

Finzioni e realtà

André Prudhommeaux

Uomini e cose

La scienza moderna e l'anarchia di Kropotkin incomincia con queste celebri parole: «L'anarchismo è l'interpretazione meccanica di tutti i fenomeni, ivi compresi i fenomeni naturali». Se questa affermazione ha un significato — ed io ne dubito — può darsi che esso voglia ammettere l'assimilazione dell'individuo-monade al corpuscolo-atomo: l'uno e l'altro sarebbero gli elementi di disgregazione massima di organismi (materiali o sociali) la cui struttura, molto più elevata nel suo complesso, sarebbe legata all'aspetto «vitale» dei fenomeni. Se invece quella non è altro che un confronto rettorico (ed il proverbio francese dice: *comparaison n'est pas raison*), l'espressione «atomizzare» non potrebbe applicarsi indistintamente alle cose ed alle collettività umane, dato che, nel primo caso, il residuo di quest'operazione è press'a poco un'astrazione morta, men-

tre nel secondo essa libera il soggetto vivente pensante ed agente da tutta l'astrazione mistificatrice.

Senza penetrare nell'ambito filosofico, e per attenersi alle semplici fondamenta della morale pratica, è ammesso generalmente che esiste una certa differenza tra un uomo ed una cosa, e questo mi pare giustificare il principio, profondamente anarchico, secondo il quale l'uomo non deve trattare il suo simile come una cosa. La differenza tra un uomo ed una cosa proviene dal fatto che essi appartengono ad una «specie» differente, oppure è legata al fatto che un essere umano è, più di ogni altro oggetto al mondo, una individualità? Per parte mia, ammetto che se si conviene di chiamare «anima» questa differenza irriducibile e misteriosa che separa l'essere dalla cosa, l'anima non appartiene alla specie, ma all'individuo.

Se l'anima appartiene alla specie come pretendono gli organicisti, significa che essa esiste al di sopra e al di fuori dei corpi, come qualcosa di trascendentale; significa che esistono in qualche maniera dei corpi senza anime e delle anime senza corpi, ciò che d'altra parte sembrerebbe monista e materialista. Ci sono tuttavia molti uomini che ragionano come se i fenomeni della vita umana, in particolar modo i loro aspetti vivi e spirituali, non fossero legati all'esistenza ben materiale e distinta d'un organismo umano — come se non avessero per sede e per soggetto-oggetto l'individualità vivente; questa unione intima della mente con il corpo che è scioglibile solo con la morte.

Qualche volta questa gente attribuisce (e cade nel fetichismo) a delle cose inerti, a questi quadri puramente materiali, tanto il *dinamismo* quanto la *creazione di forme* da cui deriva la nostra esistenza: in modo che l'attività del meccanico, per esempio, essi la spiegano con la presenza

della macchina e non la presenza della macchina con l'attività del meccanico. Nel loro linguaggio pare che l'utensile modelli lo scultore. In questo modo danno una vita a dei *corpi senza anima*, e si potrebbe quasi dire che prestano loro la propria anima, per non essere più che dei corpi. Altre volte ragionano su delle *anime senza corpo*, parlando del Partito o del Sindacato, della Nazione, della Società, dello Stato, del Popolo, del Proletariato, dell'Umanità — e d'altri fattori astratti della vita sociale ai quali il linguaggio accorda dei nomi — come se si trattasse di organismi esistenti e palpabili, che vivono, muoiono, pensano e vogliono come fanno Pietro, Paolo o Giacomo. È così che, prigionieri di questa curiosa mitologia, sostituiscono Dio, il Diavolo, Cristo, la Vergine ed i Santi con degli idoli collettivi altrettanto immaginari; ai quali essi attribuiscono tutto il bene e tutto il male che accade nell'universo. A queste «anime senza corpo» essi giungono a prestare docilmente il loro corpo, per non essere altro che anime in vacanza. E siccome il loro universo risulta così composto di corpi senza anime e di anime senza corpo, di *materia* da una parte e dall'altra di *entità dialettiche o storiche*, certuni tra essi chiamano la loro religione «materialismo storico» o «materialismo dialettico».

Ora questa concezione mistificatrice ha delle *conseguenze* reali; essa ha anche delle *cause* reali; perché è «vero» che il manovale specializzato è, in un certo senso, lo strumento della sua macchina mentre dovrebbe essere la macchina il suo strumento; che lo Stato si serve degli individui e li macina come se realmente lo Stato fosse un essere vivente e gli uomini della materia inerte. Ma, a parte che questo non è che un aspetto frammentario della realtà, è un aspetto che bisogna far scomparire e

non perpetuare con una mistica. Da cui la necessità di criticare questa concezione, e di mostrare, per esempio, che il vero fattore responsabile nel caso dell'oppressione da parte della macchina, è l'operaio che accetta d'essere inchiodato alla macchina come se fosse una ruota di carne; che nel caso dell'oppressione dello Stato, la «servitù volontaria» degli individui che si sono lasciati assorbire da esso costituisce la grande causa umana dell'esistenza stessa dello Stato.

Allora la soluzione è chiara: che l'operaio si ribelli contro il lavoro indegno che lo abbassa al livello delle cose, che chi è soggetto ai poteri sociali assume egli stesso le proprie responsabilità, e la fatalità del sistema sarà rotta nel punto stesso dove può esserlo. Rotta essa lo è di già, dal momento che interviene la critica, con il risveglio delle coscienza addormentata, con l'*analisi* per mezzo della quale il lavoratore realista vede finalmente che è «il meccanico che fa la macchina» e che sono i «contribuenti, i soldati e i funzionari che fanno lo Stato».

Ritrovare le realtà viventi, e in seguito rimettere al loro posto le responsabilità, risvegliare le coscienze, riunificare e rivivificare le individualità malate (in preda ai corpi senza anima ed alle anime senza corpo d'un mondo di macchine e di fantasmi); rifare per conseguenza degli uomini; ecco un problema al quale il materialismo dialettico o storico non porta nessuna soluzione. Anzi esso continua nell'errore, dato che mistifica la macchina come il Dio o il Demonio del mondo sociale e la «dialettica delle classi» come il Dio o il Demonio del mondo politico o della storia. Il marxista non vede che la salvezza è nell'uomo che si separa dalla macchina disumanizzante; che riprende il suo bene allo Stato e alle entità sociali; che procede mate-

rialmente e spiritualmente alla grande analisi del mondo che qualcuno chiama «atomizzazione» e da cui esce, tuttavia, la sintesi dell'individuo ricostituito nella sua vivente unità.

I marxisti hanno marcato con la loro impronta il movimento operaio ed anche il movimento storico dell'anarchismo. Se ciò non fosse stato non sarebbe necessario di ripetere che *solo* l'individuo vive e muore, respira, impara, conosce, agisce, gioisce e soffre; che è la sede, il soggetto e l'oggetto reale di tutti i fenomeni sociali; che gli schemi delle sue relazioni con altri individui sono abitudini che egli forma o scioglie, delle obbligazioni che egli assume o revoca, delle simpatie o antipatie che egli prova intimamente e non dei legami organici o organicisti concreti, come quelli che esistono tra le membra di un uomo ed il suo stomaco, tra il motore d'un auto e gli ingranaggi del cambio, o come il collegamento degli atomi diversi di una molecola chimica.

Individualismo

Camus scrive: «Io mi rivolto, dunque noi siamo». È questo, mi pare, il vero grido dell'individualismo in rivolta. Il vecchio grido: «io solo» appartiene ad un secolo ormai tramontato, quello del romanticismo.

Io so che un'altra opinione persiste sull'individualismo. Esso viene definito «un atteggiamento filosofico antisociale» che preso in senso assoluto ci obbliga «a rinunciare a tutti i contatti con i nostri simili». Mi pare invece che l'individualismo sano sia un atteggiamento etico e non filosofico (cioè impegna la condotta e non a conoscenza) e, soprattutto, che la particolarità di quest'atteggiamento (che non ha niente di antisociale) è di cercare il contatto reale con

gli individui, al di fuori delle finzioni sociali, come le entità collettive, masse e gerarchie, classi, leggi, pregiudizi, valore e funzioni convenzionali.

Il non-individualista (chi non lo è poco o tanto?) arrestandosi a queste finzioni, *ignora gli individui*. Socialmente i suoi soli rapporti sono dei rapporti d'alienazione e di subordinazione; per cui si nega come individuo a profitto della sua professione, della sua «situazione», della sua famiglia, della sua casta, della sua nazione, della sua chiesa, del suo Dio, o semplicemente del suo denaro o del suo potere. Impegnato nei suoi rapporti verticali, con i quali si identifica ad una finzione sociale (il suo rango, il suo grado, per esempio) egli trascura i rapporti orizzontali d'affinità o di simpatia che potrebbe avere con Pietro, Paolo, Giacomo, Maria o Margherita. Più precisamente, i suoi rapporti con gli individui si fanno solo attraverso *entità sociali fittizie*. Quando incontra uno «straniero» non è Giovanni di fronte ad Hans, ma l'Italia di fronte alla Germania. Rientrando nella propria casa non è Giovanni davanti a Teresa, ma lo sposo, l'amante convenzionale davanti alla sua amante, o l'«uomo» davanti alla «donna». All'ufficio egli è l'amministratore davanti al pubblico; è il superiore o l'inferiore di fronte alla dattilografa o al padrone. Se si pala di politica egli è il Partito, l'Organizzazione, lo Stato, davanti l'entità avversaria o davanti la massa.

Per un Romeo non-individualista, Giulietta è semplicemente una Montecchi; per una Giulietta non-individualista, Romeo è un Capuleti. Il solo contatto possibile è il disprezzo, il rifiuto di comprendere.

Per un non-individualista, la gente non è «interessante». Per l'individualista, sono le astrazioni che non sono interessanti. Con gli individui, e soprattutto con coloro che

sono capaci di individualismo come lui, l'uomo senza pregiudizi trova facilmente il cammino della simpatia operante, o almeno di quella «immaginazione simpatica» che ci permette di metterci nei panni di un altro, anche quando c'è forse conflitto, rivalità o disaccordo. Il disprezzo non esiste più qualunque siano le differenze.

E se il disprezzo non esiste più, finisce per noi d'essere indifferente l'umiliare, il disturbare, lo stancare, il fare soffrire. Induriti da una lotta leale o inteneriti dall'abbandono, l'immaginazione simpatica ci fa sentire quello che sente l'altro, e partecipare alla sua vita. La solitudine è rotta, quella solitudine che invano cerchiamo di superare identificandoci ad un mediatore sociale, ad un padre spirituale comune, ecc. Ma se siamo liberati dai doveri religiosi verso gli idoli astratti che ci imponevano la loro morale, noi siamo, al contrario, resi responsabili davanti a noi stessi e moralmente coscienti delle nostre azioni e dei nostri gesti nei riguardi del prossimo.

C'è invece chi definisce l'individualista come se non avesse coscienza, senza morale, senza rimorsi per il male che fa agli altri. Mi sembra invece che sia il non-individualista che, nella sua riverenza superstiziosa per le finzioni stratte, colpisce gli esseri reali con indifferenza o disprezzo e resta insensibile alle loro disgrazie, alla loro rivolta o alle loro degradazioni.

Secondo me è individualista colui che pensa con Vigny: «amiamo quello che non vedremo mai due volte»; è individualista colui che con Voltaire risponde a Pascal: «bisogna amare molto teneramente le creature»; è individualista colui che sente come Rimbaud: «non amava Dio, ma gli uomini». E sono persuaso che gli altri individualisti ai quali ho accennato (malgrado le formule fredde in cui si rinchiu-

dono come in una corazza, forse per eccesso di sensibilità)
sono i primi individualisti alla nostra maniera.

[*Volontà*, A. VI, n. 4, 29/2/1952]

André Prudhommeaux
Finzioni e realtà