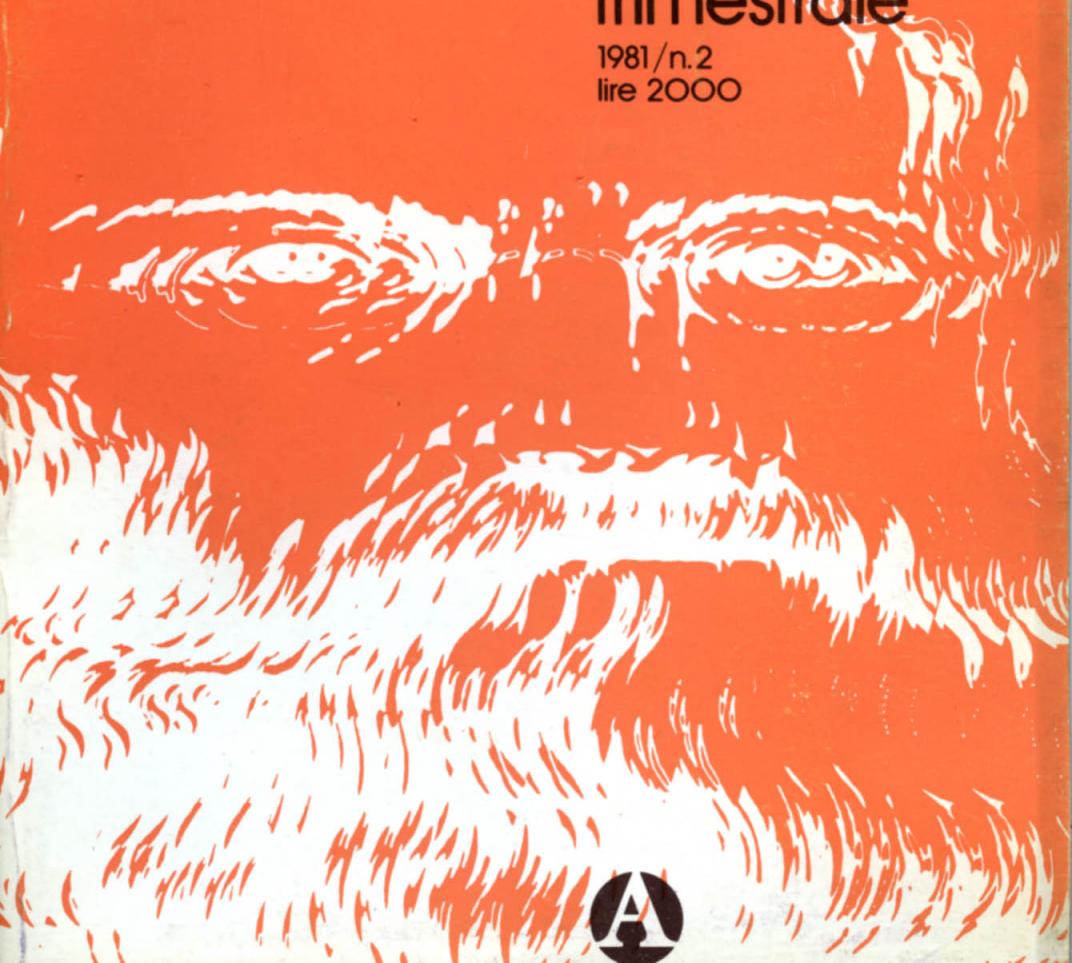


volontà

rivista
anarchica
trimestrale

1981/n.2
lire 2000





convegno di studi su
"La funzione dell'utopia"

a Milano il 26 e 27 settembre
Teatro Litta, corso Magenta 24

Editrice A coop. a.r.l.
 Sezione Volontà
 Autorizzazione Tribunale di Napoli
 29441 del 30/12/48
 Una copia: L. 2.000
 Abbonamento annuo: L. 8.000
 (Esteri/aerea: 12.000)
 Redattore responsabile: Pio Turrone
 Redazione e Amministrazione:
 «Volontà», v.le Monza 255
 20126 Milano - Tel. 02-2574073
 Versamenti: c.c.p. 10928315
 intestato a Francesco Codello
 Casella postale aperta
 31049 Valdobbiadene (TV)
 Stampa. Utopia tipolito
 via S. Marco, 11 - Creazzo (Venezia)
 Distribuita nelle edicole delle
 stazioni ferroviarie e nelle
 edicole delle principali città
 dalla SO.DI.P. "A. Patuzzi"
 via Zuretti 25 - 20125 Milano

volontà

rivista
 anarchica
 trimestrale

in collaborazione
 con il
 centro studi
 libertari
 g. pinelli

anno XXXV n. 2
 aprile-giugno 1981

Amedeo
 Bertolo

Riflessioni dopo
 i referendum

ATTUALITA' DI KROPOTKIN

Nico
 Berti

Kropotkin:
 scienza e anarchia

Gian Paolo
 Prandstraller

Kropotkin:
 il problema dell'etica

Tina
 Tomasi

Motivi attuali nella
 proposta pedagogica di Kropotkin

Riccardo
 Mariani

"La città e la campagna" ovvero
 Kropotkin "urbanista"

Joao
 Freire

Kropotkin
 tra riforma e utopia

Bob
 Galois

L'idea di natura
 in Kropotkin

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Fausta Bizzero, Francesco Codello, Rossella Di Leo, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza.
 Grafica: Gruppo artigiano ricerche visive.

ai lettori

"Altri hanno dato all'anarchismo il fervore di una fede, la forza immaginativa di una visione sociale. Kropotkin non disprezzava queste qualità, ma quando nel suo ottantesimo compleanno la penna gli cade dalle mani, aveva dato a quella fede e visione la dignità di una scienza e l'ampiezza di una filosofia della vita". Con queste parole Herbert Read chiudeva l'introduzione a un'edizione del 1942 di scritti scelti di Kropotkin. Significativo è l'anno di pubblicazione di quel libro: in piena guerra mondiale Read ripropone con un ottimismo, pari a quello di Kropotkin, la sua fiducia nell'uomo, nella sua capacità di emancipazione e di autorealizzazione. Uno sprazzo di ottimismo illuminista proprio nel momento in cui la ragione sembrava aver ceduto il passo alla logica delle armi e della distruzione.

In questo modo Read si colloca interamente nello spazio teorico tratteggiato da Kropotkin: il ricorso alla scienza e alla sua razionalità per confermare i fondamenti costitutivi del pensiero anarchico, i percorsi della scienza come via salvifica contro la barbarie dell'attuale società. Quindi l'utilizzazione della scienza per la costruzione di una società di liberi ed uguali.

Kropotkin si pone con metodo scientifico di fronte ai problemi dell'oppressione, dello sfruttamento e della disuguaglianza per comprenderne la genesi e per suggerirne il superamento. In questo suo compito egli arriva ad impostare una metodologia interdisciplinare perché convinto che solo così si possa affrontare la complessità di cause e di elementi che determinano i "guasti" della società presente. Illuminante a questo proposito è la definizione che Kropotkin dà di se stesso: "Appartenendo alla linea anarco-comunista, lo scrivente cercò per molti anni di sviluppare le seguenti idee: mostrare il nesso intimo e logico che esiste tra la filosofia moderna delle scienze naturali e l'anar-

chismo; porre l'anarchismo su basi scientifiche con lo studio delle tendenze che sono ora evidenti nella società e che ne possono indicare il futuro sviluppo; ed elaborare le basi dell'etica anarchica". Questa auto-definizione oggi potrebbe essere letta come un'acritica accettazione della validità del metodo scientifico, della neutralità della scienza, e infatti l'epistemologo Feyerabend nel suo recente libro *"La scienza in una società libera"* scrive: "Anche pensatori audaci e rivoluzionari si inchinano al giudizio della scienza. Bakunin e Kropotkin vogliono ridurre in mille pezzi le istituzioni esistenti, ma non solo lasciano intatta la scienza, bensì la considerano addirittura la base della futura convivenza umana". Anche se Feyerabend in parte travisa il pensiero kropotkiniano (rivelando nel contempo una profonda ignoranza del pensiero bakuniniano), pure resta da chiedersi se la validità del metodo induttivo-deduttivo che Kropotkin utilizza nelle scienze naturali mantenga la sua validità per esaminare l'uomo e la società umana. Se cioè la vita personale e sociale dell'uomo sia - come afferma Kropotkin in *"La scienza moderna e l'anarchia"* - un fenomeno della natura, alla stregua della crescita di un fiore o dell'evoluzione della vita nelle società delle formiche e delle api.

Nonostante le obiezioni che si possono fare a questa concezione, resta il fatto che molte delle analisi e delle intuizioni di Kropotkin in campo sociologico, pedagogico, urbanistico, ecc. ci vengono riproposte da studiosi contemporanei che molto spesso, volutamente o inconsapevolmente, tacciono il debito che hanno nei confronti dell'anarchico russo. Anche in campo economico Kropotkin, pur rimanendo ad un livello enunciativo, tratteggia alcune linee programmatiche che sono state riprese dalla cultura accademica in questi ultimi anni. Egli tende ad assegnare all'economia della società liberata una funzione determinata dallo studio dei bisogni della società. Kropotkin, quindi, mette in primo piano i bisogni e da questi fa discendere l'utilizzazione delle risorse capovolgendo lo schema classico dell'economia. Seguendo questo schema di pensiero Kropotkin abbozza una "teoria dei bisogni" che lo porta a concepire l'economia come una scienza naturale. Attraverso questo "approccio naturalistico" egli assegna all'economia, in rapporto alla società, un posto uguale a quello che la fisiologia occupa in rapporto con le piante e gli animali: l'economia come una fisiologia della società.

Nonostante la discutibilità di alcune sue tesi, Kropotkin ha anticipato molte delle moderne teorizzazioni e nella "riscoperta" delle sue intuizioni ed analisi si riconferma la straordinaria attualità di questo scienziato della rivoluzione.

Questa chiave di lettura si è esplicitata nella giornata di studi "At-

tualità di Kropotkin" organizzata dal Centro Studi Libertari "Pinelli" il 15 marzo a Milano. Le pagine di questo numero sono dedicate quasi interamente alla pubblicazione delle relazioni di quel convegno: gli articoli di Berti, Tomasi, Prandstraller e la prima parte di quello di Mariani. La relazione di Giovanni Pesce, che tratteggiava il "Kropotkin geografo" non ci è pervenuta, ma i lettori troveranno ugualmente questo argomento nell'articolo di Bob Galois, tratto da "Radical Geography" di cui abbiamo tradotto le parti più interessanti. Infine l'articolo di Freire (anche se destinato al prossimo convegno del C.S.L. "La funzione dell'utopia" che sarà il tema monografico del n. 3 di questa rivista) completa il multiforme quadro del pensiero kropotkiniano.



riflessioni dopo i referendum

Amedeo Bertolo

I risultati dei cinque referendum nazionali si prestano a diverse considerazioni. Innanzitutto, gli astenuti sono aumentati, seppure non di molto, raggiungendo quasi i nove milioni di disertori delle urne, pari al 20 per cento circa. Se aggiungiamo tre milioni di schede bianche e nulle, la percentuale dei non votanti sale al 27 per cento.

Piccola soddisfazione per gli anarchici. Piccola perchè la partecipazione al "*rito laico del voto*" - come significativamente lo definiva un editoriale del Corriere della Sera - resta comunque a livelli ampiamente superiori alla norma degli altri paesi occidentali. Piccola soprattutto perchè è difficile dire quanti di quei nove o dodici milioni di "assenti" hanno espresso una "estraneità" più o meno consapevole e quanti una semplice e complice indifferenza alle scelte proposte. Anzi, l'esempio degli altri paesi democratici ci dice che l'astensionismo è assai più fenomeno di indifferenza passiva che di rifiuto delle regola truccate del

gioco, data la correlazione generalmente riscontrabile tra bassi saggi di partecipazione al voto e basso livello di conflittualità sociale.

Alcune analisi del voto hanno interpretato le astensioni differenziali rispetto alle ultime elezioni politiche come il comportamento di elettori che, non concordando con le scelte suggerite dai loro partiti (soprattutto DC e PCI), non hanno tuttavia voluto spingere la "disobbedienza" sino ad esprimere un voto opposto. Comunque sia, è difficile attribuire a quel 2 per cento in più di astenuti rispetto ai referendum del 1976 un gran significato, vista anche la mobilitazione politico-emotiva decisamente inferiore a quella costruita dai partiti per le precedenti consultazioni.

Più interessante, ma ancor meno gratificante, è l'analisi dei voti espressi. La "valanga di no" (da un minimo del 67,9% per la proposta cattolica di abolizione dell'aborto legale ad un massimo dell'88,5% per la proposta radicale di libera-

lizzazione dell'aborto) non può che essere classificata complessivamente come un'adesione plebiscitaria alla legislazione esistente, con buona pace di chi vedeva nel referendum uno strumento innovativo, uno strumento per il mutamento progressivo. Per la terza volta, dopo i referendum del '74 e del '76, gli italiani hanno rifiutato la modifica di leggi in vigore. Ed è, a questo primo livello d'analisi, indifferente che l'annullamento proposto fosse di segno reazionario o progressista. Quello che conta è che la larga maggioranza dei votanti si è finora sempre espressa per il mantenimento dello status quo.

L'opinione pubblica, confermando un'elementare "legge" sociologica, ha così ripetutamente manifestato la sua collocazione, culturale prima ancora che politica, di "centro". Mentre nel caso del referendum cattolico sull'aborto solo 32 votanti su cento hanno fatto, con il sì, una scelta corrispondente agli ordini della chiesa cattolica ed alle prese di posizione democristiane e missine (due partiti che alle ultime elezioni hanno racimolato insieme molti più voti), palesando così che l'opinione pubblica è culturalmente più a "sinistra" del previsto, con apparente contraddizione nel referendum sull'abolizione dell'ergastolo, con meno del 23% di sì, l'opinione pubblica s'è manifestata assai più a destra del previsto, dal momento che a favore del sì si erano espressi seppure

senza troppo insistere, diversi partiti (tra cui il PCI), per un totale di voti "potenziali" di circa il 50%.

Questi risultati sono stati interpretati da molti osservatori come un segnale di "laicizzazione" della cultura media italiana, sia rispetto alla chiesa cattolica, sia rispetto alla contro-chiesa comunista. C'è sicuramente anche questo, soprattutto per quanto riguarda l'aborto, nei cui confronti gli italiani si sono sostanzialmente allineati - come già per il divorzio - ai comportamenti ed alla morale prevalenti nei paesi industriali in materia di sesso, procreazione, famiglia: una concezione di *libertà regolata* più moderna di quella cattolica, forse liberale, certo non libertaria.

Di spirito libertario - in qualche misura - può essere stato il sì ai referendum radicali (ad eccezione, a mio avviso, di quello sul porto d'armi che sanciva il monopolio assoluto dello stato nell'uso della forza), soprattutto il sì al referendum sull'aborto, che voleva dare piena libertà di scelta alle donne. Ed in fondo, quell'11 per cento racimolato è tutt'altro che sconcertante, perchè è venuto nonostante e contro tutti i partiti, compresi quelli dell'ultra (?) sinistra ed indica l'esistenza di una minoranza d'opinione pubblica refrattaria al conformismo culturale, anche a quello sinistrese.

Ma torniamo alla maggioranza, alla larga maggioranza. Come dicevo, mentre la disobbedienza dei (demo)cristiani sull'aborto può fare piacere, la disobbedienza degli

elettori sull'ergastolo è viceversa un segno chiarissimo e preoccupante di una tendenza regressiva del complesso dell'elettorato sul complesso dei partiti. Che è tutto dire. Mentre una proposta di legge per l'abolizione dell'ergastolo avrebbe avuto una qualche possibilità di passare in parlamento, la proposta referendaria è stata bocciata dal popolo - proletari compresi indiscutibilmente - nella misura di quattro a uno. Un poco più confortanti sono i risultati di un sondaggio effettuato a Milano su un campione di elettori "diciottenni", che indicano una maggiore incidenza di sì, rispetto alla media, per l'abolizione dell'ergastolo e della legge Cossiga (ma anche all'abrogazione del porto d'armi, esprimendo forse così, in forma più civile degli "adulti" il rifiuto-paura del terrorismo e della delinquenza), mentre la percentuale di sì alla proposta radicale sull'aborto è pressochè la stessa: segno che i "figli" sono più liberali dei "padri" ma non più libertari.

Il voto sull'ergastolo (e, ancor più schiacciante, quello sulla legge Cossiga) dimostra a mio avviso la perfetta riuscita della lobotomia effettuata sull'opinione pubblica dai mass-media negli ultimi cinque-sei anni in tema di delinquenza e terrorismo, artatamente gonfiati e spettacolarizzati. Il bisogno di sicurezza (interpretato come bisogno d'ordine, interpretato a sua volta come bisogno di repressione poliziesco-giudiziaria) coltivato a

lungo ed insistentemente, non solo dal monomaniacale Valiani ma un po' da tutti, anche dalla sinistra, ha finito col crescere patologicamente a tal punto da sconfiggere la ragione e le stesse indicazioni "liberali" dei partiti di sinistra. Un bel risultato, questo, della lotta armata, utilizzata dal potere in funzione di conservazione dell'esistente, neutralizzando con il bisogno di sicurezza il bisogno di mutamento, trasformando la strategia destabilizzante dei "comunisti combattenti" in strategia stabilizzante del regime.

Un bel risultato davvero per chi credeva di colpire il cuore dello stato, con un crescendo di ammazzamenti, ferimenti e "processi proletari". Lo stato, che è in realtà senza cuore, ma non senza cervello, (un "cervello diffuso" però, una funzione che non si può gambizzare o uccidere), di fronte ad una parte del dissenso che si autocriminalizza, ha del tutto prevedibilmente giocato la carta della *criminalizzazione psicologica* del dissenso, non solo e forse non tanto per fare terra bruciata attorno ai lottarmatisti, quanto per riassorbire nei canali istituzionali o spazzare via quello che di extra-istituzionale era sopravvissuto alle delusioni o che rinasceva nonostante tutto. E' anche e forse soprattutto grazie all'insicurezza, alla paura ed alla sfiducia terroristicamente diffuse dai mass-media, insieme alla insicurezza, alla paura ed alla sfiducia generale dall'aggravarsi e dal

prolungarsi della crisi economica che le istituzioni, cioè la certezza dell'esistente, hanno potuto riprendere l'iniziativa, per anni tenuta dal dissenso e dalle tensioni al mutamento, cioè dall'incertezza del possibile.

Una delle chiavi interpretative della dinamica sociale - e forse la più utile da un punto di vista anarchico - è quella di leggersi quanto si muove nel senso delle istituzioni del potere politico ed economico e quanto si muove in fuori e contro quelle istituzioni, cioè quanto si muove in senso egualitario e libertario. Semplificando, poichè lo stato è sempre più l'istituzione riassuntiva e paradigmatica di tutte le istituzioni, possiamo leggere nei fatti ciò che conferma e rafforza lo stato e ciò che lo nega e lo indebolisce: lo *stato* e l'*antistato*. Mi spiego: non si tratta dell'ennesima raffigurazione antropomorfa d'uno scontro manicheo tra il bene ed il male. Cristo e Anticristo. Fascismo e Antifascismo. Capitale e Lavoro. E così via. In questa contrapposizione, stato e antistato sono piuttosto due spazi simbolici, due dimensioni dell'immaginario sociale che definiscono le relazioni ed i comportamenti. Lo stato e, più in generale, le istituzioni non sono cose, ma rapporti sociali mediati e determinati dalla cultura. Quindi ciò che rafforza lo stato è ciò che ne consolida l'immagine positiva, ciò che orienta gli atteggiamenti individuali e collettivi verso l'accetta-

zione delle relazioni sociali gerarchiche, ciò che organizza i comportamenti attorno al principio di autorità, in funzione della disuguaglianza e del dominio. Al contrario si muove contro lo stato ciò che contribuisce ad orientare gli atteggiamenti verso il principio di libertà, ciò che in funzione dell'uguaglianza e della libertà continuamente disgrega e riaggrega i comportamenti, nella vita quotidiana e nel conflitto sociale.

Stato ed antistato definiscono dunque, in questo senso, due culture antagonistiche e non si può pensare ad una rivoluzione di segno libertario, cioè antistatale, se non innanzitutto come rivoluzione culturale. Qualunque strumento si scelga per la lotta, volantino o fucile, sciopero o bomba, deve essere scelto e usato se e in quanto produce cultura antistatale, cioè se determina nel corpo sociale una diminuzione dei consensi alle istituzioni, un restringersi dello spazio simbolico dello stato e simmetricamente determina aspettative, valori, comportamenti che si collocano nello spazio dell'antistato.

In un'area apparentemente di frontiera tra stato e antistato, ma in realtà tutta dentro lo spazio dello stato, possiamo identificare una terza categoria, che potremmo definire *controstato*, definita da comportamenti antagonistici rispetto allo stato ed alle istituzioni gerarchiche esistenti, ma che prefixano un altro stato ed altre istituzioni gerarchiche. Questo con-

trostato, per la sua valenza antisistema, pare sovrapporsi all'antistato, con cui tuttavia non ha in comune che il nemico immediato, la forma presente del dominio. Il controstatato, che si prefigge la conquista del potere, si organizza simbolicamente attorno ad un contro-potere, mentre il senso più profondo dell'antistato è il rifiuto teorico e pratico del potere. Sono, queste, osservazioni quasi banali, tra anarchici ma che vale la pena di rifare ogni tanto, di fronte ad una certa confusione diffusasi negli ultimi anni, per cui capita di sentire parlare anche tra anarchici di contropotere, se non addirittura di controstatato, e capita di leggere e udire giudizi che rivelano una impressionante sottovalutazione della dimensione culturale della lotta di classe e più in generale del conflitto sociale e dell'azione rivoluzionaria, dei meccanismi psicologici dell'opinione pubblica (che si disprezza avanguardisticamente, salvo poi doversi accorgere che è sull'opinione pubblica in realtà che si regge la repressione), delle cause e degli effetti dell'immaginario sui comportamenti e dunque sulla realtà sociale.

In realtà, quello a cui stiamo assistendo è la ritirata disordinata dell'immaginario sovversivo di fronte alla controffensiva dell'immaginario statale. Oggi, quasi tutta la conflittualità sociale è rientrata nello spazio dello stato. I partiti canalizzano quasi tutto quanto è rimasto di domanda di cambia-

mento. Ed è nei sindacati corporativi che si esprime quasi tutto ciò che sfugge ai sindacati "politici": dalla padella nella brace. Calata a livelli quasi inesistenti la tensione utopica post-sessantottesca, il bisogno di sicurezza e la ricerca di vie individuali all'emancipazione hanno finito con il riaffermare la priorità del reale sul possibile, della paura sui desideri, mentre fallimentare ed anzi controproducente è stata ed è la rivoluzione immaginaria di chi, sostituendo alla speranza utopica il fanatismo ideologico, recita il ruolo di controstatato guerriero in uno spettacolo di guerra civile inesistente, davanti ad un pubblico che fischia sonoramente, con una troupe sempre più ridotta, per arresti e defezioni.

Lo stato ha recuperato nella società quasi tutto lo spazio che alla fine degli anni '60 e nei primi anni '70 era stato occupato dall'antistato, cioè da una creatività culturale e da una conflittualità di segno libertario ed egualitario, che continuamente tracimavano in modo irresistibile dai canali democratici predisposti dal sistema dei partiti, dei sindacati e dei mass-media, portando fermenti disgreganti anche dentro quel sistema, costringendo ad esempio i sindacati a venire a patti con la democrazia diretta ed i mass-media a ritrasmettere una parte di ciò che tumultuava fuori dalle istituzioni.

Ora, invece, si moltiplicano i segnali del riflusso, del vero riflusso che non è il privato riscoperto, ma

è l'onda politica e culturale di ritorno, è l'onda dello stato che torna a plasmare a sua immagine l'immaginario sociale, è l'onda dei mass-media che ritornano a far quadrato in difesa delle istituzioni (e dello stato, innanzitutto, beninteso). E così un Toni Negri viene definito "nipotino di Goebbels" sulla prima pagina del Corriere della Sera, perchè nel 1970 ha scritto sull'Enciclopedia Feltrinelli/Fisher (e nessuno allora trovò da ridire) che lo stato è un'impostura da distruggere. Così Cavallari, sempre sul massimo organo di stampa italiano, attacca con violenza e veemenza insospettata il pensiero libertario, con la scusa chiaramente surrettizia ed occasionale di una polemica per un'infelice, ma coraggiosa sortita anticonformista di Chomsky. Così a Catanzaro un Porcelli può permettersi di insultare l'intelligenza degli italiani, riproponendo la colpevolezza di Valpreda, ed il tribunale prendeva belamente per i fondelli l'opinione pubblica assolvendo i nazisti. Una assoluzione che è apparsa chiaramente per quello che era: un'auto-assoluzione dello stato per le complicità e responsabilità dei servizi segreti e del governo. Solo qualche protesta per salvare un poco la faccia e poi tutto a tacere. La sentenza più scandalosa tra quelle immaginabili viene digerita rapidamente, come tutto sembra essere digerito in Italia, con al più un piccolo rutto, nei casi più difficili.

E' questa capacità di digestione, questa robustezza di stomaco, del resto, il dato più impressionante del panorama italiano. Gli scandali si susseguono agli scandali a un ritmo sempre più accelerato e su scala sempre più vasta, coinvolgendo in storie di tangenti petrolifere, evasioni fiscali, corruzione, esportazione di capitali, imbrogli, massoneria, mafia, complotti, bancarotta fraudolenta ... gran parte della classe dirigente: grandi industriali, magistrati, superburocrati, direttori di giornali, ministri, parlamentari, vertici delle forze armate e dei servizi segreti, una classe dirigente dilaniata da una "guerra per bande" interna al potere di cui anche gli scandali sono segnale e risultato.

Il tutto mentre la crisi economica continua a produrre disoccupazione ed inflazione e scioperi e cassa integrazione. Mentre - nonostante tre mila prigionieri politici e blitz spettacolari e spettacolari "pentimenti" che hanno portato in galera tutti i capi ed i profeti conosciuti della lotta armata - il terrorismo continua a colpire e tiene a sua volta prigionieri un notevole democristiano ed un dirigente industriale sequestrati ai due capi della penisola. Mentre, proprio quando scrivo queste righe, è caduto il quarantesimo (o giù di lì) governo della repubblica e non si sa come andrà a finire (o forse si sa benissimo: all'italiana), tra democristiani che non vogliono mollare quanto si sono guada-

gnati in trentacinque anni di malgoverno, socialisti che vogliono una fetta più grossa della torta e comunisti che sono stufo di fare il buon Lazzaro alla mensa del ricco Epulone. Mentre si continua a leggere sui giornali - di destra, centro, sinistra - che l'Italia è allo sfascio, mentre si legge - per la centesima volta - che siamo all'ultima spiaggia ... tutto va avanti più o meno come al solito.

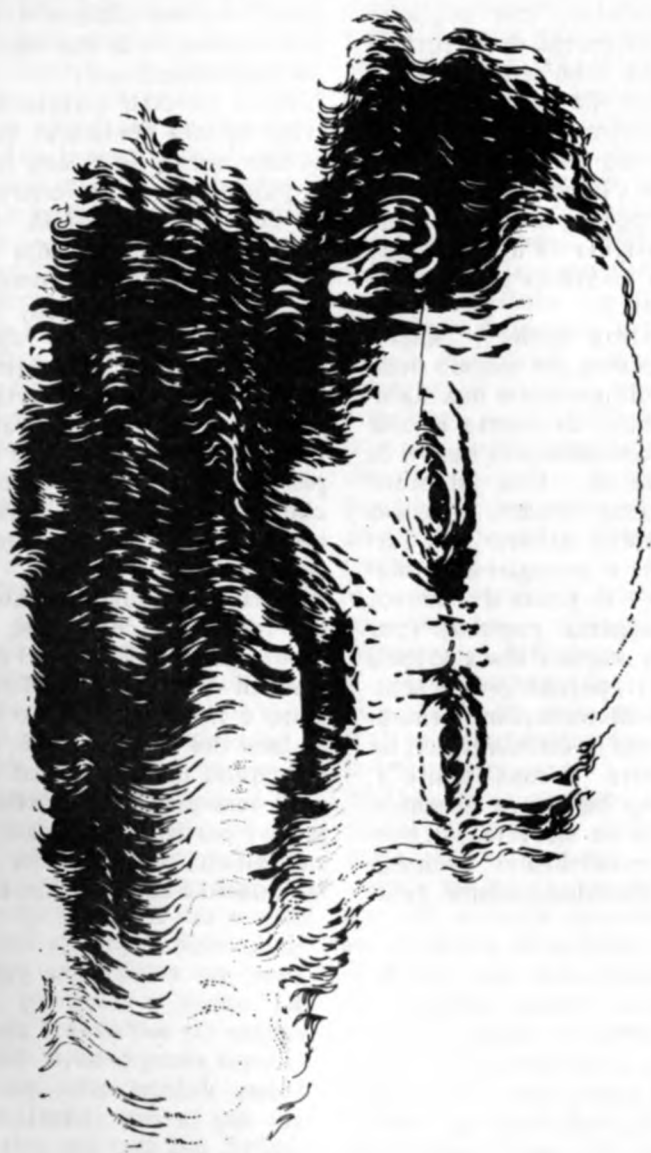
L'Italia, "ventre molle", "anello debole", eccetera, del mondo occidentale, va dimostrando una stabilità incredibile, di fronte a così numerosi e concomitanti motivi di destabilizzazione. Una stabilità che nasce da un bizzarro intreccio culturale - tutto italiano - di furbberia e d'arte d'arrangiarsi, di menefreghismo e di paura del nuovo, di antica saggezza popolare (per cui non ci si stupisce che i potenti siano corrotti, perchè così è sempre stato) e di corruzione generalizzata (per cui si diffida di chi ha o dice di avere "le mani pulite"), di scetticismo bigotto e di superstizioni laiche (o viceversa, se preferite), di masochismo preindustriale e di pseudoedonismo post-

industriale, di "scarso senso dello stato" (come dicono i moralisti democratici) e di atavico e moderno assistenzialismo ...

L'Italia ha così potuto reggere e regge ancora benissimo, pare: paese stravagante dove, alla faccia della più lunga e acuta crisi economica dei paesi industriali, c'è stato nell'80 un aumento dei consumi reali del 4,4%; dove, mentre la disoccupazione aumenta, aumenta anche l'immigrazione dal Terzo Mondo, per cui sono ormai quasi un milione - cioè la metà dei disoccupati italiani - i lavoratori stranieri che svolgono quelle funzioni più umili o faticose o malpagate che noi rifiutiamo. Un paese che niente sembra scuotere veramene, nemmeno il terremoto.

E' tuttavia ... tuttavia l'antistato è più forte, per certi versi, e certamente più ramificato nel corpo sociale di dieci anni fa. Tuttavia lo stato è nonostante tutto incapace di farsi del tutto società, per questo strano popolo, cinico e passionale, rassegnato e refrattario. Tuttavia i partiti, i sindacati, i valori capitalistici e tecnocratici ...

Ma questo è tutt'un altro discorso.



Gli articoli di Nico Berti, Gian Paolo Prandstraller, Tina Tomasi e Riccardo Mariani, sono le relazioni del convegno "Attualità di Kropotkin", organizzato dal Centro Studi Libertari "G. Pinelli", svolto a Milano il 15 marzo 1981.

Kropotkin: scienza e anarchia

Nico Berti

La ricerca di un fondamento "antropologico" dell'anarchia come essenziale spiegazione e giustificazione dei suoi valori trova il suo punto più alto e problematico nella sistemazione dottrinarie di Kropotkin. Punto più alto e problematico dovuto alla complessità dell'accostamento pressochè antinomico fra natura e cultura, ovvero tra la spiegazione della libertà e dell'uguaglianza date come dimensioni autenticamente naturali dell'agire umano e la giustificazione della libertà e dell'uguaglianza date come valori etici generali ed esaustivi della socialità dell'uomo. Insomma, come tentativo di *giustificare* i valori della libertà e dell'uguaglianza attraverso una *spiegazione* di tipo naturale. L'accostamento appare antinomico e problematico perchè mentre la *giustificazione* attiene al campo dell'etica, la *spiegazione* si risolve in quello della scienza. Perciò ecco il teorema di Kropotkin: dare la giustificazione dell'etica attraverso la spiegazione della natura. Ma co-

me risolvere la natura nella cultura, la scienza nei valori? Cioè una *spiegazione* che stia a fondamento della *giustificazione* quale espressione logica dell'equazione: etica uguale autenticità naturale?

La risposta che Kropotkin dà si può riassumere in questa progressiva articolazione: la *spiegazione* della natura evidenzia il *significato* della sua interna logicità come *necessità* la cui valenza più matura però si dà a sua volta come *spontaneità*, cioè la spiegazione della necessità naturale si traduce nella giustificazione della sua spontaneità. A sua volta l'immediata valenza della spontaneità non può che essere colta sotto il significato della libertà. Natura, spontaneità, libertà: questi i termini della sequenza progressiva insiti nella risposta di Kropotkin. A renderli evidenti nella loro intrinseca logicità concorre quindi l'unica appropriazione possibile della ricerca umana: la scienza. La scienza, come sviluppo delle spiegazioni della natura, si fa coscienza della duplice

valenza delle leggi naturali: da una parte esse sono, come necessità, fondamento "oggettivo", dall'altra esse sono, come spiegazione di questa stessa necessità, spontaneità riconosciuta. La scienza, quale spiegazione della natura, si risolve nella giustificazione della spontaneità naturale, il cui significato che la scienza dà come coscienza si risolve a sua volta come libertà. Vediamo di dar ragione di tutti questi passaggi.

Scrivendo Kropotkin: "L'Anarchia è il risultato inevitabile del movimento intellettuale nelle scienze naturali, movimento che cominciò verso la fine del XVIII secolo" (1). La identificazione kropotkiniana fra scienza e progresso sociale e fra scienza e anarchismo, stabilisce così il primato assoluto della conoscenza e della ragione nel processo dell'emancipazione umana, un processo quindi strettamente condizionato dallo sviluppo scientifico. Specificamente l'identificazione è fra il metodo dell'anarchia e quello induttivo delle scienze naturali. Lo scopo è quello di evidenziare, nell'accostamento metodologico, la sostanziale analogia fra natura e anarchia. Scrive infatti Kropotkin: "studiando i progressi recenti delle scienze naturali e riconoscendo in ogni nuova scoperta una nuova applicazione del metodo induttivo, vedevo nello stesso tempo, come le idee anarchiche, formulate da Godwin e Proudhon e sviluppate dai loro continuatori, rappresentavano pure l'applicazione di questo stesso metodo alle

scienze che studiano la vita delle società umane" (2).

Kropotkin però non si limita ad una identificazione attinente al campo metodologico, ma amplia tale identificazione al campo più vasto della concezione anarchica e della concezione della natura, fondendo così Scienza e Anarchia in una *weltanschauung* di forte significato: "l'Anarchia è una concezione dell'universo, basata sulla interpretazione meccanica dei fenomeni, che abbraccia tutta la natura, non esclusa la vita della società" (3). Addirittura essa si delinea come strumento generale di comprensione scientifica in grado "d'elaborare la filosofia sintetica, ossia la comprensione dell'Universo nel suo insieme" (4).

Per Kropotkin, dunque, si può assegnare alla scienza non solo una funzione ideologica in senso progressista e libertario, ma anche, per converso, assegnare all'anarchismo il compito di una comprensione scientifica che si identifichi con quella delle scienze naturali. Natura, spontaneità, libertà, ecco i tre termini delineati sopra qui uniti dal filo della spiegazione scientifica come giustificazione della loro duplice sequenza progressiva, perché se si può arrivare all'anarchia partendo dalla natura, si può ritornare a spiegare questa partendo dall'anarchia. E ciò per il particolare significato che Kropotkin assegna alle scienze naturali, quelle scienze, appunto, in grado di operare l'accostamento fra natura e cultura, fra scienza e valori.

L'accostamento è spiegato da Kropotkin in questo modo. Dopo la rivoluzione copernicana - che ha dato un colpo mortale al geocentrismo - ogni scoperta scientifica confermerebbe il fatto che la struttura dell'universo non ha un centro specifico di forza e di direzione della forza. Spingendo in questa direzione è possibile trovare un riscontro obiettivo il quale confermi che la struttura oggettiva della natura, della materia e dell'intero universo è costituzionalmente non gerarchica: "il centro, l'origine della forza, trasferito una volta dalla terra al sole, si trova ora sparpagliato, disseminato: è dappertutto ed in nessun luogo" (5). Pertanto la struttura dell'universo è costituzionalmente non gerarchica perchè si basa su un'armonia" che è la risultante degli innumerevoli sciami di materia, che si muovono ognuno dinanzi a sè tenendosi l'un l'altro in equilibrio" (6).

Il significato ideologico che Kropotkin dà a questa scoperta scientifica è evidente: è cioè una *spiegazione descrittiva* tesa a *giustificare* un valore *normativo*. Basti pensare al concetto di federalismo anarchico così come, ad esempio, è definito da Proudhon: "il centro politico è ovunque, la circonferenza in nessun punto" (7). Il passaggio dalle scienze della natura alle scienze umane non trova quindi ostacoli per Kropotkin, perchè questa costituzionale non gerarchia della materia è confermata non solo dall'astronomia, ma da

"tutte le scienze senza eccezione: quelle che trattano della natura, e quelle che si occupano dei rapporti umani" (8). Esse si informano al criterio che non esistono leggi naturali prestabilite, che l'armonia della natura è la risultante fortuita e temporanea di un processo di scontri e incontri all'interno della struttura materiale. Ciò che si chiama legge non è altro che un rapporto fra certi fenomeni, i quali hanno un carattere condizionale di causalità: se un certo fenomeno si verifica in certe condizioni ne seguirà un altro e così via. Se un tale fenomeno dura dei secoli "è perchè ha impiegato secoli per stabilirsi; un altro non durerà che un attimo, se la sua forma di equilibrio è nata in un attimo". Pertanto non c'è "nessuna legge, ma il fenomeno: ogni fenomeno governa quello che gli succede, non la legge" (9). Possiamo osservare anche qui una continuità fra il pensiero kropotkiniano e il pensiero anarchico in questa interpretazione antigerarchica della natura. Bakunin aveva scritto che in essa "non esiste alcun governo e quelle che si chiamano *leggi naturali* non sono altro che il normale svolgersi dei fenomeni e delle cose che si producono in modo a noi ignoto nel seno della causalità universale" (10).

La sostanziale supposta analogia fra l'antigerarchia della natura e l'antigerarchia della società umana da realizzare, è per Kropotkin imposta dallo sviluppo scientifico,

precisamente dalla sua metodologia che tende a costruirsi non attraverso sistemi generali precostituiti, ma secondo una continua analisi di divisione della materia in cellule autonome sempre più piccole e interdipendenti. Per cui se un tempo "la scienza studiava i grandi risultati e le grandi somme (gli integrali direbbe il matematico), oggi studia gli infinitamente piccoli, gli individui che compongono le somme e di cui ha finito per riconoscere l'indipendenza e l'individualità, contemporaneamente alla loro stessa intima aggregazione" (11).

A questo punto l'interpretazione antigerarchica si generalizza invadendo il campo delle scienze umane. Così, per esempio, la storia dopo essere stata "la storia dei regni, tende a diventare la storia dei popoli, poi lo studio degli individui" (13). Allo stesso modo "l'economia politica, che ai suoi inizi fu uno studio della ricchezza degli Stati, diventa oggi uno studio sulla ricchezza degli individui" (14). Per Kropotkin quindi lo sviluppo scientifico condiziona lo sviluppo sociale, la "democratizzazione" delle scienze spinge e si accompagna alla "democratizzazione" delle coscienze. La scienza sviluppa l'etica, la spiegazione rafforza la giustificazione, l'informazione quantitativa si traduce in consapevolezza qualitativa. Il progresso della scienza ai suoi metodi e nei suoi risultati è oggettivamente libertario e progressista (se non addirittura

anarchico). Infatti, come l'armonia della natura è frutto di una risultante e di un equilibrio temporaneo che trova la propria ragione nell'indipendenza e autonomia di tutte le forze che concorrono ad essa (anche se "intimamente aggregate"), perchè nessuna legge eterna e precostituita presiede ad essa, *nessun governo insomma gestisce la natura*, così la nuova società umana non potrà altro che sfociare nell'anarchia. Anche la società umana tende *naturalmente, spontaneamente*, a respingere le forme prestabilite e cristallizzate della legge, (cercando) l'armonia nell'equilibrio sempre mutevole e fuggitivo, tra le moltitudini di forze diverse e di influssi di ogni genere" (14).

In virtù di questo preteso riscontro obiettivo fra le strutture complessive del reale e l'ideologia anarchica, il pensiero kropotkiniano scivola inevitabilmente verso una concezione deterministica dello sviluppo storico e scientifico. Sotto il nome dell'anarchia, afferma infatti Kropotkin, nasce "un'interpretazione della vita passata e presente e, nello stesso tempo, una previsione sul loro avvenire, l'un'altra concepite nello stesso spirito della concezione della natura" (15). All'interno di questo quadro globale diviene quindi legittima la fondazione di un'etica basata sulle scienze naturali. Così i progressi della scienza e della filosofia negli ultimi cento anni si fondano con la "legge generale e uni-

versale dell'evoluzione organica agente in modo che il mutuo appoggio, la giustizia e la morale (possano basarsi) su un'etica scientifica con gli elementi acquisiti a questo scopo dalle ricerche moderne fondate sulla teoria dell'evoluzione" (16).

Affiora così, nell'affermato riscontro obiettivo fra progresso scientifico e progresso sociale, uno dei punti controversi del suo pensiero, perchè nello stesso momento in cui egli delinea la dimensione della libertà come conseguenza oggettiva e certa dell'evoluzione, egli ribadisce anche che il passaggio dal sistema dello sfruttamento alla libertà dal bisogno si può dare solo attraverso un *salto rivoluzionario* (17). C'è da domandarsi quindi come mai coesista nella sua concezione la dimensione rivoluzionaria e quella evoluzionistica creando una forte, per non dire insanabile contraddizione. L'etica e la libertà, che implicano sforzo, coscienza e volontà, date come risultato di un'evoluzione organica universale trascendente l'ambito della conquista individuale. Il mutuo appoggio, la giustizia e la morale, afferma infatti testualmente Kropotkin, "sono i gradi della serie ascendente degli stati psichici che ci sono stati fatti conoscere dallo studio del mondo animale e dell'uomo. Essi sono una *necessità organica*, portante in sé la propria giustificazione" (18). La rivoluzione diventa in tal modo una variabile dell'evoluzione secondo la

concezione - presente anche in Reclus (19) - che vede il salto rivoluzionario come un'accelerazione rapida, una fase concentrata dell'evoluzione generale.

Dobbiamo quindi dare una risposta a questo decisivo quesito circa la contraddittoria coesistenza, o comunque problematica presenza, fra evoluzione e rivoluzione, fra scienza ed etica, fra natura e cultura. A nostro avviso essa va ricercata nel salto logico tra le asserzioni e le prescrizioni, nella non inferibilità di direttive e valori dalle descrizioni e previsioni. Quel salto logico lucidamente denunciato dalla demarcazione malatestiana fra l'anarchia e la scienza: "l'Anarchia è ... un'aspirazione umana, che non è fondata sopra nessuna vera o supposta necessità naturale, e che potrà realizzarsi secondo la volontà umana. Essa profitta dei mezzi che la scienza fornisce all'uomo nella lotta contro la natura e contro le volontà contrastanti ..., ma non può essere confusa, senza cadere nell'assurdo, nè con la scienza, nè con un qualsiasi sistema filosofico" (20).

Ora la spiegazione che invece Kropotkin dà di questa inferibilità, di questa traduzione fra il senso della *previsione*, cioè l'evoluzione, e quello della *realizzazione*, cioè l'etica, si basa tutto sul significato attribuito alla scienza. E questo significato è evidentemente per Kropotkin uno solo, che si può riassumere così: la scienza è un valore. Anzi, è il massimo valore possibile

elaborato dall'uomo. Ciò è dovuto al carattere proprio della scienza, vale a dire alla sua universalità: la scienza, egli scrive, "ignora i limiti artificiali della politica" (21). La scienza, quale espressione suprema della cultura umana, supera perciò ogni particolarità storica, sociale ed economica, evidenziando, nel ramo delle scienze naturali, l'elemento comune, universale, presente in ogni uomo: la sua *naturalità umana*. Riprendendo in pieno la grande tradizione illuministica - che gli fa affermare che le radici dell'anarchia "sono nella filosofia naturalista del XVIII secolo (21) - Kropotkin arriva a delineare la società anarchica quale società naturale che si autoriconosce come *autentica*. E questo riconoscimento della socialità naturale dell'uomo, del solidarismo spontaneo dell'agire umano, della sua immediata significanza anarchica, tutto ciò, appunto, è dovuto alla comprensione scientifica intesa nella sua accezione più vasta, come concezione generale, di quel rapporto fra uomo e natura che è oggettivamente privo di soluzioni di continuità.

Compito della scienza è dunque aiutare l'uomo all'educazione di questa consapevolezza dei rapporti necessari, oggettivi e materiali che regolano la vita naturale e sociale di ogni individuo. La scienza, liberando l'uomo da ogni fantasia metafisica e religiosa, lo educa in pari tempo a riconoscere il valore della sua *naturalità e materialità*

favorendo così l'instaurazione di un autentico rapporto con la natura e quindi la fondazione della sua originale umanità. E' questo l'unico modo perchè il passaggio dall'animalità all'umanità diventi un passaggio univoco, senza ritorno. Il dissovilimento di ogni teologia e metafisica - comporta il passaggio dalla morale religiosa a quella materiale, umana e libertaria - ha il suo riferimento teorico nella scienza. Essa sola può evidenziare la reciprocità fra sentimento morale e sentimento naturale, indicandoci "dove agiscono le forze capaci di portare questo sentimento morale ad un'altezza sempre più grande, rendendolo sempre più puro" (23). Essa sola, cioè, può sottolineare "l'importanza del mutuo appoggio in quanto *legge della natura e principale fattore dell'evoluzione progressiva*" (24).

Questa capacità della scienza di stimolare indirettamente la solidarietà umana e quindi di promuovere una autentica formazione morale della comunità, è dovuta, come abbiamo detto, alla sua universalità. Essa pertanto, nella concezione kropotkiniana, diventa una leva potente capace di abbattere il peso parassitario della struttura gerarchica della realtà storico-sociale. La concezione profondamente illuministica che Kropotkin ha della scienza, della sua oggettiva, inequivocabile dimensione rivoluzionaria, ci dà a questo punto la spiegazione della saldatura da lui fatta fra etica e scienza. Il salto

logico che Kropotkin fa fra giudizi di fatto e giudizi di valore, che non tiene conto della famosa distinzione weberiana, è dovuto alla particolare concezione filosofica della natura, una concezione che lo pone in modo contraddittorio rispetto al significato della rivoluzione anarchica. Il determinismo di Kropotkin, infatti, non ha alla base la certezza della realizzazione di un fine insito nella storia, per cui bisogna scoprire le leggi di questa adeguando ad esse la prassi politica (Marx), ma la certezza della oggettiva funzione rivoluzionaria della scienza - e in genere del progresso scientifico - come strumento in grado di porre una frattura insanabile fra storia e natura. In altri termini, la concezione deterministica che Kropotkin ha del progresso scientifico *si trasforma in strumento rivoluzionario quando questa stessa concezione deterministica viene posta in essere*. La scienza - intesa nella sua accezione illuministica di ragione - opera effettivamente una rottura rivoluzionaria fra natura e storia dissolvendo con il suo "principio di verificazione" ogni lascito metafisico e autoritario. Questo permette di capire la complessità della visione kropotkiniana tesa a rendere complementari e interdipendenti i dettami del naturalismo oggettivistico con quelli scaturiti dalla prassi volontaristica delle masse, dei gruppi e degli individui esplicantesi sul piano storico sociale. Tuttavia la visione della scienza

come strumento oggettivamente libertario e rivoluzionario, non può oggi essere ritenuta attuale e utilizzabile. La teoria di un'evoluzione determinata come progresso indefinito di forme sempre più umane e civili e perciò implicitamente libertarie ed egualitarie, risulta in verificata dall'esperienza storica. Nondimeno, il significato rivoluzionario assegnato da Kropotkin alla scienza è da considerare, per un altro verso, in modo più critico, nel senso che l'accostamento kropotkiniano fra anarchismo e scienza ha un significato che va ben oltre la fallacia del determinismo naturalistico.

Si tratta, come è noto, del significato da riconnettersi al senso autentico del carattere fondamentale sperimentale della metodologia scientifica che qui può essere coniugata con alcune implicazioni ideologiche proprie dell'anarchismo. Certamente la metodologia kropotkiniana dell'avanzamento per induzione-deduzione è oggi, come tutto l'induttivismo e il principio di verificazione, ritenuto insufficiente a dare una valida base scientifica. Il problema però non ci sembra sia di carattere strettamente epistemologico, anche se sappiamo quanta distanza passa fra il metodo induttivo-deduttivo e quello popperiano della "falsificabilità". Crediamo cioè che oltre ad una questione strettamente epistemologica, si debba porre anche l'accento sulla questione più propriamente ideologica che è quella

della demarcazione fra metodo totalizzante e metodo pluralistico.

A questo proposito la critica che Kropotkin fa del metodo hegeliano dialettico è illuminante. Egli infatti lo accomuna a qualsiasi altra pretesa "essenzialista", vale a dire a qualsiasi altra concezione che rivendica la scoperta della verità totale e definitiva. A questa "scolastica medioevale risuscitata da Hegel (...) che i social-democratici raccomandano per elaborare l'ideale socialista" (25), Kropotkin oppone il metodo induttivo-deduttivo basato sulla consapevolezza di una continua rivedibilità della conoscenza scientifica "a misura che saranno colmate le lacune antiche" (26). In questo modo lo sperimentalismo per il suo carattere di "apertura", di "modificabilità", per il suo insomma costituzionale "antidogmatismo" svolge, in un certo senso, una funzione analoga a quella svolta dal pluralismo all'interno del procedimento proprio dell'anarchismo. L'analogia fra sperimentalismo e pluralismo è data dalla comune natura di essere entrambi un metodo *regolativo* più che *costitutivo* rispetto al problema di una costruzione sociale e di un pari sviluppo scientifico.

Con questa angolazione va spiegato il particolare carattere dato da Kropotkin alla delineazione della "società futura". L'utopia kropotkiniana non è la rappresentazione di una realtà statica, uniforme e conclusa, di una realtà "to-

talmente altro" rispetto al presente, ma di questo la raffigurazione complessa delle sue possibilità latenti e potenziali, dispiegate in tutta la loro multiforme ed inesauribile ricchezza. "Fasci" sovrapponibili all'infinito di realtà, un universo pluralistico continuamente componibile e scomponibile secondo le scadenze imposte da un divenire incessante ed emergente non sono altro secondo Kropotkin che il risultato necessario "dell'aumento continuo dei bisogni dell'uomo civilizzato" (27).

Certo vi è in Kropotkin un ottimismo eccessivo che lo porta a volte ad una inconsapevole "selezione" dei dati acquisiti dalla ricerca (28). Alla sua visione evoluzionistica si sovrappone perciò quella rivoluzionaria, e così quelle che sono semplici *tendenze* diventano ai suoi occhi delle *leggi*. Tuttavia questa sovrapposizione fra scienza e scientismo, fra spiegazione e giustificazione non assume mai il carattere imperativo della "totalità". Lo impedisce, per l'appunto, il metodo sperimentale della verifica continua quale garanzia contro ogni forma di totalitarismo pianificante.

E' interessante a questo proposito osservare come in Kropotkin il metodo scientifico risponda e sia subordinato alla metodologia anarchica fondata sul rapporto della necessaria e centrale coerenza fra mezzi e fini. Se si considera come in questa metodologia si evidenzia la dimensione più rivoluzionaria

dell'anarchismo, è possibile a questo punto vedere come lo stesso Kropotkin superi la sua concezione deterministica dell'identificazione fra scienza e anarchia. Il rapporto della coerenza fra mezzi e fini ci dice infatti che i fini non possono essere raggiunti che attraverso l'adeguamento dei mezzi alla *natura* dei fini stessi. Ciò significa evidentemente un intervento volontario, cosciente ed "artificiale" della mano rivoluzionaria nella modificazione continua dei mezzi, un intervento che non fa altro che rimandare ad una considerazione fondamentale: e che cioè i fini sono - anche se estrapolati da tendenze latenti del presente - collocati in essere volontariamente dalla prassi rivoluzionaria. Sono cioè, in altri termini, immessi nel processo storico come obiettivo cosciente e volontario: in ultima analisi, i fini non sono dati, ma posti. Ora, scrive Kropotkin, "l'indagine scientifica non è fruttuosa che a condizione di avere uno *scopo* determinato: d'essere cioè, intrapresa coll'intenzione di trovare una risposta ad una questione chiara e ben definita" (29). A questo scopo occorre quindi adeguare i mezzi: "Orbene, la questione che l'Anarchia si propone di risolvere potrebbe concretarsi come segue:

quali forme sociali assicurano più efficacemente, in determinate società, e per amplificazione, nella umanità in generale, una maggior somma di benessere, e, per conse-

guenza una fonte più copiosa di vitalità?" (30).

L'adeguamento dei mezzi ai fini attraverso una metodologia scientifica non potrebbe essere più chiaro: la scienza è qui completamente al servizio di una volontà, di un'idea, di un'etica. Nella interpretazione di una scienza sociale come "*fisiologia della società*", cioè come "studio della somma dei *bisogni* sempre crescenti della società e dei mezzi diversi impiegati per soddisfarli" (31) si palesa in pieno - smentendo completamente l'atavicità di un pregiudizio "sociologico" - la possibilità teorica di una coniugazione fra sperimentalismo e rivoluzionari-smo: lo sperimentalismo non è, cioè, una dimensione propria e soltanto del riformismo. E questa possibilità, questa dimostrazione teorica, ci sembra sia data grazie ad un concetto ancora una volta ideologico, vale a dire, in questo caso, la volontà di *partire dal basso e non dall'alto* per capire la società. Così, dalla prospettiva "oggettiva" dell'economia classica, fatta propria anche da Marx (le leggi della produzione governano quelle del consumo, la loro valenza oggettiva si impone a quella soggettiva della libertà di scelta), si passa a quella rivoluzionaria del sovvertimento delle strutture tramite l'irruzione, l'emergenza del "sociale". Allo stesso modo, secondo l'asserita continuità fra uomo e ambiente, natura e società, si può realizzare quell'integrazione

del lavoro fra città e campagna, lavoro manuale e lavoro intellettuale (32) sulla base di un "comunismo del sapere" che risponde ai processi organici della vita "presa nella sua interezza" (33). Si può cioè, universalizzando la pratica della

scienza, arrivare, attraverso prove ed errori, attraverso "continue approssimazioni" (33), alla libertà e all'uguaglianza senza piani completi e verità totali. Si può arrivare all'utopia attraverso la scienza: questo ci ha insegnato Kropotkin.

NOTE

- (1) P. Kropotkin, *La scienza moderna e l'anarchia*, Ginevra 1913, p. 142.
- (2) Ibid., p. VII.
- (3) Ibid., p. 49.
- (4) Ibid., p. VII.
- (5) P. Kropotkin, *L'Anarchia: la sua filosofia e il suo ideale*, Ivrea, 1973, p. 11.
- (6) Ibidem.
- (7) P.J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, 1865, p. 182.
- (8) P. Kropotkin, *L'anarchia: la sua filosofia e il suo ideale*, pp. 11-12.
- (9) Ibid., p. 15.
- (10) M. Bakunin, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, ora in M. Bakunin, *Oeuvres*, Paris, 1908, tome III, p. 342.
- (11) P. Kropotkin, *L'Anarchia: la sua filosofia* p. 15.
- (12) Ibid., p. 16.
- (13) Ibidem.
- (14) Ibid., p. 20.
- (15) Ibid., p. 18.
- (16) P. Kropotkin, *L'Etica*, Catania, 1972, p. 29.
- (17) P. Kropotkin, *Parole di un ribelle*, Milano, 1921, pp. 47-53.
- (18) Ibid., p. 28.
- (19) E. Reclus, *L'évolution, la révolution et*

- l'idéal anarchique*, Paris, 1902, pp. 14-19.
- (20) E. Malatesta, *Scienza e anarchia*, «Pensiero e Volontà» Anno II, n. 8 (1 luglio 1925) p. 172.
- (21) P. Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine*, Milano, 1975, p. 34.
- (22) P. Kropotkin, *La scienza moderna ...*, p. 143.
- (23) P. Kropotkin, *L'Etica ...*, p. 5. Stessi concetti in P. Kropotkin, *La morale anarchica*.
- (24) P. Kropotkin, *Il mutuo appoggio. Un lettore dell'evoluzione*, Milano, s.d.
- (25) P. Kropotkin, *La scienza moderna ...*, pp. 51-52.
- (26) Ibid., pp. 21-22.
- (27) P. Kropotkin, *La conquista del pane*, Bologna, 1948, p. 28.
- (28) Come notano giustamente i suoi biografi G. Woodcock - I. Avakoumovitch, *Pierre Kropotkin le prince anarchiste*, Paris, 1953, pp. 338-339.
- (29) P. Kropotkin, *La scienza moderna ...*, p. 53.
- (30) Ibidem.
- (31) Ibid., p. 123.
- (32) P. Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine*, pp. 31-35, 195-229.
- (33) Ibid., p. 34.
- (34) P. Kropotkin, *La scienza moderna ...*, pp. V-VI.

Kropotkin: il problema dell'etica

Gian Paolo Prandstraller *

L'attualità di Kropotkin sembra anzitutto legata all'attualità dell'evoluzionismo. Kropotkin fu infatti un eminente evoluzionista, e la sua visione del mondo e dei rapporti sociali appare influenzata in modo precipuo da quella corrente di pensiero.

E' dunque preliminare ad ogni discorso sull'argomento una domanda che riguardi l'odierna influenza culturale dell'evoluzionismo. La risposta non può che essere positiva, giacchè l'evoluzionismo conosce oggi giorno una nuova fioritura, dopo l'oblio in cui lo relegarono - nella prima parte del secolo - le scuole storicistiche. Ai nostri giorni, esso si ripresenta come una importante fonte di stimoli intellettuali soprattutto nelle scienze sociali. L'etologia e la sociobiologia sono, per così dire, conseguenze

dirette di questi stimoli, ma anche la teoria dei sistemi (oggi largamente applicata) ne risente, se non altro per le sue ascendenze biologiche e organicistiche. Sotto questo profilo, dunque, il *background* da cui Kropotkin partiva appare tutt'altro che superato, benchè si tenda attualmente a recepirlo in modo meno dogmatico di quanto usasse alla fine del XIX secolo e agli inizi del XX.

Il problema non sta dunque nell'attualità "generica" del pensiero kropotkiano in quanto pensiero evoluzionistico, ma piuttosto nella originalità di Kropotkin tra quanti ne furono significativi esponenti. In altri termini, ci si può domandare quale sia stato il contributo personale di Kropotkin allo sviluppo di quel pensiero. Ovviamente la questione potrebbe essere riferita al

* Insegna Sociologia nell'Università di Bologna; è autore, tra l'altro, di *Felicità e società* (Comunità, 1978) e *Incertezza e piacere* (Cappelli, 1980).

Kropotkin scienziato, geografo, sperimentatore; ma essa appare più produttrice e ricca di implicazioni se riguarda il pensatore sociale.

In questo campo diventa inevitabile un confronto con altri evoluzionisti più o meno contemporanei a Kropotkin. Costoro furono profondamente interessati al problema del conflitto, saldarono la tematica evoluzionistica dello *struggle for life* alla grande questione della conflittualità umana; anche Kropotkin fu attirato da questo campo teorico, ma - come vedremo - diede ad esso soluzioni originali, sostanzialmente diverse da quelle che, per così dire, tennero banco ai suoi tempi.

E' opportuno qui operare un confronto con due figure centrali tra i teorici del conflitto: Herbert Spencer e William Graham Sumner. Con Spencer, Kropotkin ha polemizzato a lungo, e ciò conferisce maggiore interesse alla comparazione; analoga cosa non si può dire per Sumner, ma l'importanza di questo scienziato sociale giustifica da sola l'esame comparativo delle due posizioni.

Ebbene: Spencer mise in evidenza come pochi altri il nesso tra "funzioni sociali" e "conflitto", identificando nella concorrenza tra differenti funzioni la principale ragione del conflitto: fu teorico della guerra perchè descrisse la funzione dei "guerrieri" nella società primitiva, contrapponendola alla funzione sacerdotale; definì - e il suo para-

digma vale ancora oggi - la cosiddetta "società militare", dove una unica funzione subordina a sé tutte le altre e organizza gerarchicamente la società; coerentemente, le contrappose la società "industriale", polifunzionale, policentrica, non gerarchicamente organizzata. Su una base evoluzionistica, il discorso di Spencer si articolò dunque in termini strutturali, investendo la dinamica dei gruppi in quanto attori di funzioni e portatori di interessi corrispondenti a queste ultime. Una tale concezione riflette un alto concetto della "utilità" che le funzioni rivestono: ed infatti Spencer, quando ritenne di doversi occupare di etica, pose l'utile a fondamento di questa. Occorre ribadire che egli fu sensibile al problema etico, si rese conto che tale problema forma il vero presupposto di ogni pensiero politico. Ma, in definitiva vide nell'etica una sorta di diretta conseguenza della lotta per la vita.

Così Kropotkin commenta, nella sua "Etica", le idee di Spencer in campo morale: "Spencer non ha visto che la sola utilità in tutta l'evoluzione dei sentimenti morali. Egli non vi ha individuato nessun principio direttivo, nè intellettuale derivante dal sentimento. In un ambiente condizionato da un certo modo di esistenza è vantaggioso per gli uomini fare la guerra e attuare regolarmente il sistema della rapina; così delle regole di vita che erigono la violenza e il furto a principi morali si stabiliscono tra gli

appartenenti a quel determinato gruppo. In seguito, con gli inizi dello sviluppo del regime industriale e commerciale, si modificano e una nuova religione sorge, unitamente a una nuova etica... E' curioso che Spencer; come sempre assai coscienzioso, rilevi egli stesso alcuni fatti che non ricevono spiegazioni dalla sua teoria della sola utilità come fondamento di tutta l'evoluzione della morale". Come si vede, Kropotkin prende nettamente le distanze da Spencer in questo campo (come del resto in altri, di natura più propriamente filosofica, di cui qui non occorre trattare). Vedremo poco oltre in che cosa consista, e quale significato abbia avuto, questo distanziamento. Basti dire per ora che Kropotkin cercava di uscire dalla logica dello *struggle for life*, alla quale invece Spencer sostanzialmente si atteneva.

Nel 1907, quando Kropotkin pubblicò nella rivista *Nineteenth Century* il saggio "Il bisogno di elaborare le basi della morale", che divenne poi il primo capitolo dell' "Etica", Sumner aveva appena dato alle stampe la sua opera fondamentale, "Folkways", che apparve nel 1906. In quest'opera, Sumner individuava l'elemento determinante del divenire sociale non nella "funzione", ma nel "costume". Sumner fu sostanzialmente un etologo: il suo approccio all'analisi della società passava appunto attraverso lo studio del costume. Chiarendo lo scopo del suo lavoro egli

scriveva: "«Etologia» è un termine appropriato per indicare lo studio delle maniere, dei costumi, delle consuetudini e dei *mores*, includendo lo studio della loro formazione, del loro sviluppo e della loro decadenza, e del modo in cui essi condizionano gli interessi che è loro funzione soddisfare ... Il termine «morale» indica ciò che appartiene o ha attinenza con i *mores*; la categoria di moralità non può mai essere definita senza far riferimento a qualcosa di esterno ad essa. L'etica, avendo perduto la sua connessione con l'*ethos* di un popolo, si risolve in un tentativo di sistemizzare sulla base di qualche principio fondamentale le nozioni correnti di giustizia e di ingiustizia, generalmente allo scopo di fondare la moralità su una dottrina assoluta, in modo da renderla universale, assoluta ed eterna" (*Folkways*, par. 42, trad. it., Ed. di Comunità, Milano 1962).

In Sumner il problema etico era dunque centrale. Più specificamente in lui l'etica non si configurava come qualcosa di astratto, di desumibile da principi "superiori" alla realtà sociale; bensì come l'insieme dei modi con cui il gruppo umano risolve durevolmente i propri problemi esistenziali, creando sentieri di azione che sono in sostanza soluzioni date a quei problemi. Quando le soluzioni entrano in concorrenza tra loro, esplode il conflitto: questa è la constatazione basilare compiuta da Sumner. In ciò Sumner non si discosta dal

principio, comune tra gli evoluzionisti, che l'evoluzione produce una quasi incessante lotta per la vita. Egli scrive infatti, nel I paragrafo di *Folkways*: "Esperimenti compiuti con animali appena nati mostrano che, qualora manchi qualsiasi esperienza della relazione tra mezzi e fini, gli sforzi diretti a soddisfare i bisogni sono rozzi e inflessi: questi sforzi si svolgono attraverso prove e fallimenti ripetuti. Tale metodo provoca dolori, perdite e delusioni a ripetizione; tuttavia è un metodo rudimentale di esperimento e di selezione. I primi sforzi degli uomini furono di questo tipo. Il bisogno costituisce la forza stimolante; il piacere e il dolore, agli estremi opposti, definivano in modo rudimentale la linea sulla quale gli sforzi dovevano procedere. L'unica facoltà psichica che occorre assumere è la capacità di distinguere tra piacere e dolore. Così furono selezionati i modi di operare che si dimostrarono efficaci, che cioè rispondevano allo scopo meglio di altri, o con minor fatica e dolore. Sulla direzione in cui questi sforzi furono incanalati si svilupparono l'abitudine, la ripetizione regolare e la capacità. La lotta per l'esistenza fu condotta non individualmente, ma a gruppi: ognuno si serviva dell'esperienza altrui, e quella che si dimostrava più efficace raccoglieva perciò il consenso generale. Infine, per raggiungere lo stesso scopo, tutti adottavano lo stesso modo di agire: i modi di agire si trasformaro-

no così in costumi e divennero fenomeni di massa; e in connessione con essi si svilupparono gli *istinti*. In questo modo sorgono i *folkways*. I giovani li apprendono attraverso le tradizioni, l'imitazione e l'autorità. In principio i *folkways* rispondono a tutti i bisogni della vita, in un certo tempo e in un certo luogo: essi sono uniformi, universali nel gruppo, imperativi e invariabili. Col passare del tempo i *folkways* diventano sempre più arbitrari, positivi e imperativi ...".

Questa lunga citazione dimostra che, per quanto riguarda il fondamento dei costumi - cioè dell'etica intesa nel senso sopra precisato - Sumner non lo rimetteva alla filosofia o alla teoria morale, ma alla osservazione etologica. Egli inoltre individuava la causa del cambiamento del costume in fenomeni conflittuali aventi il loro epicentro nella maggiore o minore efficacia dimostrata dai costumi stessi nel soddisfare determinati bisogni sociali.

Possiamo precisare ora alcune somiglianze e differenze tra il pensiero di Sumner e quello di Kropotkin. Quest'ultimo ha in comune con Sumner l'idea che solo l'osservazione etologica permette di spiegare i caratteri specifici del comportamento umano. Questa sostanziale identità non gli impedisce tuttavia di dare un'interpretazione particolare al processo di selezione naturale. In una delle prime pagine de "*Il mutuo appoggio*", Kropotkin infatti scrive: "Studian-

do gli animali, non solo nei laboratori e nei musei, ma anche nelle foreste e nelle praterie, nelle steppe e sulle montagne, notiamo chiaramente che oltre alla guerra fra le diverse classi animali, esiste, forse in maggior misura, il mutuo sostegno, l'aiuto reciproco e la mutua difesa. - La socialità è legge naturale quanto le lotte. - Indubbiamente è difficile stabilire la preminenza di uno di questi due fattori, ma se cerchiamo una testimonianza indiretta e chiediamo alla natura: «chi sono i più adatti: quelli che lottano continuamente fra di loro o quelli che si aiutano a vicenda?», notiamo che sopravvivono più facilmente gli animali che hanno acquisito abitudini di solidarietà. Di più, essi raggiungono, nelle loro rispettive classi, il più alto sviluppo di intelligenza e organizzazione fisica. Sicchè, valutando opportunamente tutta una serie di fatti a sostegno di tali affermazioni, possiamo dire con certezza che il mutuo appoggio è una legge di vita animale come la lotta reciproca: ma, come fatto evolutivo, il primo è più importante in quanto determina le abitudini ed i caratteri necessari alla conservazione ed allo sviluppo della specie, oltre al fatto che esso consente, con minore usura di forze, maggiore benessere e felicità per ogni individuo». - Vi è dunque in Kropotkin un'interpretazione della teoria evoluzionistica, (e più in particolare, dei modi in cui si attua la selezione naturale) molto di-

versa da quella di Sumner e in genere da quella prevalente ai suoi tempi.

E' da questa basilare diversione che Kropotkin è spinto a fare dell'etica una disciplina "primaria", e a considerarne i problemi con particolarissima cura. Prende così corpo un approfondimento del campo etico le cui linee egli espone nel I capitolo dell' "*Etica*".

Kropotkin prende le mosse constatando i grandi progressi fatti dalle scienze nella seconda metà del XIX secolo, e subito precisa: "La scienza e la filosofia ci hanno dato la forza materiale e la libertà di pensiero necessarie a permettere la venuta di precursori, capaci di condurre l'umanità sulla strada del progresso generale. Ma una parte del nostro dominio intellettuale è rimasto arretrato rispetto alle altre: questa parte è l'etica, la scienza dei fondamenti della morale. Infatti non esiste ancora una dottrina che, in armonia con lo stato attuale delle conoscenze, sia in grado di utilizzare le conquiste della scienza per fondare la morale su basi filosofiche più larghe, e fornire ai popoli civili la forza necessaria per la ricostruzione futura. E aggiunge: "Il bisogno di una etica realista si fa sentire fin dai primi anni della Rinascenza scientifica. Bacone, elaborando le basi di una rigenerazione delle scienze, indica nello stesso tempo i tratti essenziali di un'etica scientifico-empirica, munita è vero di una struttura meno dettagliata di quel-

la dei suoi continuatori, ma dotata di una larghezza di generalizzazione che pochi pensatori hanno raggiunto dopo, anche ai nostri giorni". Accenna poi ai contributi dati al pensiero etico dai pensatori del XVII e XVIII secolo, per arrivare a quelli di Comte e di Bentham. A questo punto, così conclude: "Potrebbe sembrare che davanti a tanti sistemi razionali di morale, creati nel corso degli ultimi due secoli, sia ormai impossibile apportare in questo settore qualche contributo che non si traduca in una ripetizione di cose già dette o in un tentativo di combinare le differenti parti dei sistemi esistenti. Ma soltanto il fatto che ciascuno dei tre principali sistemi conclusi sul finire del secolo XIX: il positivismo di Comte, l'utilitarismo di Bentham e di Mill e l'evoluzionismo altruista (cioè la teoria dell'evoluzione sociale della morale, proposta da Darwin, Spencer e Guyau) hanno aggiunto qualche cosa di essenziale alla teoria dei predecessori, questo solo fatto prova che il problema dell'etica non è stato ancora risolto".

E' dunque chiaro che Kropotkin intuì lucidamente quale ambito di ricerca si aprisse al pensiero evoluzionista a livello etico, e quale importanza assumesse l'etica per l'avvenire della specie umana. L'etica sembra configurarsi in lui come punto d'arrivo di un lungo viaggio intellettuale: un punto d'arrivo, e - nello stesso tempo - l'inizio d'una meditazione impegnativa, che egli

abbozzò ma non portò a termine. Solo il primo volume dell' *"Etica"*, fu infatti compiuto. Con l'eccezione dei primi tre capitoli, esso contiene una rassegna delle teorie etiche prodotte dalla cultura occidentale, dai Greci alla fine del XIX secolo. Il secondo volume avrebbe verosimilmente dovuto portare a compimento le linee ideologiche schizzate in quei tre primi capitoli; ma la morte dell'autore ne impedì la realizzazione. Ciò che Kropotkin enuncia in tali capitoli è tuttavia molto importante, lo si può considerare una sorta di messaggio lasciato ai posteri sull'argomento di cui ci stiamo occupando.

In sostanza Kropotkin - nel proporre le basi di una nuova etica - nega validità alle seguenti posizioni filosofiche: a) che l'etica debba avere un fondamento religioso; b) che l'etica debba avere un fondamento metafisico; c) che l'etica debba basarsi su qualche "imperativo categorico" di tipo kantiano. Per Kropotkin invece l'etica deve avere un fondamento naturalistico, in altri termini basarsi su fenomeni esistenti in natura e nella storia umana.

L'etica di Kropotkin è dunque una "etologia", una scienza del costume, benché egli le assegni importanti finalità sociali: queste ultime, infatti possono discendere solo dalla constatazione scientifica di comportamenti esistenti nell'ambito naturale in quanto effetti di "bisogni" constatati. Si legge nell' *"Etica"*: "Quando si incomincia

a considerare lo sviluppo graduale della specie, delle razze umane, delle istituzioni umane e dei principi stessi dell'etica, nel senso di una evoluzione naturale, [diventa] possibile studiare, senza cadere nella filosofia del soprannaturale, le diverse forze che presiedono a queste evoluzioni, ivi compresa la forza naturale della morale... Siamo così in diritto di concludere che lo studio della natura e della storia, giustamente inquadrato, denuncia l'esistenza costante di una *doppia tendenza*: da un lato la tendenza alla *socialità*; dall'altro, come risultato di questa, l'aspirazione a una più grande intensità di vita, da cui il bisogno di una più grande felicità per l'*individuo*, e l'aspirazione verso un progresso rapido dal punto di vista fisico, intellettuale e morale".

Seguendo questa linea metodologica, Kropotkin trova dunque che in natura (e nella storia umana) esistono due fondamentali tendenze: l'una che porta l'uomo a dominare i suoi simili per scopi personali, l'altra che lo spinge ad unirsi ad altri uomini per realizzare in uno sforzo comune ciò che non è possibile realizzare da soli. Ciò dà luogo a due "sentimenti" contrastanti: "I primi rispondono ad un bisogno fondamentale dell'uomo: il bisogno della lotta; i secondi rispondono ad un altro bisogno, ugualmente fondamentale: quello di unione e di reciproca simpatia". Queste grandi tendenze esistono in natura e di conseguenza, devono

essere utilizzate come "fatti" su cui fondare un'etica nuova coerente con i bisogni attuali. La mediazione tra l'egoismo e l'altruismo dell'uomo, costituisce la base problematica di un pensiero etico moderno: "... lo scopo principale dell'etica è attualmente quello di aiutare l'uomo a trovare una soluzione a questa fondamentale contraddizione".

Queste intuizioni di Kropotkin hanno trovato un sostanziale avallo nelle recenti acquisizioni dell'etologia e della sociobiologia. Quel comportamento altruistico che egli vedeva in natura (accanto al comportamento conflittuale) ha oggi un fondamento "scientifico" ben più solido di quanto si potesse immaginare agli inizi del secolo. Il lavoro del genetista inglese W.D. Hamilton, fondato sulla cosiddetta *selezione di parentela*, la teoria dell'*altruismo reciproco* di R.L. Trivers, i contributi degli ormai numerosi autori che hanno approfondito il tema dell'evoluzione del comportamento altruistico - di quel comportamento cioè che arrecava benefici a certi soggetti causando rischi e svantaggi a chi agisce - (se ne può trovare una vasta sintesi nella nota opera di Edward D. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, 1975) - si possono considerare una conferma di quanto sostenuto a questo proposito da Kropotkin. D'altronde, il fattore "altruistico" è oggi posto in relazione per così dire simmetrica con ciò che Konrad Lorenz ha chiamato il

"cosiddetto male", cioè l'aggressività, a sua volta divenuta oggetto di studio da parte della sociobiologia, dell'etologia, della genetica. L'approccio di queste scienze ai problemi etici è in ultima analisi vicino a quello che Kropotkin aveva auspicato e i risultati globali non sono lontani da quanto egli aveva intuito.

Ma se le nuove scienze del comportamento oggi sostanzialmente convalidano le intuizioni di Kropotkin, il suo fondamentale assunto - che occorresse gettare le fondamenta di un'etica moderna, coerente con il metodo della scienza - è stato al contrario ignorato dalle principali etiche del XX secolo. Se si guarda ai grandi sistemi socio-politici di questo secolo, si vedrà quanto tale oblio sia stato ampio. "Comunismo", "fascismo", "capitalismo tecnocratico", hanno fondato le loro etiche su "verità" che, presentandosi come assolute, condannavano il relativismo scientifico. L'etica che quei sistemi hanno fondato e diffuso appare in realtà desunta da pseudo religioni sociali, che rimettevano in auge quella mistica da cui Kropotkin - nel proporre un'etica "nuova" - raccomandava di staccarsi nettamente. Si è verificato ciò che lo stesso Kropotkin, nel secondo capitolo de l' *"Etica"*, mostrava di paventare, cioè la rinascita del misticismo come motore dell'azione umana. L'etica scientifica si è rivelata obiettivamente troppo difficile per un secolo ansioso di certezze, incline ai

miti, pronto a trovare "senso" in surrogati sociali della religione, e - nella sua ultima parte - addirittura in religioni storiche abilmente adattate a finalità sociali. Ben poco spazio poteva rimanere ad una ricerca scientifica in campo etico (quale Kropotkin postulava) in una tale temperie fideistica dove il metodo della scienza, per quanto riguarda i problemi etico-politici, si è radicato solo in pochi scrittori.

L'uomo del XX secolo ha mostrato dunque di essere immaturo per un'etica estranea alla religione, alla metafisica e all'imperativo categorico. Oggi la "mancanza di senso" viene da molti intesa come mancanza di "certezze" e indicata come riprova della necessità d'un nuovo profetismo, l'attesa di un avvento che in qualche modo riempia la vita.

Questa smentita storica dell'ottimismo in fatto di progresso etico, di cui Kropotkin fu un insigne rappresentante, non è tuttavia elemento sufficiente per diminuire l'importanza dell'intuizione kropotkiana in termini di necessità di un'etica coerente con il progresso scientifico. Semmai costituisce una significativa riprova di tale esigenza. Si può aggiungere che l'intuizione di Kropotkin, secondo cui l'evoluzione va vista, oltre che come lotta, come solidarietà e creazione di modelli comportamentali atti a produrre migliori condizioni di vita, può essere oggi interpretata come *necessità di adeguare l'etica ad*

una nuova serie di bisogni - che - nonostante tutto - sono venuti in evidenza nel travagliato corso del XX secolo.

Alla luce della teoria evoluzionistica dei bisogni, e soprattutto della concretezza antropologica di alcuni *nuovi bisogni*, l'impianto naturalistico dato all'etica da Kropotkin appare quanto mai attuale: in un certo senso esso ha ora più ragioni di esser recepito e valorizzato di quante ne avesse nei primi anni del secolo. Si può anche osservare che, proprio sulla scia del generale assunto che l'etica deve essere una diretta conseguenza del rilevamento dei bisogni (come, del resto, l'economia politica quale Kropotkin la concepì - chiamandola "fisiologia della società" - in *"Scienza moderna ed anarchismo"* e *"La conquista del pane"*) esiste oggi una larga concordanza sulla necessità di mettere a punto un insieme di norme di comportamento in cui i bisogni individuali e collettivi trovino un nuovo equilibrio.

Questo è, probabilmente, il presupposto fondamentale di ogni teoria e di ogni prassi della partecipazione socio-politica, di ogni esperienza "autogestionale" e/o comunque regolata dal principio di cooperazione anziché da quello di dominanza. Senza un'etica che determini e fissi le regole del partecipare, stabilendo un adeguato dosaggio di realizzazione del sé e dedizione agli altri, di lavoro e godimento, di efficienza produttiva e di rispetto della persona, è difficile immagina-

re la nascita di una società partecipativa. Si tratta di un problema apparentemente astratto ma in realtà molto concreto, perché ogni esperienza innovativa in questo campo deve avere un *background* comportamentale omogeneo con le sue finalità generali.

Il problema etico presenta inoltre, oggi, molti ambiti collaterali che emergono senza apparente coerenza con quel nucleo fondamentale, pur essendone in realtà dei corollari. La natura delle relazioni di ruolo - oggi largamente strumentali e alienanti - i legami familiari e sentimentali, i legami amicali tanto maltrattati dalle società autoritarie del XX secolo, le relazioni sessuali e la loro compatibilità con i rapporti istituzionali di tipo personale, le forme e i metodi dell'educazione, le relazioni tra genitori e figli, quelle tra insegnanti e allievi - questi sono altrettanti campi problematici ai quali l'etica deve dare risposte coerenti con i nuovi bisogni: e non i soli. L'esortazione kropotkiana a fondare una nuova etica si presenta, nei riguardi di questi problemi, di pressante attualità, perché essi sono una naturale conseguenza della maturazione antropologica avvenuta nelle società avanzate, nonostante la grande ondata totalitaria del XX secolo.

Si può dedurre che, molto più di questo fosse possibile quando Kropotkin componeva la sua *"Etica"*, questi bisogni debbono essere affrontati con soluzioni comporta-

mentali isomorfe ai loro specifici contenuti. Qui, chiaramente, la necessità di por mano ad una rifondazione scientifica dell'etica sfocia nella necessità di affrontare precise istanze sociali. Tuttavia questo modo indiretto, non fa che convali-

dare la fondatezza del pensiero kropotkiano, secondo cui ogni società deve procedere dalla constatazione dei suoi bisogni, trovando poi la strada per soddisfarli, e non dedurre i bisogni da qualche principio o "verità" calati dall'alto.



motivi attuali nella proposta pedagogica di Kropotkin

Tina Tomasi *

1. Caratteri e finalità dell'educazione

Cercare quanto vi sia di attuale nella proposta educativa di Kropotkin è impresa quanto mai rischiosa per molti motivi, sia perchè formulata in un contesto storico, politico e culturale, diverso dal nostro anche se non molto lontano nel tempo, sia perchè difetta di una esposizione organica e sistematica ed infine perchè, in quanto relativa per gran parte ad una società futura, corre talvolta sul filo dell'utopia, da cui peraltro deriva una singolare forza suggestiva e dirompente.

Pur non essendo un pedagogista nel senso tradizionale ed ormai

fortunatamente desueto del termine, Kropotkin è dotato di una non comune sensibilità per i problemi educativi, l'interesse per i quali, alimentato dalla convinzione che si tratti di questione di massima importanza sociale, rimane in lui saldo ed operante per tutta la vita. Ancora nel 1908 scrive a Francisco Ferrer: "Il campo da coltivare nell'insegnamento è così vasto che il concorso di tutti gli spiriti liberi dalle brume del passato e volti all'avvenire è necessario; tutti vi troveranno un immenso lavoro da compiere" (1).

Senza dubbio il suo discorso sia nella *pars destruens*, volta alla critica al costume educativo ed ai sistemi scolastici del tempo, sia in

* Insegna Pedagogia nella Facoltà di Magistero di Firenze; autrice di numerosi saggi tra cui *Ideologie libertarie e formazione umana*, La Nuova Italia, 1973 e *La dimensione pedagogica del pensiero bakuniniano* in *Bakunin cent'anni dopo*, Edizioni Antistato, 1977.

quella *construens* in cui dà suggerimenti per la formazione di uomini nuovi per un mondo diverso non appartiene soltanto alla storia ma prospetta problemi ed indica soluzioni che in non lieve misura riguardino anche il presente. Condotta sulle basi e nella prospettiva di una precisa teoria politico sociale, poggia la salda certezza che gli sclerotici sistemi scolastici tradizionali di origine medievale e strutturati per ristrette élites, saranno presto travolti dalla scolarità di massa, conseguenza positiva dell'ormai indifferibile concreta estensione del diritto di studio agli esclusi e dall'altrettanto necessaria istruzione integrale, comportante per tutti una formazione in cui il lavoro manuale trovi degno e non subalterno posto accanto all'intellettuale.

Questa "pedagogia" che ha un retroterra più che in studi specifici nella esperienza personale di alunno e di intellettuale impegnato e che trova espressione frammentaria ed occasionale in diversi saggi, parte da una concezione ottimistica, di evidente ispirazione rousseauiana, della natura umana; esclude ogni forma di costrizione diretta o indiretta, afferma che la libertà dell'alunno è un valore che va in ogni caso rispettato e difeso ed assegna al maestro il compito fondamentale di aiutarlo a svolgere in pieno la personalità, a realizzarsi come essere morale in modo da divenire capace di uscire dall'isolamento egoistico e di inserirsi

nella società quale forza operante per il bene comune (2).

L'autentica azione educativa deve dunque essere diretta al fine "della formazione dell'uomo morale, dell'uomo attivo, pieno d'iniziativa, coraggioso, spoglio di quella timidezza di pensiero che è tratto distintivo dell'uomo 'educato' dei nostri tempi" (3).

2. La scuola di ieri e quella di domani

Essa però può aver luogo soltanto in una scuola configurata come autonoma comunità di uguali, dove lo sviluppo di ognuno si compie attraverso una libera e multiforme attività collaborativa, dove l'insegnante si preoccupa soprattutto di suscitare lo spirito critico, l'iniziativa personale, l'amore per lo studio, l'interesse per la ricerca e considera miglior alunno non già colui che apprende il maggior numero di nozioni ma chi acquisisce un metodo di ricerca scientificamente valido ed è più disponibile nei confronti degli altri.

Purtroppo ancora oggi le scuole - dice Kropotkin - e non soltanto nei regimi assoluti ma anche in quelli cosiddetti liberali, sono volte a tutt'altri fini: istituite a vantaggio di pochi pur essendo mantenute da tutti, costituiscono ad ogni livello un raffinato strumento di oppressione e di selezione, tanto più pericoloso in quanto mascherato dietro una facciata di le-

gittimità e di imparzialità, una via efficacissima per abituare ad una supina ubbidienza e per inculcare pregiudizi (4).

I programmi di studio, dettati dall'alto senza possibilità di deroghe e critiche, impongono un lavoro altrettanto gravoso quanto improduttivo che per gran parte si riduce a pura ripetizione mnemonica. Non a torto quindi i giovani migliori, la cui sete di sapere va delusa, presto prendono in odio una istituzione che, assurdamente legata a schemi culturali e metodi da un pezzo superati, persegue un modello formativo ingiusto ed anacronistico, soffoca la creatività ed affatica la mente con un pesante ed in gran parte vano carico enciclopedico che impedisce lo studio di nuove e moderne discipline. Soltanto chi è privo di spirito di indipendenza giunge beato alla fine degli studi, pronto a rinunciare definitivamente ad una libertà già da un pezzo rinnegata per entrare a far parte di una comunità di simili a lui; e non c'è da stupirsi se il progresso scientifico, le grandi scoperte che hanno portato un reale beneficio all'umanità siano avvenute al di fuori delle istituzioni ad opera di avanguardie, per lo più all'opposizione (5).

Il rimedio a tanto male va ben oltre l'ambito scolastico; tuttavia anche entro questo limite Kropotkin avanza alcune interessanti proposte alternative, che solo in parte ed in superficie concordano con quelle di alcuni pedagogisti contempo-

ranei compresi sotto l'etichetta dell'attivismo ma in realtà sono molto distanti nelle motivazioni e nelle finalità. Infatti mentre questi ultimi restano legati alle strutture borghesi limitandosi al più ad indicare caute riforme, Kropotkin parte dal presupposto che educazione e scuola non potranno mutare radicalmente se non in rapporto a profondi cambiamenti sociali.

Il rifiuto di qualsiasi autoritarismo palese od occulto comporta anzitutto la trasformazione dell'insegnante da dogmatico dispensatore di verità ed inappellabile giudice in compagno di lavoro, da esecutore passivo di direttive dettate dall'alto in autonomo e responsabile organizzatore di un'opera la quale, senza mai perdere di vista le finalità sociali, deve partire dalla scoperta delle attitudini individuali. Infatti "la varietà dei gusti e dei bisogni è la principale garanzia del progresso dell'umanità" e "siccome tutti gli uomini non possono e non debbono assomigliarsi, ci saranno sempre, ed è sperabile che ci siano, coloro che proveranno lo stimolo di bisogni superiori alla media comune verso una direzione qualsiasi" (6).

E costoro sono i più sacrificati dai metodi didattici caratteristici di tutte le pedagogie autoritarie, fondati sull'acquisizione verbalistica e mnemonica, che impediscono o ostacolano ogni apprendimento che sia conquista personale ed ignorano il fare, ossia il concorso di qualsiasi processo operativo in

appoggio all'intellettuale, si valgono di manuali, per lo più compilati in un linguaggio astruso e zeppi di deformazioni e manipolazioni, ignorando la ricerca personale, l'esperimento, la lettura diretta degli autori e dei documenti, incuranti che a qualsiasi livello non conta tanto la quantità di sapere quanto l'acquisizione di corretti metodi di indagine.

Kropotkin è convinto che il vertiginoso espandersi delle conoscenze e del numero degli studenti (i quali, a differenza che in passato hanno forti limitazioni di tempo e di danaro) esigono procedimenti didattici nuovi capaci di eliminare il colossale ed assurdo spreco di tempo e di energie che si verifica in tutte le scuole ed in ogni branca d'insegnamento (7).

A questo fine suggerisce un aggiornato e razionale impiego del metodo ciclico, nel quale le medesime cognizioni, sistemate in un tutto organico e coerente, siano presentate nei successivi gradi di scuola e quindi a diversi livelli di età degli alunni in misura sempre più larga ed approfondita ma sempre in modo da dare una visione completa di tutta la realtà: "Se nell'istruzione si adottasse in maniera generale il sistema dei corsi concentrici, adatti alle varie fasi dello sviluppo umano, già la prima fase, eccettuata la sociologia, potrebbe dare un'idea generale dell'universo, della terra e dei suoi abitanti, dei principali fenomeni fisici, chimici, botanici; ma solo nei cicli se-

guenti di studi più profondi e più specializzati il fanciullo scoprirebbe o più esattamente imparerebbe le leggi di quei fenomeni" (8).

Non meno indispensabile è il radicale cambiamento dei contenuti culturali attualmente disorganici, anacronistici ed estranei così ai bisogni della società come agli interessi dei giovani, in modo da adeguarli al sempre più rapido ritmo del progresso scientifico e da permettere all'alunno di estendere la conoscenza in ogni campo fino al limite delle personali capacità. Essi debbono non solo comprendere ma connettere intimamente le materie letterarie con le scientifiche così da presentare come un tutto unitario la vita infinitamente varia e dinamica dell'umanità e della natura e far posto anche alla pratica attività dell'uomo, almeno nelle forme fondamentali. I ricordi degli studi compiuti nell'adolescenza gli confermano che è possibile ai professori di materie storiche ed umanistiche "grazie ad una alta visione filosofica ed umana" rendere unitario l'insegnamento e risvegliare nei giovani nobili ideali e sublimi aspirazioni; e non dubita che altrettanto possano fare quelli di materie scientifiche (9).

Sostiene pure la necessità di trasformare in "sociali e popolari" i vecchi programmi metafisici ed aristocratici, senza per questo dequalificarli ed immiserirli e senza neppure escludere tutto ciò che un tempo si considerava volto a soddisfare "bisogni di lusso" cioè i

prodotti della creazione artistica: essi pure debbono costituire un godimento offerto a tutti e non a pochi fortunati (10).

3. L'istruzione integrale

Letteratura, scienza ed arte non bastano tuttavia alla formazione dell'uomo moderno, non più destinato ad una vita contemplativa od oziosa ma all'universale dovere del lavoro: Kropotkin, riprendendo e approfondendo un motivo non nuovo nel pensiero libertario ed anarchico, su cui hanno particolarmente insistito Fourier e Bakunin, è persuaso che occorra aggiungere all'esercizio della mente quello della mano nell'interesse sia del singolo che della collettività.

Una scuola fatta in modo da dare a pochi un sapere astratto, avulso da qualsiasi applicazione pratica ed a molti un addestramento del tutto meccanico, o al massimo una precoce specializzazione è un avanzo di medioevo ed un aspetto inaccettabile della struttura classista della società: "Noi affermiamo che nell'interesse della scienza e dell'industria, come pure nell'interesse della società considerata nel suo insieme, ogni essere umano, senza distinzione di nascita, dovrebbe ricevere un'educazione che gli permettesse di acquistare una nozione profonda delle scienze, contemporaneamente ad una cognizione seria di un mestiere. Ammettiamo perfettamente che sia

necessario specializzarsi nei propri studi, ma sosteniamo che questa specializzazione deve venire soltanto dopo un'educazione generale, e che questa educazione generale deve comprendere tutte le scienze ed il lavoro manuale. Alla divisione della società in lavoratori intellettuali e lavoratori manuali noi opponiamo la combinazione dei due ordini di attività; ed invece dell'insegnamento professionale che sottintende il mantenimento della separazione attuale, noi con i fourieristi e con alcuni fondatori dell'internazionale "loro allievi e con molti scienziati moderni, preconizziamo l'educazione integrale, l'educazione completa che determina la scomparsa della perniciosa distinzione" (11).

Il rifiuto della dicotomia tra scuole di cultura e scuole tecnico-professionali è motivato con argomenti di natura non solo sociale ma anche pedagogica: Kropotkin che nella giovinezza durante i viaggi in Siberia ha avuto modo di sperimentare l'immensa virtù "costruttiva" del lavoro manuale attuato con intelligenza, consapevolezza del fine ed assenza di costrizione, sempre più si convince che è indispensabile per la manifestazione e l'esercizio delle attitudini, per lo sviluppo armonico e completo di tutte le facoltà (12).

Infatti le teorie astratte acquistano per l'alunno significato e valore solo al momento in cui le applica e non quando le riceve verbalmente dal maestro; qualsiasi insegnamen-

to, per riuscire efficace deve procedere parallelamente a livello teorico ed operativo; qualsiasi presunta verità, per diventare effettivamente tale, ha bisogno di essere dimostrata dai fatti e solo a questa condizione diviene stimolo alla continuazione della ricerca ed all'approfondimento del lavoro personale.

"Avviando gli alunni ad imparare senza prove pratiche, a fidarsi del libro, delle autorità, soffochiamo in germe ogni loro pensiero indipendente e solo assai di rado così noi riusciamo a far imparare realmente ciò che insegniamo. La superficialità, lo psittacismo, il servilismo e la pigrizia intellettuale - peste dell'epoca nostra - sono i risultati del nostro metodo d'istruzione. Noi non inculchiamo nei nostri fanciulli nemmeno l'arte d'imparare" (13).

Il vero scopo dell'introduzione del lavoro manuale in tutte le scuole non sta affatto nella specializzazione ma nel far sì che l'alunno apprenda dalla diretta esperienza delle cose più che dalle parole e nel dare alimento al suo spirito creativo, in quanto l'attività pratica offre validi ed insostituibili suggerimenti all'elaborazione intellettuale.

Cultura generale ed istruzione professionale non debbono perciò essere due settori differenti e separati riservati ad uomini di diversa estrazione sociale, ma costituire per tutti la base comune formativa, dove la seconda è approfondi-

mento della prima. Solo così ogni giovane, lasciando la scuola al termine dell'adolescenza, sarà in grado di occupare il posto che più gli si adatta nell'immenso esercito dei produttori (14).

La scuola dell'avvenire non potrà sottrarsi a questa esigenza: "Si avrà un bel dire, ma si sarà obbligati a venire all'insegnamento integrale, l'insegnamento che con l'esercizio della mano sul legno, sul marmo, sul metallo parla al cervello e lo aiuta a svilupparsi. Si arriverà ad insegnare a tutti il fondamento di tutti i mestieri e di tutte le macchine, lavorando (secondo sistemi già elaborati) al banco, alla morsa, plasmando la materia, facendo le parti fondamentali di ogni cosa e di ogni macchina e macchine semplici e trasmissione di forza, al che si riducono tutte le macchine.

Si dovrà arrivare alla integrazione del lavoro manuale col lavoro cerebrale, che già predicavano Fourier e l'internazionale, e che si trova già applicata in alcune scuole degli Stati Uniti, e si vedrà allora l'immensa economia di tempo che si realizzerà nei giovani cervelli, sviluppati insieme per il lavoro manuale e per il lavoro cerebrale" (15).

4. Insegnare tutto a tutti

Kropotkin riprende, aggiorna e cala nella realtà già industrializzata del suo tempo l'ideale pansofico

comeniano; bisogna insegnare tutto a tutti in modo che ogni essere umano, senza alcuna discriminazione, realizzi pienamente se stesso e sia quanto più possibile utile alla collettività. Sa bene che, nonostante le molte affermazioni di principio e le leggi sull'obbligo scolastico, l'istruzione è rimasta privilegio di ristrette minoranze, ma confida in non lontani mutamenti, conseguenza di un diverso assetto sociale. La convinzione che tutti hanno diritto al sapere come hanno diritto al pane, presente in lui fin dalla giovinezza - quando avverte il disagio di essere anche in questo senso un privilegiato -, si consolida col passare degli anni (16).

Ed ha parole sempre più dure non solo contro gli intellettuali in quanto casta chiusa serva del potere ma anche nei confronti di una società che, schiava di vieti pregiudizi, tiene ancora le donne assai più che i maschi nell'ignoranza o impartisce loro fin dalla più tenera età una formazione - meglio sarebbe dire deformazione - corrottrice fatta di letture assurde, di conversazioni frivole, di modelli di vita in cui nulla c'è di bello, di entusiasmante e che permette al padre o al marito, per cui sono strumento di lavoro od oggetto di lusso, di distruggerne la personalità limitandone fin dalla nascita l'autonomia e lo spirito d'iniziativa. Anche la donna ha diritto ad essere educata come l'uomo e per gli stessi fini, il che tuttavia sarà im-

possibile fin che su di essa peserà la schiavitù del lavoro domestico (17).

Urge quindi dare a tutti il modo di soddisfare non soltanto i bisogni primari ma anche gli intellettuali, permettere a chiunque il completo svolgimento delle attitudini, l'accesso ed il godimento del sapere fino ai più alti gradi, la gioia della contemplazione artistica, lo svago dopo il lavoro, ossia la possibilità di vivere una vita umana e di educare i figli così da farne dei membri liberi ed uguali di una società migliore della presente. Impresa certo ardua ma facilitata dal perfezionamento tecnico che sempre più abbrevierà e alleggerirà la faticosa chiesta dalla produzione.

Nè c'è da temere che il sapere risulti degradato dalla sua diffusione, pericolo che si può evitare predisponendo in tempo gli indispensabili cambiamenti nei programmi, metodi, libri di testo, preparazione e ruolo degli insegnanti. Anzi la scuola avrà tutto da guadagnare trasformandosi in un'organizzazione d'avanguardia volta alla costruzione di un mondo nuovo; e così pure le scienze e le arti, se diventeranno un patrimonio comune (18).

5. Attualità di una proposta

Quale che sia il giudizio su questa proposta educativa, anche chi la considera troppo ardita o addirittura in tutto o in parte utopica, deve riconoscere che pone molti

problemi ancora oggi scottanti ed insoluti, tra cui particolarmente interessanti quelli relativi alla scuola di massa, conseguenza dell'universale diritto allo studio e all'istruzione integrale, ossia ad una formazione che comprenda per tutti ed in posizione non subalterna il lavoro manuale.

Quest'ultimo tema in particolare occupa un posto di primo piano nei dibattiti in corso sulle riforme scolastiche: non è infatti senza preoccupazione crescente che politici, sociologi e pedagogisti vedono la scuola, proprio perchè legata a vecchi schemi intellettualistici, non solo subito o rifiutata dalla maggior parte dei giovani ma sempre più inadatta a formare l'uomo

richiesto dalla civiltà moderna, il lavoratore capace di usare bene e volentieri le mani quanto il cervello e preparato a vivere responsabilmente in un mondo sempre più complesso. Al punto che comincia a venir meno la già solida ed universalmente accettata convinzione, di lontana origine illuministica, che la vuole indiscutibile fattore di progresso e di pace, e sempre più insistente ed insidioso si fa strada il dubbio che, al contrario, restando immutata in un mondo che cambia, finisca per diventare sul piano economico sociale, oltre che culturale, fonte di squilibri sempre più gravi, dolorosi e pericolosi: come Kropotkin lucidamente prevede ed ammonisce.

NOTE

(1) *Lettera a F. Ferrer*, L'università popolare, 1908, p. 338.

(2) *La morale anarchica* (1891) ed *Anarchici fiorentini*, s.d., p. 45; *L'etica* (1921), Edigraf, Catania, 1972, p. 24-25.

"Noi non esitiamo a dire 'fa ciò che vuoi, fa come vuoi', perchè siamo persuasi che l'immensa massa degli uomini, a mano a mano che sarà illuminata e spoglia degli impacci attuali, farà ed agirà sempre in una certa maniera utile alla società" (*La morale anarchica*, cit., p. 42).

(3) *Lettera a Ferrer*, cit.

(4) *Parole di un ribelle*, (1885), Casa Editrice Sociale, Milano, 1921.

(5) Kropotkin critica aspramente i programmi delle scuole statali che dicono alle famiglie: "Noi redigeremo i nostri programmi, che non ammettono critica. Dapprima abbrutiremo i vostri figli con lo studio delle lingue morte e delle virtù delle leggi romane. Ciò li rende docili e sottomessi. (...) Faremo loro credere che, avendo appreso il latino, siano il sale della terra, che senza loro l'umanità perirebbe,

che la miseria delle masse è legge di natura" (*Parole di un ribelle*, cit. p. 212).

(6) Kropotkin insiste che solo rispettando le attitudini si possono ottenere risultati utili per il singolo e la collettività: "Il tal giovanetto, pigro per il latino e per il greco, lavorerebbe come un negro se lo si iniziasse alla scienza soprattutto per il tramite del lavoro manuale. La tal ragazza, giudicata ignorante in fatto di matematiche, diventa la prima matematica della sua classe se le capita d'incontrarsi per caso in qualcuno capace di spiegarle efficacemente ciò che ella non comprendeva negli elementi di matematica" (*La conquista del pane*, (1892), Libreria Internazionale d'Avanguardia, Bologna, 1948, p. 122). Vedi anche p. 80 e 125.

(7) *Lettere a F. Ferrer*, cit.

(8) *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, (1899), Casa Editrice Sociale, Milano, 1923, p. 32.

(9) *Memorie di un rivoluzionario* (1899), Feltrinelli, Milano, 1969, p. 64.

(10) *Lettera a Ferrer*, cit., e *La conquista del pane*, cit., p. 87 e segg.

(11) *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 23.

(12) *A che servono i progressi dell'industria* (1988), Il Pensiero, 1908, novembre, p. 307.

(13) *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 23.

(14) Kropotkin riconosce alle scuole frequentate nella giovinezza il merito di aver saputo combinare in qualche misura il momento teorico con l'applicazione pratica (*Memorie di un rivoluzionario*, cit.). Tra le scuole in seguito conosciute, cita come esempio la professionale di Mosca, a cui tuttavia imputa il grave difetto di trascurare la formazione umana. Gli alunni, accolti all'età di 15 anni con un'istruzione di livello elementare, ne uscivano dopo cinque o sei anni di corso con una preparazione scientifica a livello universitario ed eccezionali capacità tecniche. Questo perché "nell'insegnamento scientifico gli esercizi di pura memoria erano poco in onore, mentre erano favorite con tutti i mezzi le ricerche indipendenti. S'insegnavano le scienze contemporaneamente alla loro applicazione, e ciò che s'imparava nella scuola veniva applicato nel laboratorio. (...) Non si mandava lo studente all'ufficio per imparare un mestiere che gli permettesse di guadagnarsi la vita il più presto possibile, ma gli si insegnava l'arte della tecnica in generale, le basi, la filosofia, dei mestieri fonda-

mentali".

Questo dimostra che "bisogna sempre considerare il problema dell'istruzione nelle sue grandi linee, invece di far sì che (l'alunno) acquisti virtuosità in un mestiere qualunque, contemporaneamente a poche e vaghe nozioni di scienza. Esso prova altresì che si possono avere risultati simili senza eccessi di lavoro, se si mira sempre ad un'economia razionale del tempo dedicato allo studio e se non si separa la teoria dalla pratica". (*Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit. p. 24 e segg.).

(15) *Lettera a Ferrer*, cit.

(16) "chi nella vita ha provato una volta questa gioia della creazione scientifica non la dimenticherà mai più ed anelerà sempre a rinnovarla (...) Ma non potrà che rammaricarsi che questa gioia sia riservata solo a pochi, quando tanti potrebbero provarla, in grande o in piccolo, se il metodo scientifico ed il tempo necessario non fossero privilegio di pochi uomini..." (...).

"Ma che diritto avevo io di questa gioia, quando intorno a me non vi era che miseria e lotta per un tozzo di pane ammuffito?" (*Memorie di un rivoluzionario*, cit. p. 168 e 176).

(17) *La conquista del pane*, cit., p. 52 e 97.

(18) *La scuola: che cos'è, che cosa dovrebbe essere*, Il Pensiero, settembre 1909, p. 261.



"la città e la campagna" ovvero Kropotkin "urbanista"

Riccardo Mariani *

Tra i diversi temi di cui Pëtr Kropotkin si è occupato nella sua lunga attività scientifica e politica troviamo anche, in posizione di particolare rilievo, interessi di urbanistica o meglio di studio della organizzazione delle dimore dell'uomo integrate al suo lavoro. Il fatto più rilevante di questa circostanza è che se ha senso parlare della attualità di Kropotkin questo è particolarmente vero per quanto riguarda ciò che oggi definiamo "urbanistica".

Prima di inoltrarci in questa direzione, cioè attorno alle idee di Kropotkin sulla città e più in generale sulle relazioni tra questa e la produzione, tentiamo brevemente di delineare il clima culturale vigente al suo tempo nei confronti di questo tema.

Più o meno tutti siamo a conoscenza della enorme letteratura

prodotta a proposito della "metropoli" agli inizi dell'800, ovvero nei giorni cruciali della nascita e del primo sviluppo della rivoluzione industriale. In quel momento infatti, non c'è "ricercatore" europeo che non si occupi di questo fenomeno straordinario, rivoluzionario, appunto. Rivoluzionario non semplicemente perchè si stanno introducendo nuovi sistemi meccanici di produzione con la relativa serialità degli "oggetti" ma soprattutto perchè milioni di persone fino a quel momento emarginate dalla civiltà se non dalla storia addirittura, entrano in un contesto dal quale erano rimaste escluse nell'arco di molti secoli.

Praticamente nell'ottocento diventa concreto il desiderio di milioni, e va sottolineato si tratta di milioni di individui, e anche dal punto di vista storiografico non si è abbastanza sottolineato l'impor-

* Docente di urbanistica all'università di Firenze. Ha scritto, tra l'altro, *Abitazione e città nella rivoluzione industriale*, Sansoni, Firenze, 1975; *Le radici malate dell'urbanistica italiana*, Moizzi, Milano 1976; *Fascismo e città nuove*, Feltrinelli, Milano, 1976.

tanza di questa che ancora non possiamo definire "classe" perchè non ne ha i requisiti canonici, oppure possiamo farlo a condizione che non la si consideri una delle due tradizionalmente contrapposte. In altri termini, se accettiamo che esista un proletariato e una borghesia come entità contrapposte, la "nuova" classe di cui si parla sarebbe evidentemente una terza e che nel tempo diventa "proletariato", ma che per il momento ancora non ne possiede i requisiti caratteristici.

Ci si riferisce qui a quei milioni di individui che vivono in una particolare frontiera, non definita, fuori dalla città eppure non fanno parte della campagna: non sono veri agricoltori, non vivono su un podere o fondo rurale, sono talvolta salariati, briganti, banditi, mendicanti, individui insomma che vivono di espedienti (vedi il più volte descritto furto campestre, con tutta una sua letteratura), vivono insomma di ciò che la natura concede o di ciò che essi riescono a strappare alle persone. Improvvisamente questi milioni di persone trovano l'occasione per entrare nella città. Non importa come e in quali condizioni; nascono così le grandi *bidonvilles* ampiamente descritte. Sappiamo di città inglesi in cui nel giro di pochi anni si passa da alcune migliaia di abitanti a centinaia di migliaia, ovvero piccoli borghi che nel giro di soli dieci anni, da un censimento all'altro, quadruplicano il numero

dei loro abitanti ma che non sono però ancora veri e propri cittadini. I casi sono noti, Glasgow, etc. Il problema posto in questi casi è appunto il senso della rivoluzione che si va costituendo e sul quale sono state dette fin qui cose non completamente esatte, soprattutto perchè determinate teorie, segnatamente quelle più diffuse e vincenti, hanno privilegiato determinati aspetti trascurandone completamente altri di pari e talvolta superiore importanza.

Il problema di fondo in questi momenti per la parte egemone della società, consiste nei tentativi di costruire un sistema culturale e di riferimenti, ovvero uno spazio per quei milioni di persone che fino a quel momento hanno vissuto sostanzialmente al di fuori di qualunque regola sociale. In altre parole, tutte queste persone che arrivano finalmente a partecipare del bene città, e anche in questo caso la dizione città è altrettanto azzardata quanto quella di classe, non siamo ancora infatti nella vera metropoli occidentale ma piuttosto in una serie di enormi agglomerati umani e non ancora urbani, queste masse portano all'interno dei confini urbani la dimensione della "barbarie" nella quale avevano vissuto fino a quel momento. E' dunque l'abitudine al furto, al sacrificio, fuori da ogni regola adottata in altri gruppi sociali, ma è anche abitudine a una sorta di pratica "democrazia" esercitata fuori da ogni schema teorico. Que-

sti personaggi invadono lo spazio della città introducendovi tutti gli atteggiamenti e i comportamenti della loro situazione precedente.

Di fronte a un fenomeno di questa portata assistiamo al fiorire di una enorme letteratura che si sviluppa secondo direzioni specifiche, in ogni caso si tratta sostanzialmente di letteratura politicamente e culturalmente tendenziosa.

Da un lato c'è chi comincia a esaminare il fenomeno sociale secondo una sua certa "oggettività", cioè così come questo si presenta; dall'altro si pongono gli avversari dello sviluppo industriale, per esempio, gran parte della cultura cattolica, in Italia, Spagna. Agli inizi dell'800 in Italia troviamo infatti una letteratura vastissima che denuncia con tinte disastrose gli aspetti più negativi del nuovo sistema sociale e produttivo. Si parla di degenerazione della società, della fine del mondo ormai imminente, in ogni caso si costituisce una sorta di preparazione culturale affinché quegli stessi avvenimenti non abbiano a turbare la situazione italiana. Per esempio, si denuncia la rivoluzione industriale come origine di un nuovo "panteismo" che sicuramente distruggerà la religione dei padri. Questo, paradossalmente, è un tipo di argomentazione ampiamente utilizzato e, per quanto strano, sappiamo che in diversa misura Italia, Francia, Spagna, Portogallo, saranno effettivamente influenzate da questa propaganda.

Un altro genere di ricerca e quindi un altro tipo di denuncia, riguarda in particolare gli effetti propri e negativi della metropoli nei confronti dei cittadini stessi, una volta che siano diventati tali.

Non ci si rende conto insomma che non è la città-metropoli che crea in sé l'individuo dissociato o addirittura "delinquente", che crea il "rivoluzionario", non ci si rende conto infine che di fatto quel tipo di immigrato giunge in città già "rivoluzionario", o più precisamente "ribelle".

I portatori di ribellismo sono valutati in particolare in due differenti modi: qualcuno che giudica la città come il luogo privilegiato per la organizzazione della rivoluzione sociale, ovvero divenendo questa il luogo fisico della concentrazione di masse si facilita la circolazione della propaganda e in specifico dell'idea rivoluzionaria.

Altri giudicano tutto questo con diverso spirito; si tratta di ricercatori del tutto particolari, tra i quali si distingue Frederic Le Play, forse il primo sociologo urbano della storia contemporanea, una sorta di Balzac della letteratura e della pratica sociologica, un altro è Kropotkin. Questi e altri esaminano il comportamento della nuova società con indagini dirette e personali, non solo nel momento in cui questa si stabilisce in città, ma anche prima che questi entrino in città e dopo la loro sistemazione anche se temporanea. Praticamente questi ricercatori seguono

passo passo gli individui e i gruppi considerati a partire dalla situazione primitiva, originaria, fino a che non giungono in città o nell'agglomerato industriale.

Il soggetto esaminato è dunque un "rivoluzionario" potenziale poiché o ignora o non ha mai accettato le regole vigenti nel sistema istituzionale, urbano o rurale, e infatti ambedue i sistemi, per motivi vari, lo hanno sempre respinto. Che si trattasse di scelta, in alcuni casi, o di condizione nei moltissimi altri, sta di fatto che data la loro quantità e irruenza, questi, i nuovi arrivati, in effetti ribaltano una lunga serie di comportamenti, istituzioni, luoghi comuni. La posizione di "ricercatori" come il Le Play, è quella di tentare di capire come, *naturalmente*, ovvero senza ulteriori traumi e violenze, si possa assestare il nuovo sistema sociale.

Tutti in questo momento sono profondamente preoccupati del fenomeno che si va dilatando: il rivoluzionarismo; un fenomeno che, va sottolineato, non significa ancora un attacco sistematico e unidirezionale, ma piuttosto un ribellismo contro tutto e tutti, anche contro i propri simili di differente provenienza, quasi lotte tribali che si svolgono tanto in città o insediamenti industriali, quanto in campagna nelle parti in via di razionalizzazione. Sono lotte tra corporazioni, tra queste e i primi accenni di sindacato, tra i vecchi lavoratori e i nuovi salariati, tra

tutti questi e le istituzioni o ciò che di loro resta.

Dunque gli obiettivi sono tantissimi e disparati e dalla osservazione attenta di questi gruppi sociali che si esprimono in modo decisamente "selvaggio" agli inizi, nasce una serie di indicazioni che si tradurranno poi in vere e proprie leggi, comprese quelle urbanistiche, normative tecniche, di comportamento, etc. Il sistema adottato nella ricerca e nella proposta, usa dello "spontaneismo", o comunque di un sistema che non adotta la imposizione di nuovi comportamenti, almeno nella prima fase, ma suggerisce soluzioni che qualcuno per suo conto ha già sperimentato. I due sistemi che si delineano per la gestione dei fatti sociali si contrappongono proprio a partire da qui: un sistema è quello suggerito dall'*utopia*, ovvero individuato da una serie di personaggi che intendono direzionare la sorte della società secondo un disegno prefissato e che tentano quindi una pianificazione totale della umanità stessa attraverso l'applicazione di un meccanismo complesso in cui ogni aspetto è determinato, sia esso di tipo economico, culturale o morale.

Un caso esemplare per la sua particolarità e complessità, cioè non completamente negativo ma piuttosto con spunti di particolare interesse, è dato da Robert Owen, giudicato dalla sinistra stessa in termini positivi e lusinghieri.

Owen organizza un diverso sistema

di produzione e soprattutto un diverso sistema di gestione dei comportamenti sociali.

Proprietario di una fabbrica tessile, Owen scopre che non è necessario sfruttare l'operaio fino al limite della sue possibilità per raggiungere una maggiore produttività, al contrario; egli scopre infatti che riducendo la giornata lavorativa e introducendo un trattamento più umano nella fabbrica e fuori, il rendimento è molto superiore mentre i rapporti tra lavoratori e proprietario ne risultano assai migliorati. La proposta di Owen non si limita a questo; egli scopre infatti che non soltanto le relazioni all'interno della fabbrica devono cambiare, ma anche all'esterno. Intuisce cioè che è necessario occuparsi anche del tempo libero della classe operaia adottando un opportuno sistema educativo. In altre parole, questa massa di individui, pur accomunati dal lavoro di fabbrica è per altro estremamente disomogenea all'esterno di questa, e comunque senza alcun referente comune. Si consideri poi che al "nomadismo" tradizionale cui questi individui erano abituati da tempo, si aggiunge ora un nuovo tipo di "nomadismo", determinato ora dai cicli della produzione. Avviene cioè che appena un proprietario ha completato una certa produzione, chiude temporaneamente la fabbrica o altro per vendere il suo prodotto; di conseguenza per questo motivo e altri connessi alla struttura produt-

tiva del tempo, l'operaio continua a migrare da una zona industriale o produttiva all'altra, senza mai legarsi in particolare a nessun ambiente e soprattutto senza mai raggiungere un determinato livello di specializzazione professionale.

Owen organizza dunque anche l'educazione civile degli operai che lavorano nella sua manifattura; in più distinguendosi ulteriormente dagli altri: utopisti, filantropi e mecenati o riformatori, perchè in particolare non appartiene a nessuna chiesa, nè impartisce una educazione religiosa ai suoi assistiti. In altri termini non è il solito riformista sociale imbevuto di settarismo religioso anche se è permeato da una forte religiosità, che si esprime nella sua grande fede nel potere della persuasione e dell'esempio. Il suo progetto investe dunque tutti gli aspetti di una società in formazione: migliora sensibilmente le condizioni all'interno della fabbrica, stabilisce precisi rapporti di lavoro per le donne e i bambini, si occupa della loro educazione e completa la sua opera con una attenzione particolare allo spazio fisico, abitativo, in cui tutto questo si svolge.

A questo punto accade un fenomeno apparentemente strano ma perfettamente comprensibile date le premesse cui abbiamo accennato: la maggior parte degli operai "fugge" da Owen poichè giudica più faticoso apprendere dalle lezioni e dedicarsi all'esercizio della danza domenicale piuttosto che vi-

vere come tutti gli altri operai secondo i rapporti imposti dagli altri industriali. Le lezioni obbligatorie di danza in particolare pare che fossero specialmente invise a quel tipo di proletariato ma soprattutto ciò che doveva essere insopportabile era proprio la rapidità storica con cui praticamente si chiedeva un mutamento sociale a gente che da secoli aveva perso la cognizione stessa del tempo.

Questo citato è uno dei modi, e vale sottolinearlo, giudicato il migliore fra quelli sperimentati per indicare una risoluzione del problema sociale in chiave progressista.

Accanto a questo di Owen, contiamo dozzine di esperienze e tentativi, talvolta simili, altre volte completamente opposti, tutti comunque tesi alla ricerca di una soluzione al più grave problema del tempo: "civilizzare" il proprio popolo, o comunque arginare l'ondata rivoluzionaria sempre più imminente e ben diversa dalle rivoluzioni precedenti, ovvero con caratteri assolutamente sconosciuti ma valutati come ben più gravi, proprio perchè imprevedibili, di quelli della pur nota rivoluzione francese.

In un modo o nell'altro, comunque, tutti questi interventi o progetti hanno in comune un elemento di fondo, tutti prefigurano una realtà futura. Che si tratti di filantropi laici o religiosi, che siano utopisti o riformatori politici, tutti indistintamente program-

mano un loro sistema a partire da valutazioni personali e in più assai rigide, che applicano o intendono applicare alla popolazione "urbana".

Contrariamente a questi, tanto il Le Play, quanto i successivi fino a Kropotkin appunto, partono da un presupposto radicalmente diverso. Kropotkin non si preoccupa di conoscere a priori l'uomo nuovo, ma parte da una serie di osservazioni dirette in situazioni complesse, quindi non soltanto interne alla nuova metropoli industriale, per considerare e valutare quale, tra le tante realtà esistenti, possa essere quella fattibile, "ideale" nel senso della sua applicabilità a una scala superiore.

Le indicazioni fondamentali di Kropotkin relative alla città ruotano attorno a due punti cardinali: la prima occasione gli è offerta dalla pubblicazione della serie di inchieste promosse e redatte dal governo inglese circa la situazione della classe operaia e rurale in Inghilterra. Contemporaneamente a questo Engels sta redigendo la sua "Situazione della classe operaia in Inghilterra". Accade che Engels nella sua descrizione, dedicata alla classe operaia di tutto il mondo (ma in quel momento esisteva solo quella inglese), fornisce una descrizione che, sottolineando prevalentemente determinati fatti e avvenimenti, finisce con l'essere assimilata a quelle degli oppositori allo sviluppo industriale. In particolare Engels denuncia una lunga

serie di atrocità prodotte dalla gestione capitalistica dell'industria, un capitalismo si badi ancora "indefinito", ovvero esso stesso in formazione e trasformazione, come si vedrà poi; per fare questo, ovvero per suscitare orrore e riprovazione nei futuri operai del mondo, Engels ricorre a un espediente originale: trascrive fatti avvenuti anche quarant'anni prima, datandoli alla sua epoca.

In altre parole Engels cita fatti avvenuti molti anni prima, spacciandoli per contemporanei; in più, constatando la distribuzione e divulgazione delle inchieste governative, stampate a poco prezzo a cura dello stato, si chiede che senso abbia quella operazione e domanda se davvero qualcuno pensa che con tali espedienti si possa risolvere la condizione della classe operaia. Ovvero Engels, e con lui altri contemporanei e poi molti altri in seguito, non si rendono conto dello straordinario potere della informazione, e delle trasformazioni che queste possono suscitare nel corpo della società quando siano sapientemente organizzate e direzionate, o quanto meno quando queste abbiano un preciso indirizzo.

Ebbene ciò che Engels non coglie in quel momento, e che il marxismo non affronterà per oltre un secolo, è che sulla base di quelle inchieste e osservazioni, più o meno scientifiche, un intero sistema, occidentale, si va organizzando e dal punto di vista scientifico e

dal punto di vista sociale, per produrre quella enorme trasformazione di civiltà che tutti possiamo oggi misurare nella sua ampiezza. In altre parole, se Carlo Marx, dopo la prima metà dell'800 arriva a dire: il popolo inglese è pronto per la rivoluzione, ciò che gli manca è la passione rivoluzionaria, e non studia il significato di questa "passione", ovvero né lui né i successori si preoccupano di capire che cosa può significare dal punto di vista scientifico l'esame della partecipazione del sentimento e della cultura popolare nel comportamento sociale e politico, questo comporta nei fatti, che la parte egemone della società resta arbitra indiscussa dell'opera di ristrutturazione sociale. In particolare facendo leva proprio sul potere dei sentimenti e sulla potenziale disponibilità sociale della nuova classe operaia. Naturalmente la città, lo spazio urbano in generale, sono il luogo privilegiato in cui si esercita l'opera di trasformazione sociale proprio attraverso l'attivazione di una lunga serie di accorgimenti, attività particolari, coinvolgimenti di vario tipo, etc., ovvero casette individuali, giardini pubblici, spazi sociali ...

La parte perdente in quel momento, per intenderci quella del Kropotkin, agisce su un piano completamente diverso, ma, vale ripeterlo, è assolutamente perdente. Rispondendo alla *questione delle abitazioni* di Engels, dove questi ipotizza una risoluzione del pro-

blema abitativo con l'esproprio, di fronte a una domanda di milioni di alloggi, Kropotkin osserva che non sarà mai possibile con pochi alloggi liberi rispondere a una domanda così consistente, in più il problema più importante, e non secondario, che deve essere risolto è quello della *gestione della città*.

Su questa posizione si apre un divario incolmabile per oltre un secolo, con le altre componenti dei vari movimenti, sindacali, operai, rivoluzionari, intellettuali, etc. In altri termini i marxisti in particolare, rifiutano il tema della "gestione" della città in tutte le sue componenti, rimandandolo al giorno della rivoluzione. A rivoluzione avvenuta si vedrà ciò che è più conveniente. Per il momento la città non rappresenta altro che una grande occasione rivoluzionaria, quasi un dato oggettivo e determinato. Kropotkin sostiene esattamente il contrario, è necessario a suo avviso essere coinvolti nella gestione della città, e addirittura propone un sistema specifico. Infatti, di fronte ai primi accenni governativi di organizzazione dell'amministrazione urbanistica e sociale della città, Kropotkin sostiene che non dovrà essere una commissione urbanistica o edilizia, composta financo da 60 persone che potrà e dovrà amministrare lo spazio urbano, ma si dovrà arrivare a una gestione della città a partire dalle sue componenti minime e però fonda-

tali, cioè *strada per strada, quartiere per quartiere*. Siamo dunque all'introduzione del concetto del "comitato di quartiere", come si direbbe oggi, ma ancor più specifico, perchè si parla di strada, ovvero di luoghi di produzione, come usava a quel tempo.

Ecco un primo e sostanziale riferimento alla "attualità" di Kropotkin: l'autogestione nella città e per la città.

Questo non va considerato semplicemente come l'indicazione di un atto politico-amministrativo, è necessario sottolineare come questa grande indicazione comporti un impianto culturale, una scelta di fondo, radicalmente diversa da quella che invece sarà vincente nei paesi in cui il marxismo si affermerà, come in Italia, per esempio, dove da una parte si nega che il "giocare" con lo spazio urbano sia di qualche importanza, mentre dall'altra gli si attribuisce una grande importanza riferita esclusivamente al suo potere di concentrazione demografica e quindi politica. Insomma la città è intesa come il luogo fisico del grande comizio.

Il risultato finale è che in Inghilterra, primo campo di sperimentazione di queste teorie contrapposte, la rivoluzione non ci fu mai, e non certamente per la sola gestione urbanistica delle città, ma in gran parte anche perchè la città venne organizzata in modo tale da ridividere ciò che la città stessa aveva unificato. In altre parole si

usarono leggi urbanistiche, procedimenti e criteri di sviluppo per creare spazi separati, differenziati, insomma per provocare separazioni e concorrenze all'interno di una massa che doveva la sua forza e consistenza fondamentale alla sua compattezza e alla "omogeneità".

Quando anche il socialismo italiano, sul finire dell'800, affronterà il tema della casa ai lavoratori e più genericamente della città, cadrà necessariamente in una serie di gravi banalità culturali e politiche oltre che, nella pratica, assumere in proprio quelle medesime esperienze adottate precedentemente in altri paesi, come in Inghilterra appunto, introducendo così una tematica reazionaria attraverso l'ignara bocca e azione del movimento operaio. In altri termini il socialismo anziché elaborare un proprio "modello" e una propria "strategia" per la città, userà degli stessi procedimenti e soluzioni che la borghesia nord-europea aveva elaborato *contro* il socialismo stesso.

Il secondo punto su cui si ferma l'attenzione di Kropotkin riguarda la organizzazione sociale del nuovo spazio urbano. A questo proposito le indicazioni che ci lascia sono ancor oggi inesplorate nella loro interezza, sia dal punto di vista pratico che teorico.

Quando Kropotkin risponde alla domanda su come potremmo organizzare la società, per quali insieme e tramite quali sistemi, si esprime

in modo particolarmente chiaro e sintetico, lasciando anche a noi un ampio spazio per completare la risposta stessa.

L'indicazione è, ovviamente in linea col suo pensiero anarchico, tutta rivolta allo spirito della *comunità*. Ma dire comunità può anche significare poco o produrre genericità. Che cosa significa comunità? Mille persone, diecimila, un milione? Ovvero, è una questione di quantità, o d'altro? Esiste una dimensione prefissata, come negli utopisti, con regole chiuse e strutture rigide?

Comunità è un concetto, una idea; non è una dimensione, cioè non ha una configurazione urbanistica non può trasformarsi direttamente in un predeterminato prodotto tecnico. E Kropotkin specifica; intende per "comunità", ovvero per proposta comunitaria e quindi "organizzazione" dello spazio, ciò che egli *trova* già esistente nella società costituita. In altre parole non crea un modello più o meno utopico da applicare alle cose e alle persone, ma indica tra i modelli già esistenti ciò che al meglio è in grado di fornire delle indicazioni per una vita sociale non gestita secondo schemi autoritari o gerarchici. L'indicazione fornita gli viene dalla osservazione di certi villaggi-comunità della Russia, da altre comunità che incontra durante le sue esplorazioni di geografo e da esperienze di cooperazione svoltesi anche nel passato.

L'esempio più noto in questo sen-

so, per completezza, strutturazione, etc. riguarda alcuni villaggi di ex servi della gleba, uomini rifugiati nella steppa a seguito di persecuzioni e che sono quindi obbligati a inventare un modo per sopravvivere insieme. E così si vede la rotazione delle cariche tecniche e politiche, la gestione della proprietà pubblica, la ripartizione dei prodotti, le relazioni interne al gruppo sociale, l'istruzione, la circolazione della cultura, etc.

Oggi la dimensione di questi villaggi potrebbe essere quella del *kibbutz*.

Ma c'è evidentemente un tema non trascurabile; qui siamo all'interno di indicazioni positive riferite a uno dei modi possibili, soprattutto c'è alla base una scelta di fondo, o almeno così appare; la *campagna*. E' altrettanto possibile immaginare qualcosa di simile in un ambiente più industriale, dove non si tratti semplicemente di trasformare i prodotti dei campi?

Per rispondere Kropotkin analizza dozzine di casi urbani e industriali. Più in particolare si occupa di tutta quella grande parte di produzione industriale che viene realizzata, anche per grandi entità di lavoro, ma non concentrate in un medesimo stabilimento. Si tratta del "lavoro a domicilio", o comunque di lavoro che non si svolge in unici luoghi pur essendo espletato da migliaia di persone. I casi che cita sono innumerevoli e in ogni paese d'Europa, dalla produzione dei merletti in Norman-

dia, ai coltelli di Sheffield e nelle centinaia di casi simili. E' dunque la "scoperta" di ciò che oggi noi chiamiamo *economia sommersa*, o forme economiche alternative alla concentrazione industriale per grandi complessi e monopoli.

A questo proposito Kropotkin si sofferma nel descrivere situazioni cui ha realmente assistito, per esempio in Svizzera, durante certe crisi produttive e di mercato, quindi sindacali, quando gli operai orologiai tentano una gestione in proprio della produzione, introducendo anche variazioni tecniche e comunque di gestione della lavorazione stessa. Solo qualche anno fa, in Francia, si è presentato nuovamente un caso molto seguito dalla opinione pubblica, si trattava ancora di orologi, di una fabbrica, la LIP, e di un tentativo di autogoverno assai complesso, dalla ricerca di mercato alle variazioni delle condizioni di lavoro, dentro e fuori della fabbrica, etc.

Dall'intero sistema di indicazioni dunque, emerge un quadro sufficientemente delineato perchè si possa intendere l'idea generale del "piano" urbanistico di Kropotkin, laddove la caratteristica emergente sta proprio nel *non-piano*, ma piuttosto nei criteri, nell'alternativa effettuale a quel sistema che pur riconosciuto come eternamente "in crisi" viene continuamente proposto e riproposto in infinite varianti che sostanzialmente ripropongono il medesimo principio.

Kropotkin tra riforma e utopia

Joao Freire*

Kropotkin resta un personaggio significativo nella storia dell'anarchismo. Verrebbe certamente considerato come uno tra i leader carismatici più importanti, se la stessa ideologia anarchica non vietasse un simile concetto. Tuttavia, sul piano della ricerca, nulla impedisce che il suo ruolo possa essere analizzato a partire da tale concetto, poichè i valori che lo censurerebbero sono, essi stessi, materiali da analizzare e da spiegare.

Tuttavia, per evitare le connotazioni troppo semplicistiche che finirebbero per confondere un importante militante anarchico con un capo di partito, preferiamo utilizzare il concetto di *forte personalità* per coloro che, volta a volta, emergono negli ambienti anarchici: tra questi, Kropotkin è stato uno dei più importanti.

Forte personalità dunque - con i problemi di un rapporto particolare con il mondo dei militanti sconosciuti, con l'esterno, ecc. -, ma anche *personaggio complesso*, impossibile da riassumere in poche parole e per cui la definizione di contraddittorio, se di primo acchito potrebbe apparire soddisfacente, non aggiungerebbe nulla alla sua comprensione.

Il ruolo ch'egli ha svolto nel movimento anarchico internazionale è storicamente segnato dalle due esperienze maggiori del movimento sociale dei lavoratori: a monte, ecco l'esperienza dell'internazionale, con il fascino della figura di Bakunin e il fatto storico della Comune di Parigi; a valle, c'è la rivoluzione russa, vale a dire, la prima vittoria apparente del proletariato rivoluzionario. Kropotkin è dunque, nel-

* Assistente di Sociologia all'I.S.C.T.E. di Lisbona; redattore della rivista anarchica «A Ideia».

lo scorrere del tempo, un testimone privilegiato tanto della vita del movimento operaio quanto di quella dell'anarchismo. Sono i 50 anni in cui il primo segue strade differenti - socialdemocrazia, sindacalismo rivoluzionario, ecc. - , ma che, alla fine dei conti sboccano in una stessa convulsione finale: la guerra e le scosse rivoluzionarie che ne seguono; e in cui il secondo (l'anarchismo) si costituisce di fatto come movimento ideologico, distinto dal movimento operaio, malgrado gli evidenti rapporti tra di loro.

Ma Kropotkin non è solo un testimone, è anche un attore di primo piano. E' proprio in questo processo di autonomizzazione dell'anarchismo che Kropotkin gioca un ruolo decisivo, fungendo ad un tempo da *teorico* e da *divulgatore* principale di una formulazione ideologica globale, i cui contorni, fini e metodi paiono ormai chiaramente identificati e che, inoltre, si basano su una visione scientifica del mondo e prende corpo nel proletariato in quanto agente sociale del cambiamento. Vedremo anche alcune implicazioni che ne derivano.

Proudhon, Bakunin o Malatesta sono stati anch'essi forti personalità che hanno segnato decisamente l'anarchismo. Ancora oggi essi sono i *maîtres à penser* dei libertari contemporanei, proprio come Marx per i marxisti. Ma, Proudhon è, nell'anarchismo, un personaggio *distante*, che ha anticipato teorica-

mente l'esistenza di un movimento politico d'opinione. A dispetto dell'enorme valore dei suoi scritti, è piuttosto un precursore che un vero attore del dramma dell'anarchia. Bakunin, da parte sua, è rimasto il ribelle, l'agitatore panflettario capace dei più sublimi slanci libertari, come del ribollimento e dell'inconcludenza di qualunque lavoro teorico strutturato. E' l'uomo del colpo d'ispirazione, delle intuizioni geniali ... ma anche dell'ossessione cospirativa e dei giochi di potere che esistono sempre nei contesti organizzativi. Quanto a Malatesta, si può dire che, malgrado l'impressionismo di questo ritratto di Bakunin non gli si attanagliasse assolutamente, egli adempì fondamentalmente un ruolo bakuniniano in condizioni storiche già modificate e che sono state quelle conosciute da Kropotkin. Malatesta assume frontalmente la *posizione insurrezionalistica* (quella bakuniniana di sempre) e, per questo, è rimasto soprattutto un agitatore e propagandista e non il teorico che le sue immense capacità avrebbero permesso e che si intravede negli scritti della sua ultima fase.

A partire da questo confronto si vede già un po' in che cosa Kropotkin si distingue dagli altri. Ma queste due prime caratteristiche del suo ruolo esplicito nel movimento anarchico - il teorico e il divulgatore - non esauriscono la complessità del personaggio. C'è in lui una dimensione *mitica*

che deriva dalla sua biografia, dalle circostanze veramente eccezionali della sua traiettoria. Kropotkin è nato "in una culla d'oro", è stato un nobile, un principe, un paggio dello zar, un ufficiale dell'impero. E, di testa sua, ha abbandonato tutto per sposare una causa nobile, con i pericoli, le incomprensioni e le fatiche dell'attività rivoluzionaria. Di Cristo i suoi seguaci dicono che "essendo figlio di Dio, si è fatto uomo ed ha abitato in mezzo a noi per salvarci". Benchè essi non lo dicessero, è plausibile che, per i proletari anarchici d'allora, Kropotkin possa essere stato colui che "da principe, ha rinnegato se stesso per la nostra emancipazione". La lettura della sua autobiografia "*Memorie di un rivoluzionario*" è ancor oggi un vero piacere, una "storia da mille e una notte", decisamente orientale, in cui curiosamente non ci sono assolutamente, da parte del suo autore e protagonista, tratti di rancore, pentimento o frustrazione, ma piuttosto un certo candore e stupore per tutto quello che aveva conosciuto e che gli era ormai così lontano.

Abbiamo anche una dimensione, conturbante, del *rinnegato*, in virtù del suo atteggiamento politico favorevole alla Francia, durante la guerra del '14. In questa occasione si è aperta una tra le più gravi esitazioni, e quindi la crisi, nelle convinzioni più solide del movimento anarchico. Kropotkin è rimasto dalla parte di quelli che ne escono,

apparentemente, battuti e sminuiti.

Tuttavia, questa circostanza che avrebbe folgorato chiunque, nella reputazione politica del suo ambiente, ha avuto su Kropotkin effetti molto meno catastrofici di quanto ci si potrebbe aspettare. Jean Grave, per esempio, cofirmatario del famoso "Manifesto del 16" ed egli stesso testimone-attore di primo piano nello stesso periodo storico di Kropotkin, chiude politicamente la sua carriera di militante anarchico a causa di questa questione, coinvolgendo nella sua caduta l'importante giornale *Les Temps nouveaux* (ex *La révolte*, ex *Révolté*). Tuttavia, essendo più giovane, Grave vivrà fino al 1939, assistendo quindi allo sviluppo di una fase già molto diversa, quella che va dalla sconfitta dell'ondata rivoluzionaria europea cominciata nel '17 fino allo sfacelo della guerra di Spagna. Ma egli non era più attore di questo dramma.

Con Kropotkin, il suo atteggiamento interventista, se non viene capito, è tuttavia oggetto di perdono. Alcuni analisti hanno teso a capire questa differenza di trattamento in virtù "del suo passato", o "della sua età avanzata". Io credo che, ancor più importante sia anche la dimensione *paterna* (in un senso quasi psicanalitico) che il suo personaggio contiene. Perchè, anche per un anarchico, non è facile uccidere il proprio padre! Solo, in questo caso, la relazione paterna di Kropotkin con il militan-

te anarchico di base non ha niente a che vedere nè con un tipo d'autorità tradizionale, nè con un tipo d'autorità carismatica - per impiegare due concetti weberiani. L'ascendente di Kropotkin è fondato, a nostro avviso, da una parte sulla contagiosa *bontà* della sua personalità e, dall'altra, sul prestigio che trae dallo *statuto di scienziato* cui il suo nome e la sua opera restano legati. In effetti, Kropotkin galleggia sul movimento anarchico per lunghi anni. Lontano dall'immischiarsi nelle manovre organizzative, scrive, ricerca, riflette, concettualizza e diffonde. Si pone al di sopra delle polemiche dell'epoca: il terrorismo, il sindacalismo, le comuni alternative, ecc. Sulla sua fama in quanto "autorità scientifica" ci dilungheremo con attenzione un po' più avanti. E' così che uno dei suoi "avversari" più lucidi, Malatesta, lo definì sinteticamente: "Era posseduto da due passioni: il desiderio di conoscere, e quello di fare il bene dell'umanità" (1). Una seconda ragione può condurre Kropotkin ai dibattiti e alle preoccupazioni della nostra epoca: in quanto teorico dell'anarchia, lo si può legittimamente considerare come *interprete dell'utopia anarchica*, data la forma particolare del suo contributo teorico. Infatti, lasciando da parte l'aspetto metodologico che essa contiene, la riflessione kropotkiniana è, prima di tutto, due cose: l'anticipazione di una visione societaria anarchica e l'identificazione, nella storia e nel-

la società del suo tempo, degli elementi, e dei segni precorritori dell'anarchia. Ora, se il secondo aspetto nasce dalle preoccupazioni scientifiche - interrogare la realtà a partire da ipotesi o intuizioni iniziali - il primo presenta il carattere di un tentativo utopistico.

E' vero che i due aspetti appaiono cementati danneggiando spesso il ragionamento di Kropotkin. Ma ciò che è innegabile è che il nostro tempo presente, molto più che un'epoca di dialettica filosofica o un'epoca di scolastica, è precisamente un tempo dominato contemporaneamente - ciò che non significa alla stessa maniera, nè nelle stesse proporzioni - da queste due stesse forme di pensiero: scientifico e utopistico.

E' chiaro che nulla di tutto questo ha a che vedere con gli stessi aggettivi nel senso in cui sono utilizzati da Marx, Engels e dai marxisti. Il pensiero utopistico veniva disprezzato da costoro, in rapporto a quello scientifico, e visto come la sua "preistoria", uno dei suoi "elementi" o "parti costitutive" (2). Curiosamente Kropotkin racconta in una lettera di star scrivendo un'opera (che sarà certamente *La scienza moderna e l'anarchia*) alla quale pensava di dare il titolo di "Socialismo scientifico o socialismo utopistico" e nella quale metterebbe in risalto che "nel socialismo detto 'scientifico', non esiste una sola affermazione che non derivi dal socialismo utopistico" (3).

Vedremo più avanti i limiti e le

sfaccettature dello scientismo di Kropotkin, per il momento è sufficiente sottolineare questa parentela tra pensiero utopistico e pensiero scientifico (nei loro significati migliori), parentela che ci permette di legare le concezioni di Piotr Kropotkin con i nostri problemi di oggi.

1. Le concezioni di Kropotkin nel mondo del suo tempo.

Si sa che Kropotkin è stato un geografo e geologo di valore. Senza raggiungere la fama di un Elisée Reclus, ha tuttavia contribuito, forse più di lui, ad un certo riconoscimento dell'anarchismo negli ambienti scientifici dell'epoca.

Bisogna dunque ricordare prima di tutto, nella prima fase della sua vita, la formazione matematica e scientifica ricevuta, tanto alla scuola ufficiali dell'impero (come si sa "la geografia serve prima di tutto a fare la guerra"), come, dopo le dimissioni dall'esercito, dietro i banchi dell'università di Pietroburgo. La sua attrazione per le scienze naturali e per le scienze esatte si era manifestata molto presto e a questa passione si è dato completamente nei primi anni dell'età adulta. Poi c'è stata questa esperienza fondamentale: il soggiorno di cinque anni in Siberia, durante il quale comincia le sue importanti esplorazioni e rilevamenti geografici e geologici che, in seguito, prosegue per conto della Società Russa di Geografia.

Viaggi, pubblicazioni, scambi scien-

tifici - ecco eccellenti condizioni per la formazione di uno spirito scientifico naturalista, come effettivamente diventerà quello di Kropotkin. Inoltre, c'era in lui questa enorme curiosità, e il piacere, ch'egli stesso riconosceva, per questo genere di esercizi: "Ci sono pochi piaceri nella vita che possano eguagliare quello prodotto dall'improvvisa apparizione di una generalizzazione che rischiarerà la ragione, dopo un lungo periodo di pazienti ricerche" (...) "Chi, nella vita, ha sperimentato questo piacere della creazione scientifica, non lo dimenticherà mai" (4).

Più tardi, dopo l'evasione dalla Russia, c'è il contatto diretto con le personalità scientifiche di una Inghilterra ai vertici dell'euforia industriale: sono le relazioni con la Geographical Society, le collaborazioni sul *Geographical Journal*, *The Nineteenth Century*, la *British Encyclopedia*, conferenze e dibattiti in un'enorme dinamica di creatività, di scoperte empiriche e di speculazione scientifica, tanto più che il mondo degli scienziati di allora è ristretto e localizzato in pochi centri.

Notiamo ancora che, se il campo dell'economia politica era diventato, dopo Prudhom e soprattutto Marx, un campo più allargato e, allo stesso tempo, immediatamente investito dalle contrapposizioni sociali e politiche, vista in particolare l'esistenza di un movimento operaio e socialista che lo rivendicava, questo allargamento ha avuto anche come conseguenza un

certo scadimento di questa disciplina e una "banalizzazione" e politicizzazione del dibattito. Nello stesso momento - nella seconda metà del secolo - i progressi erano spettacolari nelle scienze della materia, nella biologia, e si facevano i primi passi nella sistematizzazione delle scienze sociali, in particolare la sociologia, dopo Auguste Comte con Spencer e Durkheim. Ora, è proprio in *questo* ambiente, in *questo* dibattito che Kropotkin tenta di situarsi, proponendo un fondamento scientifico dei suoi ideali anarchici. I suoi oppositori socialisti gli sono relativamente indifferenti.

Se si percorre a volo d'uccello la cronologia della vita di Kropotkin, si noterà l'esistenza di fasi nettissime, segnate dai suoi scritti che lasciano intendere un'evoluzione logica del suo pensiero e delle sue preoccupazioni.

Gli anni '80 sono anni d'intensa attività, di *critica e presentazione di un modello rivoluzionario costruttivo*. Il libro *Parole di un ribelle* compare nel 1885 e, secondo taluni analisti, chiude la fase "ribelle" della vita di Kropotkin (5). Nel 1892, esce la "Conquista del pane" che, in un certo senso, segna la fine di un ciclo. Kropotkin aveva allora cinquant'anni, era stato due volte in prigione e in questi due libri venivano sintetizzati i due momenti - quello critico e quello costruttivo - delle sue concezioni sociali già consolidate. E' Kropotkin stesso ad affermare che

è durante il periodo vissuto a Clarendon, in Svizzera (1880-81), che è giunto a quel punto: "E' qui che ho costruito le basi e tratteggiato le linee generali di tutto quello che ho scritto dopo" (6).

Si può dunque supporre che tra i quaranta e i cinquant'anni Kropotkin definisce mentalmente la sua concezione dell'anarchismo, in piena vitalità e nella fase più attiva del suo militismo.

In seguito, avrà come il bisogno di una pausa di riflessione. La critica del capitalismo e dell'autorità è fatta e non è necessario tornarci sopra. Il suo comunismo anarchico alternativo è anch'esso tratteggiato e, del resto, comincia a venir accettato dalla generalità del movimento anarchico. Ma è qui che, probabilmente, avendo lo spirito scientifico il sopravvento sull'agitatore, Kropotkin sente il bisogno di un serio lavoro di ricerca dei fondamenti teorici del suo sistema. E' dunque in questa direzione ch'egli orienterà il suo sforzo negli anni successivi.

Vediamo dunque: nel 1888 esce sulla rivista *The Nineteenth Century* un famoso articolo di Huxley intitolato "La lotta per l'esistenza: un programma". E' il punto di partenza di una ricerca e di una serie di lavori che Kropotkin pubblicherà sulla stessa rivista tra il 1890 e il 1892 con i quali cerca di ridimensionare questa visione deformata dell'evoluzionismo darwiniano, mettendo l'accento, al contrario, sul carattere cooperativo

delle collettività umane e animali. Questo insieme di articoli costituirà più tardi il volume *Il mutuo appoggio, un fattore dell'evoluzione*. Seconda conferma: è in questo stesso decennio che Kropotkin produce l'opera più significativa per l'attualità, *Campi, Fabbriche e Officine* la cui prima edizione esce a Londra nel 1899.

Si può dunque ipotizzare che, nell'ordine di questi cinquant'anni, Kropotkin è portato a cercare i fondamenti scientifici del suo anarchismo in due campi distinti e complementari: da una parte, bisogna giustificare solidamente le condizioni di socievoluzione di cui il suo modello ha bisogno per potersi un giorno realizzare. Bisogna mostrare che, nella società borghese o addirittura prima, ci sono già potenzialità, tendenze di comportamenti sociali che superano decisamente il sistema competitivo e autoritario della società borghese. E' il fine principale di *La cooperazione*, in particolare nell'analisi storica che viene fatta delle società del medioevo (le città libere, l'organizzazione economica, il diritto consuetudinario), e anche in altre ricerche sull'origine dello stato (per es. *Lo stato, il suo ruolo storico*, conferenza pubblicata a Londra nel 1902). "Il popolo ha elaborato lungo la sua esistenza e sotto forma di costumi, un certo numero di istituzioni necessarie al fine di rendere possibile la vita sociale, il mantenimento della pace,

la soluzione dei conflitti, la pratica della cooperazione, esigendo in ogni circostanza uno sforzo combinato" (7). E anche nella società borghese, "malgrado l'individualismo autoritario che ci ha soffocato, esiste sempre nell'insieme della nostra vita una parte molto larga in cui si agisce solo per libera intesa" (8).

Il secondo campo d'indagine che gli permetterà di giustificare la possibilità di un sistema comunista anarchico è certamente *l'economia*. E' vero che, abordata con questo spirito, l'analisi economica di Kropotkin non si rifà tanto alla teoria economica (come avevano fatto Marx e Proudhon) quanto all'apprezzamento delle capacità economiche esistenti e al loro possibile adattamento, o meno, al sistema di produzione-distribuzione proposto. Non è questa la sede per giudicare se l'analisi sia parziale o falsata, ma conviene tuttavia segnalare due aspetti: 1) Kropotkin non misconosce assolutamente gli economisti classici e Marx stesso; 2) malgrado una certa prudenza, propone comunque un nuovo approccio all'economia in quanto "fisiologia sociale": "In un senso generale, noi pensiamo che, per costituirsi in scienza, l'economia politica deve costruire i suoi fondamenti su basi diverse. Deve, inizialmente, essere considerata come una scienza naturale a cui, quindi, applicare i metodi usuali delle scienze esatte, empiriche, cercan-

do allo stesso tempo la sua finalità precisa. In rapporto alle società umane, l'economia politica dovrebbe occupare una posizione analoga a quella della fisiologia in rapporto agli animali e alle piante.

Tale fisiologia dovrebbe avere come scopo lo studio dei *bisogni* sempre crescenti della società e dei diversi *mezzi* per soddisfarli" (9).

Costruito così l'edificio dell'anarchia, su fondamenti sociologici (la cooperazione e il mutuo appoggio) ed economici (il decentramento industriale, le possibilità dell'agricoltura, la piccola dimensione industriale, l'associazione agro-industriale e infine l'educazione integrale e la critica della divisione del lavoro), Kropotkin può rivolgersi verso un altro campo, anche lì con le stesse preoccupazioni: è la traccia di una riflessione approfondita sulle *condizioni politiche* della trasformazione sociale, basata soprattutto sull'immenso materiale che gli viene offerto dalla rivoluzione francese.

Il risultato di questa lunga ricerca storiografica (che, in un certo senso, anticipa le tesi recenti di un Daniel Guérin sul ruolo delle classi popolari nella rivoluzione (10)), sarà *La grande rivoluzione*, uscito nel 1909; ma non bisogna dimenticare che Kropotkin ci lavorava da molto tempo, visto che nel 1893 aveva già pubblicato un primo abbozzo sul tema.

L'attualità premeva Kropotkin. Sentiva che la tempesta rivoluzionaria si stava avvicinando: tempe-

sta sarebbe stata, in ogni caso. Il suo opuscolo *La guerra* (1912) ne dà conto. Quello che rimaneva da sapere era se la rivoluzione sarebbe stata o meno trionfante e, successivamente, se sarebbe stata giacobina o libertaria. Da qui, ancora una volta, lo spirito di ricerca spinge Kropotkin verso quest'ultima materia dei fondamenti che gli mancavano: quella dell'azione politica. Che questa venga intravista solo in una congiuntura rivoluzionaria, è una caratteristica importante che, per il momento, egli può registrare, ma il cui significato verrà analizzato più avanti. Ciononostante, c'è un soggetto storico del cambiamento che, in queste analisi, emerge nettamente: è il popolo, che cerca di portare sempre un po' più lontano le aspirazioni di libertà e si oppone allo spirito autoritario che, a sua volta, aumenta nella tempesta.

Ecco terminato infine l'edificio teorico di cui l'anarchismo necessitava. Vent'anni di ricerche erano condensati in questa mezza dozzina di libri. *La scienza moderna e l'anarchia* dà giustamente conto della conclusione di questo lavoro. "L'anarchismo è fondamentalmente una concezione dell'universo basata su un'interpretazione meccanica dei fenomeni della natura, comprendendo in essa i fatti della vita sociale e i suoi molteplici problemi d'ordine economico, morale e politico. Il suo metodo d'analisi e di ricerca è quello delle scienze naturali" (...) "L'anarchismo rap-

presenta un tentativo di applicare le generalizzazioni scientifiche fornite dal metodo deduttivo-induttivo delle scienze naturali alla valutazione delle istituzioni umane. Ma non è solo questo: l'anarchismo, partendo da queste osservazioni, è anche un pronostico certo del cammino futuro dell'umanità verso la libertà, l'uguaglianza, la fratellanza, al fine di ottenere la più gran somma di felicità per ciascuna delle unità che compongono le società umane" (11).

A questo punto, disponiamo di elementi sufficienti per una prima sintesi conclusiva. Kropotkin è, in effetti, un medio rappresentante dello spirito scientifico del suo tempo. Rifiuta vigorosamente ogni tipo di spiegazione metafisica e crede nella sperimentazione e nella pratica come origine e prova di qualunque costruzione teorica. Allo stesso modo, rifiuta il metodo dialettico che "richiama qualcosa di antico, di usato e fortunatamente dimenticato dalla scienza ormai da molto tempo. Nessuna scoperta del diciannovesimo secolo - in meccanica, in astronomia, in fisica, in chimica, in biologia, in psicologia, in antropologia - è stata fatta col metodo dialettico (...) scolastica medievale resuscitata da Hegel" (12). Al contrario, Kropotkin adotta il metodo deduttivo-induttivo sviluppato dalle scienze naturali. Ma, come i suoi contemporanei, non vede le trappole "scientiste" che possono infiltrarsi in un metodo d'analisi rigoroso in

se stesso. E' chiaro che, in questo discorso, "scienza" e "progresso" sono termini che non possono venir messi in discussione.

Tuttavia, se è vero che questa concezione è passibile di critica, sembra che i termini impiegati da Malatesta siano eccessivi: "credo che gli mancasse qualcosa per essere un vero uomo di scienza (...) concepiva un'ipotesi e cercava poi i fatti che potevano darle giustificazione (...) finendo, senza volerlo, per non vedere assolutamente i fatti che contraddicevano la sua ipotesi". Se si tiene conto in particolare dell'analisi Kropotkiniana del positivismo di Comte, il giudizio finale di Malatesta appare effettivamente troppo rigoroso: "Nel fondo, Kropotkin concepiva la Natura come una sorta di Provvidenza grazie alla quale l'armonia doveva regnare su ogni cosa, ivi compresa la società umana" (13). E tuttavia, l'italiano, al termine della sua vita, identificava in modo cristallino le conseguenze di quel tipo di scientismo: "fatalismo teorico" e "ottimismo eccessivo", ciò che - vista l'ultima fase della sua evoluzione - non può venir confuso con la definizione "dialettica" sbrigativa che viene fornita dalla *Grande enciclopedia sovietica*: "Meccanicismo volgare e piatto evoluzionismo in filosofia, idealismo soggettivo e metafisico in sociologia, queste sono le basi metodologiche della concezione del mondo di Kropotkin" (14).

2. Il pensiero kropotkiniano nel movimento rivoluzionario.

Se Kropotkin è uomo di scienza, è anche militante di un'idea e propagandista efficace in virtù della sua capacità di tradurre i concetti più complessi in esposizioni semplici, accessibili ad un largo pubblico.

Qualcuno dei suoi articoli per *Le Révolté*, per *Freedom* hanno conosciuto in seguito un'enorme diffusione in formato d'opuscolo, e sono stati tradotti in molte lingue. Bisogna d'altra parte notare il fatto che la propaganda anarchica supe- ra, in questo periodo quella marxista per l'accessibilità della sua forma scritta che la rende facilmente diffondibile negli ambienti operai e contadini: è addirittura probabile che il formato opuscolo (piccolo volume da dieci a cinquanta pagine) sia stato ancor più efficace dei giornali, perchè più adatto a circolare e a durare.

Kropotkin è dunque stato, come Malatesta, Grave, Reclus, Gori e altri, un autore di opuscoli di propaganda e proprio questo aspetto divulgativo, sarà uno dei suoi migliori contributi al movimento anarchico. Poco uomo di organizzazione e di congressi - come abbiamo già detto -, è soprattutto un collaboratore della stampa del movimento. Quanti sono i suoi testi pubblicati, ripubblicati, tradotti, annotati sulla stampa libertaria tra il 1880 e il 1920 e ancora oggi? In

Portogallo, per esempio, è stato sicuramente tra i più letti.

Ma, per quanto riguarda il contenuto, la prima caratteristica che ci sembra di dover segnalare in quest'opera propagandistica è *la rivolta*. E' vero che questo tratto è più marcato nella sua prima fase militante in occidente, come segnalano le sue biografie e come noi stessi abbiamo detto, ma questo tratto durerà a lungo nel modo in cui il movimento anarchico vede Kropotkin, attraverso i suoi opuscoli, i suoi testi memorabili. Chi può affermare che la lettura di *Ai giovani* o *Il governo rivoluzionario* produceva meno effetti tra i neofiti nel 1910 che nel 1885? Il fatto è che Kropotkin non ha mai rinnegato nessuna delle sue posizioni, nè nessuna parte della sua opera.

Solo, in lui la rivolta era intimamente associata alla nozione di *bontà* e anche di giustizia. La rivolta è non soltanto legittima, ma anche benedetta, perchè essa si innalza contro la tirannia, contro la iniquità.

Ed eccoci dunque al tratto di bontà di cui parlano Malatesta, Grave (15) e tanti altri, e di cui la sua vita è stata uno specchio. Bontà e rivolta, quando si leggono le sue descrizioni della corte imperiale russa; bontà e rivolta quando viene in occidente e si getta anima e corpo nella propaganda rivoluzionaria; bontà e rivolta, quando, in virtù di questa, è forzato agli esili, alle emigrazioni, alle prigioni. Bi-

sogna segnalare anche che il suo spirito analitico gli permette di fare perfettamente e simultaneamente un'analisi distaccata, sociologica, degli effetti sociali e psicologici delle prigioni (16).

Infine, anche quando Kropotkin disapprova i metodi terroristici, di azione violenta minoritaria e le loro conseguenze, in particolare sugli innocenti, cerca malgrado tutto di avere un atteggiamento comprensivo, se non di perdono, rigettando la responsabilità maggiore sulle miserie dell'organizzazione sociale esistente.

Infatti, a dispetto della sua avversione per ogni eccesso, la rivolta ha, nel pensiero di Kropotkin, una funzione di base essenziale, vale a dire, la *capacità di rottura* in una situazione data.

Un secondo tratto dell'opera di Kropotkin è il supposto carattere *evoluzionista* della sua concezione della storia. Allo spirito dialettico di Bakunin, ribelle e rivoluzionario, avrebbe fatto seguito l'evoluzionismo pseudoscientifico di Kropotkin, che spingerebbe l'anarchismo verso la strada della conciliazione e del riformismo. Sono questi termini troppo forti, ma che rendono l'essenziale di questo tipo di giudizio.

In effetti, nulla di fondamentale sembrava contrapporre su questo punto le concezioni di Kropotkin e quelle di Elisée Reclus. Evoluzione e rivoluzione (17) sono due termini che, lontani dall'escludersi

l'un l'altro, si completano e si fondono in uno stesso movimento, la "marcia dell'umanità". Non torniamo su ciò che è stato detto su questa concezione del mondo e della storia. Basti notare una cosa: se c'è da parte di Kropotkin e in virtù di questa concezione evoluzionista - come sottolinea Malatesta - un nefasto "ottimismo rivoluzionario", questo è nei fatti condiviso dalla *generalità degli anarchici dell'epoca*.

Tanto nella fase febbricitante del terrorismo, quanto in quella ascendente del sindacalismo rivoluzionario, la rivoluzione sociale è sempre vista come imminente. Petaud e Pouget, per esempio, annunciano *Come faremo la rivoluzione*: sarà un lunedì!. Dal *Père Peinard* a *L'Anarchie*, è lo stesso suono di campana. E non solo in Francia, ma anche negli altri paesi in cui l'anarchismo era riuscito a radicarsi in modo significativo. Malatesta stesso riconosce di essere a sua volta stato posseduto da questo stato d'animo e di aver contribuito alla sua diffusione (18).

E' comprensibile che sia andata così. Portata a termine la separazione dalla corrente marxista del movimento operaio, l'anarchismo aveva bisogno di rendere più chiaro, più vivo, tutto ciò che lo separava dalla socialdemocrazia. Sul piano della pratica politica, tutto ciò si concretizzava nella contrapposizione tra azione parlamentare e azione diretta. La prima, signifi-

cava che la rivoluzione era ancora lontana e che bisognava approfittare delle riforme per avvicinare questa data; la seconda - la posizione degli anarchici - era portata ad annunciare l'imminenza del "gran giorno". Ogni gesto giustiziere o espropriatore, ogni sciopero insurrezionale veniva vissuto - chi poteva saperlo? - come la goccia d'acqua che avrebbe potuto scatenare le energie telluriche rivoluzionarie delle masse! E la miseria effettiva di queste masse, la sua segregazione da parte del mondo politico borghese, della cultura borghese, della società borghese, rendeva questa teoria popolare tra gli esclusi. Ecco un'interpretazione, evidentemente sommaria, dello sviluppo importante del sindacalismo rivoluzionario e dell'anarcosindacalismo.

Ma in effetti, di questo processo, Kropotkin aveva una visione molto più agile e complessa. E' vero che lui - come Reclus - credeva in una tendenza generale dell'evoluzione nella quale, per l'incapacità dei governanti a ribaltare le cose, la rivoluzione violenta sarebbe stata inevitabile. Ma esiste in lui (non fosse che per la lezione della rivoluzione francese) anche la coscienza dell'ipotesi della disfatta. Di più: a partire dal 1905 prevede la possibilità della *disfatta anticipata*, che la guerra comporterebbe per i sogni di rivoluzione sociale (19). Se Kropotkin raccomanda di fare "come i sanculotti del 1792, quan-

do costituirono la comune rivoluzionaria del 10 agosto, ribaltarono il re e l'aristocrazia (...) e marciarono a difendere il suolo di Francia, pur continuando la rivoluzione", si tratta evidentemente di un rimedio estremo. Non è una manifestazione d'ottimismo, ma è il giocare l'ultima carta, di fronte a questa forma di controrivoluzione preventiva (20). Averlo capito, testimonia di un senso dell'analisi congiunturale che raramente viene riconosciuto a Kropotkin.

Ma si sa quanto questa analisi sulla concreta *questione della guerra* abbia intaccato la totalità del movimento anarchico. La guerra (come più tardi la guerra civile spagnola) appare come un dato esterno, non previsto nè controllato dal movimento, davanti al quale, impotente, esso si divide irrimediabilmente. Lasciamo da parte le asprezze della polemica, in cui le recriminazioni divengono eccessive in rapporto all'enorme impotenza di tutti di fronte alla tempesta (21). E' tempo di gettare uno sguardo lucido su questa spinosa questione e tentare di capire che anche coloro che avevano optato per la difesa della Francia democratica di fronte al militarismo tedesco avevano le loro buone ragioni.

Marie Goldsmith scrive, anni dopo, sulla rivista *Plus Loin*, diretta da Pierrot, uno dei firmatari del "Manifesto dei 16", che "se la partecipazione alla guerra viola i principi pacifisti e antimilitaristi,

la non resistenza agli eserciti d'invasione costituisce una violazione almeno altrettanto grande del principio primordiale della resistenza all'oppressore, un altrettanto grande abbandono dello spirito di rivolta" (22), ciò pone in altri termini l'alternativa reale che si presentava agli anarchici europei nel 1914, dopo aver verificato che il disfattismo rivoluzionario e l'ipotesi insurrezionale si erano fusi come neve d'estate. Che fare?

Le critiche della posizione di Kropotkin, basate su un supposto sciovinismo prorusso e su un liberalismo profrancese ci sembrano, a distanza, senza consistenza, sia che si tratti di quelle del suo contemporaneo Malatesta, sia che si tratti di quelle dell'odierno Zemliak: ci sembra che gli eccessi di linguaggio debbano essere visti piuttosto come derivati dell'asprezza della polemica che produce tensioni oscure, nascoste.

D'altra parte abbiamo già visto che non c'è stato, almeno in Kropotkin, nessun cambiamento inatteso e nessuna inversione di tendenza. Così, facendo una lettura obiettiva, si può semplicemente dire che Kropotkin *ha scelto il minore dei mali*, vale a dire un principio realistico. E' stato "ottimista", aspettando la fraternizzazione rivoluzionaria dei proletari francesi e tedeschi, fino a quando ha potuto. Una volta infranto questo sogno, definisce la sua posizione a partire da un'analisi già vec-

chia e che identificava la vittoria dell'espansionismo tedesco come "la peggiore" delle alternative. E' un atteggiamento strategico. Sarebbe per questo meno anarchico?

La maggior parte dei militanti, il grosso del movimento, non l'ha capita in questo modo e la posizione "guerrista" (espressione già molto deformante) è stata messa alla gogna e, in questo modo, essa è entrata nella mitologia dell'anarchismo. Pessima sorte. Non è forse un'alternativa dello stesso genere, senza uscita, quella cui si sono trovati di fronte gli anarchici spagnoli nel luglio 1936, dopo la loro vittoria sull'insurrezione franchista? E che dire allora dell'atteggiamento di quegli anarchici che, di conseguenza, si sono gettati nella resistenza antinazista in Francia, in Italia, *compresi coloro* che si sono arruolati nelle forze armate alleate? Rudolph Rocker è stato tra quelli che hanno lanciato il sasso contro Kropotkin nella I Guerra e che hanno preso la sua stessa posizione nella II. E' forse una questione d'età, come ammette Victor Garcia? (23).

Jean Maitron (24) avanza il criterio della "generazione", come ipotesi di spiegazione di questi comportamenti. La generazione che aveva conosciuto la Comune di Parigi e l'Internazionale si allinea con l' "unione sacra" in opposizione alla Germania, reputata dittatoriale e marxista. Quella dei "resistenti alla guerra" è, al contrario, mol-

to più giovane e dunque insensibile a questo pregiudizio.

Senza rifiutare totalmente questa spiegazione, ci sembra più importante sottolineare qui il *carattere razionale della scelta di Kropotkin, razionalità che non poteva essere fatta propria dall'insieme di un movimento decisamente intriso di ottimismo rivoluzionario*. Ciò che era possibile per un individuo abituato alla riflessione metodica e analitica, era vietato al movimento, perchè avrebbe potuto mettere in causa uno dei fondamenti della sua propria costruzione ideologica.

Non si vuole affermare qui che la scelta di Kropotkin sia stata "la migliore". Facciamo una supposizione: l'inflessibilità di una posizione dettata dalla *fede* (nella rivoluzione, per esempio) può avere effetti secondari che una scelta razionale sarà lontana dal raggiungere. Per esempio: il pacifismo di Louis Lecoin è basato su una ragione soggettiva che non ha bisogno di invocare la rivoluzione futura per sapere come agire nella pratica e, da qui, conquistare potenzialità di generalizzazione (per mezzo dell'esempio, della verticalità del rifiuto), che la scelta razionale di Kropotkin è ben lontana dal possedere (25). E' tuttavia curioso constatare la vera censura, il carattere quasi di peccato, con il quale l'anarchismo ha stigmatizzato questa "deviazione". Un esempio: dove possiamo trovare facilmente la versione *integrale* del

"Manifesto dei 16" e degli altri testi più polemici di questa corrente?

E tuttavia la guerra di Spagna, la seconda guerra mondiale, hanno mostrato fino a qual punto era importante che l'anarchismo rianalizzasse in profondità questo problema, per evitare di disgregarsi ad ogni nuova esperienza. C'è da temere che l'anarchismo non ci sia ancora riuscito.

E' ora di concludere su questo problema.

Kropotkin è certamente, tanto per la sua opera teorica, quanto e soprattutto per il suo ruolo di divulgatore, un po' responsabile dell'ottimismo rivoluzionario degli inizi del secolo, ma, se non vogliamo deificare il personaggio, dobbiamo tener presente che l'epoca stessa è sostanzialmente ottimista e, in particolare, il movimento anarchico è l'esempio stesso di questo atteggiamento euforico.

Comunque, stiano le cose, lì sta la divisione profonda, quasi uno scisma religioso che non produce una nuova chiesa riformata solo perchè l'eretico è il "papa" stesso. Cosa vuol dire? Che questa crepa rivela l'esistenza nell'anarchismo di allora di due *linee distinte*: una imperfonata da militanti come Kropotkin, Reclus e Grave, che comprende la rivoluzione come un momento, reso storicamente necessario, dell'evoluzione sociale. Poichè essa non mitizza la rivoluzione, poichè essa considera ogni passo

avanti verso la libertà, in sé, importante per l'umanità, possiamo qualificarla come *riformatrice*.

La seconda linea, impersonata da Bakunin, Malatesta e altri (in particolare la gran maggioranza degli anarchici spagnoli), considera la rivoluzione come il momento centrale indispensabile per ogni emancipazione; da qui deriva il rifiuto totale di considerare ogni tappa o vittoria parziale in un processo di liberazione. Per queste ragioni, possiamo qualificarla *insurrezionalista*.

E' chiaro tuttavia che questa distinzione è prima di tutto analitica e che, nel reale, nella storia, non è sempre così facile distinguere una linea da un'altra. Per esempio, è per noi un interrogativo e tutto un campo di ricerca il percorso di Malatesta, figura di spicco dell'insurrezionalismo per cinquant'anni e che, nel suo ultimo decennio - gli anni venti - sembrava rivedere profondamente una parte delle sue concezioni precedenti. Taluni suoi argomenti appaiono curiosamente vicini a quelli di Merlino, con il quale aveva vigorosamente polemizzato venticinque anni prima! (26). Un altro esempio complesso è quello di Camillo Berneri che, malgrado tutto, ci sembra piuttosto un riformista, in virtù del suo "pessimismo sereno e razionale". L'utilità di questo quadro d'analisi ci sembra comunque particolarmente evidente nel caso dell'anarchismo russo. Alla luce della ricer-

ca di Paul Avrich, è una divisione di questo genere che separa tanto nettamente sindacalisti e terroristi, anarcosindacalisti e anarcocomunisti, *Kleb i Volia* e *Chòrnoe Znamia*, Kropotkin e Makhno (27).

Riformisti e insurrezionalisti. Divisione storicamente datata, o eterna bivalenza dell'anarchismo?

3. Eclissi e rinnovamento del pensiero utopistico

L'anarchismo kropotkiniano ha cercato con forza una base scientifica. Abbiamo già visto in quale misura questo scopo sia stato raggiunto e i suoi limiti intrinseci ed esterni. Ma, suo malgrado, Kropotkin (e non solo lui), facendo l'anticipazione di quella che potrebbe essere una società libertaria, riprenderebbe le vecchie tradizioni utopistiche che consistevano, prima di tutto, nel mantenimento della capacità di sognare, d'immaginare il diverso, di inventare.

L'anarchismo storico è dunque, e in parte contro la propria volontà, l'ultima espressione di socialismo utopistico. Malgrado il fatto che, contrariamente ai marxisti, Kropotkin attribuisca un gran ruolo ai socialisti utopisti, se ne distacca nettamente: "sarebbe evidentemente sbagliato applicare la parola utopia a previsioni fondate, come quelle mantenute e difese dall'anarchismo, sullo studio delle tendenze che si manifestano chiaramente

nell'evoluzione delle società in marcia verso l'avvenire e sulle induzioni che queste, da subito, ci forniscono. Abbandoniamo dunque la previsione utopistica per entrare decisamente nel campo della scienza" (28).

Con la rivoluzione trionfante in Russia, c'è la prima grande disfatta dell'anarchismo, la seconda dell'utopismo. Perché, come si sa, se la rivoluzione ha avuto tante connotazioni libertarie, quello che ne è effettivamente uscito, con la stabilizzazione e la fine dell'attività autonoma delle masse, è proprio la vittoria del bolscevismo sull'anarchismo, in Russia prima e poi nell'insieme del movimento operaio. Con questo annientamento era lo spirito utopistico che moriva per la seconda volta; la prima era stata nel 1848, quando le rivoluzioni europee lo avevano gettato "nella spazzatura della storia".

Certamente, può sembrare unilaterale dimenticare l'esistenza del fortissimo bastione che è stato la Spagna e, più in generale, i paesi latini. Tuttavia, l'anarchismo che continua in questi paesi non può più essere lo stesso di prima della guerra. In esso, giustamente, decresce considerevolmente la detta componente utopistica e appaiono nuove tendenze che derivano direttamente dalla rivoluzione russa. Pensiamo ai dibattiti su "classismo e umanesimo", alle tendenze "archinoviste", l'avanguardiaismo, l'antifascismo, ecc.

Il pensiero utopistico soccombe

dunque per lungo tempo, si diceva addirittura per sempre. Ma, nella storia del pensiero umano, non c'è morte definitiva. Sotto altre forme, ritornano le stesse preoccupazioni, dopo apparenti, più o meno lunghe, scomparse. E' quello che è successo anche all'utopismo.

A partire dagli anni sessanta, nei paesi a capitalismo più sviluppato, compaiono contestazioni, movimenti "irrazionali", che nulla avevano a che vedere con la rivendicazione tradizionale di maggior consumo, di un più grande "benessere". Al contrario, quello che questi movimenti di giovani - perché si tratta effettivamente dell'irruzione di un blocco interclassista di giovani - reclamano, contiene una *critica*, almeno implicita, al *produttivismo* e, pertanto, all'idea di progresso, ciò che rappresenta qualcosa di veramente nuovo nel mondo occidentale.

Infatti, cosa ha segnato in modo fondamentale, negli ultimi vent'anni, il dibattito sociale nei paesi a capitalismo maturo? Le lotte politiche, o, al contrario, le contestazioni incontrollabili? Le esigenze del potere economico, o l'aspirazione ad una diversa vita di relazioni? La classe operaia, o i nuovi movimenti sociali? Crediamo che la seconda risposta otterrà oggi la più larga accettazione.

Nel corso degli ultimi vent'anni abbiamo assistito ai movimenti hippy, alla critica del gigantismo urbano e alla riconsiderazione del rurale, alla contestazione della

scuola e alle rivolte studentesche, alla presa di coscienza delle donne, delle minoranze, alla liberazione della sessualità, all'ondata della musica e delle filosofie orientali: una tale irruzione di energia creativa che può essere sintetizzata solo come una *rivolta della vita*.

In effetti, alla critica del produttivismo e del progresso si associa, in questi movimenti, la sfiducia nei confronti della scienza e dello studio; anche l'esplosione del femminismo attenta alla razionalità, mette in rilievo la sensibilità; il rigoglio della sessualità evidenzia il principio di piacere, socialmente censurato da secoli ... - qualcosa di fondamentale si stava ribaltando all'interno di queste società.

L'*ecologia* è il primo tentativo di una nuova sintesi. L'individualità, il diverso, il naturale, il diritto al particolarismo, la piccola dimensione, la rivalutazione della campagna e del lavoro manuale, nuovi concetti di spazio e di tempo - ecco le dimensioni che si cerca di mantenere in un nuovo modo di guardare il mondo. Nel ribollimento iniziale, è ancora troppo presto per sapere se lo scopo sia stato raggiunto.

In ogni caso, è logico che questo movimento sfaccettato, poliforme, plastico, sia stato portato a riscoprire gli utopisti. Il parallelismo era troppo grande perchè questo non succedesse. Nel diciannovesimo secolo si era di fronte all'industrializzazione selvaggia e alla bor-

ghesia trionfante; si conosceva già il risultato finale delle speranze poste nelle rivoluzioni (americana, francese). Nella seconda metà del ventesimo secolo, si conoscono le nausee dell'abbondanza, la dinamica devastatrice della tecnoburocrazia e le disillusioni del socialismo reale. Owen, Cabet, Considérant e soprattutto Fourier, vengono nuovamente editati e letti con il più grande interesse. Si riprova con i tentativi di vita in comune, di nuove forme di lavoro associato.

Ora, in questo movimento, Kropotkin non poteva restare ignorato. Quello che interessa di più le generazioni d'oggi, riguardo a Kropotkin, è meno lo scientismo e più l'utopismo; si legge di più *Campi, Fabbriche e officine* o *La conquista del pane*, che *Parole di un ribelle* o *La scienza moderna e l'anarchia*.

Le aspirazioni sono talvolta evidenti, nelle critiche più raffinate della società attuale. Prendiamo ad esempio André Gorz: le sue sette tesi di *Ecologia e libertà* potrebbero derivare direttamente dal Kropotkin utopista. Schumaker e il suo famoso *Piccolo è bello* potrebbe essere suo figlio spirituale. E Lewis Mumford lo cita in *Tecnica e civilizzazione*.

Ma, gli anarchici d'oggi lo riconoscono tutti allo stesso modo? Goodman afferma che "il nuovo anarchismo è, per così dire, in una fase bakuniniana, poichè esso insi-

ste sull'agitazione, l'azione diretta e anche la necessità di frenare certe tattiche sbagliate. Kropotkin, in giovinezza, apparteneva ad un anarchismo più maturo che 'discuteva' ancora - è lui stesso a dirlo - le possibilità di una tecnologia, ecologia, pedagogia, vita rurale, direzioni libertarie dell'industria" (29). Tutto ciò, nel 1969 negli Stati Uniti. Bisogna credere tuttavia che il neo-anarchismo che si sta costituendo sotto i nostri occhi, l'anarchismo nella sua fase libertaria che ha il suo "ambiente naturale" nei nuovi movimenti sociali (dall'ecologia al femminismo, dal localismo alla creazione culturale) - proprio come l'anarchismo storico l'aveva trovato nel movimento sociale dei lavoratori - bisogna credere che questo anarchismo rileggerà Kropotkin con interesse e soprattutto *in un modo diverso* da quello delle ultime generazioni.

La critica della divisione del lavoro sempre crescente come supporto di un aumento della produttività sociale auspicabile è oggi, come per Kropotkin, fondamentale. La rivendicazione e la ricerca del tempo libero per creare, per spaziare, ha forse oggi una carica sovversiva maggiore che ai tempi in cui Kropotkin la difendeva. Un'educazione integrale - pratica ex scientifica - tendente a superare la divisione sociale tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, che dia all'individuo la possibilità dell'esercizio simultaneo di funzioni produttive

e funzioni creative - come propone Kropotkin - resta ancora oggi nel campo dell'utopia. Ivan Illich proclama solo questo.

Ma è nella sua concezione dell'organizzazione economica, in particolare nei rapporti agricoltura-industria, città-campagna, che si collocherà il suo contributo fondamentale al pensiero ecologico di oggi: difesa della vitalità dell'agricoltura di fronte all'annientamento prodotto dallo sviluppo industriale; necessità di decentramento dell'industria; difesa delle *piccole* industrie, rurali e domestiche; vantaggi dell'associazione d'attività agro-industriali, possibilità offerte dalla tecnologia per accelerare il decentramento; polivalenza e autosufficienza ... - per tutto questo, *Campi, Fabbriche e officine* è oggi indispensabile nella biblioteca di qualunque anarcoecologista.

L'utopia è l'opposizione possibile al dominio sociale del pensiero razional-scientifico su cui si basa la tecnoburocrazia. Essa è tanto cara alla nostra epoca, quanto lo era il progresso nel secolo dei lumi.

4. Tra riforma e utopia

Torniamo ora alla traiettoria personale di Piotr Kropotkin.

Nel 1922 passa il suo settantesimo compleanno, festeggiato sia da scienziati, sia da compagni libertari. E' dunque vero che Kropotkin entra nell'ultima fase della sua vi-

ta, malgrado Malatesta lodi la sua giovialità.

L'estate del 1917 lo trova ancora in Russia, grazie alla rivoluzione. Il ruolo politico ch'egli vi gioca non ci interessa qui. Limitiamoci a ricordare che il suo impegno è abbastanza limitato, tanto per ragioni d'età, quanto a causa della suscettibilità, ancora fresca, provocata dalla sua posizione in rapporto alla guerra e, infine, per la conflittualità interna del movimento anarchico russo stesso, come abbiamo sottolineato.

La posizione di Kropotkin sembra essere dunque d'un certo distacco e anche di critica di fronte alla svolta autoritaria che i bolscevi-chi davano alla rivoluzione, ma sempre in un atteggiamento di generale simpatia, in virtù del rovesciamento di questo freno storico che era lo zarismo, e d'interesse puntuale verso le esperienze particolari in cui erano evidenti l'iniziativa e l'esperienza delle persone coinvolte. In questi casi, non risparmiava consigli e incitamenti, come è provato dal ben noto messaggio che inviò ai cooperatori di Dmitrov, suoi vicini.

Questo atteggiamento mostra una certa saggezza, capace di distinguere l'essenziale dall'accessorio, la distanza tra le pratiche relazionali dirette e l'azione politica, infine la coscienza delle sue possibilità e di quelle dell'anarchismo in una tempesta in cui i venti soffiavano ovunque.

Da un altro lato, dobbiamo attirare l'attenzione verso i centri di interesse intellettuale che l'avrebbero mobilitato durante i suoi ultimi anni. Ora, messa da parte l'attualità politica e le discussioni provocate dalla guerra in seno al movimento, possiamo pensare che siano state le questioni morali, l'origine e l'evoluzione delle idee morali, la necessità d'elaborazione di una nuova etica per l'avvenire, quelle che l'hanno occupato di fatto durante gli ultimi anni della sua vita. Dopo *La scienza moderna e l'anarchia*, è a quella che sarà la sua opera incompiuta, *L'Etica*, uscita dopo la sua morte, che Kropotkin lavora durante più di un decennio, una volta di più in modo metodico e sistematicamente organizzato, vale a dire, in modo scientifico.

Questa traiettoria va legata a quella che è stata descritta più sopra: dalla rivolta e dall'abbozzo del modello costruttivo dei suoi quarant'anni, all'analisi scientifica delle possibilità alternative dell'anarchismo dei suoi cinquant'anni; ai fondamenti storici delle condizioni rivoluzionarie del cambiamento dei suoi sessant'anni, per arrivare infine alla maturazione dei principi morali della nuova società a settant'anni. E questo, bisogna sottolinearlo, sempre da uomo di scienza, anche quando si interroga sui valori e le idee, vale a dire quando il discorso diventa più filosofico.

Tragitto senza dubbio significativo

perchè, inoltre, non ci sono state fratture o revisioni laceranti, malgrado la sensibilità di certi argomenti. E il fatto che quest'ultima fase sia segnata da queste caratteristiche ci forza a fare un parallelo con un'altra figura brillante dell'anarchismo, più moderna e senza dubbio priva dell'aureola personale di Kropotkin e soprattutto senza un ruolo paragonabile nel movimento del suo tempo. Si tratta di Gaston Leval.

Leval è stato a sua volta un ribelle; a sua volta è stato posseduto da un'enorme volontà d'interrogazione scientifica, dallo studio della vitalità d'una società e di un'economia libertarie. Ha anch'egli assistito ad una rivoluzione e ha preso presto le distanze dall'azione politica per consacrarsi ad esperienze più costruttive per il futuro. Ha passato anni riflettendo su questi materiali e approfondendo il loro significato. Infine, anch'egli, nella ultima fase della sua vita, si è preoccupato degli aspetti morali "senza i quali ogni dottrina, anche socialista e libertaria, potrebbe essere solo nuova origine di misfatti e di infelicità". Sintetizzando le preoccupazioni del suo umanismo libertario - fondato su solide basi economiche e sociologiche - può affermare "che si tratta, certamente, d'instaurare l'uguaglianza economica, ma si tratta anche di elevare la nostra specie ad un più alto livello di felicità e di dignità grazie ad un'etica che permetterà di ricostruire la società *per e dall'uo-*

mo. La lotta che noi conduciamo è dunque ad un tempo di carattere morale, intellettuale e materialmente costruttivo; mira all'immediato, come al lontano futuro" (30).

Gaston Leval e Kropotkin sono, prima di tutto, due anarchici *costruttivi*. Ed è per questo che in loro non c'è la minima mitizzazione del problema della rivoluzione sociale. Nella loro concezione non ha senso nè essere rivoluzionario (nel senso insurrezionale), nè riformista (nel senso di antirivoluzionario). Se, in certe epoche, il processo rivoluzionario è diventato una necessità ineluttabile, ebbene, bisogna fare in modo che lo spirito libertario superi le tendenze autoritarie che, prendendo a pretesto la difesa della rivoluzione, frenano presto l'entusiasmo e l'iniziativa popolare. E' per questo che la rivoluzione russa ha attirato Kropotkin, malgrado la sua età, e quella di Spagna Leval. Ma, l'uno e l'altro sono stati soltanto, nella loro vita, una breve congiuntura la cui soppressione non avrebbe trasformato il senso della loro opera. Perché l'essenziale è il *processo liberatore* che può conoscere quella, ma anche altre congiunture particolari, distinte. Kropotkin è, nel senso migliore del termine e come Gaston Leval, un riformatore.

Il nostro tempo è, come abbiamo visto, un tempo che ha rimesso all'ordine del giorno l'utopia. Succederà la stessa cosa con la *riforma*? Paul Goodman ci credeva. *New*

Reformation cerca di giustificare questa convinzione. Non è dunque un caso se egli afferma di sentirsi vicino a Kropotkin. "Dobbiamo sforzarci di instaurare condizioni fraterne, da subito, integrando progressivamente nella società libera che fondiamo un numero sempre più grande di funzioni sociali" (31).

Il suo biografo, Bernard Vincent, scrive: "Se è legittimo contestare un *sistema*, che è solo l'opera di qualcuno, è altrettanto legittimo preservare la *società* che riposa nella sequenza dei secoli ed è ad un tempo opera di tutti ed eredità comune: 'io non cerco di correggere la natura umana, scrive Goodman (anche secondo le mie pretese), nè di fare una croce sulla cultura del mondo occidentale'. Ciò significa, in termini politici concreti, che esistono nell'uomo primitivo, nel cittadino Ateniese, nell'ideale della cavalleria e dell'onore medievale, nell'aristocrazia monarchica e nella borghesia moderna - proprio come nel proletariato contemporaneo - valori fondamentali *costitutivi dell'uomo* che sarebbe aberrante ed addirittura criminale voler gettare nella notte della storia. Da qui deriva, in questa ottica, che nessuna trasformazione della realtà sociale dovrà mai rivestire, nel senso letterale della parola, un carattere *totalitario*: perchè, se non bisogna conservare *tutto*, neppure bisogna modificare *tutto*" (32).

Un altro neokropotkiniano, per

fortuna questo vivente, è l'inglese Colin Ward. Il capitolo conclusivo del suo bel libro *Anarchia come organizzazione* è una sintesi riuscita delle sue preoccupazioni e, anche in quel lavoro, Kropotkin è sovente citato.

Liberato dagli aspetti evoluzionisti del maestro russo, il suo approccio gli deve naturalmente qualcosa: "il prevalere di una soluzione libertaria o autoritaria non è il risultato di uno choc definitivo di proporzioni cosmiche, ma è determinato da una serie di round consecutivi, la maggior parte dei quali senza vincitori nè vinti, che si succedono e continuano ad arrivare, lungo la storia degli uomini. Ogni società umana, se escludiamo le utopie e le controutopie più autoritarie, è una società pluralista con grandi aree che non sono conformi ai valori ufficialmente imposti o proclamati" (...).

"La questione di fondo, di conseguenza, non è quella di stabilire se l'anarchia è o meno possibile, ma piuttosto di sapere se è possibile allargare il campo d'azione e l'influenza dei metodi libertari fino al punto in cui essi siano diventati i criteri normali con i quali gli esseri umani organizzano la loro convivenza" (33).

Ecco dunque due autori che possiamo considerare rappresentativi del neoanarchismo d'oggi. Non che queste posizioni siano dominanti in seno ai movimenti anarchici. Ma si può facilmente constatare che esse sono alla base delle

essenziali di comprensione della realtà e di intervento sociale che rifiutano allo stesso tempo le divisioni ideologiche, puramente formali, di cui l'alternativa tra riformismo e rivoluzione (proprio come, ad un altro livello, tra violenza e nonviolenza) è un esempio eccellente.

C'è ancora una lettura attuale di Kropotkin.

NOTE

- (1) E. Malatesta, *Pietro Kropotkin, Ricordi e critiche di un vecchio amico*, in Studi Sociali, Montevideo, 15/4/1931, riprodotto in Richards, *Errico Malatesta vita e idee*, Ed. Collana Porro, 1968.
- (2) Cf. Althusser, "... la teoria scientifica che apre alla conoscenza scientifica ciò che si potrebbe chiamare il "continente-storia", nel *"Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital"*, ed. Garnier-Flammarion, 1969.
- (3) Lettera a James Guillaume, 5 maggio 1903, citata in Kropotkin, *Oeuvres*, Maspero, 1976.
- (4) Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- (5) Cf. Woodcock G. - Avakumovic I. *Kropotkin: the anarchist Prince*, London, Boardman, 1950.
- (6) Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, Milano, Feltrinelli.
- (7) Kropotkin, *La scienza moderna e l'anarchia*.
- (8) Kropotkin, *La conquista del pane*, Catania, Anarchismo, 1978.
- (9) Kropotkin, *La scienza moderna e l'anarchia*, Casa Editrice Sociale, Milano.
- (10) Cf. D. Guérin, *Borghesi e proletari nella rivoluzione francese*, Milano, La Salamandra, 1979.
- (11) Kropotkin, *La scienza moderna e l'anarchia*, Casa Editrice Sociale, Milano.
- (12) Kropotkin, *ibidem*
- (13) E. Malatetsa, op. cit.
- (14) Citato da Martin Zemliak in Kropotkin, *Oeuvres*.
- (15) J. Grave, *Quarante ans de propagande anarchiste*, Paris, Flammarion, 1973.

essenze libertarie dei movimenti giovanili, femministi, ecologisti e altri che esprimono l'opposizione e le alternative alle società post-industriali. In essi, come in Kropotkin, naturalmente in modo diverso, troviamo l'utopia e il desiderio riformatore.

In effetti, nelle nostre società, riforma ed utopia sono due forme

- (16) Kropotkin, *In Russian and French prisons*, London, 1887.
- (17) E. Reclus, *Evolution et revolution*
- (18) E. Malatesta, op. cit.
- (19) Kropotkin, lettera del 4 novembre 1905 pubblicata in *Temps Nouveaux* e citata in *Oeuvres*.
- (20) Cf. l'analisi di Luigi Fabbri sul fascismo in *La controrivoluzione preventiva*.
- (21) Malato: "Se una rivoluzione sociale scoppiasse e noi avessimo un ruolo da giocare, il nostro primo atto dovrebbe essere di incollarli al muro".
- Loirel: "Bisogna lasciare che i cadaveri impudridiscano", in J. Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, II, Paris, Maspero, 1975.
- (22) *Plus Loin*, n. 95, marzo 1933, cit. da Maitron, op. cit.
- (23) V. Garcia, "Kropotkin, I e II", in *Ruta*, n. 20 e 21, Caracas, 1974.
- (24) Maitron, op. cit.
- (25) Cf. L. Lecoin, *Le cours d'une vie*.
- (26) Cf. Malatesta - Merlino, *Anarchismo e democrazia*, Ragusa, Ed. La Fiaccola, 1974.
- (27) Cf. Avrich, P., *The Russian anarchist*, 1967.
- (28) Kropotkin, *La scienza moderna e l'anarchia*, Casa Editrice Sociale, Milano
- (29) P. Goodman, in *Presentazione alle Memories of a revolutionnist*, N. York. Horizon Press, 1969.
- (30) Dai *Cahiers de l'humanisme libertaire*, diretti da Gaston Leval.
- (31) P. Goodman, *Drawing the line*, 1962
- (32) B. Vincent, *Paul Goodman et la reconquête du présent*, Paris, Seuil, 1976.
- (33) C. Ward, *Anarchia come organizzazione*, Milano, Ed. Antistato, 1979.

l'idea di natura in Kropotkin*

di Bob Galois

Al momento di licenziare alle stampe questo numero di "Volontà" non avevamo ancora ricevuto da Giovanni Pesce, relatore alla "giornata di studi", la rielaborazione degli appunti sulla cui base ha svolto il suo (apprezzato) intervento su "Kropotkin geografo sociale". Gli estratti (il paragrafo introduttivo e quello conclusivo) del saggio di un geografo "radicale" americano, che qui pubblichiamo, non vanno intesi come sostitutivo di quella relazione. Essi hanno la duplice funzione di "stuzzicare l'appetito" ai lettori e di stimolare Pesce a portare a termine il suo lavoro.

Il relativo declino dell'influenza positivista in geografia è stato accompagnato, per non dire incoraggiato, dalla ricerca di modelli e direzioni alternative per questa disciplina. Non poco significativa, tra queste forze emergenti, è stata l'aspirazione, variamente espressa, ad una geografia impegnata, se non addirittura radicale (**). In complesso, questi tentativi hanno cercato, e trovato, la propria ispirazione fuori dalla disciplina, e constatarlo non vuol dire criticare tali sforzi, quanto piuttosto sollevare una domanda alternativa con notevoli ramificazioni: esistono fonti d'ispirazione radicale nella produzione letteraria geografica?

La presente relazione cerca di dimostrare che in realtà tali fonti esistono, anche se finora sono state poco conosciute e poco studiate. Per risolvere questo problema si dovrebbe fare un'attenta analisi della storia e degli scritti storici (i due termini non sono affatto sinonimi) del pensiero geografico, con particolare riferimento ai contenuti ideologici di entrambi. Pur non essendo nelle intenzioni del presente lavoro affrontare una trama così vasta, esso dovrebbe però gettare luci indirette su queste importanti questioni.

Questo studio si occupa, in maniera specifica, degli scritti e del pensiero del geografo anarchico Pietro

* da *Antipode* 8, n. 3 (1976), pp. 1-16. Si tratta di una relazione per un seminario tenuto presso il Dipartimento di Geografia della Simon Fraser University, nel novembre 1974.

** Il termine americano *radical* non ha un preciso corrispondente in italiano. Di volta in volta potrebbe tradursi con radicale, progressista, estremista (non necessariamente di sinistra), rivoluzionario, od anche democratico (secondo l'uso che ne è stato fatto in Italia, nell'ultimo decennio, tipo Psichiatria Democratica, Medicina Democratica, ecc.). Più generalmente, con *radical* si indica un atteggiamento di critica profonda (radicale, appunto) all'esistente. Noi abbiamo preferito tradurre quasi sempre con "radicale", che conserva un po' della polivalenza americana. (N.d.T.)

Kropotkin. Per presentarli in maniera organica si è deciso di accostarsi al suo lavoro attraverso il tema dell' "idea di natura". L' "idea di natura", o come viene definita alcune volte "l'uomo e la natura", è un tema venerando del pensiero geografico, che ha visto il recente contributo di due importanti geografi come Glacken (1) e Yi Fu Tuan (2). Quest'ultimo ha affermato che "i geografi lavorano all'interno della struttura concettuale fornita dalla biologia", una struttura che consta di due concetti tra loro collegati, "l'evoluzione biologica e la trama della vita" (3). Osservazioni che ben si collegano alla presente relazione poichè, da un lato, ribadiscono l'importanza dei concetti biologici per la geografia e, dall'altro, descrivono proprio due degli aspetti fondamentali del pensiero kropotkiniano. E' così particolarmente appropriato utilizzare questo concetto-base della "idea di natura" per illustrare il legame tra il pensiero kropotkiniano ed il contenuto ideologico della geografia.

Prima di andare avanti bisogna precisare in che modo è usato, in questa relazione, il termine ideologia, ed è per questo necessario stabilire i parametri iniziali dai quali è derivato questo particolare uso. E cioè che, in primo luogo, l'ideologia fa riferimento ad un sistema di idee e non semplicemente ad un insieme di idee o alle idee di singoli individui; vale a dire che la totalità è maggiore alla somma delle

parti. In secondo luogo, le idee non hanno un'esistenza indipendente, ma stanno nelle persone, sia individualmente sia collettivamente, e non possono essere da queste separate. Ed in effetti sono le persone che sviluppano, esprimono e trasmettono le idee e non viceversa. Possiamo qui notare, en passant, che accademici ed intellettuali giocano un ruolo importante nel chiarire, codificare, se non addirittura sviluppare, i sistemi di idee e le ideologie.

Dati questi punti, ne consegue che le ideologie possono essere compiutamente comprese solo se vengono collocate nel loro contesto sociale che le contiene. In altre parole, la struttura della società, il suo configurarsi in gruppi sociali, cioè le classi, ha in sé una componente ideologica. E' proprio della società strutturata in classi l'avere varie e distinte ideologie, ma nello stesso tempo, l'esistenza di una classe sociale dominante si riflette nel dominio della sua propria ideologia che condiziona le forme delle altre.

Mentre le società, qualunque sia la loro struttura in classi, esistono solo in un dato punto del tempo, questo punto non può essere capito in se stesso, se lo si isola, poichè altro non è che un momento di un continuo processo di trasformazione, il procedere della storia. E come particolari strutture sociali sono il prodotto dell'evoluzione storica e possono essere comprese solo all'interno di questo processo,

così anche le ideologie devono essere storicamente collocate se si vuole coglierne tutto il loro significato, tutta la loro portata.

Se questi sono i prerequisiti per comprendere le ideologie, rimane da definire in positivo che cosa siano le ideologie. Sinteticamente esse possono essere definite come particolari visioni del mondo, e Harris ha sintetizzato questa definizione: "Le ideologie non sono false descrizioni del mondo, ma piuttosto descrizioni reali da uno specifico punto di vista, proprio come tutte le descrizioni del mondo derivano da un particolare punto di vista" (4).

E' opportuno rilevare a questo punto che una tale concezione di ideologia, unita alla tesi precedente, significa che l'ideologia non è equiparabile al pregiudizio, un uso nel quale l'ideologia è stata spesso impiegata. Questo significato, quello di pregiudizio, implica che è possibile sradicarlo e quindi raggiungere una prospettiva che ne sia esente. Il che sta nettamente in contrasto con la concezione di ideologia così come è stata espressa precedentemente. Dato che le ideologie esistono solo all'interno di contesti storico-sociali, una prospettiva priva di pregiudizio o non ideologica richiederebbe, presumibilmente, una sorta di collocazione extra-terrestre. Una posizione che non è stata ancora assunta da nessun gruppo sociale, a mia conoscenza.

Ritornando alle ideologie, queste

servono a fornire un modello organizzativo coerente per l'interpretazione dell'esperienza sociale. Una organizzazione che si basa sui valori e riflette i fini e, lo ripetiamo, che ha le sue radici nelle forme di vita sociale proprie alle società strutturate in classi. Chiaramente queste classi diverse hanno esperienze diverse e quindi differenti sistemi di valori. Ciò che è importante o valido per una classe può avere poca o nulla rilevanza per un'altra classe, o classi, poichè non si rifà all'esperienza di quest'ultima. Le priorità in una vita continuamente in evoluzione non sono affatto uniformi nello spettro sociale, per cui le ideologie vengono classificate in base al loro modo specifico di ordinare i valori. Contemporaneamente bisogna rilevare come si possano ottenere risultati simili con un procedimento inverso: vale a dire che le ideologie possono presentarsi ed essere quindi comprese, attraverso ciò che non contengono, le omissioni sono altrettanto significative dell'ordine in cui è disposto ciò che vi è compreso.

Inoltre, poichè le società, e quindi le ideologie, esistono solo in quanto processi evolutivi dell'esistenza sociale, i portatori di ideologia non ne sono necessariamente consci. Le ideologie sono contenute nello stesso processo di socializzazione delle persone, esse vengono acquisite gradualmente, sin dall'infanzia, nel processo con cui imparano a vivere nel mondo. Le ideo-

logie quindi, possono essere, e sono, espresse e trasmesse sia in maniera inconscia, sia conscia.

Avendo detto tutto questo, la domanda cruciale che sorge è in che rapporto sta l'ideologia con le scienze sociali, geografia compresa. Ovviamente il rapporto sta nel fatto che gli scienziati sociali sono persone e sono inoltre parte di ciò che studiano: in quanto individui che vivono nella società essi sono portatori di ideologia, a livello conscio o inconscio. Inoltre, le scienze sociali non considerano la società in maniera uniforme: alcuni aspetti, alcuni problemi sociali vengono ritenuti, in un determinato periodo, più importanti di altri. Quindi, come ha rilevato Goldmann "Per le scienze umane, l'individualità storica (una realtà che non è data, ma che è costruita dal dato) viene determinata dalla scelta di ciò che è per noi essenziale, ad esempio in base ai nostri giudizi di valore" (5).

E se i valori umani sono inerenti alla formazione delle scienze sociali, ed i valori sono radicati nella classe sociale, allora "ciò che in una data prospettiva verrà eliminato come non essenziale, potrà assumere grande importanza in un'altra" (6).

E ancora, diventa evidente che il ricercatore non si accosta infatti a una data situazione con la mente completamente sgombra, una *tabula rasa*, ma arriva invece armato "con categorie e preconcetti impliciti ed inconsci" (7) che condizio-

neranno le scoperte. Come succintamente dice Meszaros: "La dimensione ideologica abbraccia sia la stessa formulazione dei problemi sia l'elaborazione della loro specifica soluzione" (8). L'ideologia dunque non solo condiziona il tipo di domande che si pongono nelle scienze sociali, ma è anche contenuta nelle teorie sociali e vengono elaborate in risposta a queste domande. Le teorie sociali quindi hanno una dimensione ideologica. Ritornando a Meszaros, egli afferma che "i principi e gli assunti fondamentali delle teorie sociali sono necessariamente legati - anche se spesso in modo inconscio - alle caratteristiche strutturali di base di un insieme socio-economico dato, che in ultima istanza determina le categorie, i modelli, i principi, le direttive metodologiche e le problematiche inerenti - in breve: la struttura - degli specifici campi di indagine in ogni momento particolare storico" (9).

Secondo questa prospettiva, la recente aspirazione ad una geografia "avalutativa" diventa completamente illusoria (10). La domanda, invece di essere: che cos'è la geografia "avalutativa" e come conseguirle, diventa: di quali valori è portatrice la geografia "valutativa"?

Ritornando all'argomento principale di questa relazione, il concetto di ideologia appena delineato è direttamente collegato con due ambiti particolari: l'idea di natura e la storia del pensiero geografico.

Risulta infatti, da un lato, che le ideologie devono venire a patti con una determinata visione della natura, definirla ed incorporarla; mentre d'altro lato, ciò che vi è in natura può e deve avere un effetto di "feedback" e suffragare l'ideologia. Inoltre, un' "idea di natura" completata da una dimensione ideologica può spesso fornire le basi per un insieme di supposizioni iniziali sulle quali poi fondare le teorie. Per quanto riguarda la geografia, questo è stato chiaramente dimostrato dall'adozione della teoria socio-ecologica. Una visione atomistica e competitiva della natura e della natura umana sta alla base di questa particolare teoria. Come fa rilevare R.B. McKenzie, uno dei suoi primi sostenitori, l'ecologia sociale "si occupa fundamentalmente degli effetti della posizione, sia nel tempo che nello spazio, sulle istituzioni ed il comportamento umani. La società è formata da individui spazialmente separati, territorialmente divisi e capaci di moto indipendente. Queste relazioni spaziali degli esseri umani sono il prodotto della competitività e della selezione e possono continuamente trasformarsi non appena compaiono nuovi fattori che alterano i rapporti competitivi o facilitano la mobilità" (11).

Il concetto di "ambito naturale" sviluppato da Zorbaugh condivide gli stessi presupposti iniziali ma rivela con maggior chiarezza le implicazioni connesse. Eyles ha così

affermato che "questo ambito (naturale) viene visto come il prodotto finale di una serie di forze impersonali, sub-sociali e competitive che sono considerate inevitabili e che anche il povero, il debole e lo svantaggiato, se presente, deve considerare inevitabili" (12). Allo stesso modo, anche la storia scritta della geografia contiene una dimensione ideologica e affronta gli stessi problemi inerenti ad ogni opera storica. La storia non è una semplice accumulazione di fatti, e nemmeno il vedere le relazioni tra questi fatti, ma implica anche il domandarsi cos'è un fatto e, cosa ancor più significativa, cos'è un fatto importante e qual è una relazione importante. Ovviamente ciò implica un processo di selezione che conduce inevitabilmente alle domande insite nel proprio punto di vista, nell'ideologia.

Questa dimensione ideologica viene allo stesso tempo offuscata e illuminata dal fatto che ben pochi studi biografici di geografi sono stati integralmente pubblicati. Ne risulta che sappiamo poco o nulla dei geografi di un tempo in quanto persone, e meno ancora del contesto sociale generale nel quale vivevano e del rapporto che vi era fra questo ed il loro lavoro. All'interno di questa prospettiva generale, l'aspetto di cui si occupa la presente relazione è la virtuale assenza di Kropotkin, geografo ed anarchico, dalla storia del pensiero geografico, come dalla geografia. E ho detto virtuale solo grazie al

fatto che Preston James ha elevato Kropotkin all'altezza di una nota a pie' di pagina, nel 1972 (13). Tanta considerazione parla eloquentemente, proprio con il suo silenzio, dell'attuale stato della disciplina.

Detto questo, mi preme dimostrare che Kropotkin è stato un geografo che merita ben più di una nota a pie' di pagina. Cosa che potrebbe farsi anche solo basandosi sul lavoro di Kropotkin nella geografia fisica. Quantunque questa sia importante (e andrebbe, ad esempio, sottolineato che Kropotkin è stato il primo che ha capito la struttura fisica complessiva dell'Asia settentrionale), lasciare il caso a questo livello, vorrebbe dire non creare affatto un caso: la vera questione riguarda gli scritti sociali di Kropotkin.

A questo punto può essere utile rifarsi ad un filosofo, a Martin Buber. Nel suo saggio *Sentieri in Utopia*, egli così definisce Kropotkin: "Kropotkin non è uno storico: è, anche se ragiona in termini storici, un geografo sociale, un descrittore delle condizioni esistenti sulla Terra, anche se pensa in termini storici" (14). Vorrei dire che la definizione di Buber è azzeccata e che in quanto dice c'è una definizione di geografia che vale la pena di considerare. Prescindendo da quest'ultimo punto, non è tuttavia sufficiente dare per scontato che la qualifica attribuita da Buber a Kropotkin sia giusta; sono necessarie prove e considerazioni che lo

attestino. Le considerazioni si trovano nelle parti successive della relazione, ma vi sono alcuni fatti connessi che a questo punto possono essere inseriti.

Innanzitutto, Kropotkin ha scritto la maggior parte del volume sulla Siberia della "Geografia Universale" di Eliseo Reclus e ha contribuito con un certo numero di descrizioni geografiche regionali all'Enciclopedia Britannica. Inoltre gli fu proposta l'associazione alla Royal Geographic Society ed infine c'è la storia piuttosto ambigua dell'offerta fatta a Kropotkin della Cattedra di Geografia a Cambridge. I dettagli di questa faccenda sono in parte oscuri ed in parte contraddittori, ma il fatto che qui ci interessa è che una tale nomina potesse comunque essere considerata possibile.

(....)

Se vogliamo "radicalizzare" la geografia, allora la questione cruciale che dobbiamo inserire nel nostro programma deve essere una rilettura in chiave radicale del passato geografico. Perché è la presente visione del passato geografico, normalmente lineare e cumulativa, che aiuta a definire e legittimare sia la geografia del presente sia la preparazione della geografia del futuro. Così il passato geografico diventa solo una delle forze nel più ampio processo che determina quali sono le domande "fruttuose" o gli argomenti ed i metodi d'indagine "validi".

Il problema di reinterpretare que-

sta storia potrebbe apparire divisibile in due serie di obiettivi correlati tra loro; quelli che devono reinterpretare e quelli che devono riscoprire. Innanzitutto c'è la necessità di reinterpretare la tradizione geografica in base ai suoi contenuti ideologici, cosa che richiede un attento esame delle idee e dei valori, sia impliciti sia espliciti, che sono stati incorporati nella disciplina e quindi trasmessi, più o meno consapevolmente. Inoltre un esame di questo tipo deve prendere in considerazione sia il contesto sociale della disciplina, sia i suoi operatori, sia, ancora, le implicazioni della pratica geografica con questo contesto sociale. Il compito della critica è dunque esteso, ma vitale, poichè da troppo tempo ci portiamo dietro un bagaglio intellettuale mai valutato.

In secondo luogo, ci dobbiamo porre il compito di riscoprire le tradizioni geografiche alternative, che sono state o cancellate dalla disciplina o mutilate talmente da non poterle più riconoscere. E la presente relazione ha cercato di portare avanti questo secondo processo cercando di salvare il lavoro di Pietro Kropotkin dal regno delle tenebre geografiche. Tuttavia il punto fondamentale non è che Kropotkin è (ancora?) uno dei geografi dimenticati: se il lettore rimane a questa conclusione, allora la relazione ha mancato il suo obiettivo. Il problema più significativo è *perché* Kropotkin è stato dimenticato. Attualmente non esi-

ste una risposta definitiva a questa domanda, ma sarebbe sorprendente se la risposta non risiedesse in quel campo d'indagine suggerito prima, ad esempio nel contenuto ideologico della geografia. Ovviamente queste due serie di obiettivi appena delineati sono interdipendenti ed entrambi vitali per la ristrutturazione di questa disciplina.

Ma torniamo a Kropotkin ed alla sua importanza per la geografia, a cui si alludeva prima. Questa consiste nel fatto che, sebbene fosse un geografo, Kropotkin esprimeva una filosofia sociale che conteneva una visione radicale della natura. Egli vedeva la natura e quindi la natura umana in modo olistico, come un tutt'uno funzionale, ed inoltre non come una costante atemporale, ma il prodotto della storia e dell'evoluzione storica. Il processo evolutivo naturale è stato innanzitutto determinato dalla necessità della cooperazione e del mutuo appoggio. Quanto meno per la società umana, questa è stata una funzione nata spontaneamente e liberamente nell'ambito sociale. Una tale visione della natura era ed è radicale nei due sensi del termine, in quanto era innovativa ed anche consapevolmente critica delle concezioni esistenti.

Torniamo per un momento ad un esempio già discusso precedentemente, l'ecologia sociale con i suoi assunti/concetti di competitività sub-sociale e ambito naturale. Chiaramente adottare la visione

kropotkiniana di natura getta una luce differente su questi concetti e su questa teoria. Invece che essere aspetti di una teoria oggettiva e priva di valori, diventano elementi di una descrizione parziale della realtà, il cui obiettivo ultimo è di legittimare e perpetuare quella realtà conosciuta dalla quale derivano. L'ambito naturale diventa innaturale, o quanto meno decisamente unilaterale, e quindi lungi dall'essere inevitabile. Tuttavia la critica ha ovviamente una portata più larga di questo singolo esempio. Kropotkin offre una visione della natura, e potenzialmente della geografia, che può rimpiazzare l'attuale monomania spaziale con "una descrizione delle condizioni esistenti sulla Terra" socialmente consapevole.

E' possibile che l'elaborazione della visione kropotkiniana di natura fornisca gli strumenti necessari per il doppio obiettivo di reinterpretare il passato e ristrutturare il presente. E nello stesso tempo c'è l'evidente necessità, non tentata in

questa relazione, di mettere a confronto la visione della natura e la filosofia di Kropotkin con altre interpretazioni radicali, ed il nome di Marx è uno dei primi della lista. Per concludere, è ovvio che se intendiamo radicalizzare la geografia, dobbiamo radicalizzare ben più della geografia, e che questa a sua volta si estenda al di là dei suoi attuali confini paradigmatici. Ma su questo punto lasciamo la parola conclusiva a Kropotkin.

"Sorgeranno molte specializzazioni, alcune di queste più strettamente collegate alla storia, altre alle scienze fisiche; ma il vero compito della geografia è di abbracciare contemporaneamente tutti questi campi e di comporre in un'unica vivida immagine tutti i diversi elementi della sua conoscenza; rappresentandoli come un insieme armonioso, dove tutte la parti derivano da pochi principi generali e sono tenute insieme dai loro rapporti reciproci" (15).

(traduzione di Rossella Di Leo)

NOTE

(1) C. Glacken, *Traces in the Rhodian Shore*, University of California Press, Berkeley, 1967.

(2) Yi Fu Tuan, *Man and Nature*, Association of American Geographers, Washington, 1971.

(3) *Ibid.*, p. 1.

(4) Nigel Harris, *Beliefs in Society: The Problem of Ideology*, Londra, 1971, p. 27.

(5) Lucien Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy*, Londra, 1969, p. 42.

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*, p. 41. Anche la proclamazione della "Fine dell'ideologia" fatta da Daniel Bell è

stata riconosciuta - non senza ironia - come nient'altro che ideologia essa stessa. Come osservava Robert Young: " ... Proprio dieci anni fa Daniel Bell proclamava 'La fine dell'ideologia'. Sfortunatamente il libro con cui lo faceva contiene una quantità di ringraziamenti ad organizzazioni, pubblicazioni ed individui che s'è visto poi avere stretti legami finanziari e politici con la CIA. Così, lo sforzo di riassorbire il punto di vista ideologico nella scienza positiva illustra solo l'ubiquità dell'ideologia nella vita intellettuale. R. Young,

nella scienza positiva illustra solo l'ubiquità dell'ideologia nella vita intellettuale. R. Young, *Evolutionary Biology: Then and Now*, in "Science Studies" 1 (1971), p. 182.

(8) Istvan Meszaros, *Ideology and Social Science*, in Ralph Miliband e John Saville (a cura di) *The Socialist Register*, Londra, 1972, p. 61.

(9) *Ibid.*, p. 75.

(10) La questione sulla geografia e l'ideologia è stata recentemente sollevata nelle pagine di "Antipode", vedi a questo proposito il numero di dicembre 1973, *Ideology and Environment*, in particolare l'articolo di James Anderson.

(11) R.E. Park, E.W. Burgess e R.D.M. McKenzie, *The City*, Chicago, 1925, p. 64.

(12) J.D. Eyles, *Social Theory and Social Geography*, in "Progress in Geography", vol. 6, Londra, p. 41. Si tratta di riflessioni sulla prospettiva ideologica della geografia a parti-

re dalla considerazione di Engels nel 1845 (ma la prima pubblicazione in Inghilterra è del 1892) aveva descritto una modellistica spaziale di città molto simile al modello successivamente sviluppato da Burgess ed altri ecologi sociali. Naturalmente Engels cercò di spiegare i modelli in modo molto diverso da Burgess e soci, ma i geografi hanno fatto stretto riferimento a quest'ultimo sino ad epoca recente. Si veda: David Harvey, *Social Justice and the City*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, pp. 130-134.

(13) Preston James, *All Possible Worlds*, Indianapolis, 1972, p. 286.

(14) Martin Buber, *Paths in Utopia*, Boston, 1958, p. 38; (trad. it. *Sentieri in Utopia*, Comunità, Milano, 1967).

(15) P. Kropotkin, *What Geography Ought to Be*, in "Nineteenth Century", dicembre 1885, p. 949.



centro studi libertari

"G. Pinelli"

Il Centro Studi Libertari s'è costituito alla fine del 1976.

Scopo del Centro è quello di contribuire alla creazione di un'area culturale propriamente libertaria, che sappia opporsi con coraggio e lucidità critica al conformismo delle vecchie e delle nuove accademie.

Le attività del Centro si articolano in:

- A) Biblioteca, emeroteca, archivio documenti;
- B) Promozione, stimolo, svolgimento di studi e ricerche;
- C) Organizzazione di convegni ed incontri di studio;
- D) Pubblicazione di un bollettino, di dispense, di relazioni finali delle ricerche, ecc.

Oggetto sia delle ricerche, sia dei libri, giornali ed altro materiale d'archivio è in particolare ciò che rientra nei seguenti quattro settori d'interesse prioritario:

- 1) Storia e pensiero del movimento anarchico e dei movimenti libertari;
- 2) Fermenti antiautoritari contemporanei nelle scienze umane;
- 3) Manifestazioni antiautoritarie nel conflitto sociale contemporaneo;
- 4) Dinamica socio-economica contemporanea, con particolare riferimento al fenomeno tecno-burocratico.

La biblioteca dispone già della quasi totalità dei libri ed opuscoli in lingua italiana relativi al punto 1), delle collezioni complete dei più importanti periodici anarchici e di un gran numero di periodici minori e numeri unici anarchici italiani, in originale o in microfilm.

Il Centro ha organizzato:

- nel settembre 1976 un **convegno internazionale di studi bakuniniani**
- nel settembre 1977 un corso teorico-pratico di grafica per militanti
- nel gennaio 1978 un seminario su «mass-media e comunicazione libertaria»
- dal gennaio al giugno 1978 un corso di esperanto
- nel marzo 1978 un **convegno internazionale di studi sui «nuovi padroni»**
- nel novembre 1978 una giornata di studi su Armando Borghi
- nel marzo e nel giugno 1979 due giornate di studio su «anarchismo e autogestione»
- nel settembre 1979 un **convegno internazionale di studi sull'autogestione**
- nel febbraio 1980 un seminario su «anarchismo e diritto»
- nel maggio 1980 un seminario su «istituzioni e immaginario sociale»
- nel settembre 1980 un seminario su «anarchismo ed etica»
- nel marzo 1981 un convegno su «attualità di Kropotkin»
- nell'aprile 1981 un seminario su «l'ecologia della libertà»
- nel maggio 1981 un seminario su «i fondamenti del pensiero anarchico»



**EDIZIONI
ANTISTATO**

- L. Mercier Vega
La pratica dell'utopia
cinque saggi sull'anarchismo
ieri, oggi e domani
4.000 lire
- M. Bakunin
Libertà eguaglianza rivoluzione
scritti scelti del grande
rivoluzionario anarchico
6.000 lire
- AA.VV.
Bakunin cent'anni dopo
atti del convegno internazionale
di studi bakuniniani
7.500 lire
- AA.VV.
I nuovi padroni
atti del convegno internazionale
di studi sulla tecnoburocrazia
8.000 lire
- P. Avrich
L'altra anima della rivoluzione
storia del movimento
anarchico russo
6.000 lire
- J. Peirats
La C.N.T. nella rivoluzione spagnola
la più completa e documentata
storia dell'anarcosindacalismo
iberico, 4 volumi per complessive
14.000 lire
- C. Semprun Maura
**Rivoluzione e contro-rivoluzione
in Catalogna**
anarchici contro stalinisti,
proletariato contro burocrazia,
autogestione contro stato
5.000 lire
- C. Ward
Anarchia come organizzazione
l'anarchismo interpretato
come una teoria
dell'organizzazione sociale
4.000 lire
- L. Mercier Vega
**Azione diretta
e autogestione operaia**
anarcosindacalismo
e sindacalismo rivoluzionario
tra passato e futuro
2.500 lire
- S. Leys
**Gli abiti nuovi
del presidente Mao**
cronaca dissacrante della
rivoluzione culturale cinese
6.000 lire
- R. Lourau
Lo stato incosciente
analisi delle istituzioni
e dell'immaginario sociale
6.000 lire
- F. Santin, E. Fraccaro
La rivoluzione volontaria
biografia per immagini
di Errico Malatesta
prefazione di Oreste Del Buono
brossura 10.000, rilegato
13.000 lire
- F. Piludu
Segno libero
manuale teorico-pratico
di grafica povera
16.000 lire
- J. Spring
L'educazione libertaria
l'abc della teoria
e della pratica pedagogica
antiautoritaria
4.000 lire
- L. Mercier Vega
La rivoluzione di stato
l'ascesa di una nuova
classe dirigente
in america latina
6.000 lire

interrogations

sono disponibili le annate rilegate di INTERROGATIONS, rivista internazionale di ricerche anarchiche, la più importante palestra culturale libertaria tra il 1974 ed il 1979.

INTERROGATIONS ha pubblicato, tra gli altri, articoli di Ambrosoli / Berti / Bertolo / Brookchin / Clastres / Colombo / Dolgoff / Guiducci / Lanza / Lourau / Meister / Mercier Vega / Prandstraller / Semprum Maura.

Il numero doppio 17-18, monografico sull'*autogestione*, è tutto in italiano; gli altri sono in inglese/francese/spagnolo/italiano.

1° anno (nn. 1-4), L. 25.000

2° anno (nn. 5-8), L. 15.000

3° anno (nn. 9-12), L. 15.000

4° anno (nn. 13-16), L. 15.000

5° anno (nn. 17-18), L. 7.000

collezione completa, L. 50.000

per richieste rivolgersi all'amministrazione di VOLONTÀ'



A - Rivista Anarchica e Volontà sono in vendita nelle edicole delle principali stazioni ferroviarie.

A - Rivista Anarchica è in vendita nelle edicole delle più importanti città. Volontà è in vendita nelle edicole di Milano e di Roma.

A - Rivista Anarchica, un numero L. 1.000, Abbonamento annuo L. 10.000, estero L. 20.000, c.c.p. 12552204 intestato ad Editrice A, cas. post. 17120, Milano.

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXV n. 2

spedizione in

abbonamento postale

Gruppo IV - Treviso

Amedeo Bertolo	Riflessioni dopo i referendum
----------------	-------------------------------

ATTUALITA' DI KROPOTKIN

Nico Berti	Kropotkin: scienza e anarchia
------------	-------------------------------

Gian Paolo Prandstraller	Kropotkin: il problema dell'etica
--------------------------	-----------------------------------

Tina Tomasi	Motivi attuali nella proposta pedagogica di Kropotkin
-------------	---

Riccardo Mariani	"La città e la campagna" ovvero Kropotkin "urbanista"
------------------	---

Joao Freire	Kropotkin tra riforma e utopia
-------------	--------------------------------

Bob Galois	L'idea di natura in Kropotkin
------------	-------------------------------

