvenire invece in Europa e negli Stati Uniti), bensì la rigorosa pianificazione di istituzioni a carattere coercitivo e fortemente centralizzate. Carl Oglesby sostiene addirittura che per aiutare questi paesi a raggiungere il livello degli Stati Uniti, gli americani dovrebbero lavorare dieci o dodici ore al giorno alla produzione di beni di prima necessità, dei quali il Terzo Mondo ha bisogno.*

Credo sia ora di dissipare gli equivoci e la confusione che si sono creati sul problema del Terzo Mondo. Questa confusione, parzialmente imputabile alla scarsa conoscenza che abbiamo dei reali problemi di quei paesi, ha enormemente danneggiato i movimenti libertari dei paesi più avanzati. L'ideale terzo-mondista, che ha prodotto negli Stati Uniti la tendenza a copiare ed imitare stoltamente i movimenti asiatici e latino-americani, rischia di relegare in secondo piano i problemi reali del nostro paese. Il risultato di tutto questo è che i radicali americani hanno spesso reso ancor più facile la vita all'imperialismo americano, creando un movimento estraneo ai problemi nazionali. Il «movimento» (che cosa poi esso realmente sia non è dato sapere) è isolato e il popolo americano diviene facile preda di qualsiasi corrente politica, reazionaria o liberale, che mostri di occuparsi dei suoi problemi. Credo che sia bene porre in chiaro alcuni punti fondamentali. Il Terzo Mondo non è impegnato in una «rivoluzione socialista». Bisogna essere profondamente ignoranti di marxismo — l'ideologia preferita dai fanatici del Terzo Mondo — per non rendersi di qual è la vera natura del conflitto che scuote l'Asia, l'Africa e l'America latina. Questi paesi devono ancora risolvere problemi che in Europa e negli Stati Uniti il capitalismo ha ormai liquidato da più di un secolo — i problemi, ad esempio, dell'unità nazionale, dell'indipendenza e dello sviluppo industriale. I paesi del Terzo Mondo si accingono a questo compito in un periodo in cui negli Stati Uniti e in Europa trionfa il capitalismo di stato e le loro forze sociali hanno perciò un carattere estremamente stratificato. Le differenze tra il socialismo e le forme più avanzate del capitalismo di stato non sono facilmente avvertibili, soprattutto da chi ha del socialismo una visione schematica. Basta nascondere le tendenze gerarchiche dietro a una bandiera rossa, mistificare i fenomeni della più brutta e primitiva accumulazione capitalistica e della collettivizzazione forzata con la

retorica degli interessi del «Popolo» e del «Proletariato», occultare il gerarchismo, l'elitismo e lo stato di polizia dietro enormi ritratti di Marx, di Engels e di Lenin, stampare e diffondere libretti rossi che esortino all'adulazione più autoritaria, predicare le più insulse banalità nel nome della «dialettica» e del «socialismo» — ed ecco che anche il più ingenuo liberale, disincantato dalla sua ideologia ma non pienamente consapevole del condizionamento borghese al quale l'hanno sottoposto la sua famiglia patriarcale e la scuola autoritaria, può trasformarsi improvvisamente nel più acceso «rivoluzionario».

Tutto ciò è disgustoso — e lo è tanto più, in quanto contrasta con la più evidente realtà delle cose. Si è quasi tentati ad urlare: «Ascolta, pezzo di cretino! Aiuta il Terzo Mondo lottando contro il capitalismo nel tuo paese! Non nasconderti sotto le vesti di Ho e di Mao, quando dovresti invece esaminare le possibilità reali di una rivoluzione che distrugga il capitalismo negli Stati Uniti! Cerca di apportare qui il tuo contributo a un processo rivoluzionario, perché esso sarà necessariamente internazionalista e anti imperialista, anche se il suo linguaggio e i suoi obiettivi faranno riferimento solo alla situazione americana». L'ostilità che Oglesby dimostra nei confronti del problema della società del benessere, con la scusa che, secondo lui, dovremmo lavorare dieci o dodici ore al giorno per soddisfare i bisogni materiali del Terzo Mondo è assolutamente assurda. Pensare che una rivoluzione in America possa portare ad un aumento delle ore lavorative significa auspicarne la sconfitta prima ancora che essa abbia la possibilità di sferrare il suo primo colpo. Se per un caso miracoloso, la «rivoluzione» che Oglesby prospetta dovesse avere successo, non è pensabile che il popolo americano accetti di lavorare di più, a meno che non si formi un apparato statale, potente e centralizzato, che agisca in questo senso con la forza e con la violenza. In ogni caso, mi chiedo che tipo di «aiuto» potrebbe «offrire» al Terzo Mondo un regime cosiffatto.

Come molti dei fanatici del Terzo Mondo, Oglesby sembra avere una conoscenza solo parziale delle capacità industriali dell'America e delle reali necessità del Terzo Mondo. Circa il settanta per cento della forza-lavoro americana non ha, assolutamente, una funzione produttiva e non può perciò garantire un output reale, né alimentare un efficiente sistema di distribuzione. La sua funzione, infatti, consiste semplicemente nel servire un'economia basata sui rapporti di produzione e sul consumo dei beni — è inerente, cioè, alla schedatura, alla fatturazione, alla tenuta dei libri contabili, alla promozione delle vendite, alla pubblicità, alla vendita al dettaglio, alla finanza, alla borsa, alle faccende di governo, ai problemi militari e di polizia, e così via. Più o meno sugli stessi valori si aggira la percentuale dei prodotti immessi sul mercato senza alcuna utilità, e che in una società più razionale la gente farebbe volentieri a meno di consumare. Una rivoluzione potrebbe portare a una enorme riduzione delle ore di lavoro, senza perdita reale di produttività, a condizione di utilizzare in modo razionale la forza-lavoro e le materie prime disponibili. La qualità del prodotto finito potrebbe essere

notevolmente migliorata, tanto che la maggiore durevolezza ed utilità pratica annullerebbero completamente gli effetti negativi di una eventuale riduzione delle capacità produttive.

Vediamo invece un po' più da vicino quali sono le necessità reali del Terzo Mondo. In qualità di occidentali, siamo propensi a credere che ai paesi del Terzo Mondo necessitino le stesse tecnologie e gli stessi prodotti che il capitalismo ha imposto all'America e all'Europa. A questa deduzione siamo portati anche dal terrore, consciamente alimentato dall'ideologia imperialista, che milioni di persone dalla pelle nera, marrone e gialla rimirino da lontano, con occhi avidi e famelici, le nostre risorse e il nostro sistema di vita. Questa ideologia ci fa anche pensare che siamo davvero fortunati ad essere americani o europei, ci porta a benedire la «libertà d'iniziativa» in campo commerciale e industriale e a pensare a quale «minaccia» rappresentino quelle popolazioni, che vivono nella povertà, nella miseria, angariati dai gravi problemi della sovrappopolazione. Per colmo d'ironia, anche i fanatici del Terzo Mondo condividono questa ideologia, nel senso che anch'essi concepiscono i bisogni dei paesi asiatici, africani e latino-americani secondo i canoni occidentali - atteggiamento, questo, che potrebbe essere definito mentalità Nkrumah o gigantismo tecnologico. Tutto ciò che c'è di vivo e di vitale nelle società precapitalistiche del Terzo Mondo viene sacrificato al maschismo industriale, all'elitismo egocentrico e maniacale dei maschi convertiti più recentemente alle istanze radicali.

Forse non c'è, al mondo, un'area geografica che si presti maggiormente del Terzo Mondo alla realizzazione di una tecnologia orientata in senso ecologico<sup>2</sup>. Quasi tutta l'Asia, l'Africa e l'America latina si trovano nella «cintura solare», tra i 40 gradi di latitudine nord e sud, nella zona, cioè, dove l'energia solare può essere utilizzata con maggiore efficacia per scopi domestici e industriali. E' chiaro che le tecnologie su scala ridotta trovano un ambito ideale nei paesi sottosviluppati, assai più che altrove. Le tecniche di coltivazione su scala ridotta, ad esempio, sono di fondamentale importanza per lo sfruttamento a fini produttivi dei tipi di terreno caratteristici dei paesi a clima tropicale o subtropicale e degli altipiani. In questi paesi, i contadini hanno un'esperienza millenaria di orticoltura e di coltivazione a terrazze, per le quali si possono usare macchine di piccole dimensioni, già esistenti sul mercato o facilmente realizzabili. Notevoli passi avanti sono stati fatti anche nel campo dei sistemi di irrigazione, che sono in grado di fornire acqua per usi agricoli e industriali durante tutto il corso dell'anno. L'uso delle macchine può essere combinato alle tecniche artigianali, nelle quali gli abitanti di questi paesi eccellono, con risultati probabilmente ottimi. Migliorando la qualità della vita e dell'istruzione, le popolazioni di questi paesi dovrebbero potersi stabilizzare al punto da non rendere più necessario uno sfruttamento intensivo della terra. Ciò di cui il Terzo Mondo ha più urgente bisogno, invece, è una rete moderna ed efficiente di trasporti, che consenta la distribuzione dei prodotti alimentari e dei manufatti anche nelle aree più povere.

Le industrie americane ed europee potrebbero realizzare abbastanza rapidamente una tecnologia di questo tipo, senza causare oneri eccessivi alle risorse del mondo occidentale. L'uso razionale della tecnologia stessa presuppone tuttavia un profondo mutamento delle strutture sociali del Terzo Mondo — una vera e propria rivoluzione, che quasi certamente farebbe immediatamente seguito a una rivoluzione sociale negli Stati Uniti. Una volta rimosso il pugno di ferro dell'imperialismo, si aprirebbero nuove prospettive per il Terzo Mondo. Con l'eliminazione delle gerarchie locali istituite dai governi centrali, che hanno esercitato finora una funzione parassitaria, si svilupperebbe nel villaggio il senso di una nuova dimensione unitaria. L'economia di scambio continuerebbe ad esistere, ma sarebbe basata su formule collettivistiche. In ogni caso, verrebbero eliminati lo sfruttamento del lavoro e la dominazione delle donne da parte degli uomini e si imporrebbero severe limitazioni all'uso delle sperequazioni economiche a scopo di sfruttamento<sup>3</sup>. Le risorse del mondo occidentale potrebbero essere usate per promuovere le più rivoluzionarie alternative sociali — un movimento popolare contrapposto a un movimento autoritario, rapporti umani e sociali decentrati e immediati contrapposti ad istituzioni mediate e centralizzate.

E' difficile prevedere quale struttura istituzionale potrebbe emergere dalla trasformazione rivoluzionaria del Terzo Mondo in seguito al verificarsi di una rivoluzione sociale globale nel mondo occidentale. Finora, il Terzo Mondo ha dovuto combattere contro l'imperialismo con le sue sole forze. Milioni di persone, in Europa e in America, hanno manifestato la propria solidarietà con le lotte dei paesi del Terzo Mondo, ma dai paesi industrializzati non sono giunti aiuti materiali veri e disinteressati. Ci si potrebbe chiedere che cosa accadrebbe se gli Stati Uniti o l'Europa cominciassero, in seguito a una rivoluzione, ad aiutare disinteressatamente e in modo significativo il Terzo Mondo, senza badare ad altro che al benessere dei popoli africani, asiatici e latino-americani. Credo che lo sviluppo sociale del Terzo Mondo assumerà forme più positive e libertarie di quanto non sospettiamo; e che sarà necessario esercitare ben poca coercizione per risolvere i problemi legati alla scarsità di beni materiali in quei paesi.

Comunque, non c'è motivo di temere che un eventuale sviluppo del Terzo Mondo in forme parastatali possa avere natura più che temporanea e che possa avere qualche influenza sullo sviluppo mondiale in genere. Se gli Stati Uniti e l'Europa si indirizzassero verso forme libertarie, potrebbero favorire un analogo processo di trasformazione anche in altre parti del mondo, vista la posizione strategica di enorme importanza che occupano in campo economico a livello internazionale. La rivoluzione è contagiosa, anche se ha luogo in un paese piccolo e relativamente insignificante dal punto di vista economico. Non credo che l'Europa dell'Est potrebbe ignorare le conseguenze di un fenomeno rivoluzionario libertario negli Stati Uniti o nell'Europa occidentale. La rivoluzione si propagherebbe certamente alla Russia, dove lo scontento è ampiamente diffuso tra le masse, e poi a tutto il continente asiatico. Se qualcuno ne dubitasse, gli diremmo di valutare le

conseguenze che ebbe, in campo internazionale, la rivoluzione francese, in un'epoca in cui l'economia mondiale aveva un carattere interdipendente assai meno accentuato di quanto non abbia oggi.

Dopo la rivoluzione, il pianeta potrebbe finalmente essere considerato come un tutto unico. La dislocazione delle popolazioni delle aree a forte concentrazione demografica, lo sviluppo di nuovi metodi di controllo delle nascite, più razionali e umanistici e orientati al miglioramento della qualità della vita, la trasformazione della tecnologia secondo principi ecologici – della realizzazione di tutti questi progetti la storia potrebbe finalmente farsi carico. A parte suggerire alcuni criteri basilari di azione, ispirati all'ecologia, non posso far altro che avanzare ipotesi su come si potrebbero usare le risorse naturali e le distese di terra del pianeta per migliorare la vita nel periodo post-rivoluzionario. Questi problemi verranno risolti nella pratica da comunità che si collocheranno ad un livello culturale, psicologico e materiale assai più elevato di quello occupato da qualsiasi società dei giorni nostri.

*Ascolta, marxista! critica in modo abbastanza efficace il marxismo moderno nelle sue forme più comuni – il Progressive Labor Party, i gruppi trotskisti e gli altri movimenti della «vecchia sinistra». Ma che dire dei pensatori marxisti più seri e rigorosi – di Marcuse, di Gorz e dei seguaci di Gramsci? Forse Ascolta, marxista! finisce per dare troppa importanza alla vecchia sinistra, prendendola come punto d'avvio per una critica al marxismo in generale.*

Marcuse è senz'altro il più originale tra i pensatori che ancora si definiscono marxisti, e devo confessare che, anche se su alcune questioni sono in disaccordo con lui, pure le sue argomentazioni esercitano su di me una funzione stimolante. Con questa eccezione, non sono d'accordo sul fatto che *Ascolta, marxista!* sia soprattutto una critica alla «vecchia sinistra». L'articolo intende muovere una critica profonda a tutti gli aspetti dell'ideologia marxista. Due sono le cose che mi lasciano perplesso negli scritti di Marx che risalgono al periodo della sua piena maturità politica: la loro pseudo-oggettività e le barriere che pongono all'avanzata del pensiero utopistico. La concezione marxista, come è stata formulata da Marx, approfondì la tradizione socialista, ma ne restrinse anche la portata, e alla lunga ciò si è tradotto in una netta perdita, piuttosto che in una conquista.

Quando parlo di pseudo-oggettività, a proposito di Marx, mi riferisco alla misura in cui Marx identifica il socialismo scientifico con lo scientismo del diciannovesimo secolo. Anche se oggi le correnti neo-marxiste più sofisticate tendono a riformulare il pensiero marxista in termini di alienazione, esso fu soprattutto (nelle intenzioni di Marx) un tentativo di conferire all'ideologia socialista un carattere «scientifico», di conferirle, insomma, autorevolezza critica. Ciò fece sì che egli attribuisse grande importanza al concetto di «oggettività», sovvertendo sempre più gli obiettivi umanitari del socialismo. La libertà e l'eros (nei rari casi in cui quest'ultimo veniva preso in considerazione) erano così strettamente legati alle condizioni materiali

necessarie alla libertà, e così dipendenti da queste, che anche la perdita effettiva di libertà, se promuoveva lo sviluppo materiale, era considerata un «progresso». Marx, ad esempio, era favorevole alla centralizzazione dello stato, che considerava un passo necessario nel processo di sviluppo delle forze produttive, e non si rese mai conto, neppure per un attimo, che la centralizzazione rafforzava le capacità della borghesia di resistere alla rivoluzione. Marx disdegnò ogni e qualsiasi valutazione morale della società e negli ultimi anni fu sempre più spesso preda dello scientismo e di una tendenza di tipo matematico nella ricerca della verità.

Il risultato di tutto ciò è stato un grave depauperamento degli elementi umanistici e immaginativi del socialismo. Il marxismo ha gravemente danneggiato la sinistra, costringendola ad una pseudo-oggettività che ha tutti i caratteri della mentalità giuridica. Quando sento i marxisti della «nuova sinistra» criticare una posizione definendola «oggettivamente controrivoluzionaria», «oggettivamente razzista» o «oggettivamente sessista» mi si accappona la pelle. Questo tipo di critica, che viene rivolta indistintamente a tutti gli avversari politici, evita il confronto con la necessità di una critica analitica o dialettica. Non fa altro che avvalorare il preconetto secondo cui il «razzismo» il «sessismo» e la «controrivoluzione» sono «effetti oggettivi». Questa tecnica, in Marx, non è quasi mai usata in modo così rozzo, e tuttavia è usata spesso — e spesso in sostituzione di un'analisi più ampia e differenziata dei problemi.

C'è una consequenzialità in tutto questo. La libertà è privata della sua autonomia, della sua sovranità sulla condizione umana. Diviene un mezzo, invece che un fine. Diviene desiderabile solo se favorisce uno sviluppo «oggettivo». Di conseguenza, qualsiasi organizzazione autoritaria, qualsiasi sistema repressivo, qualsiasi tattica manipolatoria può essere accettabile, e persino ammirevole, se favorisce la «crescita del socialismo» o la «lotta all'imperialismo» — come se il «socialismo» e l'«antimperialismo» avessero ancora valore dopo essere stati inquinati dalla manipolazione, dalla repressione e dalle forme autoritarie di organizzazione. Alla realtà si sostituiscono delle categorie; ad obiettivi reali si sostituiscono obiettivi astratti, alla vita quotidiana si sostituisce la «storia». All'universale, la cui comprensione richiede un'analisi complessa e diversificata, si sostituisce il particolare; alla globalità si sostituisce la parzialità. Non meno grave è il rifiuto del pensiero utopistico — delle immaginose previsioni di Charles Fourier e di William Morris. Quelle che Martin Buber definisce le «componenti utopiche del socialismo» vengono rifiutate in favore di un'analisi più «oggettiva» e «testarda» della «realtà». In realtà, un atteggiamento di questo genere non fa che deformare la conoscenza del reale, limitando la coscienza individuale dell'esperienza e della realtà sociale. Le potenzialità occulte insite nella realtà vengono così deformate dall'importanza attribuita ai problemi «oggettivi», oppure vengono impoverite perché considerate con atteggiamento parziale. Il rivoluzionario diviene prigioniero non dell'esperienza reale, come essa si manifesta dialetticamente, con tutti i suoi problemi e le sue potenzialità, ma

dell'esperienza come viene definita a priori dal «socialismo scientifico». Non sorprende, allora, che la nuova sinistra, così come la vecchia sinistra, non sia mai riuscita a comprendere il potenziale rivoluzionario insito nel problema ecologico, o che non abbia pensato di usare l'ecologia come base su cui fondare la comprensione dei problemi della ricostruzione comunista e dell'utopia. Nel migliore dei casi il problema ecologico viene preso sottogamba, con sufficienza, ed esaurito con qualche futile considerazione sul come l'«inquinamento sia fonte di profitto»; nel peggiore dei casi, viene criticato e liquidato come un falso problema, come un fattore diversivo e «oggettivamente controrivoluzionario». La maggior parte dei pensatori marxisti più raffinati sono vittime di questa mentalità tanto quanto i loro colleghi della nuova sinistra. L'unica differenza sta nel fatto che loro, almeno, sono più raffinati.

*A differenza della maggior parte degli scritti radicali, Ascolta, marxista! parla di «società gerarchica» e non di «società di classe», di «dominazione» e non di «sfruttamento». Che significato hanno queste differenziazioni linguistiche?*

C'è una differenza ben precisa. Il socialismo pre-marxiano aveva, per molti aspetti, una portata più vasta del socialismo marxista. Non solo aveva un carattere maggiormente utopico, ma si interessava più del generale che del particolare. Varlet, l'ultimo dei grandi *enragés* che sopravvissero a Jacques Roux e alla purga operata da Robespierre tra le file della sinistra, giunse alla conclusione che il governo e la rivoluzione sono del tutto «incompatibili» l'uno con l'altra. Che magnifica intuizione! Con questa sola osservazione, la coscienza rivoluzionaria ha fatto un passo avanti, dalla critica a una specifica società di classe alla critica della società gerarchica in quanto tale. I socialisti pre-marxiani e i teorici radicali si occuparono anche della dominazione, non solo dello sfruttamento; e della gerarchia, non solo della lotta di classe. Con Fourier, la coscienza rivoluzionaria progredì al punto da porsi come obiettivo non solo la felicità, ma il piacere. Questa fu un'enorme conquista. Lo sfruttamento, il classismo e la felicità sono fenomeni particolari, che fanno capo ai concetti più generali di dominazione, di gerarchia e di piacere. Teoricamente — e, in gran parte, anche praticamente — è possibile conquistare la felicità attraverso l'eliminazione dello sfruttamento e del classismo, secondo la definizione che il marxismo dà di questi problemi, senza per questo trasformare la vita in piacere e senza eliminare la dominazione e la gerarchia. Marx, leggendo con metodo «scientifico» lo sfruttamento, il classismo e la felicità ad un ambito esclusivamente economico, pose le basi razionali per una regressione teorica rispetto ai valori originari del socialismo. Le soluzioni economiche marxiste, come la nazionalizzazione della proprietà privata, possono anche creare l'illusione dell'eliminazione della gerarchia. Ma basta vedere con quale preoccupazione il movimento trotskista considerò la nuova natura dello stato sovietico per rendersi conto di quanto oscura e fuorviante possa essere la teoria marxista.

Ciò che il marxismo conseguì fu proprio questa particolarizzazione del

generale. Come ho osservato a proposito della precedente domanda, il socialismo acquisì una maggiore profondità teorica grazie alla filosofia dialettica, ma la sua portata fu drasticamente ristretta dall'importanza che Marx attribuì alla dimensione economica. Più egli si avvicina alla «maturità» più le opere di Marx inaridiscono. Sempre più l'analisi si incentra sulle componenti economiche «oggettive» della società, fino ad arrivare alla grottesca mitizzazione della teoria economica che troviamo nel secondo volume del *Capitale*. Dopo la morte di Marx, la letteratura esegetica sulla circolazione e l'accumulazione del denaro nella società capitalista e sulla «teoria della percezione» raggiunse proporzioni inaudite. Anche Rosa Luxemburg restò intrappolata in questa palude, per non parlare dei marxisti keynesiani, che sfornano articoli a profusione per le riviste *American Economic Review* e *Science and Society*.

Per entrare veramente in contatto con la realtà, bisogna liberarsi dei magnifici apparati culturali creati dal marxismo. Il campo abbonda di «esperti» e di luminari, di accademici e di autorità che ci sommergono di oscenità al punto da rendere praticamente impossibile la formulazione di un pensiero originale, dialettico. Dobbiamo recuperare quel poco che c'è di utile in tutto questo ciarpame, e buttare via il resto. E' assolutamente necessario fare un passo indietro, tornare nell'ambito del generale, alle origini pre-marxiste del socialismo, e da lì partire di nuovo.

La cultura giovanile ha già formulato la «questione sociale» nei suoi termini più completi e significativi — «la vita contro la morte». Con un occhio rivolto alle intuizioni del marxismo, io direi invece: «la vita contro la sopravvivenza». In ogni caso, dobbiamo prendere le distanze dal linguaggio unilaterale, repressivo del marxismo, che definisce le nostre prospettive in termini così ristretti. Mi sovviene di un passo significativo in uno degli ultimi libri di Paul Avrich, *Kronstadt 1921*, nel quale si pongono a confronto, per contrasto, il linguaggio dei marinai rivoluzionari di Kronstadt e quello dei bolscevichi. «I ribelli» osserva Avrich, riferendosi ai marinai, «parlavano e scrivevano (come ebbe poi anche ad osservare un cronista) usando un linguaggio semplice, familiare, non contaminato dalla terminologia marxista e dalle espressioni straniere. Ignorando il termine 'proletariato' essi descrivevano, da veri populisti, una società nella quale tutti i 'lavoratori' — contadini, operai e 'lavoratori intellettuali' -- avrebbero ricoperto un ruolo preminente. Preferivano parlare di rivoluzione 'sociale', e non 'socialista' e non avevano una concezione limitata della lotta di classe come conflitto tra classe operaia e borghesia, bensì, secondo la visione tradizionale *narodnik*, come un conflitto tra l'intera massa dei lavoratori e tutti coloro che prosperano sulla miseria e sullo sfruttamento, ivi compresi i politicanti e i burocrati, possidenti terrieri e i capitalisti. Le ideologie occidentali -- il marxismo alla pari del liberalismo -- avevano ben poca presa su di loro» [39].

La cosa importante non è la contrapposizione delle ideologie occidentali e sovietiche, o del linguaggio familiare e di quello infestato da termini stranieri, bensì la concezione di più ampio respiro che le «masse» elaborano

quasi intuitivamente — ispirandosi alla propria esperienza di oppressi. E' da notare quanto la concezione delle «masse lavoratrici» e dei loro «oppressori» che i marinai di Kronstadt si erano costruita fosse meno angusta e ristretta di quella dei bolscevichi, e come i ribelli includessero anche l'élite bolscevica nel novero degli oppressori. Parimenti notevole è il fatto che il linguaggio marxista abbia consentito ai bolscevichi di escludere se stessi da questo stesso novero, ignorando bellamente la realtà delle cose. Per quanto mi riguarda, sono felicissimo che la nuova sinistra americana abbia sostituito la parola «popolo» ai termini «lavoratori» e «proletariato». E' senz'altro significativo il fatto che anche gruppi dichiaratamente marxisti come le Pantere Nere e i Weathermen siano stati costretti ad adottare un linguaggio populista, poiché esso riflette la nuova realtà e i nuovi problemi del nostro tempo.

Per concludere: sto parlando di una condizione umana che è definita dal termine «potere». E' giunto ormai il momento di risolvere le eterne dicotomie della storia e del quotidiano: il potere dell'uomo sulla natura. Nel problema del potere — della dominazione — sono infatti compresi anche i suoi aspetti contraddittori, distruttivi: la distruzione, appunto, della sessualità come fonte di vita, della società come sostegno di vita, dell'individualità come indirizzo di vita e dell'ecologia come mezzo per preservare la vita. L'affermazione: «il potere corrompe» non è del tutto vera, perché non mai stata pienamente compresa. Forse ora lo sarà, perché il potere, oggi, distrugge. Nessuna dottrina teorica, per quanto profonda e vasta, potrà mai mettere il potere al servizio della storia o di una organizzazione rivoluzionaria. L'unico atto di potere che si può ancora giustificare è la rivoluzione popolare — la rivoluzione che infine porterà alla distruzione del potere come tale, e darà finalmente all'uomo e alla donna la possibilità di gestire autonomamente, liberamente la propria vita.

New York, agosto 1970

1. Quello che segue è un riassunto di brevi dibattiti che hanno avuto come oggetto i contenuti del mio articolo *Ascolta, marxista!* Per la maggior parte, essi si sono svolti tra me e gli studenti che seguono il mio corso sull'anarco-comunismo alla Alternate U, la scuola libertaria di New York. Tra le tante domande rivoltemi dai lettori del mio saggio, ho scelto quelle più significative e ricorrenti.
2. Parlerò più diffusamente e più approfonditamente delle alternative tecnologiche possibili per il Terzo Mondo e della possibile soluzione del problema della sovrappopolazione in quei paesi nel mio prossimo libro, *The Ecology of Freedom*, che sarà pubblicato da Alfred A. Knopf e uscirà in versione paperback edito dalla Vintage.
3. Si potrebbe imparare molto di più, credo, dall'influenza esercitata sull'economia del villaggio dal movimento anarchico spagnolo che non da quella esercitata da Mao e dal maoismo. L'appropriazione e la collettivizzazione della terra da parte dei  *pueblos*  spagnoli durante le prime settimane della rivolta contro Franco costituisce un notevole esempio di come la popolazione sia capace di rispondere alle istanze libertarie.

I  
GLI AVVENIMENTI DI MAGGIO  
E DI GIUGNO IN FRANCIA

Francia: un movimento per la vita

*La qualità della vita quotidiana*

La rivolta dei mesi di maggio e giugno 1968 fu uno degli avvenimenti più importanti in Francia dai tempi della Comune di Parigi. Non solo scosse le fondamenta della società borghese, ma pose problemi e risolse questioni di importanza capitale per la società industriale moderna. Tale fu il suo rilievo, che essa merita di essere studiata e analizzata in modo approfondito dai rivoluzionari di tutto il mondo.

La rivolta si verificò in un paese industrializzato, consumistico – meno sviluppato degli Stati Uniti, ma con le stesse caratteristiche economiche; distrusse il mito secondo cui la ricchezza e le risorse della società industriale moderna possono essere usate per riassorbire l'opposizione rivoluzionaria; inoltre, dimostrò che la statalizzazione e le forme avanzate di industrialismo non eliminano le contraddizioni all'interno del capitalismo, ma ne mutano solo la forma e il carattere.

Il fatto che la rivolta abbia colto tutti di sorpresa, compresi i più raffinati teorici marxisti, i situazionisti e gli anarchici, conferma e sottolinea l'importanza dell'evento e conduce alla necessità di riesaminare le cause del fermento rivoluzionario della società moderna. Le scritte comparse sui muri di Parigi – «L'immaginazione al potere», «E' proibito proibire», «Vita senza tempi morti», «Abbasso il lavoro», analizzano queste cause in modo più probante di quanto non abbiano fatto tutti gli scritti teorici sull'argomento. La rivolta ha dimostrato che stiamo per entrare in una nuova epoca. Oggi il fermento rivoluzionario, almeno nel mondo industrializzato, non è causato semplicemente dalla mancanza di benessere e dai bisogni materiali, ma anche dalla qualità della vita quotidiana, dal desiderio di liberare l'esperienza e di riacquistare il controllo del proprio destino. Poco importa che le scritte sui muri di Parigi siano state vergate inizialmente solo da un'esigua minoranza. Da quello che ho potuto constatare, non c'è dubbio che queste scritte (che sono state raccolte ormai in diversi libri) colpirono l'immaginazione di diverse migliaia di persone. Esse ridestarono lo spirito rivoluzionario della città.

*Il movimento spontaneo di maggioranza*

La rivolta costituì un movimento di maggioranza nel senso che riuscì a mobilitare quasi tutte le classi sociali. Coinvolse non solo studenti e operai, ma anche tecnici ingegneri e rappresentanti del clero, in quasi tutti gli strati della burocrazia statale, industriale e commerciale. Coinvolse professionisti e semplici lavoratrici, intellettuali e calciatori, cronisti televisivi e lavoratori della metropolitana. Contagiò persino la gendarmeria di Parigi e, quasi sicuramente, anche i militari di leva.

La rivolta partì soprattutto dai giovani. Fu iniziata dagli studenti universitari, ma fu poi raccolta dai giovani operai, dai giovani disoccupati e dalle «giacche di cuoio» — i «delinquenti giovanili» delle città. Un ruolo importante ebbero i liceali e gli adolescenti, che spesso si dimostrarono più coraggiosi e decisi degli stessi universitari. Ma la rivolta prese piede anche fra gente non più giovane — forse fra i colletti blu e i colletti bianchi, fra i tecnici e i professionisti. Benché fossero i gruppi rivoluzionari dotati di maggior coscienza, e soprattutto quei gruppi anarchici la cui esistenza nessuno aveva mai neppure sospettato, a fungere da catalizzatori, l'ondata, il movimento di rivolta fu spontaneo. Nessuno l'aveva «invocato»; nessuno lo aveva «organizzato»; nessuno riuscì ad assumerne il «controllo».

Le giornate di maggio e di giugno furono caratterizzate da un clima festoso, da un risorgere della solidarietà e della comprensione reciproche, da una individualità e da una espressività quali non si erano più viste a Parigi, dai tempi della Comune. La gente, letteralmente, scopri nuovamente se stessa e i propri simili — e si trasformò. In molte città industriali, gli operai affollarono le piazze, tirarono fuori le bandiere rosse, lessero e discussero avidamente tutti i volantini che capitavano loro tra le mani. Milioni di persone furono preda di una vera e propria febbre di vita, di un ridestarsi di sensi che non sapevano di possedere, di una sensazione di gioia e di esultanza che non avrebbero mai pensato di poter provare. Le lingue si sciolsero, gli occhi e le orecchie acquistarono nuova sensibilità. Si cantarono vecchie canzoni con parole nuove, spesso ribalde. Molte fabbriche si mutarono in sale da ballo. Nel giro di pochi giorni, le inibizioni sessuali che avevano congelato la vitalità di tanti giovani francesi crollarono. Non fu una rivolta solenne, un colpo di stato programmato con tecniche burocratiche e manipolato da un partito di «avanguardia»; fu una rivolta arguta, satirica, inventiva e creativa — e in ciò risiedette la sua forza, la sua immensa capacità di automobilitazione, il suo carattere contagioso.

Molti riuscirono finalmente a superare i limiti angusti che avevano viziato la loro visione sociale. Per migliaia di studenti la rivolta fu l'occasione per liberarsi dalla «condizione studentesca», per liberarsi dalla goliardia e dalla psicosi del «pezzo di carta». I lavoratori che presero parte individualmente al comitato di azione di Censier<sup>1</sup> non potevano più essere considerati semplicemente lavoratori; erano rivoluzionari. E proprio grazie a questa nuova identità, la gente che aveva passato la propria vita nelle università, nelle

fabbriche e negli uffici, poté incontrarsi liberamente, scambiarsi esperienze e impegnarsi in azioni comuni senza vergognarsi delle proprie «origini» sociali, o del proprio ambiente ...

La rivolta aveva creato le premesse per l'abolizione della società gerarchica. Il suo compito principale fu quello di estendere questa dimensione qualitativamente nuova a tutto il paese — a tutti gli aspetti della società francese. La sua speranza risiedeva nella possibilità di realizzare forme di autogestione — le assemblee generali e le loro forme amministrative, i comitati di azione, i comitati di sciopero nelle fabbriche — in tutti i settori dell'economia e nella vita stessa. La coscienza di questa necessità sembrò essere maggiore non tanto tra gli operai delle industrie più tradizionali, dove la Cgt controllata dai comunisti esercitava un grosso potere, quanto tra i lavoratori delle industrie più tecnicamente avanzate, come quelle elettroniche (mi preme sottolineare che questa è una conclusione provvisoria, basata su una serie di episodi sparsi, ma significativi, che mi furono raccontati da giovani militanti dei comitati di azione studenteschi e operai).

#### *Autorità e gerarchia*

La rivolta dei mesi di maggio e di giugno mise in luce il problema dell'autorità e della gerarchia. La mistica dell'«organizzazione» burocratica delle strutture gerarchiche imposte e formalizzate pervade la maggior parte dei movimenti radicali nei periodi non rivoluzionari. La notevole vulnerabilità della sinistra agli impulsi autoritari e gerarchici rivela le profonde radici che legano il movimento radicale a quella stessa società che esso vuole rovesciare. In questo senso, quasi tutte le organizzazioni rivoluzionarie sono potenziali agenti controrivoluzionari. Solo se l'organizzazione rivoluzionaria è «strutturata» in modo tale che le sue forme riflettano le forme dirette decentralizzate della libertà, abbozzate dalla rivoluzione, e solo se l'organizzazione rivoluzionaria contribuisce a sviluppare nel rivoluzionario un modo di vita e una personalità coerenti con le istanze di libertà questo potenziale controrivoluzionario diminuisce. Solo in questo caso il movimento rivoluzionario potrà innescare la rivoluzione e dissolversi in essa, nelle sue nuove forme sociali di democrazia diretta, come il filo di sutura si dissolve nella ferita. L'azione rivoluzionaria lacera tutti i tendini che, all'interno del sistema, legano tra loro i concetti di autorità e di gerarchia. Il fatto che il popolo entri direttamente e attivamente nell'arena sociale costituisce l'essenza stessa della rivoluzione. La rivoluzione è la forma più avanzata di azione diretta. In tempi «normali» l'azione diretta è la preparazione indispensabile all'«azione rivoluzionaria». In entrambi i casi, l'azione sociale della base rappresenta un sostituto dell'azione politica all'interno della struttura gerarchica del sistema. In entrambi i casi, si verifica una trasformazione molecolare delle «masse», delle classi e degli strati sociali in individui rivoluzionari. Questa condizione deve divenire permanente perché la rivoluzione si possa definire vittoriosa — e non si trasformi, invece,

in una controrivoluzione camuffata dall'ideologia rivoluzionaria. Tutte le formule, tutte le organizzazioni, tutti i programmi «sperimentali» devono scomparire per far luogo alle rivendicazioni rivoluzionarie. Non c'è teoria, programma o partito che abbia maggior rilevanza della rivoluzione stessa.

Non furono tanto De Gaulle o la polizia ad ostacolare la rivolta dei mesi di maggio e di giugno, ma piuttosto le rigide organizzazioni della sinistra – il partito comunista, che in molte fabbriche soffocò le iniziative assunte dalla base; i gruppi leninisti e trotskisti, che contaminarono con la propria presenza l'assemblea generale della Sorbona. Non mi riferisco qui ai singoli individui che, romanticamente, si identificavano con il Che, con Mao, con Lenin e con Trotskij (e spesso con tutti e quattro nel medesimo tempo), bensì a coloro che sacrificarono la loro identità personale, la loro capacità di iniziativa e la loro volontà politica alla rigida disciplina delle organizzazioni gerarchiche. Per quanto le loro intenzioni fossero buone, costoro si assunsero il compito di «disciplinare» la rivolta, o, più precisamente, di privarla dei suoi caratteri rivoluzionari imponendole gli atteggiamenti acquiescenti e autoritari che le loro organizzazioni avevano assimilato dal sistema. Questi atteggiamenti, il cui sviluppo era favorito dalla militanza in strutture organizzate – organizzate, in realtà, proprio sul modello di quella società che i «rivoluzionari» dicevano di voler distruggere – determinarono maneggi di tipo parlamentaristico, complotti segreti e tentativi di «controllare» le forme rivoluzionarie di libertà create dalla rivoluzione. Nell'assemblea della Sorbona costoro produssero un'atmosfera venefica, letale, che sapeva di manipolazione politica. Molti studenti con i quali ho parlato erano assolutamente convinti che i gruppi politici fossero intenzionati a distruggere l'assemblea della Sorbona, se non fossero riusciti a assumerne il «controllo». A questi gruppi non importava di stimolare la vitalità delle forme rivoluzionarie, quanto piuttosto di favorire la crescita delle proprie organizzazioni. Poiché aveva creato autentiche forme di libertà, all'interno delle quali ognuno poteva esprimere liberamente il proprio pensiero, l'assemblea avrebbe avuto il diritto di bandire tutti i gruppi organizzati secondo strutture burocratiche. Al Movimento XXII Marzo va riconosciuto il merito di aver preso parte alle assemblee rivoluzionarie riuscendo a dissolversi in esse, e perdendo perciò tutte le caratteristiche di un'organizzazione, salvo il nome. Tutte le decisioni prese dal Movimento XXII Marzo nel corso delle sue assemblee furono dettate dalla solidarietà di gruppo e il Movimento consentì a tutte le tendenze presenti al suo interno di sperimentare liberamente nella pratica le proprie azioni. Questo senso di tolleranza non compromise l'«efficacia» del movimento anarchico, che, per comune riconoscimento di quasi tutti gli osservatori, esercitò una funzione catalizzatrice nei confronti della rivolta assai più rilevante di quella di qualsiasi altro gruppo studentesco. Ciò che distinse il Movimento XXII Marzo e i gruppi anarchici e situazionisti da tutti gli altri è che essi non tendevano alla «conquista del potere», ma miravano alla sua dissoluzione.

*La dialettica della rivoluzione moderna*

Gli avvenimenti di maggio e di giugno in Francia rivelano, in modo chiaro e drammatico, le notevoli caratteristiche dialettiche della rivoluzione. Le possibilità di tradurre nella realtà il desiderio e la libertà contribuiscono a rendere più evidenti le miserie della vita sociale quotidiana. Queste miserie appaiono tanto più intollerabili, quanto più grandi si presentano le possibilità. Perciò, ha relativamente poca importanza il fatto che la società francese abbia raggiunto, in questi ultimi anni, un livello di ricchezza che non ha precedenti nella storia. Il conseguimento del benessere, nelle sue forme borghesi distorte, sta semplicemente ad indicare che si sono sviluppate le condizioni materiali per la realizzazione della libertà, che le possibilità tecniche per realizzare una nuova forma di vita libertaria sono ormai mature.

E' chiaro, ormai, che queste possibilità sono presenti da lungo tempo nella società francese, anche se la gente non se ne era resa conto. Il consumismo dilagante segnala, seppure in modo confuso e contorto, l'esistenza di una tensione interna tra la squallida realtà della società francese e le possibilità liberatorie offerte oggi dall'ipotesi rivoluzionaria, proprio come un'alimentazione troppo ricca e un'obesità eccessiva rivelano l'esistenza di tensioni psicologiche in un individuo. Ma, alla fine, anche il regime consumistico perde ogni sapore, l'obesità sociale diviene intollerabile. A un certo momento, senza preavviso, si giunge a un punto di rottura. Nel caso della Francia, il punto di rottura fu raggiunto con le barricate del 10 maggio, avvenimento che scosse la coscienza del paese intero e fece sì che gli operai e i lavoratori si domandassero: «Se possono farlo gli studenti, i figli della borghesia, perché non possiamo farlo anche noi?» E' chiaro che in Francia era in corso un processo di trasformazione a livello molecolare, del tutto inavvertibile da parte dei rivoluzionari, anche quelli dotati di maggior coscienza: un processo che le barricate contribuirono a mutare in azione rivoluzionaria. Dopo il 10 maggio, le tensioni interne tra la mediocrità della vita quotidiana e le possibilità offerte da una futura società libertaria esplosero nel più grande sciopero generale che la storia ricordi.

Gli obiettivi dello sciopero dimostrano che lo scontento allignava in quasi tutti gli strati della società francese e che lo stimolo rivoluzionario non era avvertito solo da una classe particolare, ma da tutti coloro che si sentivano diseredati, esclusi e traditi dalla vita. Il processo rivoluzionario fu innescato dai giovani — da uno strato sociale cioè, che più d'ogni altro avrebbe dovuto «adattarsi» al sistema. Erano, questi, i giovani nutriti con la pappetta del gollismo, che non avevano sperimentato il contrasto tra le caratteristiche relativamente attraenti della società prebellica e lo squallore della nuova società. Ma la pappetta andò loro per traverso. In realtà, la capacità del regime gollista di piegare e di riassorbire il dissenso si rivelò minore di quanto la maggior parte dei critici della società francese avesse mai sospettato. Il desiderio di vita nella società francese, e in particolar modo tra i giovani, era troppo forte.

Inoltre, il carattere dei giovani francesi, come quello dei giovani americani, non si era formato negli anni opprimenti della depressione e nella frenetica ricerca della sicurezza materiale, che avevano rovinato la vita dei loro genitori. I giovani francesi presero la vita quotidiana nella società di allora per quella che realmente era — una vita sordida, scialba, fondata sull'egoismo, sull'ipocrisia e sull'annientamento dello spirito. La rivolta dei giovani costituì — da sola — la più drammatica dimostrazione dell'incapacità del sistema di affermare i propri valori.

La decomposizione all'interno della società gollista, una decomposizione iniziata molto prima della rivolta, aveva assunto forme che non rientravano nelle teorie tradizionali, economicistiche, della «rivoluzione». Molto è stato scritto riguardo agli effetti deleteri che il consumismo ha esercitato sull'equilibrio della società francese. Il fatto che ai valori soggettivi imposti dalla chiesa, dalla scuola, dai mass media e dalla famiglia si sostituissero i valori oggettivi dei beni di consumo avrebbe dovuto rivelare, oltre ogni possibile dubbio, che la decomposizione della società aveva raggiunto un livello insospettato. D'altra parte, il declino della coscienza di classe tradizionale tra i lavoratori avrebbe dovuto rivelare che stavano maturando i presupposti per una evoluzione sociale di maggioranza, e non per una rivoluzione di classe di minoranza. Il fatto che tra i giovani francesi andasse prendendo sempre più piede il mito del sottoproletariato, che si esprimeva nel campo dell'abbigliamento, della musica, dell'arte e nel modo stesso di vivere, avrebbe dovuto rivelare che, dietro la facciata di protesta politica di tipo convenzionale, stavano maturando le condizioni del «disordine» e dell'azione diretta.

Per colmo di ironia dialettica, proprio in un'epoca in cui la Francia aveva raggiunto livelli di benessere materiale senza precedenti era in corso un processo di «deborghesizzazione». Per quanto grande fosse la popolarità di De Gaulle, era in corso anche un processo di deistituzionalizzazione, proprio in un periodo in cui il capitalismo di stato sembrava essersi più che mai compenetrato nelle strutture sociali. Inoltre, proprio in un periodo in cui la società francese sembrava essere molto più tranquilla di quanto non lo fosse mai stata dopo gli anni venti, cresceva la tensione tra la squallida realtà quotidiana e le possibilità liberatorie. Infine, proprio in un periodo in cui pareva che i valori della società borghese fossero più saldi che mai, era in corso un processo di alienazione.

Il fatto è che erano cambiate, da un punto di vista qualitativo, le cause che determinavano il fermento sociale. I problemi della sopravvivenza, della mancanza di benessere e delle rinunce si erano trasformati nei problemi della vita, del benessere e del desiderio. Il «sogno francese» come il «sogno americano», si stava sgretolando e demistificando. La società borghese aveva dato tutto quello che poteva dare, nella misura in cui era capace di «dare» qualcosa — una pletera di beni materiali acquisiti per mezzo di un lavoro stancante e senza senso. Nella rivolta di maggio e di giugno, fu l'esperienza (e non i «partiti d'avanguardia» e i «programmi sperimentati») a farsi agente di

mobilitazione e fonte di creatività. E così infatti dev'essere. Non solo è naturale che una rivolta scoppi spontaneamente — carattere, questo, che hanno tutte le grandi rivoluzioni della storia — ma è anche naturale che continui a svolgersi spontaneamente. Questo non vuol dire che i gruppi rivoluzionari debbano restare muti di fronte agli eventi.

Se hanno idee e proposte da avanzare, è loro precisa responsabilità farlo. Ma è un atto deliberatamente criminale e imperdonabile usare le forme sociali create dalla rivoluzione a scopi manipolatori e operare in segreto dietro le spalle della rivoluzione, tradendola e cercando di sostituire ad essa il proprio glorioso «partito». Se la rivoluzione non riesce a assorbire tutti gli organismi politici, questi divengono fini a se stessi — divengono, inevitabilmente, agenti di un processo di burocratizzazione, di gerarchizzazione e di schiavizzazione dell'uomo. Soffocare il carattere spontaneo di una rivoluzione, rompere il nesso continuo che lega i processi di automobilitazione e di autoemancipazione, eliminare l'individuo e l'individualità in genere dal processo rivoluzionario per sostituirvi la mediazione delle organizzazioni e delle istituzioni politiche ereditate dal passato, significa compromettere gli obiettivi libertari della rivoluzione. Se la rivoluzione non nasce dal basso, se non allarga la «base» della società, fino a divenire essa stessa la società, allora non è altro che un colpo di stato. Se essa non produce una società nella quale ogni individuo ha pieno controllo sulla sua vita quotidiana, invece che una società in cui è la vita quotidiana a controllare l'individuo, allora non è altro che una controrivoluzione. Vi potrà essere liberazione sociale solo se contemporaneamente anche l'individuo sarà liberato — se il movimento di «massa» avrà carattere autonomo e sarà contraddistinto dal più alto grado di individualità e di autocoscienza.

Nel movimento molecolare di base che prepara le condizioni necessarie alla rivoluzione, nell'automobilitazione che porta avanti la rivoluzione, nel clima gioioso che la rafforza — in tutto ciò riscontriamo una individualizzazione continua, un processo di dissoluzione del potere, un'espansione della libertà e dell'esperienza personale che sono coerenti, quasi in senso estetico, con le possibilità del nostro tempo. Riuscire a individuare questo processo e ad articolarlo, porsi come catalizzatori del processo stesso e determinarne le funzioni pratiche, essere intransigenti nei confronti dei movimenti ideologici che cercano di assumere il «controllo» del processo rivoluzionario — questi, come gli avvenimenti francesi hanno dimostrato, sono oggi i compiti del rivoluzionario.

Parigi, luglio 1968

1. La nuova sede della facoltà di lettere della Sorbona.

I  
GLI AVVENIMENTI DI MAGGIO  
E DI GIUGNO IN FRANCIA

Estratti da una lettera

*La rivoluzione: ciò che è stata ... ciò che avrebbe dovuto essere ...*

Mi chiedi come la rivolta di maggio e di giugno si sarebbe potuta trasformare in una rivoluzione vincente<sup>1</sup>. Cercherò di spiegarti il più chiaramente possibile qual è la mia opinione. Quel che ti dirò non vale solo per la Francia, ma per qualsiasi altro paese industrializzato del mondo. Infatti quello che è accaduto in Francia potrebbe essere assunto come modello per una rivoluzione sociale in uno qualsiasi dei paesi caratterizzati da un sistema borghese avanzato. Mi sorprende che negli Stati Uniti si discuta così poco dell'esperienza francese. Gli avvenimenti di maggio e di giugno sono il primo chiaro esempio di come possa svolgersi un processo rivoluzionario all'interno di un paese industrialmente avanzato nel periodo storico attuale, e perciò dovrebbero essere oggetto di attento studio. Lo sciopero generale, è bene metterlo subito in chiaro, non fu determinato solo dalle rivendicazioni salariali che venivano avanzate con sempre maggior frequenza in tutta la Francia, ma anche — e, a parer mio, soprattutto, dal fatto che la gente, ormai, non ne poteva più. A livello intuitivo, inconscio, ma spesso anche consapevolmente, gli scioperanti provavano profondo disgusto nei confronti di tutto il sistema, e lo dimostrarono in molti modi. Un fumetto pubblicato in Francia dopo gli avvenimenti di maggio e di giugno mostra un funzionario della Cgt che si rivolge agli scioperanti: «Che cosa volete?» sbraita. «Un aumento di salario? Una diminuzione dell'orario di lavoro? Un periodo di vacanze più lungo?». Alle domande del cerbero stalinista gli scioperanti rispondono con il silenzio. Alla fine, il funzionario della Cgt perde la pazienza e urla: «Ditemelo, maledizione! Sono il vostro rappresentante!». Gli scioperanti scoppiano a piangere: «Vogliamo la rivoluzione!».

Per molti versi, la risposta è esatta. Il fumetto esprime, naturalmente, un sentimento ancora molto vago, ma tuttavia reale. Ecco perché, quando fu pubblicato, riscosse un grande successo in Francia. Esprimeva, infatti, un sentimento che molti lavoratori (e specialmente quelli giovani) condividevano — e che forse non era neanche poi così vago.

Le barricate studentesche del 10 maggio fecero precipitare la situazione verso lo sciopero generale, il più grande sciopero generale che la storia ricordi. I lavoratori (e soprattutto quelli giovani) si dissero: «Se possono farlo gli

studenti, possiamo farlo anche noi». E così lo sciopero generale scoppiò nella base dell'aviazione di Nantes, la città francese in cui era più forte la componente anarco-sindacalista. Lo sciopero arrivò fino a Parigi e tutti, non solo gli operai, scesero in piazza. Allo sciopero aderirono gli impiegati delle assicurazioni, delle poste, i commessi dei grandi magazzini, i professionisti, gli insegnanti, i ricercatori scientifici. Persino i calciatori occuparono l'edificio della loro società ed esposero uno striscione sul quale si leggeva: «Il calcio appartiene al popolo!». Non fu solo uno sciopero operaio; fu uno sciopero popolare, che contagiò tutte le classi sociali. E' importante che tu lo capisca, perché dimostra quali sono le possibilità del nostro tempo. A Nantes, i contadini portarono in città i loro trattori per aiutare il movimento, e gli scaricatori del porto svuotarono le stive delle navi per dare da mangiare agli scioperanti. Mi preme porre in rilievo il fatto che le rivendicazioni più progressiste furono avanzate nelle industrie di tipo più recente — per esempio nelle industrie elettroniche. Gli impiegati di una di queste industrie, prevalentemente tecnici altamente specializzati, dichiararono pubblicamente: «Abbiamo tutto ciò di cui abbiamo bisogno. In seguito alle trattative condotte il mese scorso [aprile] abbiamo ottenuto un grosso aumento di stipendio e un periodo di vacanze più lungo. Oggi scioperiamo per una cosa sola: per il controllo dei lavoratori sull'industria — e non solo nella nostra azienda, ma in tutte le fabbriche di Francia».

Che avvenimento sensazionale! E fu proprio questa rivendicazione a determinare gli eventi. I lavoratori avevano occupato gli stabilimenti. L'economia era nelle loro mani. Il fatto che questo movimento, così vasto, si trasformasse o meno in una rivoluzione sociale dipendeva da una cosa sola — i lavoratori sarebbero stati capaci non solo di occupare gli stabilimenti, ma anche di farli funzionare? L'unico ostacolo era questo. Se i lavoratori avessero cominciato a far funzionare le fabbriche sotto il loro diretto controllo, la rivolta si sarebbe trasformata in una rivoluzione sociale a tutti gli effetti.

Cerchiamo ora di immaginare che cosa sarebbe accaduto se i lavoratori avessero realmente superato questo ostacolo. Ogni stabilimento avrebbe eletto il suo comitato di fabbrica e avrebbe amministrato direttamente la produzione (e a questo riguardo i lavoratori avrebbero potuto contare su una notevole collaborazione da parte dei tecnici, che per la maggior parte avrebbero aderito alla rivoluzione). E sottolineo il termine «amministrare», perché sarebbe stata l'assemblea dei lavoratori, riunita in fabbrica, a decidere la linea politica. Al comitato di fabbrica sarebbe semplicemente spettato il compito di rendere esecutiva e di coordinare questa linea politica. Si sarebbe perciò instaurata, e proprio nel luogo di produzione, dove si fabbricano i mezzi necessari alla vita, una vera democrazia rivoluzionaria.

Ma andiamo avanti (e quello che descriverò sarebbe stato realmente possibile). I comitati di fabbrica locali dei singoli stabilimenti si sarebbero riuniti insieme per formare un consiglio amministrativo di zona, la cui funzione sarebbe stata quella di risolvere qualsiasi problema di rifornimento. I

membri di questo consiglio sarebbero stati sottoposti a un rigoroso controllo da parte degli operai delle fabbriche che li avevano eletti e avrebbero dovuto rendere conto del loro operato all'assemblea di fabbrica. La funzione di questo consiglio, bada bene, avrebbe avuto un carattere rigorosamente amministrativo; molte delle sue funzioni tecniche si sarebbero potute delegare ai computers, e i suoi membri sarebbero stati rinnovati il più spesso possibile.

Oltre a queste forme di organizzazione industriale, si sarebbero formate organizzazioni di quartiere, assemblee simili alle sezioni rivoluzionarie francesi del 1793, oltre che comitati di azione con il compito di assolvere le funzioni amministrative delle assemblee di quartiere. Anche le organizzazioni di quartiere avrebbero costituito dei consigli amministrativi, che avrebbero collaborato con i consigli dei comitati di fabbrica, riunendosi periodicamente con questi ultimi per risolvere i problemi comuni. Una delle funzioni più importanti delle assemblee di quartiere — le nuove «sezioni» — sarebbe stata quella di trasferire la forza-lavoro dai settori non produttivi dell'economia (vendite, assicurazioni, pubblicità, «governo», e altri settori di nessuna utilità sociale) in settori produttivi. L'obiettivo sarebbe stato quello di accorciare il più rapidamente possibile la settimana lavorativa. In questo modo, tutti avrebbero ricavato quasi immediatamente un beneficio dalla nuova organizzazione della società — sia gli operai sia, poniamo, gli ex venditori che gli operai avrebbero addestrato al lavoro di fabbrica. A tutti sarebbero stati dati i mezzi necessari per vivere, chiedendo loro in cambio un impegno di lavoro pari a circa la metà di quello che chiedeva loro la società borghese. In questo modo, la rivoluzione avrebbe fatto crollare il terreno sotto i piedi a molti di quei controrivoluzionari che, da tempo immemore, sostengono che le vecchie condizioni di vita sono migliori delle nuove.

Ciò che è importante, qui, non è tanto analizzare nel dettaglio questo tipo di struttura, che si potrebbe realizzare nella pratica, ma piuttosto prendere in considerazione la dissoluzione del potere nelle assemblee, sia di fabbrica che di quartiere. In passato, si è prestata scarsa attenzione al ruolo e all'importanza che i rapporti sociali non mediati hanno all'interno delle assemblee popolari. Il concetto di «rappresentatività» è sempre stato così radicato nella mente dei rivoluzionari e del popolo che le assemblee, quando si formarono, si formarono quasi per caso. Con l'unica eccezione dell'ecclesia greca, esse furono, nella maggior parte dei casi, non il risultato di un disegno consapevole, ma piuttosto di circostanze fortuite. Nelle rivoluzioni del passato è stato conferito, di solito, ai vari consigli e ai vari comitati un enorme potere politico; la distinzione tra funzione amministrativa e funzione decisionale nell'ambito politico è sempre stata vaga, se non addirittura inesistente. Di conseguenza, i comitati e i consigli finirono per esercitare un enorme potere politico sulla società; essi divennero una sorta di apparato statale, che riuscì rapidamente ad assumere il controllo di tutta la società. Oggi questo si può evitare, in parte facendo sì che i comitati e i consigli debbano rispondere direttamente del loro operato alle assemblee, e in parte utilizzando la nuova tecnologia per accorciare drasticamente la settimana

lavorativa e dando così alla gente la possibilità di avere più tempo libero per prendere parte attiva alla gestione della società.

In un primo tempo, i vari comitati, i vari consigli e le varie assemblee francesi avrebbero usato i meccanismi di rifornimento e di distribuzione già esistenti per soddisfare i bisogni materiali della società. L'acciaio sarebbe giunto a Parigi nel solito modo: con i soliti sistemi di ordinazione e con gli stessi treni e gli stessi camion, molto probabilmente condotti dagli stessi macchinisti e dagli stessi camionisti. Le stesse reti postali, telegrafiche e telefoniche che venivano usate prima della rivoluzione per l'ordinazione di materiale sarebbero state usate anche dopo la rivoluzione. Infine, i prodotti finiti sarebbero stati distribuiti dagli stessi magazzini e dalle stesse reti di vendita — con l'unica differenza che sarebbero stati eliminati i registratori di cassa. Le funzioni principali dei nuovi consigli dei nuovi comitati di fabbrica e dei nuovi consigli di quartiere sarebbero state quelle di risolvere tutti i problemi pratici che sarebbero potuti insorgere e di proporre cambiamenti che avrebbero portato a un uso più razionale delle risorse disponibili.

Il capitalismo ha già perfezionato i meccanismi fisici di circolazione — di distribuzione e di trasporto — necessari al mantenimento di una società senza stato. Questi meccanismi fisici di circolazione, naturalmente, potrebbero essere molto migliorati, ma in ogni caso nulla impedirebbe di usarli anche dopo la rivoluzione. Per farli funzionare non occorrono né polizia, né tribunali, carceri o esercito. Il controllo dello stato su questo sistema tecnico di distribuzione è, in realtà, superfluo e serve solo a distorcerlo e a preservare con mezzi artificiali un sistema basato sulla scarsità di beni (è questo che si intende oggi, quando si dice che «la proprietà è sacra»). E' anche il caso di osservare, visto che stiamo parlando di problemi umani e non di profitto, che un gran numero di persone, necessario solo a far funzionare un sistema basato sul profitto, potrebbe essere liberato da un lavoro inutile e avvilente. Lo stesso discorso vale per tutte quelle persone che sono impiegate al servizio dello stato. Tutti costoro potrebbero dedicarsi, insieme ai loro fratelli e sorelle, a lavori produttivi, contribuendo così ad accorciare in modo drastico la settimana di lavoro per tutti. Nel nuovo sistema, i produttori e la comunità potrebbero gestire insieme, dal basso, l'economia, coordinando la loro attività amministrativa per mezzo dei comitati di fabbrica, dei consigli dei comitati di fabbrica e dei comitati di quartiere — tutti organismi direttamente sottoposti al controllo delle assemblee di fabbrica e di quartiere, tutti composti di membri con un mandato revocabile. A questo punto, la società avrebbe preso pieno e diretto controllo di tutte le sue attività. Lo stato, con la sua burocrazia, il suo esercito, la sua polizia, i suoi giudici e le sue prigioni potrebbe scomparire.

Tu potrai obiettare che il vecchio sistema di produzione e di distribuzione ha ancora una struttura centralizzata e si fonda sulla divisione del lavoro su scala nazionale. D'accordo, hai perfettamente ragione. Ma che bisogno c'è di centralizzare anche il controllo di questo sistema? Se la politica è decisa dalla base e tutti coloro che hanno il compito di renderla esecutiva sono sottoposti

a controllo diretto, l'amministrazione del sistema può essere decentralizzata a livello sociale, anche se i mezzi di produzione mantengono ancora una struttura abbastanza centralizzata. Un computer usato per coordinare le attività di un vasto stabilimento costituisce un esempio di centralizzazione. Tuttavia, se le persone che lo programmano e lo fanno funzionare devono rendere conto di ogni loro azione ai lavoratori di quello stabilimento, la loro funzione è decentralizzata a livello sociale.

Per passare da questo esempio particolare al problema della amministrazione nella sua accezione più ampia, supponiamo che si costituisca un gruppo di tecnici ampiamente qualificati, con il compito di proporre una trasformazione dell'industria dell'acciaio. Supponiamo, poi, che questo gruppo proponga di razionalizzare l'industria chiudendo alcuni stabilimenti e ampliando l'attività di altri situati in diverse parti del paese. In un caso del genere, la funzione del gruppo sarebbe «centralizzata» o no? La risposta è: sì e no. Sì nel senso che il gruppo tratterebbe problemi che riguardano tutto il paese; no perché esso non potrebbe prendere decisioni che riguardano tutto il paese. Il progetto del gruppo di tecnici dovrà essere esaminato da tutti gli operai che lavorano nelle fabbriche delle quali si propone la chiusura e nelle fabbriche la cui attività si propone di allargare. La proposta potrà essere accettata, modificata o semplicemente rifiutata. Il gruppo di tecnici non avrebbe alcun potere di influire sulle decisioni finali; potrebbe solo avanzare suggerimenti. Inoltre, i singoli tecnici sarebbero sottoposti a controllo da parte dei lavoratori della loro fabbrica e da parte degli abitanti del loro quartiere.

Dirò, inoltre, che gruppi o comitati simili potrebbero essere formati anche al fine di pianificare la decentralizzazione fisica della società — e sarebbero comitati composti sia da tecnologi, che da ecologi. Costoro dovrebbero formulare i piani per un uso completamente diverso della terra nelle varie parti del mondo. Come i tecnici che dovevano proporre un cambiamento nell'industria dell'acciaio, anche i componenti di questi comitati non avrebbero alcun potere decisionale. L'accettazione, la modifica o il rifiuto delle loro proposte dipenderebbe esclusivamente dalle comunità interessate.

Ma mi sono spinto già fin troppo avanti nel «futuro». Torniamo dunque agli avvenimenti del maggio-giugno 1968. Che ne sarebbe stato di De Gaulle, dei generali, dell'esercito e della polizia? Eccoci di fronte a un altro dei problemi cruciali di quella rivolta. Se gli operai delle fabbriche di armi non si fossero limitati a occupare le fabbriche, ma le avessero fatte funzionare per armare i rivoluzionari, se i lavoratori delle ferrovie avessero trasportato le armi nelle città e nei villaggi, se i comitati di azione avessero organizzato le milizie rivoluzionarie — allora la situazione in Francia sarebbe mutata drasticamente. Lo stato si sarebbe trovato di fronte un popolo armato, organizzato in milizie dai suoi stessi comitati di azione (e tra i giovani ci sono abbastanza riserve dell'esercito perché sia possibile addestrare le milizie armate). La maggior parte dei militanti con i quali ho parlato sono convinti che il grosso dell'esercito, composto prevalentemente da coscritti, non avrebbe aperto il

fuoco sul popolo. Se il popolo fosse stato armato, ogni strada si sarebbe trasformata in un bastione e ogni fabbrica in una fortezza. Non credo proprio che le truppe di De Gaulle, anche le più fidate, sarebbero state disposte a marciare contro il popolo in queste condizioni. Ma tuttavia la situazione non giunse mai a questo punto — un punto a cui ogni rivoluzione dovrebbe giungere.

Mi preme sottolineare di nuovo che tutto ciò che ho descritto sarebbe stato perfettamente possibile. Le cose di cui scrivo, furono per i rivoluzionari una realtà che sarebbe stato possibile toccare con mano. Sarebbe bastato solo che gli operai facessero funzionare le fabbriche e trasformassero i comitati di sciopero in comitati di fabbrica. Ma questo passo decisivo non fu compiuto; di conseguenza il popolo non fu armato e il sistema borghese basato sui rapporti di proprietà non fu distrutto. Gli stalinisti sviarono astutamente il movimento rivoluzionario verso una linea politica, chiedendo che si formasse un gabinetto di coalizione tra comunisti e socialisti. Così la lotta venne incanalata in una campagna elettorale di tipo borghese. Per queste e altre ragioni, la rivolta regredì e ciò provocò un riflusso reazionario anche nella gran massa di coloro che erano stati semplicemente ad aspettare e a ossevare il corso degli eventi. Costoro avrebbero potuto essere tratti dalla parte della rivoluzione, se essa si fosse dimostrata vincente. Fino ad allora erano rimasti in disparte, come a dire: «Vediamo quello che siete capaci di fare». Ma dopo il fallimento della rivolta, votarono per De Gaulle. De Gaulle, almeno, era reale; la rivoluzione, invece si era dissolta nel nulla del fallimento.

E come si comportarono i maoisti e i trotskisti, i gruppuscoli e i partiti bolscevichi di «avanguardia»? I maoisti si opposero a tutte le proposte di controllo operaio. Alcuni di loro, dopo la sconfitta della rivolta, cominciarono a rivedere le proprie posizioni e ora si fanno chiamare «anarco-maoisti»! Il presidente Mao aveva detto che il controllo operaio è una forma di anarco-sindacalismo — perciò una forma di «deviazionismo piccolo-borghese». Il compito dei lavoratori, sostenevano i maoisti, era «conquistare il potere dello stato». Così, in nome del «realismo bolscevico», l'unica base su cui si poteva impiantare una rivoluzione sociale — l'occupazione delle fabbriche — fu subordinata a slogan politici astratti, che non avevano alcun riferimento reale con la situazione di vita. E faccio un esempio: nella manifestazione che si diresse alla volta dello stabilimento Renault di Billancourt, i maoisti innalzarono uno striscione su cui si leggeva: «Viva la Cgt»! — e questo proprio in un periodo in cui gli operai rivoluzionari erano in aspro conflitto con la Cgt e stavano cercando di distruggere l'apparato burocratico della federazione sindacale. Ciò che i maoisti intendevano era: «Facciamoci controllare dalla Cgt». Ma chi diavolo li voleva, loro?

E i trotskisti? Ma quali — il Fer? il Jcr? o gli altri due o tre gruppuscoli? Il Fer esercitò in quasi tutte le occasioni decisive una funzione apertamente controrivoluzionaria, bollando come «avventuristiche» tutte le manifestazioni di strada che portarono allo sciopero generale. Anche gli studenti dovettero fare i conti con loro durante gli scontri davanti alla

Sorbona, quando i trotskisti cercarono di convincerli a tornare a casa, e durante gli scontri sulle barricate la notte del 10 maggio, quando i trotskisti accusarono gli studenti di «romanticismo». Invece di unirsi agli studenti, indissero un «raduno di massa» alla Mutualité. Tutto ciò non impedì alla Fer di fare una sfrenata propaganda nei corridoi e nelle assemblee della Sorbona — dopo che gli studenti erano riusciti a impadronirsene. Quanto alla Jcr, fu solo un peso morto, e creò un sacco di confusione nelle assemblee degli studenti. Verso la fine degli avvenimenti di maggio e di giugno, abbandonò il movimento e si collocò pacificamente nell'ala sinistra non stalinista dell'elettorato.

Che cosa è mancato agli avvenimenti di maggio e di giugno? Certamente, non i partiti bolscevichi di «avanguardia». Di quelli, ce n'era fin troppi. Ciò di cui la Francia aveva realmente bisogno, era che i lavoratori si rendessero conto della necessità di far funzionare le fabbriche e non solamente di occuparle o di scioperare. O, per metterla in termini diversi, alla rivolta mancò un movimento che riuscisse a suscitare nei lavoratori questa consapevolezza. Un movimento del genere avrebbe dovuto avere caratteristiche anarchiche più simili a quelle del Movimento XXII Marzo o dei comitati d'azione che si impadronirono di Censier e che cercarono di aiutare i lavoratori, non di dominarli. Se questi movimenti si fossero sviluppati prima della rivolta, oppure se la rivolta fosse durata abbastanza per consentir loro di sviluppare una forza di propaganda e di azione di proporzioni notevoli, gli eventi avrebbero preso una piega ben diversa. Purtroppo i comunisti fecero comunella con De Gaulle per stornare la rivolta e infine distruggerla. Secondo me, questa è la vera lezione che si può trarre dagli avvenimenti di maggio e di giugno. Rileggendo ciò che ho scritto, mi appare chiaro perché i marxisti leninisti in America non parlano dell'esperienza francese: basta anche solo il ricordo di questi avvenimenti per mettere in crisi tutti i loro programmi e le loro strategie.

Parigi, luglio 1969

1. Quello che segue è l'estratto di una lettera scritta dopo gli avvenimenti di maggio e di giugno.

## DESIDERIO E BISOGNO

### *Marat/Sade*

La maggior parte degli articoli che sono stati scritti finora sul dramma *Marat/Sade* non sono che un cumulo di idiozie e le osservazioni più banali su quest'opera sono venute proprio dal suo autore, Peter Weiss. Una buona idea può sfuggire dalle mani del suo stesso creatore e seguire un suo proprio sviluppo dialettico. E' quello che è sempre successo con le opere di Balzac, e non c'è motivo per cui non debba accadere lo stesso con l'opera di Weiss.

Il dramma è costituito principalmente da un dialogo tra il desiderio e il bisogno — un dialogo ambientato in una condizione storica precisa, in un tempo cioè in cui il desiderio e la necessità si collocavano uno agli antipodi dell'altro, per scontrarsi violentemente nel corso della grande rivoluzione del 1789. A quei tempi, desiderio e bisogno si escludevano a vicenda: il primo era aristocratico, l'altro plebeo; il primo si riferiva al piacere dell'individuo, il secondo all'agonia delle masse; il primo era la soddisfazione del particolare, il secondo la necessità del generale; il primo era una reazione di carattere privato, il secondo una rivoluzione sociale. Ai giorni nostri *Marat* e *De Sade* non sono stati riscoperti, ma sono stati reinterpretati. Il dialogo continua ancora, ma a un diverso livello di possibilità e indirizzato a una diversa soluzione finale del problema. E' ancora lo stesso vecchio dialogo, ma si svolge in un contesto nuovo.

Nel dramma di Weiss, questo contesto è il manicomio. Il dialogo si può svolgere solo tra matti. Se gli interlocutori fossero stati sani di mente, avrebbero risolto i problemi posti nel dialogo ormai da innumerevoli anni. Li avrebbero risolti nella pratica. Ma noi continuiamo a parlare e li parcellizziamo, rifrangendoli attraverso migliaia di prismi mistici. Perché? Perché siamo matti: siamo ormai casi patologici. Weiss, quanto a questo, ha ragione; colloca il dialogo nel contesto giusto, in un manicomio diretto da guardie, da suore e da un amministratore. Noi siamo matti non solo per quello che abbiamo fatto, ma anche per quello che non abbiamo fatto. «Tolleriamo» troppe cose, tremiamo, battendo i denti per la paura, e «tolleriamo».

Ma come dovremmo comportarci, allora? Come, secondo quello che ci dice *Marat*, dovremmo tirarci su prendendoci per i capelli, rivoltarci come un guanto per vedere il mondo con occhi nuovi? «Weiss non ce lo vuole dire»

osserva Peter Brook nell'introduzione al dramma, ma poi si perde a parlare di come si affrontano le contraddizioni. Ciò, tuttavia non convince. Il dialogo, inscenato dal suo creatore letterario e dal direttore di scena, ha un suo movimento interno, una sua propria dialettica. Alla terza visita della Corday, De Sade la presenta lascivamente a Marat e chiede: «...a che scopo far la rivoluzione senza copula generale?». Alle parole di De Sade rispondono subito tutti i mimi e poi tutti i «matti». Anche Brook non può lasciar sospesa la domanda. La conclusione del dramma, che nella versione teatrale è ambigua, nella versione cinematografica si tramuta in un violento baccanale. I «matti» sopraffanno le guardie, le suore, i visitatori e l'amministratore; si buttano sulle donne e scopano come matti. La risposta comincia ad emergere in modo quasi istintivo: la rivoluzione che cerca di cancellare il bisogno deve incoronare il desiderio. Il desiderio deve diventare un bisogno!

#### *La polarizzazione del desiderio e del bisogno*

Il bisogno – la necessità di sopravvivere, di assicurarsi i mezzi per la sopravvivenza – non avrebbe mai potuto suscitare una tendenza generale al desiderio. Avrebbe potuto suscitare, invece, un senso religioso di rinuncia, una fede repubblicana nella virtù, ma non certo una brama collettiva di sensualità o di sensibilità. L'incoronazione del desiderio come bisogno, del principio del piacere come principio di realtà, diviene un problema pubblico grazie alla produttività dell'industria moderna e grazie alla possibilità offerta da una società dalla quale è stata eliminata la schiavitù del lavoro. Anche l'allontanamento dei figli dei fiori dal consumismo, dal lavoro e dalle città ha le sue origini nell'irrazionalità del benessere che caratterizza la società moderna. Senza benessere, non c'è riflusso. Per dirla senza mezzi termini, il progresso rivoluzionario della tecnologia moderna ha posto in forse i valori storici della rinuncia, della privazione e del lavoro. Inoltre, ha posto in forse ogni concetto di desiderio come privilegio aristocratico.

Questa tecnologia crea una nuova dimensione del desiderio, una dimensione che trascende completamente la concezione di De Sade e anche quella dei simbolisti francesi, da cui noi abbiamo derivato il nostro concetto di sensibilità. De Sade è un personaggio unico, Baudelaire è un dandy, Rimbaud è un visionario; ognuno di questi è una personalità isolata, un individuo più unico che raro che fugge dalla mediocrità e dalla irrealtà della vita borghese rifugiandosi in un mondo di sogni allucinati. Ad onta dello spirito elevato, antiborghese, di contraddizione che li distingue, costoro rimangono individui privilegiati. Baudelaire, uno dei più inconfondibili scrittori simbolisti, esprime senza mezzi termini la propria natura aristocratica nel concetto di dandismo. Il dandy, uomo di vera sensibilità, afferma Baudelaire, gode dei piaceri della vita e non è angosciato dal bisogno. La possibilità di godere dei piaceri della vita si definisce nella contrapposizione del dandy alla massa, del particolare al generale. Essa è saldamente legata a

quelle stesse condizioni sociali che produssero i Marat e gli *enragés* del 1793 — all'universo del bisogno. Il dandismo afferma se stesso contro le élites, ma non contro l'elitarismo; contro i privilegi esistenti, ma non contro il concetto di privilegio. «Il dandismo fiorisce particolarmente nei periodi di transizione» osserva acutamente Baudelaire «quando la democrazia non si è ancora del tutto affermata e la aristocrazia ha appena iniziato a vacillare e a corrompersi. Nel caos che caratterizza questi periodi, un gruppo ristretto di uomini, di *déclassés*, disoccupati, disgustati — ma decisi — concepiscono il progetto di una nuova specie di aristocrazia, più forte di quella vecchia, perché fondata solo sui beni più preziosi, più indistruttibili, su quelle qualità donate dal cielo che né il denaro né l'ambizione possono conferire». La verità, tuttavia, è che queste qualità non sono affatto un dono del cielo. Questa élite di esteti fluttua in superficie al di sopra delle guerre sociali, come un ricco ammasso di detriti, oggettivamente del tutto analogo a quella stessa aristocrazia e a quella stessa borghesia che mostrano di ripudiare.

Che dire, invece, del movimento rivoluzionario — di quel movimento che cerca di spingersi al di sotto della superficie dei conflitti sociali, in profondità? Per la maggior parte esso è completamente privo di un desiderio concreto di sensualità. Il marxismo, l'ideologia dominante all'interno del movimento rivoluzionario, appare al proletariato come una dottrina dura, severa, orientata verso il lavoro, l'attività politica e la conquista del potere statale. Per tagliare ogni legame tra poesia e rivoluzione, essa definisce «scientifico» il proprio socialismo, ed esprime i propri obiettivi nella prosa aspra e dura caratteristica della teorizzazione economica. Al contrario dei simbolisti francesi, che avevano elaborato un'immagine concreta dell'uomo, definita dai caratteri specifici del gioco, della sessualità e della sensualità, i due grandi esuli in Inghilterra plasmarono dell'uomo un'immagine astratta, definita dai concetti universali di classe, di produzione, di proprietà privata. La persona umana concepita nella sua globalità — concreta e astratta, sensuale e razionale, personale e sociale — non trova mai un'adeguata rappresentazione in nessuna delle due tendenze<sup>1</sup>. E ciò è, in senso hegeliano, una tragedia poiché entrambi, i marxisti e i simbolisti, hanno ragione.

Ragionando a posteriori, bisogna dire che la situazione sociale del loro tempo non presentava le condizioni adeguate perché si realizzasse un completo appagamento dell'umanità. In linea di massima, quel periodo sociale non ammetteva né la liberazione della personalità, né quella della società: la libera espressione della sensualità e il libero esercizio della ragione non vi erano ammessi.

Ma in questo divieto si poteva aprire una breccia. Ci sono stati momenti in cui le fondamenta stesse della società, e non solo questi divieti furono scossi da avvenimenti elementari. In questi periodi di crisi, quando i sensi di tutti sono resi straordinariamente acuti dalle necessità sociali, i divieti crollano e il popolo passa sopra le loro macerie non più in veste di massa, bensì come insieme di personalità resuscitate. Tutto ciò non si può esprimere con formule teoretiche, perché il popolo acquista la sua realtà umana

nell'azione rivoluzionaria. La Comune di Parigi del 1871 rappresenta appunto uno di questi momenti, quando né le teorie estetiche né le teorie sociali valgono a rappresentare in modo adeguato la complessità della situazione sociale. I comunardi del distretto di Belleville a Parigi, che combatterono sulle barricate e morirono a decine di migliaia sotto il fuoco delle truppe di Versailles rifiutarono di ridurre la propria rivolta entro i confini ristretti del mondo privato descritto dai poemi simbolisti o del mondo pubblico descritto dall'economia marxista. Essi chiedevano cibo e nutrimento morale, chiedevano di soddisfare a un tempo il ventre e un'accresciuta sensibilità. La Comune navigò su un fiume di alcool — per intere settimane tutti gli abitanti del distretto di Belleville furono splendidamente ubriachi. Poiché mancavano loro le caratteristiche borghesi dei loro capi, i comunardi di Belleville trasformarono la propria rivolta in una festa gioiosa, giocosa e contraddistinta da un senso di umana solidarietà. Forse era destino che la prosa della società borghese dovesse infine assimilare i canti della Comune — se non nell'orgia del massacro, per lo meno nei compromessi e nei voltafaccia quotidiani che il lavoro e la sicurezza materiale e l'amministrazione sociale richiedono. Posti di fronte a un conflitto sanguinoso e a una quasi sicura sconfitta, i comunardi sacrificarono la loro vita senza rimpianti, come può fare solo chi, dopo aver provato l'esperienza esaltante di vivere all'aria aperta, non può più far ritorno al sepolcro della routine quotidiana, del lavoro e delle privazioni. Così, misero a ferro e fuoco mezza Parigi, battendosi con furia suicida fino all'ultimo uomo per la libertà del loro distretto.

Nella Comune di Parigi del 1871 troviamo non solo l'espressione di un interesse sociale, ma quello della libido sociale<sup>2</sup>. È difficile credere che la repressione seguita alla caduta della Comune — le fucilazioni di massa, i processi spietati, l'esilio di migliaia di persone nelle colonie penali — abbia derivato la sua ferocia solo da una brama di vendetta classista. Leggendo i memoriali, i giornali e le lettere dell'epoca, ci si rende conto che la borghesia indirizzò la propria vendetta contro quell'umanità che sentiva scorrere, in profondità, nelle sue stesse fibre. In quello spontaneo scatenarsi della libido sociale che chiamiamo la Comune di Parigi, la borghesia vide il crollo di tutti i meccanismi repressivi che puntellano la società gerarchica. E perciò si raggomitò su se stessa, arretrando terrorizzata e reagendo con la ferocia di un uomo che improvvisamente viene a trovarsi faccia a faccia con il suo stesso subconscio.

### *L'individualità: mito e realtà*

Nessuno in realtà trasse insegnamento dai comunardi di Belleville, con il risultato che il desiderio e il credo rivoluzionario si svilupparono ognuno per conto proprio. Una volta separati, l'uno e l'altro vennero privati dei loro contenuti umani. L'aspirazione al desiderio si trasformò in un vago soggettivismo, del tutto estraneo a qualsiasi tipo di problema sociale; il credo

rivoluzionario invece, si rafforzò in un oggettivismo aspro e spesso, che venne quasi del tutto riassorbito dalle tecniche di manipolazione sociale. La necessità che lo stimolo del desiderio e il credo rivoluzionario si fondino completandosi nuovamente a vicenda resta ancora uno dei problemi più urgenti del nostro tempo, forse addirittura il più importante. Un serio tentativo, in questo senso, fu fatto negli anni venti del nostro secolo, quando i surrealisti e Wilhelm Reich tentarono di operare una nuova sintesi del marxismo per superarlo e giungere a una concezione più ampia del processo rivoluzionario. Anche se non si può dire che questo tentativo abbia avuto pieno successo, tuttavia non fallì completamente. Il problema è giunto fino a noi, trasformato dalla nuova dimensione del pensiero e dal nuovo senso di immediatezza determinato dai progressi tecnologici che hanno caratterizzato la nostra epoca.

Per colmo di ironia, il maggior ostacolo che si oppone alla realizzazione di questo progetto è appunto il credo rivoluzionario. Il leninismo e le sue varie ramificazioni hanno mutato l'ottica del rivoluzionario, focalizzandola non più sugli obiettivi sociali ma sui mezzi politici, non più sull'utopia ma sulla strategia e la tattica. Mancando una chiara definizione dei suoi obiettivi umani, il movimento rivoluzionario, almeno nelle forme in cui oggi si presenta, ha assimilato le istituzioni gerarchiche, il puritanesimo, l'etica del lavoro, e in genere tutte le caratteristiche di quella stessa società che dice di volere distruggere. Gli obiettivi del marxismo non comprendono più la distruzione del potere, ma piuttosto la sua conquista; e quest'ultima presuppone l'esistenza della gerarchia e il potere di un'élite su tutta la società.

Un altro ostacolo, altrettanto importante, che si oppone alla realizzazione del progetto elaborato dai surrealisti e da Reich è l'emergere di un soggettivismo rozzo, indifferenziato, secondo il quale ritrovare l'uomo significa esclusivamente ritrovare se stessi — analizzarsi interiormente. Quel che c'è di sbagliato in questa tendenza soggettivista non è l'importanza che viene attribuita alla dimensione soggettiva, all'individuo concreto. E' vero infatti, come ha posto giustamente in rilievo Kierkegaard, che ci siamo nutriti fin troppo dei concetti universali della scienza, della filosofia e della sociologia. L'errore del soggettivismo consiste nel principio secondo il quale l'individualità può essere completamente separata dalla società, la soggettività dall'oggettività, la coscienza o consapevolezza dall'azione. Per colmo di ironia, questa individualità intimistica, isolata in se stessa, si rivela anch'essa concetto universale, e dei più fittizi, astrazione tra le più false, concetto metafisico secondo il quale la coscienza, invece che espandersi, si contrae nella dimensione del banale e della trivialità. Filosoficamente, il suo ultimo stato e definitivo è l'essere puro, una purezza di esperienze e una tranquillità interiore che non portano a nulla<sup>3</sup>. Il suo stato ultimo, in breve, è la dissoluzione del desiderio in contemplazione.

Il fatto è che l'ego, l'individualità, non può essere risolto in un «qualcosa» di inerente all'uomo, in un'«anima» coperta e nascosta da spessi strati di realtà. In questa forma astratta, l'individualità rimane un potenziale

indifferenziato, un semplice ammasso di tendenze individualistiche, finché non interagisce col mondo reale. Se non si scontra col mondo esterno, non può essere «creata» in alcun modo. Nietzsche svela questa caratteristica dell'Ego: «...la vostra vera natura non è profondamente celata in voi, ma si trova ad un'altezza smisurata sopra di voi, o almeno sopra a quello che voi chiamate il vostro ego». L'unica forma valida di introspezione risulta essere l'appropriazione conscia di un'individualità che si forma in gran parte a contatto del mondo e perciò di una capacità di giudicare il mondo e le azioni necessarie a ricostruirlo secondo nuovi criteri. Questo tipo di autocoscienza raggiunge il suo punto culminante, nella nostra epoca, nell'azione rivoluzionaria. Insorgere, vivere la rivolta, vuol dire ricostruire completamente l'individuo rivoluzionario; trasformazione, questa, altrettanto radicale quanto la trasformazione della società, e certamente di pari portata. Nel processo che ci porta a lasciar da parte le esperienze accumulate, a reintegrare nuove esperienze, si sviluppa dal nostro vecchio ego una nuova individualità. Per questo motivo è assolutamente idiota valutare il comportamento di una persona, dopo l'azione rivoluzionaria, con lo stesso metro di giudizio usato per valutare il suo comportamento precedente. Infatti, non sarà più la stessa persona.

Se è vero che l'unica forma valida di introspezione deve trovare il suo punto culminante nell'azione, in una trasformazione dell'individualità attraverso l'esperienza del mondo reale, questa trasformazione viene ad avere un senso solo se procede dall'esistente verso il possibile, da «ciò che è», verso «ciò che potrebbe essere». E' proprio a questa dialettica che mi riferivo quando parlavo di una crescita psichica. Il desiderio non è altro che percezione sensuale di una possibilità, è una sintesi psichica e completa che si realizza attraverso l'atto del «desiderare...». Se togliamo loro il travaglio di questa dialettica, il conflitto che questo tendere al possibile comporta, la crescita e il desiderio vengono spogliati di ogni e qualsiasi differenziazione e contenuto. I problemi legati a una concezione del possibile non sono mai formulati. Ciò che dobbiamo fare in realtà è eliminare non il travaglio psichico della crescita, ma piuttosto quello della disumanizzazione, il tormento che accompagna una vita frustrata e abortita.

L'obiettivo del soggettivismo, nella sua forma più rozza è la stasi - l'assenza di travaglio, il raggiungimento di una condizione di imperturbabile tranquillità. La stasi comporta un senso di universale placidità, che trasforma l'ira in amore, l'azione in contemplazione, la volontà in passività. L'assenza di ogni differenziazione emotiva significa la morte di ogni vera emozione. Posta di fronte all'obiettivo di una stasi insensata, la crescita dialettica potrebbe giustamente rivendicare il diritto a qualsiasi emozione - ivi compreso il diritto di odiare -- il diritto a reclamare una sensibilità reale, ivi compresa la capacità di amare in modo selettivo. L'apostolo di questa specie indifferenziata di sensibilità (o, più precisamente di sensazione) è Marshall McLuhan, le cui fantasie di comunicazione integrale non sono altro che puro divertimento fine a se stesso. La tecnica diventa un fine, il messaggio un mezzo.

*La disintegrazione dell'ego*

Resta tuttavia il fatto che non vi può essere ideologia rivoluzionaria di qualche rilievo che non comprenda il soggetto tra i suoi punti di avvio. E' ormai passato il tempo in cui si poteva discutere del mondo reale senza affrontare in profondità i problemi basilari e i bisogni della psiche — la psiche che non è solo concreta o solo universale, ma è tutte e due le cose, integrate e trascese. La riscoperta della concretezza psichica rappresenta il contributo più valido del soggettivismo moderno e della filosofia esistenzialista all'ideologia rivoluzionaria, anche se questa riscoperta è imparziale e incompleta e spesso tende a divenire astratta. In un'epoca di relativo benessere, nella quale la povertà materiale non è l'unica causa dell'irrequietezza sociale, la rivoluzione tende ad acquisire qualità profondamente soggettive e personali. L'opposizione rivoluzionaria tende sempre più al fine di disintegrare la qualità della vita, opponendosi alle prospettive e ai metodi antivitali della società borghese. Per porre la questione in termini diversi, possiamo dire che è proprio dal crollo di tutti i grandi valori universali della borghesia — la proprietà privata, le classi sociali, la gerarchia, la libertà d'impresa, l'etica del lavoro, il patriarcato, la famiglia, e così via — che il rivoluzionario trae origine e nutrimento. Su queste rovine il rivoluzionario comincia a costruire la propria autocoscienza e il desiderio ripristina la propria integrità. Quando l'intero tessuto costituzionale perde consistenza, quando viene a mancare il senso del destino, sia sul lavoro, sia nell'ambito sociale, il sottoproletariato, periferia della società, tende a divenirne il centro e i *déclassés* cominciano a costruire forme più avanzate di organizzazione sociale e a sviluppare una coscienza individuale. E' per questo che un'opera d'arte, per avere qualche significato, deve essere sottoproletarizzata.

L'ego sottoproletario è permeato di negatività, e riflette in questo senso il carattere negativo della società nel suo complesso. La sua coscienza è satirica e la sua ironia gli deriva dal fatto di sentirsi distante dai valori della società borghese. Ma è proprio per questa ironia che l'ego sottoproletario riesce a trascendere le ideologie repressive basate sul lavoro e sulle rinunce. I suoi atti di disordine diventano nuclei di un nuovo ordine e la sua spontaneità presuppone i mezzi per la sua stessa realizzazione.

Hegel lo comprese perfettamente. In una brillante recensione de *Il nipote di Rameau* di Diderot, scrisse: «Questa scissione della coscienza, consapevole di sé e che esprime se stessa è la risata di scherno sull'esistenza e sulla confusione del tutto e su se stesso; è nel medesimo tempo l'ultima eco, ancora udibile, di tutta questa confusione ... E' la natura di tutti i rapporti che scinde se stessa, e la consapevole rescissione di questi rapporti ... In quella pagina del ritorno nel se stesso la vanità di tutte le cose è la sua propria vanità, ossia è vana ... ma come autocoscienza ribelle sa la sua propria scissione, e sapendo questa scissione, si è sollevata immediatamente al di sopra di essa ... A ogni parte di questo mondo accade nel libro che il suo spirito sia espresso o che di essa si parli con spirito, e si dica di essa che cosa è. La

coscienza onesta (parte che Diderot nel dialogo assegna a se stesso) prende ogni momento come entità permanente ed è la incolta spensieratezza consistente nel non sapere che essa fa anche il rovescio. Ma la coscienza scissa è coscienza del rovesciamento e invero dell'assoluto rovesciamento; il concetto è ciò che domina in essa, ciò che riunisce i pensieri che per l'onestà sono a grande distanza l'uno dall'altro; e il suo linguaggio è quindi spiritoso. Il contenuto del discorso dello spirito di e su se stesso è quindi il rovesciamento di tutti i concetti e di tutte le realtà, l'universale inganno di se stesso e degli altri, e la spudoratezza di esprimere quest'inganno è appunto perciò la più grande verità ... Alla coscienza tranquilla che onestamente trascrive nell'eguaglianza dei toni, cioè in una sola nota la melodia del bene e del vero, questo discorso appare come 'un ciarlare di saggezza e di follia'.

L'analisi di Hegel, che risale a più di un secolo e mezzo fa, anticipa e contiene tutti gli elementi del «rifiuto assoluto» professato con tanto acume ai tempi nostri. Oggi, lo spirito di negatività deve estendersi a tutti gli aspetti della vita se vuole avere qualche significato; deve richiedere una completa franchezza che, secondo l'espressione di Maurice Blanchot, «non tollera più alcuna complicità». Ridurre questo spirito di negatività significa ridurre la stessa integrità dell'ego. Il sistema istituzionale tende ad essere totalitario: esercita la sua sovranità non solo sulla superficie dell'ego, ma anche nei suoi più reconditi recessi. Cerca complicità non solo nelle apparenze, ma anche dalle più intime profondità dello spirito umano. E cerca di dominare anche la vita onirica dell'individuo — come dimostra la proliferazione delle tecniche e delle arti delle manipolazioni dell'inconscio. In breve, tenta di assumere completo controllo sul senso di possibilità dell'ego, sulla sua capacità di provare desiderio.

#### *Desiderio e rivoluzione*

Dalla disintegrazione della coscienza deve nascere un recupero, una reintegrazione e uno sviluppo del desiderio — una nuova sensualità basata sulla possibilità. Se a questo senso di possibilità manca un contenuto sociale umanistico, se rimane rozzamente egoistica, allora seguirà semplicemente la logica dell'ordine sociale irrazionale e si tramuterà in un perverso nichilismo<sup>4</sup>.

Alla lunga, il bohemien moderno — l'hippy o il freak — si trova a dover scegliere non tra un soggettivismo socialmente passivo e un riformismo politicamente attivo (la società attuale, passando da una crisi all'altra, eliminerà questo lusso), ma piuttosto tra l'estremismo reazionario delle Ss e l'estremismo rivoluzionario dell'anarchismo.

In poche parole, autoemarginarsi significa integrarsi. Non c'è aspetto della vita umana che non sia caratterizzato da fenomeni sociali e non c'è esperienza immaginativa che non si basi su una realtà sociale. Se non vogliamo che il senso del meraviglioso, sviluppato dai surrealisti, culmini in un senso di morte (come quello che troviamo negli *Axel* di Villiers de l'Isle Adam).

dobbiamo riconoscere le origini sociali dei nostri sogni, della nostra immaginazione e della nostra poesia. Il problema reale che dobbiamo affrontare è: dove dobbiamo integrarci? quali sono i nostri rapporti con il mondo?

Ma, allo stesso modo, non c'è aspetto della realtà che non sia inquinato da qualche forma di degenerazione. Finché non si sarà posto completamente rimedio a questa situazione, la liberazione dovrà prendere avvio da una diagnosi del male, da una consapevolezza del problema, dalla volontà di riuscire. L'introspezione dovrà avvalersi dell'analisi sociale. La nostra libertà è legata alla coscienza rivoluzionaria e culmina nell'azione rivoluzionaria. Ma la rivoluzione non può più essere ristretta negli angusti confini del bisogno. Non la si può più nutrire solo con la prosa dell'economia politica. La funzione della critica marxista si è esaurita ed occorre andare oltre. La dimensione soggettiva è entrata a far parte del processo rivoluzionario, e vi ha apportato rivendicazioni del tutto nuove, di esperienza, di reintegrazione, di appagamento, del *merveilleux*. La stessa struttura caratteriale sviluppata in passato dal processo rivoluzionario va ora rivista in tutti i suoi aspetti. L'organizzazione gerarchica e le differenze tra gli uomini — differenze sessuali, etniche, generazionali o psichiche — dovranno essere sostituite dal principio dialettico dell'unità nella diversità. In ecologia questo principio è già scontato in partenza: la tutela, anzi lo sviluppo della varietà è considerato una condizione preliminare necessaria per mantenere l'equilibrio naturale. Tutte le specie sono ugualmente importanti ai fini di conservare l'integrità e l'equilibrio di un ecosistema. In natura non ci sono gerarchie, se non quelle imposte dai modi gerarchici del pensiero umano, ma piuttosto differenze di funzioni tra i vari esseri viventi. Il processo rivoluzionario rimarrà sempre incompleto e parziale se non riconoscerà la necessità di rimuovere tutti i modi di pensiero gerarchici, ogni e qualsiasi concetto di «altro» basato sulla dominazione. La gerarchia sociale è oggi un'indubbia realtà, nel senso che deriva dallo scontro di interessi oggettivamente conflittuali, uno scontro che finora è stato favorito da un'inevitabile scarsità materiale. Proprio perché nella società borghese, in un'era in cui si potrebbe risolvere il problema della scarsità materiale, questa organizzazione gerarchica delle apparenze esiste al di là di ogni dubbio, essa deve essere eliminata completamente dalla comunità rivoluzionaria. E può essere eliminata non solo nell'organizzazione rivoluzionaria, ma nella mentalità e nella struttura caratteriale dell'individuo rivoluzionario. Parafrasando Pierre Reverdy, possiamo dire che oggi il poeta è sulle barricate — non solo come sognatore ma come combattente. Le possibilità liberatorie del mondo oggettivo avanzano con passo maestoso nei nostri sogni, permeano l'esperienza surreale, stimolano l'immaginazione a un livello mai prima conosciuto. Per la prima volta nella storia, la dimensione oggettiva e quella soggettiva si uniscono nel gruppo rivoluzionario di affinità — la collettività anarchica rivoluzionaria di esseri umani come fratelli e sorelle. La teoria e la prassi si uniscono nell'azione rivoluzionaria premeditata e cosciente. Il pensiero e l'intuizione si mescolano nella nuova visione

rivoluzionaria. Il conscio e il subconscio si integrano nell'orgia della rivoluzione. La liberazione potrà non essere completa — almeno per quanto ci riguarda — ma potrà essere totale, comprendere tutti gli aspetti della vita e dell'esperienza. Il suo appagamento potrà andare oltre le nostre più folli speranze, ma possiamo muoverci verso quello che riusciamo a vedere e a immaginare. Il nostro essere è il divenire, non la stasi. La nostra scienza è l'utopia. La nostra realtà è l'eros, il nostro desiderio è la rivoluzione.

New York, giugno 1967

1. Dopo la morte di Hegel, la filosofia occidentale è contraddistinta da un senso di incompletezza che spiega molte delle opere di Kierkegaard, di Schopenhauer, di Stirner, di Nietzsche, dei surrealisti e degli esistenzialisti del giorno d'oggi. Per i marxisti, liquidare questo sviluppo post-hegeliano come «ideologia borghese» significa liquidare del tutto il problema.
2. Ma le altre grandi rivoluzioni furono diverse? La fase anarchica, esuberante, che ha inaugurato tutte le grandi rivoluzioni della storia, può essere considerata solo l'espressione di un interesse di classe e della necessità di ridistribuire la ricchezza sociale?
3. Mi occupo di questo aspetto filosofico del soggettivismo per il fatto che esso non ci viene proposto solo da un'eterogenea marmaglia di Cagliostro indù, ma anche da pensatori seri come Norman O. Brown.
4. Questa è una occasione buona come un'altra per porre in rilievo che il capitalismo promuove l'egoismo, non l'individualità o «l'individualismo». Benché la società borghese abbia allentato la stretta delle società unitarie precapitalistiche sull'individualità, l'ego che essa crea è raggrinzito quanto il precedente. La tendenza prevalente nel capitalismo di stato moderno è quella di omogeneizzare e di massificare l'ego in una misura che trova un paragone solo nelle società totalitarie del mondo orientale arcaico. Il termine «individualismo borghese», largamente usato dalla sinistra, oggi, per definire spregevolmente gli elementi libertari, rivela la misura in cui l'ideologia socialista è permeata da quella borghese; e rivela anche la misura in cui il socialismo (nettamente distinto dal comunismo libertario) non è altro che un diverso aspetto del capitalismo di stato.

## BIBLIOGRAFIA

- [ 1] G. W. F. Hegel, *La Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- [ 2] Karl Marx e Frederick Engels, *Il manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino 1974.
- [ 3] Raoul Vaneigem, «The Totality for Kids» (International Situationist pamphlet, London) p. 1.
- [ 4] Guy Debord, «Perspectives for conscious Modification of Daily Life» mimeografia, da *International Situationiste* n. 6, p. 2.
- [ 5] Josef Weber, «The Great Utopie», *Contemporary Issues*, vol. 2, n. 5 (1950), p. 12.
- [ 6] *Ibid.*, p. 19 (corsivo mio).
- [ 7] Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, New York 1962, p. VIII.
- [ 8] Citato in Angus M. Woodbury, *Principles of General Ecology*, Blakiston, New York 1954, p. 4.
- [ 9] Robert L. Rudd, «Pesticides: The Real Peril», *The Nation*, vol. 189 (1959), p. 401.
- [10] E. A. Gutkind, *The Twilight of the Cities*, Free Press, Glencoe, N. Y. 1962, pp. 55-144.
- [11] H. D. F. Kitto, *The Greeks*, Aldine, Chicago 1951, p. 16.
- [12] K. Marx e F. Engels, *L'Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967.
- [13] Pierre-Joseph Proudhon, *Cos'è la proprietà?*, Laterza, Bari 1978.
- [14] U. S. Congress, Joint Committee on the Economic Report, *Automation and Technological Change: Hearings before the Subcommittee on Economic Stabilization*, 84th Cong. 1<sup>a</sup> sessione, U. S. Gout. Printing Office, Washington 1955, p. 81.
- [15] Alice Mary Hilton, «Cyberculture», Fellowship for Reconciliation paper, Berkeley 1964, p. 8.
- [16] Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, Harcourt, Brace and Co, New York 1934, pp. 69-70.
- [17] Eric W. Leaver e John J. Brown, «Machines without Men», *Fortune*, Nov. 1946.
- [18] F. M. C. Fourier, *Selections from the Works of Fourier*, Sonnenschein and Co, London 1901, p. 93.
- [19] Charles Gide, Introduzione a Fourier, op. cit., p. 14.
- [20] Hans Thirring, *Energy for Man*, Harper & Row, New York 1958, p. 266.
- [21] *Ibid.*, p. 269.
- [22] Henry Tabor, «Solar Energy» in *Science and the New Nations* (ed. Ruth Gruber), Basic Books, New York 1961, p. 109.
- [23] Eugen Ayres, «Major Sources of Energy», American Petroleum Institute Proceedings, sezione 3, Division of Refining, vol. 28 (III) (1948), p. 117.
- [24] Thomas Carlyle, *The French Revolution*, Modern Library, New York, p. 593.
- [25] Friedrich Wilhelmsen, prefazione a Friedrich G. Juenger, *The Failure of Technology*, Regnery, Chicago 1956, p. VII.
- [26] W. Warde Fowler, *The City State of the Greeks and Romans*, Macmillan & Co., Londra 1952, p. 168.
- [27] Edward Zimmerman, *The Greek Commonwealth*, Modern Library, New York 1931, pp. 408-9.

- [28] Karl Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* in Marx-Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- [29] V. I. Lenin, *The Threatening Catastrophe and How to Fight It*, The Little Lenin Library, vol. 11, International Publishers, New York 1932, p. 37.
- [30] Citato in Leone Trotsky, *Storia della rivoluzione russa*, Mondadori, Milano 1978.
- [31] V. V. Osinsky, «On the Building of Socialism», *Kommunist* n. 2, aprile 1918, citato in R. V. Daniels, *The Conscience of the Revolution*, Harvard University Press, Cambridge 1960, pp. 85-6.
- [32] Robert G. Wesson, *Soviet Communes*, Rutgers University Press, New Brunswick, N. Y. 1963, p. 110.
- [33] R. V. Daniels, cit., p. 145.
- [34] Mosche Lewin, *L'ultima battaglia di Lenin*, Laterza, Bari 1970.
- [35] Karl Marx - Frederick Engels, *Selected Correspondence*, International Publishers, New York 1942, p. 292.
- [36] Frederick Engels, *Anti-Dühring*, Editori Riuniti, Roma 1968.
- [37] K. Marx e F. Engels, *Il Manifesto del partito comunista*, cit.
- [38] Karl Marx - Frederick Engels, *La Sacra Famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1979.
- [39] Paul Avrich, *Kronstadt 1921*.
- [40] Hegel, cit.

## INDICE

<i>Introduzione</i>	7
<i>L'anarchismo nell'età dell'abbondanza</i>	23
Premesse e possibilità	23
La dialettica redentrica	26
Spontaneità e utopia	28
Prospettive	33
<i>Ecologia e pensiero rivoluzionario</i>	38
Il carattere critico dell'ecologia	39
Diversità e semplicità	42
La funzione riedificatrice dell'ecologia	46
<i>Verso una tecnologia liberatoria</i>	57
Tecnologia e libertà	58
Le potenzialità della tecnologia moderna	63
La nuova tecnologia e la dimensione umana	71
L'uso ecologico della tecnologia	75
Tecnologia per la vita	88
<i>Le forme della libertà</i>	96
La mediazione nei rapporti sociali	97
Assemblea e comunità	104
Da «qui» a «li»	109
<i>Ascolta, marxista!</i>	115
I limiti storici del marxismo	118
Il mito del proletariato	120
Il mito del partito	126
Le due tradizioni	135
<i>Dibattito su: «Ascolta, marxista!»</i>	148
<i>I. Gli avvenimenti di maggio e di giugno in Francia</i>	163

La qualità della vita quotidiana	163
Il movimento spontaneo di maggioranza	164
Autorità e gerarchia	165
La dialettica della rivoluzione moderna	167
<i>I. Gli avvenimenti di maggio e di giugno in Francia</i>	170
La rivoluzione: ciò che è stata ... ciò che avrebbe dovuto essere ...	170
<i>Desiderio e bisogno</i>	177
Marat/Sade	177
La polarizzazione del desiderio e del bisogno	178
L'individualità: mito e realtà	180
La disintegrazione dell'ego	183
Desiderio e rivoluzione	184
<i>Bibliografia</i>	187