

José Ardillo

NOTE CRITICHE

***a proposito del libro di Renaud Garcia
Il deserto della critica (Eleuthera, 2016)***

Le note che seguono inizialmente non erano state scritte per essere pubblicate. Le avevo inviate all'autore de Il deserto della critica in vista di una discussione pubblica organizzata, con la sua presenza, nel febbraio 2016 a Saint-Jean-du-Garde. Se mi sento vicino all'obiettivo e all'orientamento generale del libro di Renaud Garcia, tuttavia desidero esprimere i miei dubbi su certi aspetti presenti in particolare nei primi tre capitoli. Le mie osservazioni purtroppo non sono potute essere discusse quella sera. La pubblicazione nella rivista L'Inventaire permetterà forse di suscitare il dibattito sperato.

1

Renaud Garcia prende come punto di partenza la famosa discussione tra Emma Goldman e Pëtr Kropotkin a proposito della questione femminile, della contraccezione, dell'amore libero, ecc. l'interpretazione che ne dà l'autore lascia pensare che questa discussione sia il primo passo della deriva di un pensiero *sociale* verso un terreno *personale*. Secondo me, no. Questa discussione è semplicemente una dimostrazione evidente del fatto che il pensiero socialista e libertario non fosse del tutto disposto a integrare le forme di oppressione subite dalle donne. Goldman, da femminista che era, *non abbandonò mai la questione sociale* e fu una lucida testimone della rivoluzione bolscevica e di quella spagnola del 1936. La sua percezione

della problematica dei sessi faceva parte della sua visione rivoluzionaria, come fu il caso di altre donne rivoluzionarie quali Louise Michel o Sara Berenguer. Ci si potrebbe chiedere se la maggior parte dei militanti libertari (donne o uomini) contemporanei a Goldman attribuissero alla questione il posto che merita. A giudicare dalle testimonianze che descrivevano comportamenti machisti durante la rivoluzione del 1936, si potrebbe pensare il contrario.¹ Renaud Garcia sarebbe certamente d'accordo su questo punto, ma la lettura del suo testo malgrado tutto lascia intendere che Goldman potrebbe essere stata una precursora dell'attuale "femminismo radicale" slegato dalla questione sociale. Penso convenga affinare e modificare l'interpretazione di Garcia, soprattutto vedendo come un dibattito essenziale fu trascurato in un momento in cui parlare di rivoluzione sociale aveva ancora senso. Ciò, tra le altre cose, ha favorito alla nostra epoca l'emergere di una frammentazione delle lotte tipica del postmodernismo.

2

Fornirò anche qualche sfumatura a ciò che Renaud Garcia sostiene a proposito di Bookchin. Garcia presenta l'opuscolo di Bookchin *Social Anarchism or Lifestile Anarchism: An Unbridgeable Chasm* [Anarchismo sociale o anarchismo dello stile di vita: un baratro insormontabile, del 1995], come una riattivazione della «questione problematica al centro dello scambio tra Kropotkin e Goldman».² Si tratta di una difesa dell'anarchismo "sociale" contro l'anarchismo "dello stile di vita" o anarchismo "esistenziale" – il primo eretto sulla cooperazione e la comunità, il secondo sull'individualismo e le questioni personali. Trovo che l'esempio di Bookchin conduca a una sfortunata semplificazione del problema, e ciò per due ragioni.

La prima è che non si può rievocare l'opera tardiva di questo autore senza ricordare ciò che ha significato per il movimento ecologista e libertario. A partire dagli anni '60, Murray Bookchin ha avuto il merito di cercare d'introdurre la questione ecologica nell'ambiente libertario. Ciò detto, all'epoca in cui portava avanti tali sforzi, la sua visione dell'ecologia era piuttosto povera. Verso l'inizio degli anni '70, nel momento in cui il movimento ecologista e antinucleare cominciava a

prendere un certo slancio, il suo testo *Post-Scarcity Anarchism* (“L’anarchismo nell’età dell’abbondanza”) rappresenta il fulcro della sua impresa intellettuale. A quell’epoca Bookchin non aveva elaborato una critica conseguente della tecnologia e dell’ideologia progressista. È il motivo per cui il suo testo soffre delle stesse lacune del marxismo primario (separazione radicale tra necessità e libertà, fede nel movimento dialettico della storia, fascinazione per l’apparato produttivo capitalista³). Negli anni ’70 il contributo intellettuale di Bookchin al movimento libertario non arrivava al livello di quello di Lewis Mumford, Paul Goodman, Jacques Ellul, Bernard Charbonneau, Ivan Illich o Theodore Roszak, e sotto molti aspetti segnava invece un passo indietro. Nel 1981 Bookchin pubblica *The Ecology of Freedom*, la sua opera senza dubbio più interessante, ma purtroppo non fu mai capace di ritornare in maniera critica sui suoi primi scritti e, in quest’opera enciclopedica, le riflessioni sulla tecnologia mi paiono molto poco chiare.⁴

La seconda ragione è che il carattere intransigente e dogmatico di Bookchin non ha favorito la discussione intorno a tali questioni (cosa che d’altronde lo stesso Garcia ammette). Sono d’accordo nel deplorare la frammentazione dell’ambiente anticapitalista radicale negli Stati Uniti, ma come non attribuire una parte delle responsabilità a persone come Bookchin in questo stato di cose?

3

A proposito dell’Illuminismo e di Kant.⁵ Sono d’accordo nel riconoscere numerosi aspetti positivi ereditati dall’Illuminismo. In realtà, la mia modalità di affrontare l’argomento va al di là del dibattito tra pro-illuministi e decostruttivisti: mi oppongo a entrambi nel loro modo di considerare il secolo dei Lumi come il nostro più importante punto di riferimento fondatore, in quanto occidentali. Il Rinascimento o certi periodi del Medioevo mi paiono altrettanto interessanti per stabilirne una genealogia. C’è continuità, talvolta certo non lineare, tra la genesi della nostra coscienza, della nostra ragione, della nostra immaginazione, e in questa continuità non vedo il perché i Lumi sarebbero il quadro di riferimento ultimo o l’unica soglia significativa (a

meno di non voler glorificare a tutti i costi la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, oppure l'*Enciclopedia*). In particolare, certe piste seguite dal Romanticismo, in molti casi opposte all'Illuminismo, mi paiono fruttuose. Non abbiamo bisogno di un Foucault, e nemmeno d'un Adorno, per fare un inventario dell'Illuminismo, ovvero per leggere la modernità in un modo differente: abbiamo William Blake (*Il matrimonio del cielo e dell'inferno*), Friedrich Schiller (*Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*), Percy Bysshe Shelley (*Difesa della poesia*), Heinrich von Kleist (*Il teatro delle marionette*), Friedrich Hölderlin (*Hyperion*), Novalis (*I discepoli di Sais*), Edgard Allan Poe (*Eureka*) eccetera. *Frankenstein* di Mary Godwin Shelley mi sembra altrettanto, se non più importante delle opere di Kant se vogliamo capire la nostra civiltà moderna.⁶ L'idea che si possa «pensare con l'Illuminismo contro l'Illuminismo»⁷ non risolve la questione. Si può benissimo pensare contro l'Illuminismo *dall'esterno, dal di sotto o perfino dal sottosuolo* dei Lumi, cosa che dà a capire la citazione di Löwy e Sayre – loro che difendono una «critica dell'Illuminismo del tutto priva di tratti *antimoderni*».⁸

Ma, ancora una volta, queste precauzioni sono giustificate soltanto se vogliamo concedere uno statuto di razionalità, o di modernità, esclusivamente all'Illuminismo, cosa che è discutibile. Garcia cita Rudolf Rocker, sottolineando che quest'ultimo sosteneva che «in parte le radici teoriche dell'anarchismo si potessero trovare in questo specifico aspetto liberale dell'Illuminismo».⁹ Senza dubbio, ma Rocker pensava più a Paine o a Godwin che a Kant, che egli critica assai duramente (assieme a Rousseau) nella sua opera principale *Nazionalismo e cultura*. Garcia sostiene che l'idea del “comune”, della comunità che ci riunisce come genere umano al di là delle differenze, sarebbe già in germe presso Kant.¹⁰ Ora, precisamente Rocker escludeva il fatto che Kant potesse comprendere il comune, il sociale, al di fuori della forma Stato e dell'autorità. In *Nazionalismo e cultura* ci dice: «Kant, la cui pacifica e filistea esistenza non si scostò mai dalla strada prescritta dalla tutela dello Stato, non era sociale per natura e gli costava sempre fatica superare la sua innata avversione per ogni forma di comunione con gli altri. Non potendo tuttavia negare la necessità delle associazioni le accettò, ma solo come un male necessario. La società gli apparve quindi come una unione forzata, tenuta insieme soltanto dal dovere verso lo Stato.»¹¹

Lo scrittore libertario, mistico e dadaista, Hugo Ball, nella sua *Critica dell'intellettuale tedesco* (1919), sferra degli attacchi contro Kant che vanno nella stessa direzione, criticando la sua filosofia astratta, la sua ipocrisia e il suo carattere antisociale – ricordando che si spinse al punto di chiamare la polizia perché i canti dei vicini gli impedivano di concentrarsi sul lavoro di scrittura. Tutto ciò potrebbe essere severo, ma non ci sono dubbi che l'etica astratta di Kant partecipi alla nascita di questo carattere puramente *negativo* della libertà – il fatto di essere protetto dagli altri – che Isaiah Berlin considerava come tipica del liberalismo.

4

La scienza e il caso Feyerabend.¹² Uno dei partiti presi fondamentali del libro di Garcia è quello di salvare la scienza dalla dissoluzione relativista – per essere precisi, salvare quello che può essere considerato come l'apporto fondamentale della scienza in Occidente: la ricerca dell'obiettività, l'esame rigoroso dei fatti, un sano scetticismo, ecc. Evidentemente, Garcia non nega le derive ideologiche e catastrofiche della scienza nella società industriale ma, come nel caso dell'Illuminismo, per lui si tratta di non gettare il bambino con l'acqua sporca. Infatti direi che, con il pretesto di voler sfuggire dal buco nero, dal maelstrom relativista e decostruzionista, cerca di ridare dignità a un'istituzione, la Scienza, la cui *débâcle* proviene invece dai suoi eccessi e miraggi.

In questo senso credo sia ingiusto ridurre Feyerabend a un relativista o a un confusionista e nulla più come fa Garcia. È chiaro che Feyerabend ha un lato provocatore, quasi dadaista. Ma chiunque abbia conoscenza di *Science in a free society* (1978) capirà che il suo obiettivo non è quello di seppellirci sotto un *totum revolutum* (“tutto va bene”). Feyerabend non nega alcune virtù specifiche della pratica scientifica occidentale. Ciò che attacca è il dispotismo scientifico. La sua preoccupazione principale non è che ci si possa iscrivere all'università per studiare il voodoo, l'astrologia o l'alchimia, allo stesso titolo di qualunque altra disciplina scientifica: lo propone come provocazione. Feyerabend conosceva profondamente la storia della scienza e, essendo

passato per diverse università, aveva saputo riconoscere la farsa dell'istituzione scientifica, la sua arroganza e la sua ipocrisia. In realtà, non attacca la scienza come farebbe un romantico, un irrazionale, e nemmeno un relativista che farebbe dipendere l'accettazione di una teoria da fattori socioculturali indipendenti dalla sua stessa validità. I suoi attacchi sono di natura politica: in Occidente, la Scienza con la maiuscola è ai suoi occhi una forma di dittatura. E non solamente ideologica. È questa dittatura che ha assegnato dei premi a scienziati che hanno collaborato ad esperimenti nucleari all'aperto, che ha messo in prigione Wilhelm Reich¹³ e bruciato i suoi libri, eccetera. Si può certamente discutere circa l'obiettività o la razionalità della teoria dell'*orgone* di Reich, ma l'importante è che la sua eresia ha disvelato la follia della società moderna, come dice Paul Goodman nel suo testo su Reich. Poco tempo fa, mi è capitato di incontrare la pubblicità dell'Istituto Marie Curie: "Più la ricerca avanza, più il cancro arretra". È questo scandalo della neolingua che bisogna attaccare, piuttosto che il fatto che in questa o quella università sia imposto il modello creazionista.¹⁴ In tal senso, i visionari che hanno attaccato da oltre un secolo e mezzo il dominio scientifico, come Bakunin o Grothendieck, ci mostrano la strada.

NOTE

1. Si veda, ad esempio, l'aneddoto dei compagni di Durruti che lo prendevano in giro perché lavava i piatti e si occupava di sua figlia, mentre la sua compagna lavorava come operaia nel cinema, in Hans-Magnus Enzensberger, *La breve estate dell'anarchia. Vita e morte di Buenaventura Durruti*, Feltrinelli, Milano 1973 (p. 93): «Al principio del 1936 Durruti abitava proprio accanto a me, in un appartamento d'affitto nel quartiere di Sans. Gli imprenditori lo avevano messo sulla lista nera. Non trovava più lavoro da nessuna parte. E dunque la sua compagna Emilienne guadagnava, come mascherina in un cinematografo, il mantenimento per tutta la famiglia. Un pomeriggio andammo a fargli visita e lo trovammo in cucina. Si era messo un grembiule, lavava i piatti e preparava la cena per la figlioletta Colette e per la moglie. L'amico con cui ero venuto cercò di scherzare: "Ehi, senti, Durruti, ma il lavoro che fai è roba da donne." Durruti gli rispose ruvidamente: "Prendilo come esempio. Quando mia moglie va a lavorare, io ripulisco la

casa, faccio i letti, cucino. E poi faccio il bagno alla piccola e la vesto. Se tu vuoi dire che un vero anarchico deve starsene seduto in giro all'osteria o al caffè, mentre sua moglie lavora, vuol dire che ancora non hai capito niente".»

2. Renaud Garcia, *Il deserto della critica* (p. 34).

3. Garcia cita gli ultimi lavori di Romero e Gerber su Bookchin. Questi autori meritano tutta la nostra considerazione ma rimangono troppo indulgenti sulle insufficienze del teorico. Si veda la critica molto azzeccata di Pierre Thiesset alla riedizione del classico di Bookchin, *Au-delà de la rareté*, pubblicata nella rivista *La Décroissance*, aprile 2016.

4. Le insufficienze del suo pensiero sono state segnalate negli Stati Uniti a partire dagli anni '90, ad esempio da David Watson. Di quest'ultimo raccomando in particolar modo il libro *Beyond Bookchin. Preface for a Future Social Ecology* (1996). Ci si può fare un'idea della persistenza delle illusioni progressiste di Bookchin in alcuni suoi testi, tardivi, in cui critica il relativismo, come "History, Civilization, Progress: Outline for a Criticism of Modern Relativism" pubblicato su *Green Perspectives*, 1994.

5. [Nel capitolo 2, Garcia critica la tentazione postmoderna di «potersi sbarazzare senza grandi perdite dell'eredità razionalistica dell'Illuminismo, che si manifesta nell'esigenza di cercare la verità, di esprimere chiaramente le idee nello spazio pubblico, di controllare le ipotesi in base ai fatti, di tendere a un ordine sociale che risponda al massimo livello del potenziale umano» (p. 96) – Nota della redazione de *L'Inventaire*].

6. Si veda il bilancio del romanticismo stilato da Theodore Roszak in *Where the Wasteland Ends*, Doubleday & Company, Garden City 1972.

7. *Il deserto della critica* (p. 64). In realtà, si tratta di una citazione tratta da Jean-Claude Michéa, *Les Mystères de la gauche. De l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Climats-Flammarion, Paris 2013 (p. 40).

8. *Il deserto della critica* (p. 87). Si veda Michael Löwy e Robert Sayre, *Révolution et Mélancholie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1992.

9. *Il deserto della critica* (p. 62).

10. *Il deserto della critica* (p. 120). Questo il passaggio: «E con buona pace dei detrattori del pensiero occidentale, è proprio in Kant, nella sua teoria del senso comune estetico sviluppata nella *Critica del giudizio*, che si trovano le premesse degli sviluppi successivi a opera di Ludwig Feuerbach prima e di Marx poi (nei *Manoscritti del 1844*), ovvero l'idea che il comune comprenda l'assunzione di universalità.»

11. Rudolf Rocker, *Nazionalismo e cultura*, Edizioni Anarchismo, Catania 1977 (p. 170).

12. [Conosciuto soprattutto per la sua opera *Contro il metodo* (1975), si tratta di un filosofo delle scienze che ha contestato «L'idea di una metodologia che

fornisca principi saldi, immutabili e assolutamente vincolanti per portare avanti l'opera della scienza» (Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo*, Lampugnani Nigri, Milano 1973, p. 15). Non soltanto questa idea non renderebbe conto della pratica scientifica reale, ma, a causa del suo carattere ideologico, sarebbe pericolosa per la formazione dell'intelligenza. Renaud Garcia parla del relativismo di Feyerabend nel capitolo 2 – Nota della redazione de *L'Inventaire*].

13. [Psichiatra e psicanalista, i suoi lavori sono stati molto controversi – il termine *orgone* designa secondo lui «l'energia cosmica primordiale» (*Enciclopedia universalis*); fuggito dalla Germania nazista, respinto da Danimarca, Svezia e Norvegia, morì in un penitenziario americano mentre scontava una pena di due anni di prigione, dopo la distruzione del suo materiale e l'incendio delle sue pubblicazioni – Nota della redazione de *L'Inventaire*].

14. [Ardillo fa riferimento a un passaggio de *Il deserto della critica*: «Infatti, se si adotta l'“anarchismo metodologico” di Feyerabend, non si dovrebbe allora incoraggiare, ad esempio, l'insegnamento a pari titolo della teoria dell'evoluzione e della “scienza” creazionista, secondo cui la Terra avrebbe più o meno seimila anni e sarebbe stata creata nel modo che racconta la *Genesis*? (...) è un peccato che non abbia fatto in tempo ad assistere alla decisione presa nel 199 dal Comitato per l'Istruzione del Kansas di introdurre lo studio delle tesi creazioniste a scapito della teoria darwiniana.» (p. 75) – Nota del traduttore].

José Ardillo è stato redattore del “Bollettino di informazione anti-industriale” *Los amigos de Ludd*, collabora con le riviste *Cul de sac* e *Raíces* e ha pubblicato tra gli altri *Las ilusiones renovables*, Muturreko Burutazioak, 2007 E *Ensayos sobre la libertad en un planeta frágil*, El Salmón, 2014.

ISTRIXISTRIX@AUTOPRODUZIONI.NET
ISTRIXISTRIX.NOBLOGS.ORG
NESSUNA PROPRIETÀ
F.I.P. VIA S. OTTAVIO 20 – TORINO
FEBBRAIODUEMILAVENTI

