

Biblioteca del Viandante

Gustav Laundauer
anarchico controcorrente



Viandanti delle Nebbie

INDICE

“Tentare è un nostro dovere”	3
Introduzione a «Per una storia della parola “anarchia”»	20
Per una storia della parola «anarchia»	22

a cura di Paolo Repetto

GUSTAV LAUNDAUER, ANARCHICO CONTROCORRENTE

edito in Lerma (AL), nel marzo 2020

per i tipi dei **Viandanti delle Nebbie**

collana *Biblioteca del Viandante*

<https://www.viandantidellenebbie.org>

<https://www.facebook.com/viandantidellenebbie/>

<https://www.instagram.com/viandantidellenebbie/>



“Tentare è un nostro dovere”

di *Gianfranco Ragona*

L'ostinata speranza di Gustav Landauer, anarchico controcorrente, una delle figure più stimolanti e attuali, e al contempo meno note, dell'anarchismo internazionale dello scorso secolo.

Questo saggio è la premessa al volume appena edito da Elèuthera.

Un romantico tedesco.

Gli studi sulla figura e il pensiero di Gustav Landauer (1870-1919), pur limitati nel numero e talvolta parziali nel contenuto, sono riusciti nel complesso a valorizzare il suo contributo alla teoria anarchica e alla vicenda dell'anarchismo tedesco tra Otto e Novecento, (1) e questo a dispetto della mancanza di un'edizione critica dei suoi scritti.

In alcuni casi, sulla base di un procedimento accettabile soprattutto in ambito accademico, cioè lo studio della formazione intellettuale e la ricerca delle fonti d'ispirazione, è stato sottolineato (forse con enfasi eccessiva ma correttamente) come il romanticismo, o meglio il neoromanticismo che attraversò la cultura tedesca a cavallo tra i due secoli, abbia costituito il brodo di coltura delle sue idee politiche. A questo proposito, è significativo il passaggio di uno dei saggi qui tradotti, in cui Landauer, riferendosi alla musica di Beethoven, in particolare alla *Sinfonia n. 9*, che segna l'ingresso del sommo compositore nel pieno romanticismo, interpreta lo schilleriano *Inno alla Gioia* come un elogio della fratellanza:

E non dobbiamo neppure dimenticare le parole del poema di Schiller, messe in musica da Beethoven: «Tutti gli uomini diventano fratelli, là dove il tuo dolce soffio si posa». Non è vero quello che vogliono farci credere in questi tempi fiacchi e privi di sentimento a causa della loro debolezza, che a cagione della decadenza si vergognano dell'amore e della dedizione, e cioè che per noi la fratellanza sia diventata una parola vuota. Noi uomini dovremmo di nuovo imparare a proclamare con forza e decisione, prima e dopo la rivoluzione, che tutti gli uomini sono fratelli. (2)

Il romanticismo rappresenta effettivamente uno degli elementi costitutivi del pensiero landaueriano, benché non sia certo l'unico o quello preponderante. Esso si manifesta tanto nel richiamo alla mistica, almeno per quanto essa serva a mettere in rapporto l'individuo con il tutto, quanto nel riferimento alla cultura *völkisch*, nazional-popolare, che però in Landauer, invece di indulgere alla rivalutazione dei miti degli antichi germani, come accadde in vasti settori dell'intelligencija tedesca coeva, inclinava al recupero di un'idea dell'uomo quale essere comunitario, impensabile cioè nei termini dell'isolata singolarità e sempre frutto delle sue relazioni con gli altri.

Il peso del romanticismo sulle concezioni landaueriane si nota, infine,

nell'impiego reiterato del termine *Geist*, che solo approssimativamente può essere reso nella nostra lingua come "spirito". Landauer lo usava per lo più nel senso di una sintesi di sapere, sentire e volontà orientata a uno scopo, staccandosi, come altri intellettuali del tempo, da ogni forma di scientismo positivista applicato alla politica: rivalutava in tal modo il ruolo della soggettività nel processo storico, senza scivolare nell'adorazione liberale, ma poco libertaria, dell'individualismo esasperato.

L'insistente riferimento allo spirito ha causato alcuni problemi postumi all'anarchico, soprattutto in epoche traumatizzate dagli esiti nefasti dei fascismi europei, considerati sul piano ideologico e culturale figli dell'irrazionalismo. È pure comprensibile che il discorrere di spirito abbia ancora di che disturbare la nostra cultura politica, permeata di più, non certo meno, dal culto della tecnica e sottomessa all'autorità dei suoi sacerdoti, legittimati dall'alto e perciò irresponsabili, appunto i *tecnici*: della politica, dell'economia, della cultura ecc.

Dev'essere sottolineato, però, come nel discorso landaueriano il linguaggio che fa perno sullo spirito coincida con quello adoperato da Max Weber per descrivere lo *Spirito del capitalismo*, a sua volta risalente al dibattito sulle *Geisteswissenschaften*, cioè le scienze della cultura, impostato da Dilthey alla fine del secolo XIX. Landauer rielabora questa concezione dello spirito nei termini di ragione umana, che si dispiega in tutte le sue potenzialità, soprattutto quelle legate alla passione e allo slancio entusiastico verso un fine. Insomma, la parola, negli scritti di Landauer, non ha nulla a che fare con il mistero religioso o con un alcunché di sovrumano.

Egli sferzava anarchici e socialisti e talvolta, anche adottando un lessico ricercato e provocatorio, si prendeva gioco di loro, perché si dimostravano senza coraggio quando, per esempio, pensavano alla rivoluzione come un risultato dello sviluppo delle forze produttive o dell'evoluzione della specie, o del progresso della Storia con la maiuscola. Il che ai suoi occhi rischiava di condurre (come di fatto almeno in parte accadde) interi settori del movimento rivoluzionario, socialista e socialdemocratico, persino molti anarchici, (3) alla passività o peggio all'integrazione nel sistema. Per contro, il ricorso allo «spirito» evocava la necessità di ricercare e mettere a punto un insieme condiviso di ragioni di vita, di obiettivi assai concreti, di desideri e utopie; esprimeva, insomma, il bisogno di un nuovo clima culturale, che non avrebbe generato nulla da sé, ma senza il quale l'azione collettiva per la trasformazione sociale, ossia l'attività politica, nel senso più nobile d'impegno nella creazione di exempla di vita buona, non avrebbe potuto produrre nulla di stabile e duraturo. Si trattava di un approccio eminentemente dialettico, coerente con lo spirito del tempo.

Il suo grande amico Martin Buber

Il destino di un eretico. La presente raccolta di scritti politici intende contribuire a colmare una lacuna nel panorama editoriale italiano. Infatti, l'unica opera di Landauer ad oggi tradotta è *La rivoluzione*, cui si accompagna qualche saggio ospitato sulle pagine di riviste lungimiranti. (4) La disattenzione per una delle figure più brillanti del pensiero politico tedesco a cavallo tra Otto e Novecento non riguarda soltanto l'Italia, e non è certo il prodotto di alcuna congiura del silenzio. Solo in epoca recente sono apparse traduzioni francesi e inglesi di alcuni dei suoi contributi più originali e interessanti e anche in patria egli ha dovuto attendere la fine del primo decennio del XXI secolo affinché vedesse la luce un'ampia raccolta di *Scritti scelti*, organizzata in diversi volumi. (5)

Per spiegare l'oblio o il disconoscimento calati per molto tempo su Landauer, si sarebbe tentati di ricorrere a una spiegazione, per così dire, *linguistica*, giacché il suo tedesco è ricco, ricercato e spesso ostico, quindi difficile da tradurre; tuttavia, la contestuale difficoltà a trovare e leggere le sue sparpagliate opere perfino nella lingua madre suggerisce di ampliare il raggio di ricerca. (6)

Dopo la sua uccisione per mano di un plotone di guardie bianche durante la repressione della Repubblica dei consigli di Baviera, di cui era stato uno dei principali protagonisti ricoprendo per un breve momento anche l'incarico di Ministro della Cultura, si pose il problema di curare la sua memoria e di valorizzare il suo contributo teorico. Le basi per una riflessione e un lavoro in tal senso furono gettate dal suo grande amico Martin Buber, celebre studioso del chassidismo e filosofo del dialogo, che negli anni Venti radunò in volume le conferenze, gli articoli letterari, quelli sull'anarchismo e sul socialismo, e mise a disposizione una gran parte della corrispondenza. (7)

Dopo la sua morte avvenuta nel 1965, le nuove pubblicazioni, quando non riproducevano pedissequamente le edizioni buberiane, si rivelarono nel complesso insoddisfacenti, (8) soprattutto sotto il profilo scientifico, se si eccettua la pregevole raccolta di documenti del periodo rivoluzionario approntata da Ulrich Linse. (9) Gli studi e l'impegno filologico vennero ripresi un decennio più tardi, con la stampa di alcuni scritti giovanili predisposta da Ruth Link-Salinger: sebbene anche in questo caso mancasse una solida interpretazione storica, il lavoro era pionieristico e illuminava un momento fino ad allora trascurato del percorso di Landauer.

Misconosciuto? Era un pensatore anarchico

Sulla stessa traccia si mosse Siegbert Wolf in un'antologia del 1989 consacrata agli scritti sull'anarchismo, in cui accluse alcuni dei principali articoli giovanili. (10) Tali contributi favorirono la ripresa della discussione: anche grazie alla nuova documentazione, infatti, furono organizzati simposi internazionali che stimolarono l'ulteriore avanzamento degli studi. (11) Nel 1997, Rolf Kauffeldt e Michael Matzigkeit, nel rispetto di solidi criteri di

scientificità, diedero alle stampe un gruppo omogeneo di opere dedicate alla critica culturale e letteraria, (12) e nello stesso anno apparve il primo volume delle *Opere complete*, incentrato sugli scritti e i discorsi sulla letteratura, la filosofia e l'ebraismo: il progetto non è stato portato a termine e i volumi annunciati per il 2000 sono restati sulla carta. (13) In compenso, in tempi recenti, ancora Wolf ha dato alle stampe i primi volumi degli *Scritti scelti*, qui già menzionati.

È trascorso quasi del tutto un intero secolo dalla sua scomparsa, eppure la storia della ricezione delle opere e del pensiero di Landauer si riassume in poche decine di righe. Alcune considerazioni possono aiutare a spiegarne le ragioni.

In primo luogo, Landauer era un anarchico, e nel Novecento l'idea di un ordine sociale senza Stato e senza autorità ha perduto presto ogni dignità d'esistenza, tacciato senza esitazione di utopismo, nel senso deteriore di ciò che non sarà *mai* in vece di ciò che *ancora* non è. In secondo luogo, egli era un rivoluzionario, e la storia novecentesca del pensiero politico europeo, dopo l'Ottobre russo e il Biennio rosso europeo, è la storia del progressivo tramonto dell'idea stessa di rivoluzione, un declino interrotto solo episodicamente e momentaneamente nel secondo Novecento e per lo più in contesti extraeuropei, fino a giungere addirittura ad associare ogni tentativo di dare un ordine radicalmente nuovo alla vita in società al pericolo, pressoché ineluttabile, del totalitarismo. Infine, Landauer era un ebreo, certo laico, ma che della cultura d'origine portò con sé un afflato messianico, valutato con scetticismo e sospetto da quei contemporanei colti o compagni impegnati, che si erano formati in un'epoca ancora contrassegnata dal culto assolutizzante delle scienze.

Tutte le dimensioni dell'identità politica ed esistenziale di Landauer non si presentarono mai allo stato puro, ma confluirono in una forma articolata dell'eresia: egli fu eretico in quanto rivoluzionario, persuaso che la rivoluzione non fosse certo «quel che pensano i rivoluzionari»; lo fu in quanto anarchico, non stancandosi mai di biasimare compagni e sodali per la loro incapacità di affrontare i problemi "politici" generali o, per esempio, per il loro disprezzo plebeo nei confronti dell'azione culturale, non riconoscendo che in quest'ambito non era possibile alcuna democrazia; e fu eretico in quanto ebreo, collocandosi in quella corrente dell'intellettualità ebraico-tedesca che coniugava il messianesimo escatologico con la dimensione utopico-libertaria della trasformazione sociale, come ha puntualmente messo in luce Michael Löwy, accostando la figura di Landauer a quelle di Benjamin, Bloch, Scholem, Mühsam e Buber. (14) Tutto ciò può contribuire a spiegare il "caso Landauer", portatore di un pensiero che aveva tutte le caratteristiche dell'eterodossia.

Quale rapporto tra libertà e uguaglianza

Il pensiero politico. Gli elementi “eretici” che caratterizzano la figura intellettuale e politica di Landauer s’innestano sul suo pensiero politico. (15) La riflessione risulta condensata in tre scritti principali, sviluppandosi intorno ad alcuni temi portanti (il cooperativismo, la rivoluzione, il rapporto tra anarchismo e socialismo), e procede parallelamente alla militanza attiva.

Le prime riflessioni sul complesso rapporto tra l’anarchismo e il socialismo (16) maturarono all’interno delle discussioni che agitavano il mondo del socialismo internazionalista, nel quale Landauer conquistò presto una posizione di rilievo, partecipando ai congressi della Seconda Internazionale di Zurigo (1893) e di Londra (1896). Benché proprio nella capitale britannica si fosse consumata un’insanabile rottura tra l’anarchismo e le correnti politiche del socialismo, egli continuò sempre a definirsi un «anarco-socialista», persuaso che il concetto di anarchismo (inteso nei termini di assenza di dominio e di Stato e, contestualmente, di riconoscimento e protezione del singolo dalle interferenze di ogni altra forma di potere) potesse integrarsi perfettamente con il concetto di socialismo, quale comunanza tra gli uomini dei beni necessari alla vita.

Si tratta naturalmente del problema, vecchio ma non invecchiato, del rapporto tra libertà e uguaglianza, questione che sottende l’intera trattazione del cooperativismo, il primo pilastro del suo pensiero. Nel suo principale contributo al tema, uno scritto pubblicato in forma anonima a Berlino nel 1895 con il titolo *Una strada per la liberazione dei lavoratori*, (17) Landauer avanzava una visione propositiva dell’anarchismo, in anni in cui era ancora vitale la «propaganda del fatto», una strategia che nei decenni finali dell’Ottocento aveva affascinato alcune correnti del movimento, inclini a giustificare omicidi politici, attentati a capi di Stato e di governo e a funzionari di polizia, o più in generale disposte a praticare una vera e propria “politica delle bombe” per seminare terrore nei luoghi di ritrovo delle classi privilegiate.

Il volumetto esprimeva senza incertezze l’opzione antiparlamentarista del giovane anarchico e parallelamente riconosceva un primato all’azione economica quale strada per la liberazione del lavoro attraverso l’edificazione di associazioni di produttori, autonome dal capitalismo ma situate entro i confini della società esistente. Si trattava di una visione che, da un lato, era debitrice della lezione di Pierre-Joseph Proudhon – il pensatore francese aveva strenuamente difeso l’ipotesi di creare nel presente «banche del popolo» dispensatrici di «credito gratuito» –, ma che, da un altro lato, per gli accenti economicisti che manifestava, anticipava gli sviluppi futuri del sindacalismo rivoluzionario, che in Germania, in effetti, si sarebbe affacciato solo alcuni lustri più tardi.

Landauer delineava la sua prospettiva in modo assai chiaro, respingendo ogni velleità legata alla conquista del potere politico, un atto che tutt’al più avrebbe rimpiazzato una classe dominante con i «cosiddetti rivoluzionari, che in modo dilettesco, con decreti dittatoriali, tentano di far emergere la

società socialista dal nulla». (18) I lavoratori, per contro, avrebbero dovuto conquistare passo dopo passo un potere sociale, organizzandosi in comunità di produzione, di consumo e culturali. Dapprima sarebbe stato necessario dar vita a cooperative di consumo, poi, sulla base dei risparmi realizzati aggirando i diversi livelli d'intermediazione del commercio, sarebbero sorte anche cooperative di produzione, il che avrebbe consentito ai lavoratori di affrancarsi dallo sfruttamento, dando prova concreta della possibilità di regolare la produzione e la distribuzione dei beni in armonia con i principi del mutuo appoggio, della solidarietà e dell'uguaglianza. Egli non intendeva fomentare l'illusione che questa strategia fosse in grado da sola di abbattere il sistema generando d'incanto una società perfetta, ma riteneva che una proposta seria di "transizione" non potesse limitarsi a evocare quasi magicamente l'alba di un giorno nuovo, capace di illuminare le macerie lasciate da un atto rivoluzionario improvviso e violento: il futuro doveva essere preparato nelle condizioni del presente creando "colonie" a base cooperativa nel seno di ogni Stato. L'immagine della società che ne scaturiva non era immobile, fuori dal tempo e dallo spazio, perché si trattava di organizzare comunità articolate sulla base della divisione sociale del lavoro e dei compiti, nel rispetto delle diverse competenze di ciascuno e delle esigenze collettive. Landauer respingeva così sia l'apologia della rivolta distruttrice di massa esaltata in passato da Bakunin, sia il carattere determinista e scienziato del socialismo socialdemocratico, contrapponendo una concezione etica del mutamento che non attendeva nulla dallo "sviluppo", ma richiamava l'intervento attivo degli uomini nella storia.

Su queste fondamenta gettate in età giovanile, Landauer costruì nel tempo il secondo pilastro del suo pensiero, una teoria della rivoluzione dai tratti decisamente originali. Il saggio in cui sintetizzava le sue concezioni, *La Rivoluzione*, fu redatto tra il 1906 e il 1907, nel pieno di una fase politica in cui la maggioranza delle forze socialiste organizzate d'Europa aveva ripudiato l'idea stessa che la rivoluzione fosse non solo possibile ma persino auspicabile. A cavallo tra Otto e Novecento, il Partito socialdemocratico tedesco aveva riposto in un cassetto ogni progetto del sovvertimento radicale degli assetti sociali dominanti: il dilaniante dibattito sul revisionismo della dottrina di Marx, con la critica della teoria della caduta tendenziale del saggio di profitto (il capitalismo per Eduard Bernstein e seguaci non era affatto destinato a crollare) e dell'ipotesi dell'immiserimento crescente dei lavoratori (che anzi nei decenni avevano visto migliorare le proprie condizioni materiali di vita), aveva aperto la strada a politiche d'integrazione del movimento operaio in un sistema che, se democratizzato, sarebbe *evoluto* nel socialismo. Non per caso in quel periodo i socialdemocratici, che esercitavano un ruolo egemonico anche nella Seconda Internazionale, leggevano e facevano leggere – forzandone l'interpretazione – il celebre testamento politico di Friedrich Engels, *l'Introduzione* del 1895 alle *Lotte di classe in Francia* di Karl

Marx, nel quale l'autorevole "co-fondatore" del materialismo storico giudicava che l'accesso al potere da parte del proletariato sarebbe potuto avvenire pacificamente e nel rispetto della democrazia formale, grazie alla mediazione di un potente partito di massa. Si trattava di opinioni che mal celavano una smisurata fiducia nella storia e nel progresso, di cui si scorgeva una direzione, il fatale esaurimento della spinta propulsiva del capitalismo accompagnata dalla necessità di socializzare i mezzi di produzione, almeno nelle compagnie nazionali più sviluppate.

La rivoluzione come processo

Nella socialdemocrazia tedesca e nel socialismo internazionale le posizioni erano certo più articolate, ma sia gli scritti di Rosa Luxemburg – in particolare quello celebre del 1906, *Sciopero generale, partito e sindacati*, concentrato sulla rivoluzione russa dell'anno precedente, che per un momento aveva dato l'impressione di poter riaprire quel ciclo lungo della trasformazione socialista del mondo arrestatosi nel sangue della Comune parigina del 1871 –, sia i pronunciamenti di Landauer, che nella Rivoluzione impiegava e sviluppava un lessico comune alle opposizioni di sinistra del tempo, rappresentavano l'espressione teorica di esigue minoranze.

La rivoluzione non era un atto, ma un processo, che conteneva una dimensione spirituale orientata a una vasta riforma intellettuale e morale. (19) Landauer valorizzava gli uomini quali soggetti attivi della storia, non meri strumenti nelle mani della provvidenza, quand'anche essa si presentasse sotto le vesti dello Spirito assoluto, chiamato di volta in volta, Ragione, Libertà, Progresso. Ma, soprattutto, il saggio era fonte di scandalo per l'inedita lettura della modernità che prospettava: la rivoluzione, contrariamente a quanto avevano sempre creduto i rivoluzionari, non era un fatto bensì un'epoca, una lunga transizione inaugurata col tramonto del medioevo e la riforma protestante, ma non ancora compiuta. In questa visione, il singolo evento rivoluzionario, sempre ricorrente nella modernità, veniva ridotto a un «miracolo d'eroismo», in cui si manifestavano provvisoriamente le possibilità dell'avvenire sino a quel momento latenti, in attesa dell'autentico «spirito della rigenerazione». Tale spirito, ossia la comunanza di ideali, di ragioni di vita, di obiettivi alti, sarebbe apparso solo quando si fosse incominciato, anche in piccolo, a edificare nella realtà ostile non tanto oasi felici nascoste allo sguardo del potere e del mercato, ma tasselli di un grande mosaico ideale, il socialismo. Landauer manifestava in questo modo la sua etica di emancipazione: la prefigurazione razionale della città futura, espressa in termini di desiderio e di possibilità, doveva consentire di derivare coerentemente i mezzi dell'azione collettiva. Lo spirito si sarebbe concretato perciò in istituzioni comunitarie, capaci di produrre in forma cooperativa e armonica valori d'uso necessari alla vita di ciascuno. Sulla scorta delle intuizioni di Buber, egli non immaginava tali comunità come presociali, anzi il contrario: si trattava

d'inedite forme di convivenza contrapposte alla società borghese e capitalistica, in cui la maggioranza era abbassata a mero ingranaggio di un meccanismo totale di sfruttamento e oppressione da parte di minoranze organizzate. Landauer intendeva riportare a galla l'essenza comunitaria del singolo, non considerato mai una potenza autonoma in lotta con potenze uguali e contrarie, senza inclinare, per altro, verso un'idea di comunità come una sorta di "superindividuo": la comunità costituiva una relazione sociale basata sull'eguaglianza, la solidarietà e la vita in comune, in un contesto in grado di valorizzare le specificità di ciascuno. Un decennio più tardi, avrebbe creduto di scorgere nei consigli degli operai, dei contadini e dei soldati, nati nel vortice della rivoluzione tedesca, una manifestazione tangibile di questo archetipo:

Io vedo in quel che è iniziato (e si chiama con termini rivoluzionari: Consigli degli operai, dei soldati, dei contadini, come in tutte le rivoluzioni), vedo l'articolazione di tutto il popolo in corporazioni organiche, vedo in tutto questo il rinnovamento di un parlamentarismo decaduto, deprecabile e indegno, che è scomparso, morto e sepolto, sconfitto dalla rivoluzione e che non riapparirà sotto nessuna forma [...]. (20)

Infine, nel 1911, Landauer diede alle stampe l'*Appello al socialismo*. (21) Lo scritto, per molti versi, tradiva il proprio carattere originario: un'appassionata conferenza pronunciata nel 1908 da un oratore d'indiscusso talento, ma disorganica e frammentaria; d'altro canto, però, riassumeva assai bene e approfondiva le antiche idee sul carattere coesistente dell'anarchismo e del socialismo, costruendo così, sulle basi gettate negli anni precedenti, il terzo pilastro del suo pensiero politico.

Il volume proponeva prima di tutto un ragionamento articolato sulle principali cause della servitù nella società capitalista, tra esse la proprietà privata della terra, che strappava ai più la possibilità di accedere a uno dei presupposti essenziali della produzione, costringendoli a un legame di dipendenza economica dai proprietari. Landauer non si fermava a tale constatazione, ma esaminava anche il meccanismo della circolazione delle merci: in un'economia caratterizzata dallo scambio capitalistico, l'accesso ai beni, sia per il consumo diretto sia per la produzione, era limitato dal possesso di denaro, una merce del tutto particolare perché poteva aumentare di valore nel tempo, sicché i ricchi godevano del privilegio di limitarne e controllarne la circolazione, riproducendo il sistema sempre uguale a se stesso. Ispirandosi all'economista *völkisch* Silvio Gesell, proponeva quindi l'introduzione di una moneta che si deprezzasse col tempo, in modo tale da favorire un più rapido impiego della ricchezza prodotta socialmente. Non trascurava, infine, di esaminare il plusvalore, termine con il quale, però, egli definiva lo scarto tra il prezzo di vendita di una merce e il suo valore effettivo, prendendo le distanze dalla concezione marxiana, secondo cui esso si realizzava nel processo di

produzione di merci a causa delle condizioni determinate dai rapporti di classe, non certo nel processo di circolazione.

Landauer interpretava la società del capitale come totalità, che permeava sia le condizioni sociali della vita sia la politica. Lo Stato svolgeva un compito essenziale nel garantire le condizioni dello sfruttamento, stabilendo le norme dello scambio e dell'accesso alla proprietà della terra e agli strumenti di lavoro. Ma cosa intendeva egli con il termine capitale? A suo giudizio, si trattava di «spirito comune» (*Gemeingeist*), ossia un'accumulazione di sapere e saper fare finalizzata all'appagamento tanto dei bisogni primari quanto di quelli intellettuali, tramandati nel tempo e patrimonio della comunità; pertanto non respingeva *tout court* l'utilità del capitale, in quanto si trattava di una relazione tra gli uomini, ossia di uno «spirito che unisce, nella sua realtà economica». In questo senso, il socialismo lo avrebbe conservato, istituendo un sistema nel quale ciascuno avrebbe lavorato per sé, ma senza sfruttare il lavoro altrui, ricevendo integralmente il frutto del proprio sforzo e godendo liberamente dei prodotti derivanti dalla divisione del lavoro e dallo scambio. Per mettere in scacco il sistema vigente, tuttavia, i lavoratori avrebbero dovuto innanzitutto sottrarsi alla presa del potere economico e politico incominciando a costruire una sorta di «controsocietà»: un elemento questo che raccordava l'*Appello* non solo allo scritto sulla *Rivoluzione*, ma anche al vecchio opuscolo sul cooperativismo.

In questo contesto, invece di designare un soggetto sociale specifico capace di farsi carico di questa grande trasformazione, Landauer riteneva che tutti gli individui decisi a «incominciare» e i gruppi capaci di unirsi nelle cooperative di consumo e di produzione avrebbero costituito le prime cellule di un «popolo nuovo», portatore dello spirito comunitario e della *rigenerazione*.

Si trattava d'inaugurare un complesso «percorso» di fuoriuscita dalla società esistente e di recupero di un rapporto con la terra e la natura, che – ipotizzava – avrebbe ricostruito il legame sociale su basi solidaristiche e comunitarie. Una strada che non poteva certo incrociarsi con il marxismo dominante all'epoca, che presentava il socialismo quale prodotto dello sviluppo «dialetticamente» necessario del capitalismo, e neppure con il debole anarchismo tedesco d'inizio secolo. Per questo dal 1909 al 1915 s'impegnò in prima persona nella costruzione di un'autonoma organizzazione, l'Alleanza socialista (*Sozialistischer Bund*), che all'apice della sua attività raccolse alcune centinaia di militanti e simpatizzanti in tutta la Germania, con l'obiettivo di creare comunità: nascoste allo sguardo del potere, funzionando in forma cooperativa e articolandosi secondo una struttura federalista, esse sarebbero state capaci di presentare un modello del tutto alternativo del vivere insieme.

Il recupero del concetto di “patria”

Sul limitare del baratro. La frenetica attività pubblicistica, la mole di discorsi, la messe di lettere inviate e ricevute negli anni in cui animò il

«Sozialist», giornale che costituiva l'organo ufficiale dell'Alleanza Socialista, rimandano a un tema classico della retorica rivoluzionaria, quello del rischio d'implosione della civiltà fondata sul Capitale e sullo Stato, che Landauer raccolse in un passaggio cruciale dell'*Appello per il socialismo*: «Forse nessuna epoca come la nostra ha avuto dinanzi agli occhi quello che si suol chiamare il tramonto del mondo». (22)

Il tema, che la storiografia del e sul socialismo ascrive per ragioni classificatorie alla declinazione soggettivista del socialismo internazionale, era comparso nitidamente nel celebre Manifesto marx-engelsiano del '48, in cui veniva presentata una visione drammatica della storia quale storia di conflitti fra classi, che potevano concludersi con «la comune rovina» delle forze in lotta. Su questa visione faceva perno l'esigenza dell'impegno politico del proletariato, incitato a organizzarsi nella forma del partito, perché in sé e per sé lo sviluppo delle forze produttive non garantiva affatto la nascita del socialismo, anzi il contrario. Detto altrimenti, e sfruttando la celebre variazione sul tema proposta da Rosa Luxemburg con la fortunata formula d'inizio secolo, «Socialismo o barbarie», il socialismo non era destinato a realizzarsi per la forza delle cose: lo sviluppo contraddittorio del capitalismo conduceva a un accrescimento inaudito delle risorse a disposizione dell'umanità e nel contempo, a causa della proprietà privata dei mezzi di produzione, anche alla concorrenza spietata sui mercati, all'impiego irrazionale delle risorse e a una polarizzazione rovinosa delle ricchezze. Quindi, di fronte a un dilemma obiettivo – o una svolta di civiltà sotto le insegne del socialismo, o il suo tramonto, tramite crisi e guerre fratricide – s'imponeva una scelta di natura etica, o per usare il lessico di Landauer, una svolta di natura spirituale:

Siamo come uomini primitivi di fronte all'indescritto e indescrivibile, non abbiamo niente davanti a noi, ma tutto solo dentro di noi: dentro di noi la realtà ovvero la forza non dell'umanità a venire, bensì dell'umanità già esistita e per questo in noi vivente e consistente, in noi l'operare, in noi il dovere che non ci travia, che ci conduce sul nostro sentiero, in noi l'idea di ciò che deve diventare realtà compiuta, in noi la necessità di uscire da sofferenza e umiliazione, in noi la giustizia che non lascia nel dubbio o nell'incertezza, in noi la dignità che esige reciprocità, in noi la razionalità che riconosce l'interesse altrui. In coloro che provano questi sentimenti nasce dalla più grande sofferenza la più grande temerarietà; coloro che vogliono tentare, malgrado tutto, un'opera di rinnovamento, orbene, si devono unire. (23)

La fine della civiltà sembrava una possibilità concreta e veniva espressa in un linguaggio che si rannodava al clima intellettuale complessivo del tempo: il tramonto della civiltà o dell'Occidente, come avrebbe detto Spengler pochi anni più tardi. (24) Quest'eventualità avrebbe poi assunto forme reazionarie nella cosiddetta «rivoluzione conservatrice» e nel nazismo, ma non certo per necessità naturale: anzi, essa avrebbe potuto approdare nell'opposta consapevolezza

del compito emancipatore e liberatorio di un «popolo nuovo», dando origine a un'inedita configurazione egualitaria dei rapporti sociali.

Il popolo, dal punto di vista strettamente sociologico, non fu mai pensato da Landauer come un tutto indifferenziato, bensì articolato in gruppi e strati sociali molteplici e conflittuali. Il fatto che egli non fosse un classista, almeno nel senso del marxismo politico, non significa affatto che non riconoscesse l'esistenza delle classi, ma attesta solo il rifiuto di attribuire a una classe specifica l'onere e il privilegio di una fantomatica transizione per mezzo dello Stato: solo «quando si saranno individuate le pietre angolari più adatte alla costruzione, potremo individuare anche gli architetti» (25).

Come l'idea di popolo, anche l'idea di patria e quella di nazione, concetti appropriati dalla destra conservatrice, in Landauer furono recuperati con un segno del tutto opposto: la patria era quella ideale, socialista e libertaria, e la nazione era quella in cui ciascuno poteva riconoscersi in forza di una condivisione della lingua, della cultura, del folclore, della mentalità, trascendendo naturalmente i confini statali.

L'anomalia anarchica di Landauer

Stato e libertà. L'*Appello* costituiva anche il compendio di un metodo di lavoro: la voce, il discorso, la riflessione, l'agitazione che lo attraversavano, rappresentano l'espressione paradigmatica di un modo d'essere insieme politico e impolitico. Impolitico, per un verso, perché era sulle relazioni tra gli uomini in tutti gli aspetti della vita che Landauer puntava per inaugurare un'epoca del tutto nuova: una vera e propria mutazione antropologica. Etico-politico, per un altro verso, perché egli continuava a credere in forme forti di azione collettiva, collocate al di fuori della sfera d'influenza dello Stato ma orientate a un fine dai contenuti spiccatamente universalisti: l'uguaglianza, la pace e, in esse e grazie a esse, la libertà.

Lo Stato costituisce una realtà per chiunque nella modernità s'interessa della vita civile, della *polis*, e perciò Landauer non accettava di chiudere gli occhi davanti ai parlamenti e ai governi, magari limitandosi a sfuggire le divise e i doganieri cullandosi nell'illusione che bastasse rifiutare l'obbedienza perché il re apparisse in tutta la sua nudità. Benché apprezzasse la denuncia morale di Étienne de la Boétie – un'invettiva rivolta contro i sudditi che cedono a quel vizio mostruoso rappresentato dall'abitudine a servire –, quest'anomalo anarco-socialista tedesco non arretrò di fronte all'esigenza di fornire un'interpretazione originale dello Stato, considerato un surrogato dell'antico spirito comunitario, ormai spento. Non quindi un oggetto che dall'esterno coartava individui e gruppi, ma un rapporto sociale corrispondente a una fase dello sviluppo della modernità, in cui gli uomini non erano ancora in grado di dare soddisfazione ai loro bisogni in maniera autonoma. Lo Stato, però, si perpetuava invadendo i campi dell'autogoverno comunitario ogni qualvolta pretendeva di occupare spazi che le comunità erano in grado di gestire

autonomamente nell'interesse collettivo. In questo senso, sul crinale che separava lo Stato legittimo dallo Stato in eccesso (sono espressioni buberiane) (26) si collocavano i «precursori» che, resistendo alle pressioni contrarie, tentavano di spingere sempre più avanti la linea di confine tra il socialismo effettivo e quello possibile, operando nella realtà per rendere lo Stato superfluo, non per distruggerlo. Solo riconoscendone l'effettività, e in un certo modo la legittimità, sarebbe stato possibile sottrarre allo Stato il terreno sotto i piedi.

L'anomalia anarchica di Landauer risalta anche nel modo in cui affrontò il tema della libertà: «Mi chiedo – scriveva sempre nell'*Appello* – se siamo sicuri di essere in grado di sopportare tutto quello che adesso comincia a imperversare al posto dello spirito mancante, fra istituzioni coercitive che lo sostituiscono, se saremo capaci di sopportare la libertà senza lo spirito, la libertà dei sensi, la libertà del piacere scevro da responsabilità». (27) La libertà poteva ridursi pericolosamente a una vuota frase, a una vana parola blandita dallo stesso potere autoritario. Egli era ben conscio di essere un provocatore quando attaccava le «scatenate e sradicate femminelle», (28) ma non gli riusciva di vedere alcun atto di libertà nell'individualistica liberazione dei costumi, paventando che una mal intesa libertà non comunitaria potesse approfondire le crepe del corpo sociale, con la perdita di legami autentici, in un mondo che, pur trovandosi al limite del baratro, sopravviveva così com'era proprio a causa del progressivo allentamento di ogni vincolo tra gli uomini. Un popolo delle libertà *sans phrases* non poteva che essere portatore del peggiore di tutti i mali: l'individualismo atomistico, dove il singolo era più facilmente alla mercé del pensiero dominante e dello Stato. Nello stesso tempo, Landauer richiamava un'idea alternativa di libertà, che da sola non era nulla, ma poteva assurgere a supremo principio, se accompagnata dall'uguaglianza, dal rispetto dell'altro, dalla *condivisione*. In tal senso, si potrebbe dire, l'individuo è comunità – perché la porta in sé dalla nascita, la sviluppa nell'apprendimento e nella crescita, nel lavoro e nella riproduzione –, e l'appartenenza comunitaria garantisce a tutti la tanto anelata libertà.

Incominciare. Durante la Prima guerra mondiale Landauer fu tra i pochi intellettuali tedeschi che tentarono di attivare un movimento pacifista in Germania. (29) Per anni aveva denunciato i pericoli della guerra dalle colonne del «Sozialist», e continuò in questo senso finché gli riuscì di tenerlo in vita. (30) Poi, fu attivo nell'effimera esperienza del *Forte-Kreis* (Circolo di Forte) al quale per un breve momento si accostò anche Romain Rolland; militò nel *Bund Neues Vaterland* (Lega della nuova patria), associazione pacifista di maggiore respiro, di cui fecero parte tra gli altri Albert Einstein e Kurt Eisner, il futuro leader della Repubblica dei consigli di Baviera; infine aderì al *Zentralstelle Völkerrecht* (Ufficio centrale per il diritto delle genti), guidato dal democratico Ludwig Quidde, Premio Nobel nel 1927, che predicava una pace senza annessioni.

Un altro mondo è possibile. Qui e ora

Negli anni del conflitto Landauer non si stancò di pronunciarsi sui fondamenti della sua etica, denunciando la stridente contraddizione tra l'immagine chiara e serena di una possibile umanità unita in pace e le condizioni reali del presente. Solo così, richiamandosi ai «fondamenti», gli apostoli di un'epoca nuova avrebbero potuto ritrovarsi e creare un'alleanza non compromessa con i partiti o il movimento di classe. In un discorso pronunciato durante il congresso del Forte Kreis, disse in maniera eloquente:

Profeti, mistici, filosofi, poeti, artisti, uomini di buon cuore di tutti gli strati sociali del popolo e, inoltre, singoli eruditi, in sempre maggior numero, concordano pienamente sul fatto che la condotta reciproca dell'umanità e le corrispondenti istituzioni devono e possono essere rese armoniche grazie alla giustizia, alla bontà, alla dignità e alla convinzione che albergano in noi. (31)

A chi altri appellarsi, del resto? Il movimento anarchico tedesco era silente o su posizioni ambigue, tanto che lo stesso Landauer esprime tutto il suo disappunto di fronte alle posizioni di Kropotkin, schieratosi precocemente in appoggio delle forze dell'Intesa, persuaso che una vittoria della Francia avrebbe riaperto un ciclo di progresso e rivoluzione per tutti i popoli d'Europa: «Egli ha assolutamente torto [...]. Non è mai successo che la guerra, la guerra vittoriosa, abbia condotto alla libertà». (32) E la sinistra socialdemocratica, ugualmente, non lo convinceva, tanto che, quando l'amico Erich Mühsam lo sollecitò a prendere contatti con quella parte dell'opposizione, che all'epoca comprendeva anche il vecchio Bernstein, e a spendere il suo nome in difesa di Karl Liebknecht, arrestato il 1° maggio 1916, oppose un diniego, tormentato ma onesto:

Ciò che per molti anni la socialdemocrazia ha trascurato e rovinato e sotterrato, non si può far resuscitare durante una guerra. Nutro la più profonda stima per il coraggio personale di Liebknecht e ho sincera compassione per il suo destino. Ma pensando alla bancarotta della socialdemocrazia è molto significativo che tutto il materiale rivoluzionario infiammabile si vanifichi nelle sterili esplosioni di un singolo uomo [...]. (33)

Malgrado il rispetto per Liebknecht, insomma, i riformatori sociali autentici dovevano esigere chiarezza e “distinguo” sui punti decisivi della rivoluzione e del socialismo del futuro. Peraltro, la sinistra socialdemocratica invocava la rivoluzione quale atto di rottura politico, il che strideva con gli intenti libertari di Landauer e le sue priorità: l'urgenza del momento era la pace, non la conquista del potere.

Ciononostante, nello stesso 1915 egli scrisse un articolo destinato al movimento e ai singoli socialisti, che presentava un appello all'unione e all'azione nel solco dell'antica prospettiva ideale:

Il socialismo è una rappresentazione da veggenti che scorgono chiara innanzi la possibilità di trasformare il tutto. Esso comincia però come gesto degli uomini d'azione che si separano dal tutto, così com'è oggi, per salvare la propria anima, per servire il proprio Dio. L'affermazione: «Noi siamo socialisti» rappresenta la nostra convinzione che il mondo, gli spiriti, gli animi devono trasformarsi completamente, se si trasformano le basi sociali [...]. La scoperta di essere costretto in condizioni indegne costituisce il primo passo per la liberazione da queste stesse condizioni. (34)

Prevedendo le difficoltà del dopoguerra e intravedendo in anticipo i bisogni di cambiamento che sarebbero sorti, avvertiva l'esigenza di chiarire i compiti e gli obiettivi finali dei socialisti:

Il socialismo è innanzitutto opera dei socialisti, opera che sarà tanto più difficile, quanto più esiguo sarà il numero di coloro che osano tentarla [...]. Socialista, assolvimi adesso, una volta per tutte, ai tuoi compiti! Per le masse, per i popoli, per l'unità, per la trasformazione della storia, per la giustizia nei rapporti economici, nella vita in comune, fra le generazioni e nell'educazione, tu non hai bisogno immediatamente delle vaste masse, bensì in primo luogo di precursori. Solo così è possibile incominciare. (35)

In questo periodo, pertanto, i timori, il senso della crisi di civiltà, l'impotenza di fronte alla terribile carneficina bellica, non generarono in Landauer alcuna interruzione dell'impegno, e neppure si attenuò in lui il desiderio e la volontà di contribuire a costruire un mondo migliore, nell'antica consapevolezza che uno spirito di edificazione sarebbe nato e avrebbe mosso gli uomini, quando questi si fossero posti all'opera.

E proprio nella parola *cominciamento* alberga il lascito più autentico di Landauer, l'anarco-socialista, l'ebreo, il romantico tedesco: immune dai sacri brividi patriottici che giustificavano o esaltavano l'«orrendo massacro», egli riuscì ad associare alla cupa consapevolezza che un altro mondo fosse necessario, l'ostinata speranza ch'esso fosse anche possibile, *qui e ora*. Il che, nel dopoguerra, fece di lui una delle menti più appassionate della Rivoluzione tedesca.

Note

1. Segnalo in particolare: Wolf Kalz, *Gustav Landauer. Kultursozialist und Anarchist*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1967; Charles B Maurer, *Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*, Detroit, Wayne University Press, 1971; Eugen Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1973; Siegbert Wolf, *Gustav Landauer zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1988. In italiano rimando a G. Ragona, *Gustav Landauer. Anarchico, ebreo, tedesco*, Roma, Editori Riuniti UP, 2010.
2. Cfr. *La nascita della società*, p. 126.
3. Alcuni dei primi compagni anarchici che con Landauer animarono all'inizio degli anni Novanta lo stanco movimento tedesco, rientrarono più tardi tra i ranghi della socialdemocrazia o nei sindacati che alla SPD erano legati: tra essi, ad esempio, Eugen Ernst (1864-1954) che, una volta recuperato, fu dirigente del Partito per moltissimi anni, prima di aderire alla Partito comunista alla fine dell'esperienza nazista; Paul Kampffmeyer (1864-1945) e Hans Müller (1867-1950), esponenti dell'Unione dei Socialisti Indipendenti, formazione libertaria nata nel 1891 dalla convergenza tra esponenti dell'anarchismo berlinese e fuoriusciti dal Partito socialdemocratico.
4. G. Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt a.M., Rütten & Loening, 1907, tr. it. a cura di Ferruccio Andolfi, Reggio Emilia, Diabasis, 2009 (una prima versione italiana apparve all'inizio degli anni Settanta a cura di Anna Maria Pozzan, Assisi, Carucci, 1970). Si veda inoltre: G. Landauer, *Attraverso la separazione verso la comunità*, «La Società degli Individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», X, n. 30, 2007/3, pp. 123-140, traduzione del saggio landaueriano *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, apparso originariamente in Heinrich und Julius Hart et al., *Die neue Gemeinschaft, ein Orden vom wahren Leben*, Leipzig 1901, pp. 45-68. Esiste poi un'antica versione italiana, imprecisa e lacunosa, dello scritto *Von Zürich bis London*, Pankow bei Berlin, Verlag von Gustav Landauer, 1896: *Da Zurigo a Londra*, «Biblioteca di Studi Sociali» (Forlì), n. 1, 16 pp.
5. Cfr. G. Landauer, *La Communauté par le retrait et autres essais*, traduits et présentés par Charles Daget, Paris Éditions du Sandre, 2008 e Id. *Un Appel aux poètes et autres essais*, traduits et présentés par Charles Daget, Paris Éditions du Sandre, 2009; in inglese si veda G. Landauer, *Revolution and other Writings. A Political Reader*, Edited and translated by Gabriel Kuhn, Oakland, CA, PM Press, 2010; in tedesco, dal 2008, sono in corso di pubblicazione le *Ausgewählte Schriften*, a cura di S. Wolf, Lich/Hessen, Verlag Edition AV: sono attualmente stati pubblicati i volumi: *Anarchismus* (2008), *Internationalismus* (2009), *Antipolitik* (in due tomi, 2010), *Nation, Krieg und Revolution* (2011); *Skepsis und Mystik* (2011).
6. Questo osservava alcuni anni or sono Rudolf De Jong, *Gustav Landauer und die internationale anarchistische Bewegung*, in *Gustav Landauer im Gespräch*. Symposium zum 125. Geburtstag, a cura di Hanna Delf e Gert Mattenklott, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1997, p. 221. Sul linguaggio di Landauer, cfr. l'intervento di Nino Muzzi, *infra*, pp. 31-38.
7. Cfr. G. Landauer, *Shakespeare. Dargestellt in Vorträge*, a cura di Martin Buber, 2 voll., Frankfurt a.M., Verlag Rütten & Loening, 1920; Id., *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifftum*, a cura di M. Buber, Potsdam, Gustav Kiepenheuer Verlag, 1921 (nuova edizione con il titolo *Der werdende Mensch. Aufsätze über Literatur*, con un saggio di Arnold Zweig, Leipzig/Weimar, Gustav Kiepenheuer Verlag, 1980); Id., *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, a cura di M. Buber, Köln, Marcan-Block-Verlag, 1924 (ristampa anastatica Wetzlar, Verlag Büchse der Pandora, 1977); *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, a cura di M. Buber, 2 voll., Frankfurt a.M., Rütten & Loening, 1929.
8. Cfr. G. Landauer, *Zwang und Befreiung. Eine Auswahl aus seinem Werk*, a cura di Heinz-Joachim Heydorn, Köln, Verlag Jakob Hegner, 1968; *Entstaatlichung. Für eine herrschaftslose Gesellschaft*, a cura di Hans-Jürgen Valeske, Telgte-Westbevern, Büchse

- der Pandora, 1976; *Erkenntnis und Befreiung. Ausgewählte Reden und Aufsätze*, a cura di Ruth Link-Salinger (Hyman), Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1976.
9. *Gustav Landauer und die Revolutionszeit 1918/19. Die politische Reden, Schriften, Erlasse und Briefe Landauers aus der November-Revolution 1918/19*, a cura di Ulrich Linse, Berlin, Karin Kramer, 1974.
 10. *Signatur: g.l. – Gustav Landauer im “Sozialist”. Aufsätze über Kultur, Politik und Utopie (1892-1899)*, a cura di Ruth Link-Salinger, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1986; G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus*, a cura di S. Wolf, Frankfurt a. M., Luchterhand Literaturverlag, 1989.
 11. Oltre al volume *Gustav Landauer im Gespräch* cit., segnalo: *Gustav Landauer (1870-1919). Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes*, a cura di Leonhard M. Fiedler et al., Frankfurt a.M., Campus Judaica, 1995; “Die beste Sensation ist das Ewige”. *Gustav Landauer: Leben, Werk und Wirkung*, a cura di Michael Matzigkeit, Düsseldorf, Theatermuseum, 1995.
 12. G. Landauer, *Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften, 1890-1919*, a cura di Rolf Kauffeldt e M. Matzigkeit, München, Boer, 1997.
 13. Gustav Landauer, *Werkausgabe, Vol. III, Dichter, Ketzer, Außenseiter. Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum*, a cura di Hanna Delf, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
 14. Si veda: M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea* (1988), Torino, Bollati Boringhieri, 1992; *L’anarchico e l’ebreo. Storia di un incontro*, a cura di Amedeo Bertolo, Milano, Elèuthera, 2001. Landauer influenzò, in misura diversa, tutti i personaggi menzionati, ma esercitò un influsso particolare su Erich Mühsam, che gli fu accanto nella rivoluzione bavarese: cfr. E. Mühsam, *Dal cabaret alle barricate*, a cura di Alessandro Fambrini e Nino Muzzi, Milano, Elèuthera, 1999.
 15. La questione della morale, che rappresentò per Landauer una porta di accesso ai temi tipici dell’anarchismo, non viene affrontato direttamente in questo profilo introduttivo: rimandiamo però ai due articoli, invero assai chiari, tradotti nel presente volume: *Qualcosa sulla morale* (1893), *L’immorale ordine del mondo* (1895). Essi sviluppavano un discorso unitario e omogeneo, benché scritti a distanza di tempo, a causa di un periodo di detenzione che Landauer dovette scontare dal 1° novembre 1893 al settembre 1894, vittima di una severa campagna antianarchica messa in atto dal governo.
 16. Nella presente raccolta si riferiscono a questo tema – che pure ritorna in molti altri – gli scritti: *Anarco-socialismo* (1895); *Da Zurigo a Londra* (1896); *Anarchismo e socialismo* (1896).
 17. [G. Landauer], *Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse*, Berlin, Verlag von Adolf Marreck, 1895, pp. 30; dichiarò di essere l’autore dell’opuscolo in *Arbeiter aller Länder, vereinigt euch!*, «Der Sozialist», V, n. 7, 28 settembre 1895, p. 39. Il testo costituiva anche l’inquadramento teorico della cooperativa di consumo berlinese «Befreiung» (Liberazione), nata a Berlino il 1° ottobre 1895.
 18. [G. Landauer], *Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse* cit., p. 8.
 19. Il saggio che proponiamo in questo volume col titolo *Trenta tesi socialiste* costituisce la premessa logica ed etica del volume sulla *Rivoluzione*, così come quello intitolato *La nascita della società* rappresenta un estratto, lievemente rielaborato, dell’opera principale.
 20. Si veda il discorso *La Germania, la guerra e la rivoluzione tedesca*, p. 168.
 21. G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Berlin, Verlag des Sozialistischen Bundes, 1911. In questo volume ne proponiamo un estratto, che ci sembra significativo per la valorizzazione della soggettività che emerge, ma anche per l’idea che accompagna l’intero saggio, ossia l’esigenza «di edificare in grande iniziando dal piccolo». Cfr. *infra*, p. 128.
 22. Cfr. *Appello per il socialismo*, *infra*, p. 133.
 23. Oswald Spengler, *Il tramonto dell’Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale* (1923), Milano, Longanesi, 1957 (e successive ristampe).
 24. Cfr. *La nascita della società*, *infra*, p. 122.

25. Cfr. M. Buber, *Pfade in Utopia*, Heidelberg, L. Schneider, 1950; prima ed. in inglese: *Paths in Utopia*, New York, Macmillan, 1950. Nuova edizione tedesca, a cura di Abraham Schapira, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1985. Traduzione italiana di Amerigo Guadagnin, *Sentieri in utopia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967; nuova traduzione a cura di Donatella Di Cesare: *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Genova, Marietti 1820, 2009.
26. Cfr. *infra*, p. 132.
27. *Ibidem*.
28. Parallelamente tentò di mettere le basi per un intervento attivo dei lavoratori, con lo sciopero contro la guerra, una mobilitazione che immaginava dovesse essere preparata dal basso, senza l'intermediazione di partiti e sindacati. In quest'ottica pubblicò in opuscolo il dialogo *L'abolizione della guerra*, redatto in forma intellegibile a beneficio dei lavoratori, e che venne immediatamente confiscato dalle autorità. Cfr. *infra*.
29. Il giornale cessò le pubblicazioni nel marzo 1915. Per una lista dei numerosi interventi pubblicati nel periodo rimando a *Gustav Landauer. A Bibliography (1889-2009)*, Edited with an Introduction by G. Ragona, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.
30. L'intervento è conservato in AAFL, fascicolo 24; ora pubblicato in C. Holste, *Der Forte-Kreis* cit., pp. 278-280, e in *Sieben Thesen Gustav Landauers für einen Bund der Aufbruchsbereitens, vortragen am 10. Juni 1914 auf der Gründungstagung des Forte-Kreis*, in "Die beste Sensation ist das Ewige" cit., pp. 251-253.
31. Landauer a Hugo Warnstedt, 4 novembre 1914, in *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen* cit., vol. II, p. 11.
32. Landauer a Mühsam, 16 giugno 1916, in *ivi*, pp. 142-146: la citazione è a p. 145. Mühsam annotò nel suo diario i termini generali della discussione con Landauer e il suo disappunto: cfr. E. Mühsam, *Tagebücher, 1910-1924* München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, p. 178. La vicenda è riportata anche da E. Lunn, *Prophet of Community* cit., pp. 247-248.
33. Cfr. *Rialzati socialista!*, *infra*, p. 154-155.
34. *Ivi*, p. 156.

Introduzione a «Per una storia della parola “anarchia”» di Devis Colombo

Anarchico tedesco di origine ebraica, Gustav Landauer (1870-1919) morì a Monaco durante il tentativo insurrezionale della Repubblica dei Consigli, ucciso da milizie d'estrema destra che appoggiavano il governo centrale socialdemocratico. Di tendenze collettiviste e socialiste anarchiche, Landauer pubblicò nel 1909 sulla rivista « *Der Sozialist* » uno studio etimologico col quale si propose d'approfondire la enealogia della parola «anarchia», da lui definita una «equivoca parola prismatica». Qui ripubblichiamo questo contributo secondo la sua originaria divisione in due parti: la prima (I) comparve sul numero del 15.05, la seconda (II) il 01.06.

L'analisi di Landauer (che tanto richiama alla mente la sentenza gnomica «indaga le parole a partire dalle parole, e non le cose a partire dalle parole») inizia dalla Rivoluzione francese, passa per i maestri del diritto statale del XXVIII secolo, Carlo Martini e August Schlözer, e da altri autori poco esplorati, come lo scrittore Ludwig Börne, per giungere a Proudhon attraverso i pensatori classici dell'anarchismo (Michail Bakunin, Edgar Bauer, Max Stirner).

Nell'intento di chiarire lo sfondo culturale e il percorso intellettuale seguito da Proudhon per propagandare per la prima volta l'anarchia secondo un'accezione positiva della parola, Landauer ci suggerisce una visione mutevole dell'anarchismo, in cui la capacità di aderire alle condizioni sociali presenti supera qualsiasi irrigidimento terminologico. Ci offre così il prezioso consiglio di «non legarci mai strettamente ad alcuna parola precisa», e di far sempre trasparire attraverso tutte le possibili erudite denominazioni – socialista, anarchismo, socialismo – ciò che non bisognerebbe in alcun modo perdere di vista: «la comunità naturale, la comunità del popolo e non per ultimo la sua voce». Come dimostra anche questo testo, Gustav Landauer fu tra i primi a vedere nella figura del giovane hegeliano Edgar Bauer il fondatore dell'anarchismo in Germania, considerazione che verrà ripresa più tardi da Max Nettlau¹. Landauer individua due significati fondamentali della parola «anarchia»: il più vecchio vede nell'anarchico un sobillatore, un criminale e un partigiano della violenza che attraverso il disordine sociale e la distruzione di tutti i legami coercitivi – «un'anarchia di transizione» – vuole giungere a «un'anarchia dell'ordine», una libera società di eguali. Secondo il significato più recente invece, affermatosi in particolare con Benjamin Tucker e John Mackay, l'anarchico è «il più grande non-violento», esclusivamente un costruttore e un edificatore del nuovo ordine. Ma al di là della scelta etica di rifuggire o ricorrere alla violenza, che Landauer (traduttore del mistico Maestro Eckart e sostenitore di un anarchismo che si

fonda innanzitutto sulla rigenerazione individuale) lascia alla libera riflessione di ciascuno di noi, gli sviluppi del significato della parola «anarchia» sono accomunati dall'avversione per il potere statale e da un'idea della società e dell'uomo che si basa sul «vincolo volontario»: un'idea che proviene direttamente dalle teorie contrattualistiche del giusnaturalismo. Si tratta di fatti del vincolo che il singolo – a seconda della personale propensione per un anarchismo che privilegia la rivoluzione sociale o la liberazione interiore – concorda spontaneamente coi propri simili per favorire lo sviluppo armonico della collettività, o di un vincolo che egli impone a se stesso per costruire e indirizzare la propria individualità. Da notare infine come le considerazioni qui espresse da Landauer sulla possibilità che l'anarchia trovi il suo spazio «anche all'interno della vita statale», e la distinzione che emerge nelle sue riflessioni fra un potere coercitivo dominante e un potere spontaneo emancipatore, rafforzino l'interpretazione di un Landauer precursore del post-anarchismo.

Per una storia della parola «anarchia»

di Gustav Landauer

I. Non tratterò qui di una storia delle idee dell'anarchismo, ma della storia della parola «anarchia». Di questa, infatti, per quanto ne sappia io, non ci si è ancora occupati abbastanza; in ogni caso sono consapevole d'offrire soltanto un contributo assai incompleto, nella speranza che altri, più preparati di me nella metodologia di ricerca della storia dei concetti o nella conoscenza della letteratura anarchica, si lascino stimolare per ulteriori interventi. Accanto alle parole «regnare» e «governare» si sono contemporaneamente formati, a partire dai corrispettivi verbi greci, i termini autocrazia, aristocrazia, democrazia da una parte, e monarchia, oligarchia, poliarchia dall'altra. In tutte queste forme di regime - che nel complesso, che riguardino la Chiesa o lo Stato, noi definiamo gerarchiche - può accadere che in seguito a una guerra, a una ribellione interna o a conflitti in cui ognuno crede di lottare per il legittimo sovrano, si verifichino momentanee condizioni di smarrimento, di disordine, e di totale insicurezza: si ha allora bisogno di una parola per indicare questi episodi in cui tutto pare superare ogni limite e ogni confine: ecco «l'anarchia». Questa parola dunque non ebbe origine in nessuna teoria, ma in una realtà di fatto che nessuno avrebbe mai potuto raggiungere con la sola volontà: tutti aspiravano a un qualche regime, ma non tutti volevano lo stesso, e il tempo non conferiva alcuna direzione precisa al governo affermatosi - lasciando che s'instaurasse un ordine duro e arbitrario -, e tutti parevano insoddisfatti e tutto divergeva minacciando di cadere a pezzi: una simile situazione di disordine dovuta a un'insufficiente autorità veniva chiamata «anarchia». Presto però si notò, o si pensò d'aver notato, che il disordine d'ogni situazione transitoria giovava a un gruppo di uomini che si sforzavano di prolungarlo, provavano soddisfazione in questo tentativo, o addirittura aspiravano a provocarlo di nuovo, una volta calmatesi le acque. Così la parola «anarchia» si forma per designare un agitatore, un contestatore, un partigiano dell'assenza di leggi e dell'insubordinazione. Non so quando si sia formata; e non so neppure dove e quando sia apparsa inizialmente, ma non dubito ch'essa sia considerevolmente antica. E dove troviamo una situazione sgradita - sgradita soprattutto a una casta privilegiata - senza che si abbia cercato gli autori, gli istigatori, e si sia sentita la necessità di creare un termine infamante per definirli? Kropotkin nel libro *Die französische Revolution*² scrive in modo dettagliato e documentato di come durante la rivoluzione francese i girondini - e specialmente Brissot ³ -, nei loro volantini e addirittura nei loro canti, definivano «anarchici» i radicali Montagnardi ⁴ e gli *Enragés*⁵ che volevano indirizzare la rivoluzione in una direzione sociale e, si può tranquillamente dire, socialista. Dunque questi combattenti rivoluzionari, che sono indubbiamente gli antenati di tutte le correnti socialiste successive fino ai giorni nostri, venivano chiamati

«anarchici» in un senso ingiurioso dai loro avversari, gli antenati degli odierni sostenitori della costituzione e dei liberali. Sarebbe interessante constatare se gli uni o gli altri abbiano in qualche misura accettato quest'ignominioso appellativo. Non conosco nulla in merito; in ogni caso non è stato affatto studiato il collegamento fra questi «anarchici» e gli uomini del tempo che noi abbiamo considerato i precursori dell'anarchismo, i quali tuttavia non facevano ricorso ad alcuna parola particolare – per esempio William Godwin. Di tutti questi precursori non so dire nulla; non conosco nessuno che abbia utilizzato la malfamata parola «anarchia» o «anarchista» nelle proprie teorie o nelle proprie riflessioni, anche soltanto per un'intenzionale paradossalità. Mail nome non finì dimenticato. Edgar Bauer **6**, per esempio, nel 1843 parla abbastanza frequentemente degli «anarchici del 1793» e respinge in quanto «pura rivoluzione politica» e «anarchia all'interno dello Stato» il loro modo di lottare, assieme a quello dei circoli giacobini. E la sua critica è fondata: come rivoluzionari si appellavano frequentemente all'azione diretta e locale del popolo o della municipalità, ma la loro non si rivelò mai una teoria anticentralista, sostenendo al contrario – per lo più in accordo coi giacobini – , una sola e indivisibile repubblica, in contrapposizione ai presunti sforzi federalisti dei girondini. Dopotutto è per un curioso scherzo della storia che Brissot, l'uomo che definiva «anarchici» i suoi avversari più rivoluzionari, avesse un tempo pronunciato il motto «la proprietà è un furto»: Proudhon, il quale riprese più tardi le medesime parole, è lo stesso che portò prestigio alla parola «anarchia», trasformandola per descrivere una teoria e una tendenza. E Proudhon è stato effettivamente il primo, per quanto ne sappia io, ad aver propagandato l'anarchia. Ma per spiegare in che senso egli abbia scelto l'espressione, e per scoprire la via da lui percorsa, devo soffermarmi ancora un poco sui suoi precursori. Il vero antesignano intellettuale di Proudhon, del socialismo e soprattutto dell'anarchismo, è l'uomo che fra tutti i padri spirituali ha esercitato una forte influenza sulla Rivoluzione francese, Jean-Jacques Rousseau. Se paragoniamo quest'ultimo ai precedenti sostenitori della *natura* o del *diritto naturale* – Montesquieu, Locke, Grozio, fino a più o meno ai precursori del diritto del popolo contro il potere dei principi, il potere monarchico - egli non porta assolutamente nulla di nuovo all'infuori della sua veemenza e della sua personale forza della natura che concretizzano il dotto diritto naturale in potere popolare rivoluzionario. Rousseau dunque, e con lui tutti i sostenitori del diritto naturale, chiedono la nascita dello Stato: non in prima istanza – come spesso si è frainteso – la nascita dello Stato da una condizione naturale senza Stato, ma un'incessante nascita socio-psicologica dello Stato dalla natura umana secondo giustizia, e secondo uno scopo stabilito dalla volontà degli uomini. Lo Stato, così come viene reclamato, non è niente di naturale e d'inviolabile, bensì qualcosa che nasce incessantemente dalla comune volontà e da un libero contratto. La peculiarità di questo contratto è però che tutto ciò che ha origine in lui non permane in modo definitivo, ma *sorge* continuamente da

una tacita e reiterata approvazione: può essere infatti sciolto in ogni momento, anche attraverso il recesso di una parte sola. Lo Stato in questo modo viene reso problematico; e coloro che ne sono coinvolti e assumono una posizione nei suoi confronti non sono individui isolati: quella società o quel popolo in cui viene stretto il contratto si trova già di fronte a una totalità, a un organismo unico, che non è lo Stato. Rousseau, i teorici del diritto statale e gli economisti politici dai quali egli proviene, fondano una concezione contraddittoria dello Stato poggiandola su un'idea che racchiude in sé collettività e libertà, socialismo e anarchismo: la società. A ciò si ricollega direttamente Proudhon. Il diritto naturale, il cui più grande interprete del tempo fu Rousseau, non porta in sé soltanto il diritto del popolo alla rivoluzione, ma anche, e malgrado Rousseau, il germe del socialismo anarchico.

Entrambi questi elementi furono portati presto alle estreme conseguenze, soprattutto da Fichte, che nel suo *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*⁷(1793) sostiene il diritto alla revoca del contratto sociale, e con altrettanta energia è convinto che lo Stato abbia il compito di rendersi superfluo da sé. L'idea della società è in Fichte già totalmente separata dallo Stato; ovunque, nei ragionamenti e nell'atmosfera che si respira attorno alle sue affermazioni, viene alla luce una forte avversione verso lo Stato in quanto tale; egli annuncia «il diritto a non riconoscere legge alcuna, se non quella che ci si dà per sé». E nelle stesse pagine egli dice espressamente che l'umanità si avvicina sempre più al traguardo dell'assenza di Stato, e che «davanti ai nostri occhi» l'umanità ha iniziato nella Rivoluzione francese la sua affermazione in questo senso. – Fichte sostiene idee simili anche più tardi, in scritti successivi.

E proseguendo in questa direzione della rinascita del diritto naturale sotto l'influsso di Rousseau e della rivoluzione francese, mi sono imbattuto in un altro sviluppo della parola «anarchia», senza poter sul momento seguire le più vicine correlazioni.

Nella terza parte dell'*Enciclopedia universale*⁸ di Ersch e Gruber (curata nell'anno 1819), alla voce «anarchia» redatta da Rotteck⁹, si trova infatti il seguente passaggio: «Diversi vecchi scrittori (dei quali tuttavia alcuni non ricorrono alla parola anarchia, benché contribuiscano a fondarne il concetto), fra i più recenti – specialmente Martini¹⁰e lo stesso Schlözer¹¹, hanno inteso l'anarchia come una condizione intermedia fra l'essere al di fuori e all'interno della società civile. Essa è per loro un rapporto sociale fra uomini che hanno concordato un civile contratto associativo, che non essendo tuttavia un contratto di asservimento può ancora garantire la piena libertà, l'uguaglianza degli individui e, al posto di un vero potere della società, la forza delle decisioni unanimi. Soltanto nella concezione di un vero contratto sociale vige contemporaneamente anche l'asservimento dell'individuo al potere naturale della società. E soltanto nell'astrazione, non nella realtà, i contratti di

associazione e di asservimento potrebbero essere separati l'uno dall'altro; da ciò si rischierà l'idea che *se l'anarchia deve significare una società senza tutto il potere, è allora qualcosa di contraddittorio in se stesso o un assurdo*». Dal contributo di Rotteck, e dalla critica cui è legato, deriva che Martini, Schlözer e altri precedenti maestri del diritto pubblico si siano riferiti con il termine «anarchia» alla condizione di una società senza potere pubblico [*öffentliche Gewalt*] in cui l'ordine, la quiete e la sicurezza sono ciononostante garantiti. Cercherò di approfondire la ricerca circa questi maestri del diritto statale, i cui manuali appartengono a un tempo abbastanza remoto – Martini (1783), Schlözer (1793) – e spero, all'occasione, di potervi comunicare qualcosa. Nonostante Rotteck definisca inizialmente l'anarchia – o la società senza potere – una pura assurdità, inseguito ammorbidisce questa critica. Riconosce che la condizione anarchica «in minima parte, in rapporti molto semplici e in costumi irreprensibili – qualcosa che si è cristallizzato attraverso le tradizioni e che comunque non rafforza lo Stato – potrebbe trovare posto nelle vive società»; dice poi che i tedeschi al tempodi Cesare e Tacito avrebbero realizzato una simile società anarchica nei suoi tratti caratteristici, e aggiunge:

«Nondimeno quei tedeschi vivevano sotto la protezione dei buoni costumi e di un prezioso spirito comune – che l'organo artificiale della volontà generale renderebbe trascurabili – e godevano di una maggiore sicurezza, tranquillità, e felicità civile di quanto sovente s'affermi sotto una costituzione artificiale e un potere regolare». Ed egli dibatte poco lontano l'interessante idea che una simile anarchia possa in parte farsi spazio anche all'interno della vita statale, nel momento in cui alcuni settori della vita si ritirano dall'intromissione dello Stato, e si affidano alla libertà. Ma questo mutamento semantico subito dalla parola «anarchia» per effetto dei maestri del diritto statale, non era ancora penetrato nella lingua parlata – perlomeno degli spiriti più produttivi – come sembra dimostrare un brano molto curioso di Ludwig Börne¹², al quale io feci riferimento già alcuni anni fa (nel vecchio «*Sozialist* 13»). Fu scritto attorno al 1825 o 1826. Si tratta di un lungo saggio in forma di recensione circa un libro francese – a quanto pare insignificante – dal titolo *Nouvelles lettres provinciales* (Parigi 1825). Dal seguente passaggio emerge il ragionamento di Börne: *«Non è spesso auspicabile trovarsi alla mercé di un tiranno, il quale, in quanto uomo, può tuttavia essere ammansito, piuttosto che cadere sotto il potere di leggi spietate? [...] Che tutto il popolo prenda il governo, uomo per uomo, anima per anima: la libertà non verrebbe certo assicurata. Il popolo può diventare tiranno di se stesso, ed è spesso accaduto [...]. Quando Luigi XIV disse: "Lo Stato sono io", la sua più grande e pericolosa illusione non fu quella d'impersonare lo Stato, ma di ritenere lo Stato la cosa più elevata. Il re però condivideva questa illusione coi suoi sudditi, il suo tempo la condivideva con un lungo*

passato e con il secolo a venire, e la maggior parte dei suoi contemporanei la condividevano ancora. Lo Stato è il letto di Procuste in cui l'uomo viene stirato a forza, o amputato finché alla fine non vi entri perfettamente. Lo Stato, la culla dell'umanità, è diventato la sua bara. Lo Stato è al tempo stesso Dio e prete, e in onore di Dio vengono mietute ipocritamente molte vittime, se solo i preti ne hanno una gran voglia. Le leggi devono essere capaci di rendersi superflue, o lo sono sempre state e lo rimarranno sempre. Ma come possono diventare superflue, se si deve in ogni momento limitare la libertà? Ciò diventa possibile perché le leggi educano il cittadino alla legalità; perché lui si sente libero di modellarsi secondo leggi che soltanto poco prima gli erano state imposte; perché le leggi gli insegnano a ubbidire alla sua stessa voce, così come prima ubbidiva a una voce estranea, e a limitare la sua volontà, così come prima limitava soltanto la sua azione.

L'uomo dovrebbe imparare ad adoperare la sua forza, non dovrebbe temere il pericolo della libertà. La difesa della legge ci ha tolto tutte le forze e tutta l'audacia [...]. Anche il popolo inglese ha solo le libertà ma non la libertà. Perciò si sente ovunque parlare del potere delle libertà, e si vede evitare il più possibile la parola "libertà". Si parla di libere istituzioni: la libertà viene definita un'istituzione, ma soltanto l'autorità [Herrschaft] lo è!¹⁴». Con esitazione e incertezza in queste righe Börne sostiene la voce dei maestri che noi oggi definiamo anarchici, derivando da Fichte – come io credo – la parola «legalità» per riferirsi alla voce interiore, mentre il legame volontario del singolo allo spirito comune non può sconfessare la provenienza dalla scuola di Kant ed alla sua «morale dei costumi». Börne conosceva anche la parola «anarchia»? Lo si potrebbe quasi credere, e io stesso un tempo l'ho pensato. Egli prosegue infatti: «Non importa se il potere si trova in questa o in quella mano: dobbiamo attenuare il potere in sé, quale che sia la mano in cui si trova. Finora però nessun sovrano ha acconsentito che il potere nelle sue mani fosse indebolito, anche se lo utilizzava tanto nobilmente.

L'autorità [Herrschaft] si può limitare soltanto quando è senza padrone – la libertà nasce solo dall'anarchia.

Di fronte a questa necessità della rivoluzione non possiamo girare il viso dall'altra parte, soltanto perché l'urgenza del suo avvento è così triste. Noi, in quanto uomini, dobbiamo guardare il pericolo negli occhi, non possiamo tremare davanti al coltello del medico che ci cura le ferite.

La libertà nasce solo dall'anarchia – questa è la nostra idea, così noi abbiamo inteso gli insegnamenti della storia». Il corsivo è dello stesso Börne. Si legga attentamente, le parole sono tanto inequivocabili: Börne intende per anarchia il solo disordine rivoluzionario. Possiamo limitare l'autorità soltanto nei momenti in cui è incerta, nella rivolta e nei periodi di transizione, soltanto allora possiamo limitare l'autorità e assicurarci la più grande libertà. Börne dunque non ha ancora nessun nome per la società con la maggiore limitazione possibile del potere statale; l'anarchia per lui non è l'obiettivo,

ma il cammino: il disordine della rivoluzione. E non è escluso che gli sia passata per la testa quest'espressione, dal momento che era già stata utilizzata per indicare l'auspicata condizione a venire negli scritti di alcuni maestri del diritto statale secondo la nuova trasformazione del significato – mentre in Börne il vecchio significato resta immutato.

II. Contemporaneamente e in modo indipendente fra il 1842 e il 1843 si sviluppa l'anarchismo in Germania e in Francia, ma mentre in Germania gioca soltanto un ruolo passeggero, come uno straniero in viaggio, in Francia conquista alla propria causa uomini liberi provenienti da tutte le nazioni e gran parte del popolo. Si potrebbe addirittura prendere alla lettera l'espressione dello «straniero in viaggio», dato che il primo che in Germania si scagliò contro la religione e contro lo Stato, rifacendosi ai giovani hegeliani, Feuerbach e Bruno Bauer, assumendo toni tipicamente anarchici, fu il russo *Michail Bakunin* nel suo saggio *Die Reaktion in Deutschland* **15**, che comparve in Germania nel 1842 all'interno di un annuario, pubblicato con lo pseudonimo Jules Elysard. Questo scritto giovanile è già animato da un particolare tono di ardore, di trascinamento, d'impeto, di sotterraneo rancore, di carattere demoniaco, che distingue Bakunin da tutti gli altri spiriti del tempo. A differenza dell'intelletto e dello spirito critico prevalente in altri autori, negli scritti di Bakunin – che scrisse così a lungo – vive un'elementare forza barbarica. E così questo scritto è anarchico nel senso più originario della parola; tutto è espresso in una chiave istintiva ed emotiva, nonostante l'astratto linguaggio hegeliano. Dopo questa vivace *ouverture* dialettica, fu un altro uomo dall'intelletto chiaro e pungente a fondare veramente l'anarchismo in Germania: *Edgar Bauer*, che appartiene a pieno titolo alla «scuola critica», uno degli spiriti più audaci e brillanti che la Germania abbia mai avuto, anch'egli tanto dimenticato ai giorni nostri. Il suo libro *Der Streit* (proprio così!) *der Kritik mit Kirche und Staat* **16**, che uscì nel 1843 e che a lui fruttò quattro anni di prigione in una fortezza, è un'opera fondamentale per l'anarchismo. Il suo rapporto con la parola «anarchia» è molto interessante. Abbiamo già visto che cosa disse Bauer degli «anarchici del 1793»; mentre delle lotte rivoluzionarie di quel tempo scrive: «*L'anarchia, quale inizio di tutte le buone cose, là era presente: si arrivò a una demolizione piena di speranza: la religione fu soppressa. Quell'anarchia però era un'anarchia all'interno dello Stato [...]. Ed è stato un errore, l'unico errore degli uomini rivoluzionari, i quali credettero che la vera libertà si lasciasse realizzare nello Stato*». E' dunque un anarchico *consapevole*, e perciò nuovo – ma nel *vecchio* significato della parola: per ostilità nei confronti dello Stato e della Chiesa, e per amore dell'emancipazione egli vuole soltanto distruggere, distruggere, distruggere. Questo era il compito di chi Bauer definiva «critico». E all'obiezione che si pone da sé: «Tu ci apri una prospettiva diversa da quella dell'anarchia, dell'assassinio e del furto?»,

egli reagisce espressamente: «Subito risposi, molto semplicemente, che non è nostro incarico costruire». «*Il nostro pronunciamento [...] è negativo, la storia scriverà la risposta affermativa*». Dallo stesso spirito uscirono le parole che Bakunin aveva scritto un anno prima: «*Il desiderio della distruzione è al tempo stesso un desiderio creatore*». Nello stesso anno 1843, giunse però in Francia il più grande e positivo edificatore, Proudhon, il cui motto era «*destruam et aedificabo*¹⁷», «Io demolirò e costruirò». Egli, che peraltro seguendo una propria elaborazione autonoma sotto l'influsso di Kant e di ciò che rimaneva nell'aria di Hegel era giunto agli stessi risultati di Feuerbach, pose le fondamenta per un'anarchia positiva. Per Proudhon l'anarchia era soltanto la descrizione negativa di qualcosa che doveva essere ancora costruito: la società nel momento dell'estinzione dello Stato. La pubblicazione¹⁸ è datata 1843, ma i brani erano già stati scritti nel 1842. Sempre nel 1843 Moses Hess¹⁹, all'interno del volume *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*²⁰ curato da Herwegh²¹, informa gli liberi spiriti tedeschi di queste nuove formulazioni: «*In Germania fu Fichte il primo a manifestare qualcosa di veramente crudo e ancora selvaggio, l'autonomia dello spirito. E in Francia vediamo emergere in Babeuf la prima – e perciò altrettanto cruda – forma di vita sociale unitaria [einheitlichen Soziallebens]. O più chiaramente: si tratta dell'ateismo inaugurato in Germania da Fichte, del comunismo di Babeuf in Francia, o, come adesso Proudhon formula più precisamente, dell'anarchia, vale a dire la negazione di ogni autorità politica, la negazione del concetto di Stato o di politica*». Poi Hess, nello stesso volume *Einundzwanzig Bogen*, e in particolare nel suo saggio *Philosophie der Tat*, dibatte di questa nuova anarchia in modo ampio e dettagliato – e piuttosto insopportabile – tradendo il lascivo pensiero di un uomo che con forza e veemenza sta conducendo solo giochi civettuoli e superficiali; ben presto Hess diventò anche sufficiente mente marxista. Questo dunque accadde prima della fine del 1844, quando comparve il libro di Marx Stirner *Der Einzige und sein Eigentum*²².

L'opera si muove sotto l'influsso estremamente forte della «critica» dei fratelli Bauer, ma Stirner in questo libro – il cui tema principale non è tanto la realtà o la concretizzazione, bensì la possibilità – la supera senza alcuna difficoltà: egli innanzitutto non ha riguardi per nessuno scopo, per nessun fondamento di una società libera, per nessun dover-essere, per nessuna valutazione, se non per il totale affrancamento dai legami ed emancipazione dell'Unico in tutte le sue manifestazioni di vita, che devono essere lasciate libere di svilupparsi indipendentemente fra loro. Che l'Unico, una volta liberatosi da tutti i fantasmi, decida in seguito di vincolarsi e di limitarsi ancora – naturalmente secondo la sua stessa volontà – emerge tuttavia come secondo tema; è proprio questo il senso da attribuire alla stirneriana «associazione» di egoisti, con la quale egli, a quanto credo, dimostra di trovarsi sotto l'influsso di Proudhon. A ciò si ricollega anche il buon consiglio che

Stirner suggerisce agli oppressi: non fate richieste, non lamentatevi della malvagità, della violenza, della brutalità dei padroni, ma siate voi stessi duri, brutali, spadroneggiatori. Usa la parola «anarchia», ma non ancora nel senso di Proudhon, poiché resta completamente fedele al significato di Edgar Bauer, al quale Stirner è veramente molto vicino. Per esempio contro il liberalismo dice: «Il suo scopo è un ordinamento ragionevole, non l'anarchia, l'assenza di leggi, l'unicità». Anche qui, come in altri passaggi del suo scritto, Stirner supera il criticismo e l'umanismo respingendo la rivoluzione – che ha ancora uno scopo positivo –, per predicare al contrario l'insurrezione dell'Unico.

«*Esistere senza costituzione è quanto ha di mira chi insorge*». Tuttavia ci si rende sempre conto che il nichilista, con le sue parole e i suoi gesti provocatori, vuole innanzitutto dimostrare d'esser libero.

Dentro di lui si nasconde un uomo che, se avesse parlato con noi più a lungo, ci avrebbe rispiegato ancora più chiaramente quel che già aveva detto in precedenza: se volete cambiare le condizioni presenti, non dovete cambiare le condizioni stesse, dovete fare invece ciò che «ha come inevitabile conseguenza la trasformazione delle condizioni presenti»: mutate voi stessi, elevate voi stessi, giungete completamente a voi stessi. Bakunin, Edgar Bauer e Stirner accettano dunque il vecchio significato della parola «anarchia», vale a dire ribelle, senza legge, e perfino criminale: dev'essere provocato anzitutto il caos, l'estinzione di tutto il sacro, l'abbattimento di tutti i vincoli. E come già lasciavano intendere i ragionamenti di Börne, che erano simili seppur espressi ancora troppo timidamente, è proprio parallelamente a quest'anarchia e attraverso quest'anarchia – la società senza padroni, per il momento ancora senza nome –, che dev'essere creato il nuovo ordine. Così anche presso questi tre pensatori l'anarchia di transizione [*Anarchie des Übergangs*] e l'anarchia dell'ordine – non ancora nominata – sono indubbiamente in relazione l'una con l'altra, in una relazione che è rimasta fino ai giorni nostri, divenendo un tratto caratteristico della maggior parte degli anarchici. E qui tuttavia già vediamo una divisione: alcuni, attraverso quest'anarchia del disordine sociale [*äußere Anarchie der Unordnung*], vogliono giungere alla rivoluzione e pervenire a un libero ordine senza padroni; altri invece sottolineano, chi con enfasi maggiore, chi in modo esclusivo, l'importanza dell'anarchia interiore [*die innere Anarchie*] – la liberazione interiore dell'individuo – quale via verso il miglioramento della società. Al momento dobbiamo ancora vedere come Edgar Bauer, che ispirò in modo tanto determinante il pensiero di Stirner, ne sia stato successivamente influenzato, proseguendo per una strada sulla quale il solo Stirner si era già avventurato. Seguiamo dunque Edgar Bauer, questo spirito tanto mutevole, ancora per un poco. «*Costoro osservano*» – così scrive nell'anno 1848 (primo impeto della rivoluzione) sulla rivista «*Die Epigonen* – «*costoro osservano come io in quel periodo* (durante la stesura del suo libro) *fui un sincero sostenitore*

del popolo, notando quale onore fosse per me il poter vivacchiare nell'atmosfera della massa popolare, il riempirmi i polmoni di quest'aria ed esercitare il mio petto al grido "popolo, popolo!"

*A tal riguardo non avevo all'epoca la forza di parlare in mio nome, o di pronunciare la mia volontà, sentivo piuttosto il bisogno delle masse popolari e dei loro interessi come base e vigore per le mie teorie; a tal riguardo è da parecchio oramai che mi sono liberato di tutte le responsabilità dei principii liberali, i cui proclami mi avevano reso sufficientemente dipendente dal tempo e dall'opinione pubblica». Questo è un cambiamento verso un brusco individualismo cui Bauer fu sempre propenso, come mostra il suo saggio del 1844 *Über Sentimentalität* **23**, pubblicato nel « *Berliner Monatsschrift* » di Buhl **24**: il suo linguaggio, nonché il suo modo di esprimersi – qui e in altri passaggi del *Reise auf öffentliche Kosten* **25** dal quale provengono le parole poc'anzi citate –, mostrano come Bauer si stia allontanando dall'umanismo, in accordo con Stirner. Non si sofferma però a lungo su questo tema, sul motto «faccio ciò che voglio»; Bauer prosegue il cammino fino al punto in cui già a sua volta si era trovato Börne, domandandosi: cosa deve accadere affinché il potere sociale [*äußerer Gewalt*] e il legame coercitivo artificiale vengano sostituiti dalla completa libertà sociale [*äußerer Freiheit*]? E trova la stessa risposta. Börne aveva detto: la legalità interiore deve prendere il posto della legge. E così Bauer, che alla fine di questo scritto abbandona all'improvviso il suo magnifico spirito arguto al limite della sfacciataggine, per concludere in profonda serietà: «*Quanti alberi della libertà, le cui cime mostrarono l'agognata terra agli animi arditi che le scalarono, sono già stati abbattuti! Eppure le loro radici sono rimaste. Trapiantiamole nel nostro cuore, prendiamocene cura, forse crescerà il giusto albero*». Ed è talmente pronto che non vorrà sapere più nulla della parola «anarchia», specialmente dopo che altre mani insidiose, repellenti e sudice l'ebbero afferrata. In effetti qualcuno, dal comunismo di Weitling **26**, dalle tendenze anarchiche di Bauer, Stirner, Proudhon, da tutto il tumulto e quella frenesia senza pari di rinnovare il pensiero del tempo, ricavò una brodaglia terribile: Wilhelm Marr **27**, un uomo che a quanto pare fu un compagno disgustoso. I suoi libri, sotto tutti gli aspetti indiscreti – indiscreti quasi fino alla delazione –, sono d'interesse proprio per le singolari circostanze storiche del tempo. E Bauer si ricollega criticamente a uno di questi libri, uscito nel 1848, *Der Mensch und die Ehe vor dem Richterstuhl der Sittlichkeit* **28**, per mostrare la sua ripugnanza per ciò qui Marr intende per «anarchia», e per inorridire del suo autore. In questo commento Bauer non parla più d'anarchia, ma di *dominio* [*Herrschaft*]: vuole difatti depurare questa nobile parola dallo Stato, dalla costrizione sociale, dall'insulsaggine, e trasformarla nella santificazione interiore dell'uomo, con cui l'individuo potrebbe diventare un libero fra i liberi, un eguale fra gli eguali. Sentiamolo: «*Cosa vuol dire anarchia? Cosa vuol dire dominare? Ogni dominio presuppone un vincolo interiore, fra dominatori**

e dominati. Il sole domina i pianeti, ma la legge di gravità – intrinseca in ambedue le parti – , è ciò che li unisce. Io domino la mia interiorità se scelgo le leggi delle mie azioni, e con la responsabilità che impongo a me stesso resto sovrano del mio animo. E amia volta sarò dominato da qualcun altro, soltanto se la riverenza e il riconoscimento reciproco dei nostri interessi ci legherà.

E temo d'averne una sola risposta per ambedue le domande, perché è così che io stesso intendo vivere nell'anarchia. Sul popolo grava il peso d'un potere brutale, al quale egli resta legato per via delle catene sociali: è così che il popolo vive nell'anarchia. A Roma, al tempo del potere imperiale, regnava una simile anarchia: sotto un sovrano assoluto c'era una massa disordinata tenuta assieme dalla paura. E non ci stiamo certo sbagliando: all'anarchia della massa – al suo sordo e confuso affannarsi qua e là– corrisponderà sempre un potere cieco e altrettanto dispotico, un potere che sfrutta la massa, la scherzisce e, avvalendosi dell'aiuto della massa stessa, vorrà punire quei pochi spiriti assennati, quei pochi spiriti sinceri, ai quali il naturale amor proprio e l'aspirazione alla più compiuta bellezza aveva impedito di mescolarsi col generale putridume. Si veda nuovamente Roma sotto i Cesari.

Noi stessi viviamo in un'epoca di anarchia. Anarchia nella scienza, falsità dello spirito, arroganza dell'Unico, dispotismo dei luoghi comuni: anarchia nell'industria e tirannia del capitale; anarchia nella politica e sopra le teste piatte, la generale macchina di appiattimento della polizia.

E' il dominio che dev'essere proclamato dunque, e non l'anarchia, è il dominio ciò che dobbiamo ancora conquistare, sono le sue leggi ciò che dobbiamo fondare. E la responsabilità quel che dobbiamo ancora creare²⁹». Qui Edgar Bauer è ancora un individualista; ma non pone più la sua questione sul nulla, sulla vuota possibilità, sul «faccio ciò che voglio»: vedere i sostenitori di questa dottrina gli è divenuto insopportabile; ora si domanda, proprio come Fichte interpellava il proprio «io»: «Cosa voglio? Cosa dovrei volere?» Bauer è perciò uno stirneriano che tuttavia s'allontana da Stirner quando nel prendere posizione contro «il rinunciare a se stessi» e «la fiducia nella società che si rende felice da sola», aggiunge: «Come sarebbe se per una volta si rovesciasse la questione, se si lasciasse completamente da parte la società indirizzando tutte le forze su se stessi e per se stessi? E cosa accadrebbe se poi questa siffatta Società, i cui membri non si lasciano sacrificare in suo nome e non ostentano continuamente il loro ossequio congiungendo le mani in sua preghiera, e non si curano troppo di lei – ma sono tuttavia dei bravi diavoli – , fosse considerata molto più onorabile?³⁰».

La trasformazione che Bauer suggerisce per la parola «dominio» – padronanza di sé e mutua alleanza, responsabilità – , non si è affermata. Ma anche questo significato è ad ogni modo penetrato all'interno della parola «anarchia», sicché non dobbiamo più meravigliarci se tutti gli elementi eterogenei che questa equivoca parola prismatica riassume faticosamente in sé vengono

considerati elementi anarchici. Proudhon avrebbe completamente approvato questa fase del pensiero di Bauer, anche se non smise mai di utilizzare la parola «anarchia»: egli non fu mai un «anarchico» al pari di Wilhelm Marr e dei suoi successori, e non intese mai l'anarchia come lo scioglimento di tutti i legami, o la selvatichezza di un sensismo isterico.

Proudhon difatti, utilizzando questa parola, vuole esprimere una posizione teorica e di lotta che si proclama contraria all'anarchia della società (disordine) e favorevole all'anarchia politica (un ordine stabilito non attraverso il potere del governo, ma attraverso il contratto sociale). Dettagliate esposizioni di quest'idea di anarchia si trovano nelle *Confessions d'un révolutionnaire*³¹ e nell'*Idée générale de la Révolution*³². In quest'ultima opera Proudhon sottolinea espressamente come la sua idea di socialismo e di anarchia sia soltanto una prosecuzione delle idee del contratto sociale, citando come uno dei primi e più importanti rappresentanti delle teorie contrattualistiche un agguerrito protestante del XVII secolo, Pierre Jurieu³³, sulle cui sgradevoli controversie con Bayle e sulla sua magnifica lotta contro Luigi XIV è stato facile raccogliere informazioni. Al contrario, sul suo ruolo nella teoria e nella filosofia sociale non sono finora riuscito a trovare nulla. Nello stesso passaggio³⁴ però Proudhon si scaglia veemente contro l'innovatore delle idee del contratto sociale – Rousseau appunto –, al quale rimprovera, e a ragione, d'averle incanalate nell'alveo del governo popolare, dunque del giacobinismo. Se il padre fraintendeva se stesso e la rilevanza delle idee che non dimeno aveva rinnovato, se le distorceva e le rovinava, è giusto che il figlio l'abbia contestato.

E Proudhon, accanto a Jurieu e ai maestri del contratto sociale, cita – poco prima di Rousseau –, un altro autore, che da un punto di vista differente – non quello dell'astrazione bensì delle condizioni storiche che vanno esaurendosi – giunse agli stessi risultati: Saint-Simon, per il quale un sistema amministrativo-industriale avrebbe presto preso il posto del governo e del sistema feudale. Proudhon prosegue con altri autori simili, le cui opere e azioni fondarono le basi della negazione del governo, come Morelly³⁵ (1760, proprio così!), giungendo fino agli Enragés, agli Ebertisti e Babeuf, sebbene costoro non si considerassero tali. Lui stesso li definisce anarchici assolutamente inconsueti. E avendo bisogno di un aggettivo qualificativo per esprimere il concetto di anarchia, Proudhon non dice «anarchistico» ma, come è più opportuno, più naturale e più forte che sia, anarchico (*anarchiqu*). Per il resto, non è mai rimasto aggrappato ad alcuna specifica parola, è sempre stato così fermamente convinto della sua opinione, ha sempre così aspramente combattuto i suoi avversari, si è sempre sentito parte d'un grande movimento di cambiamento radicale e non ha mai fondato qualcosa come una setta o un partito. I titoli dei suoi libri non fanno mai riferimento a un qualsivoglia-ismo, ma solo alla questione di cui trattano, così come indicano i nomi dei suoi giornali: «Il popolo», «La voce del popolo»,

eccetera. Noi finora, in questo e in molti altri aspetti, non abbiamo compiuto grandi progressi, dato che non possiamo più fare a meno di ricorrere – per chiarezza e amor di brevità – a denominazioni settariamente tintinnanti, quali socialista, socialismo, anarchismo; vogliamo tuttavia riprometterci di non legarci mai strettamente ad alcuna parola precisa, e di far sempre nuovamente trasparire, attraverso tutte queste erudite assuefazioni, la comunità naturale, la comunità del popolo e non per ultimo la sua voce. Già nel 1850 però comparve, curato da Bellegarrigue, anche se per due numeri soltanto, il foglio «*L'Anarchie, journal de l'ordre*³⁶», dove ben si nota la caparbia trasformazione del significato della parola «anarchia», perché ciò che finora era stato chiamato disordine – l'assenza di dominio –, ora diventa al contrario il vero e giusto ordine: la sostituzione del potere del governo con lo spirito, la libera volontà e la cooperazione nel lavoro.

D'ora in poi la parola non andrà più perduta. Nel 1858 Joseph Déjaque³⁷ pubblicò nel suo giornale «*Le Libéraire*», «l'utopia anarchica», che egli chiama «*Humanisphère*³⁸». Ma essa viene utilizzata ancora troppo raramente, e anche dopo il ritorno di Bakunin dalle prigioni e dalla Siberia (1863) e con lotta dell'Internazionale contro l'istituzione statale, la parola «anarchia» si diffonde con difficoltà, e non si trova molto frequentemente. Tutto cambiò soltanto quando nelle federazioni d'Italia e del Giura dell'Internazionale, attorno agli anni 1876-1880, e in particolare grazie alla collaborazione fra Cafiero, Malatesta, Kropotkin ed Élisée Reclus, fu elaborato – come sostengo io sotto l'influsso del marxismo –, il sistema del comunismo anarchico. Più tardi il significato della parola subì un ultimo inasprimento. Infatti la borghesia, gli statalisti e perfino gli stessi anarchici, avevano da sempre identificato l'anarchico che voleva un nuovo ordine senza governo con la figura del ribelle, del sobillatore, dell'indisciplinato, sicché con gli attentati terroristici degli anni ottanta e novanta soprattutto, si arrivò all'equiparazione dell'anarchismo con la «propaganda del fatto», dell'anarchico col bombarolo. Non soltanto i loro avversari, ma anche parecchi fra gli stessi anarchici contribuirono a questo mutamento semantico, finendo per accettarlo; vi furono poi alcuni che considerarono anarchici soltanto i criminali e i sostenitori della violenza.

Dall'altro canto gli «individualisti anarchici», i cui portavoce sono Benjamin Tucker e John Henry Mackay, si basarono su Proudhon e Stirner per fondare un sistema di anarchismo secondo il quale l'anarchia non esclude soltanto il potere statale, ma anche qualsiasi atto di violenza individuale. Per loro la via per l'anarchia è essa stessa una via anarchica, intendendo con ciò dev'essere non-violenta. Pur partendo da strade totalmente diverse, anche il Rousseau del nostro tempo, Tolstoj – come Rousseau un curioso miscuglio di razionalismo e di fervido sentimentalismo, giunse alla stessa conclusione: contro ogni potere! Tolstoj nella sua teoria non fece mai ricorso alla parola anarchismo, ma ha ripetutamente affermato di accettare d'essere definito

anarchico. Come accaduto a molte altre, anche questa parola ha dunque subito un capovolgimento dello sviluppo naturale del suo significato originario, conservando però al proprio interno il vecchio significato: l'anarchico il più grande criminale – l'anarchico il più grande non violento. Ciò che unisce le diverse versioni del nuovo sviluppo, è qualcosa che ha poco o nulla a che fare con le scelte dei valori etici da seguire: l'idea della società e del libero contratto al posto del potere del governo statale. Sia nel caso particolare in cui il singolo decidesse di comportarsi violentemente, sia nel caso in cui rinunciasse all'esercizio del potere, questa sarebbe una decisione seria da non confondere assolutamente concio che accomuna i diversi sviluppi della parola e del concetto di anarchia. E di fronte a una simile scelta il singolo, dopo che gli sia stato mostrato quante sfumature ruotino attorno a quest'unificante concetto della società, dei vincoli e dei legami economici, dovrà vedersela da solo, dovrà raccogliersi per una profonda riflessione su quale sia per lui il senso da attribuire alla liberazione interiore e alla concretizzazione della libertà sociale: vale a dire, al vincolo volontario [*freiwilligen Gebundenheit*]. Questa decisione però dipende anche da quanto sia auspicata l'organizzazione di una società senza Stato e da quanto la sua venuta e il suo sviluppo siano effettivamente ritenuti possibili.

Note

- 1Cfr. Max Nettlau, *Geschichte der Anarchie*[Storia dell'anarchia], vol. I, Detlev Auvermann KG, Glashütten im Taunus 1972, p. 178. Si tratta della ristampa anastaticadell'opera: Id., *Der Vorfrühling der Anarchie* [La giovane primavera dell'anarchia], Der Syndikalist, Berlin 1925
- 2 Petr Aleksevič Kropotkin, *The great French revolution*, Heinemann, London 1909. Si veda l'edizione italiana: Id., *La grande rivoluzione*, introduzione di Alfredo M. Bonanno, Edizioni Anarchismo, Catania 1987.
- 3 Jacques Pierre Brissot (1754-1793) fu un giornalista e politico francese, leader carismatico dei girondini ghigliottinatodurante il Terrore.
- 4 Appartenenti al gruppo politico radicale chiamato «Montagna», perché durante la Rivoluzione francese sedevano nei banchi posti più in alto all'interno della Convenzione nazionale (1792-1795), nella quale erano avversari dei girondini.Fra i montagnardi non c'erano soltanto giacobini, ma anche vari esponenti del radicalismo rivoluzionario quali Georges Jacques Danton e Jean-Paul Marat.
- 5 Il gruppo degli Enragés, (degli «Arrabbiati» secondo la traduzione italiana) fu uno dei più attivi durante la Rivoluzione francese. Contestando ogni tipo di autorità, proponevano una forma di democrazia diretta popolare da contrapporre alla Convenzione nazionale, la tassazione dei ricchi, la pena capitale per gli incettatori, la requisizione e la redistribuzione del grano. Uno dei leader più carismatici degli Arrabbiati fu il prete Jacques Roux.
- 6 Edgar Bauer (1820-1886), filosofo e pubblicista in stretto contatto con l'opera e il pensiero del più celebre fratello Bruno, anch'egli esponente della sinistra hegeliana. Nel 1843 scrisse l'opera *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* [Il conflitto della critica contro la Chiesa e lo Stato], considerata dalle autorità prussiane una giustificazione teorica del terrorismo. Fu subito censurata, tutte le copie vennero sequestrate dalla polizia mentre Bauer fu condannato alla prigione, finché nel 1848 tornò in libertà grazie ad un'amnistia concessa ai prigionieri politici. Max Nettlau considera *Der Streit* un testo anarchico, definendo l'autore come il «primo prigioniero anarchico tedesco», (Cfr. *Geschichte der Anarchie*, vol. I, op. cit., p. 178). In seguito Bauer si distanzierà dal movimento rivoluzionario avvicinandosi a un conservatorismo religioso. Nel 1870 fonda i *Kirchlichen Blätter. Eine Zeitschrift für christliche Freiheit und christliches Recht* [Fogli ecclesiali. Rivista per la libertà cristiana e il diritto cristiano].
- 7 Opera pubblicata anonima a Danzica nel 1793. Si veda l'edizione italiana: Johann Gottlieb Fichte, *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, contenuto in: Id., *Sulla rivoluzione francese*, a cura di V. E. Alfieri, Laterza, Bari 1974.
- 8 Si tratta della *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste*[Enciclopedia universale delle scienze e delle arti] fondata nel 1818 da Johann Samuel Ersch e Johann Gottfried Gruber.
- 9 Karl Wenzeslaus von Rotteck (1775-1840), professore di storia universale, diritto e scienze politiche all'Università di Friburgo. Animato da un profondo sentimento liberale condusse una battaglia politica per l'abolizione delle corvée.
- 10 Carlo Antonio Martini (1726- 1800), giurista italiano, rivestì prestigiosi incarichi amministrativi per l'ambasciata e la corte austriaca. Nel 1792 ottiene la presidenza del «Tribunale supremo di giustizia», il massimo grado di magistratura al tempo degli Asburgo. Le sue opere costituirono per molto tempo nelle università austriache una base indispensabile per lo studio del diritto pubblico.
- 11 August Ludwig von Schlözer (1735-1809), esperto di diritto pubblico, fu professore di filosofia, storia europea e statistica all'Università di Gottinga dal 1769. Espose la sua visione della politica e della dottrina dello Stato sulla rivista da lui curata «*Stats-Anzeigen* [Annunci cittadini]», dove nel 1781 comparve per la prima volta in lingua tedesca la«Dichiarazione dei diritti dell'uomo».

- 12 Ludwig Börne (1786-1837), scrittore e pubblicista tedesco, considerò la letteratura uno strumento di agitazione politica per promuovere l'emancipazione individuale contro l'oppressione della Restaurazione. Fondò numerose riviste radicali, e la sua opera *Briefe aus Paris* [Lettere da Parigi, 1834] è considerata uno dei manifesti del movimento politico-culturale *Junges Deutschland* [Giovane Germania] che, ispirato dal socialismo sansimonista e dal liberalismo della Rivoluzione francese, propagandava la libertà sessuale, l'emancipazione della donna, l'antiassolutismo e l'anticlericalismo.
- 13 La rivista « *Der Sozialist* », fu fondata nel 1891 come «organo dei socialisti indipendenti», ma sotto la direzione di Landauer, dal 1893 al 1899, assunse tendenze socialiste anarchiche, come indicano anche le denominazioni della rivista, «Organo di tutti i rivoluzionari» (dal 1893), «Organo per il socialismo anarchico» (dal 1895), e «Mensile anarchico» (dal 1899). Landauer successivamente riportò in vita la rivista, che uscì di nuovo fra il 1909 e il 1915 in stretto legame con le iniziative della «Lega Socialista» da lui fondata.
- 14 Ludwig Börne, *Nouvelles lettres provinciales* [Nuove lettere provinciali], saggio contenuto nel terzo volume della raccolta: Id., *Gesammelte Schriften*, Brodhag, Stuggart 1840, pp. 28-45.
- 15 Michail Bakunin, *Die Reaktion in Deutschland*, pubblicato nella rivista « *Deutschen Jahrbüchern* », n. 247-251, Otto Wigand, Leipzig 1842, pp. 985-1002. Si veda l'edizione italiana: Id., *La reazione in Germania*, Edizioni Anarchismo, Trieste 2009.
- 16 Edgar Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* [Il conflitto della critica contro la Chiesa e lo Stato], Egbert Bauer, Charlottenburg 1843. Si veda la recente edizione: Id., *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Topos-Verlag, Vaduz/Liechtenstein 1978.
- 17 Citazione biblica (Deuteronomio, 32) che appare anche in epigrafe dell'opera: Pierre-Joseph Proudhon, *Système Des contradictions économiques, ou philosophie de la misère* [Sistema delle contraddizioni economiche, o filosofia della miseria], Chez Guillaumin et cie, Paris, 1846. Si veda l'edizione italiana: Id., *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, Edizioni Anarchismo, Catania 1975.
- 18 Qui Landauer si riferisce molto probabilmente all'opera: Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique* [Sulla creazione dell'ordine nell'umanità, o principi dell'organizzazione politica], Binstôt-Prevôt, Besançon-Paris 1843. Si veda oppure l'edizione contenuta nella raccolta: Id., *Oeuvres complètes*, vol V, Rivière, Paris 1925.
- 19 Moses Hess (1812-1875), politico e pubblicista tedesco di origine ebraica. Nel 1842 fu tra i fondatori della *Rheinische Zeitung* [Gazzetta renana] la cui direzione fu affidata a Karl Marx, mentre nel 1848 iniziò a pubblicare assieme a Friedrich Engels il giornale *Gesellschaftsspiegel* [Specchio della società]. Distanzatosi dai due per aderire a un socialismo moraleggiante, profetico e umanista elaborato in *Die heilige Geschichte der Menschheit* [La sacra storia dell'umanità, 1837], Hess fu preso di mira nel Manifesto del partito comunista. Per l'opera *Rom und Jerusalem* [Romae Gerusalemme, 1862] è considerato fra i fondatori del sionismo.
- 20 Georg Herwegh, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [Ventuno fogli dalla Svizzera], Verlag des Literarischen Comptoirs, Zürich/Winterthur 1843. Landauer fa qui riferimento al saggio di Moses Hess, *Philosophie der Tat* [Filosofia dell'azione], ivi contenuto, pp. 309-331. Si veda la recente edizione tedesca: Georg Herwegh, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Reclam, Leipzig 1989.
- 21 Georg Herwegh (1817-1875), poeta tedesco vicino al movimento *Junges Deutschland*, le sue liriche ispirarono alungo gli animi della gioventù rivoluzionaria. Per motivazioni politiche si rifugiò dapprima in Svizzera, dove diede alle stampe la sua opera più nota *Gedichte eines Lebendigen* [Poesie di un vivente, 1841], e successivamente a Parigi. Ritornò in Germania nel 1848 per partecipare all'insurrezione del Baden, dove a capo di una colonna di insorti fu respinto dalle truppe regolari.
- 22 Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, Otto Wigand 1845. L'opera uscì alla

- fine del 1844 con data del 1845 e fu subito sequestrata con la seguente motivazione: «Poiché non solo in singoli passi di tale scritto Dio, Cristo, la Chiesa e la religione in genere vengono trattati con la più irrispettosa blasfemia, ma anche tutto l'assetto sociale, lo Stato e il governo vengono definiti come qualcosa che non dovrebbe più esistere, mentre la menzogna, lo spergiuro, l'assassinio e il suicidio vengono giustificati e il diritto di proprietà viene negato». Dopo alcuni giorni l'opera venne tuttavia rimessa in circolazione. Si veda l'edizione italiana: Id., *L'unico e la sua proprietà*, tr. it. di L. Amoroso, con un saggio introduttivo di R. Calasso, Adelphi, Milano 1999.
- 23 Edgar Bauer, *Über Sentimentalität* [Sulla sentimentalità], saggio contenuto nella rivista «*Berliner Monatsschrift* [Rivista mensile berlinese]», n. 1, Ludwig Buhl, Mannheim 1844.
- 24 Ludwig Buhl (1813-1882), membro della cerchia dei «Liberi», un gruppo d'intellettuali provenienti dalla sinistra hegeliana animato a Berlino da Bruno Bauer nel 1842, e composto prevalentemente dal fratello Edgar Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge, Karl Köppen. Alle riunioni dei «Liberi» parteciparono occasionalmente anche Friedrich Engels e Karl Marx. Buhl fondò la rivista «*Berliner Monatsschrift*», che uscì nel 1844 per un solo numero, a causa della censura del regime prussiano.
- 25 Edgar Bauer, *Reise auf öffentliche Kosten* [Viaggio nei conti pubblici], saggio pubblicato sulla rivista «*Die Epigonen* [Gli Epigoni]», n. 5, Leipzig, Otto Wigand 1848, pp. 9-113. Si tratta di un resoconto tragicomico della sua detenzione.
- 26 Wilhelm Weitling (1808-1871), ideologo tedesco del socialismo utopistico, emigrò dapprima in Francia, dove pubblicò *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* [L'umanità com'è e come dovrebbe essere, 1838], e successivamente in Svizzera dove partecipò alla Lega dei Giusti. In altre sue opere, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Le garanzie dell'armonia e della libertà, 1842] ed *Evangelium eines armen Sünders* [Vangelo di un povero peccatore, 1846] le sue aspirazioni al comunismo egualitario si fondono con una visione evangelica radicale.
- 27 Wilhelm Marr (1819-1904) fu un giornalista politico tedesco. Dopo aver conosciuto a Zurigo Georg Herwegh si avvicinò a posizioni rivoluzionarie divenendo uno dei teorici di spicco della *Junges Deutschland*. Contribuì a fondare in Svizzera alcune associazioni di lavoratori e nel 1844 la rivista di orientamento ateistico, giovane-hegeliano *Blätter der Gegenwart für soziales Leben* [Fogli sulla vita sociale contemporanea], considerata la prima rivista elvetica di tendenza anarchica in lingua tedesca. In seguito al fallimento della rivoluzione tedesca del 1848, le sue posizioni antiliberali si radicalizzarono in un sentimento antisemita, che egli espone nell'opera *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum von nicht confessionellen Standpunkt* [La vittoria dell'ebraismo sul germanesimo da un punto di vista non confessionale, 1879]. Qui conia il termine Antisemitismus dandone una connotazione puramente razziale, preferendolo al termine già esistente *Judenhass* [odio ebraico] che egli considerava troppo influenzato da connotazioni religiose.
- 28 Wilhelm Marr, *Der Mensch und die Ehe vor dem Richterstuhl der Sittlichkeit* [L'uomo e le nozze davanti alla Legge della moralità], Jurany, Leipzig 1848.
- 29 Edgar Bauer, *Der Mensch und die Ehe vor dem Richterstuhle der Sittlichkeit*. Von W. Marr, pubblicato in: «*Die Epigonen*», n. 5, Leipzig, Otto Wigand 1848, p. 343.
- 30 Ivi, p. 343.
- 31 Pierre-Joseph Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire* [Confessioni di un rivoluzionario], Paris, *La voix du Peuple* 1849. Si veda oppure la recente edizione: Id., *Les confessions d'un révolutionnaire*, Dijon, *Le presses du reel* 2002.
- 32 Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la Révolution*, Garnier frères, Paris 1851. Si veda l'edizione italiana: Id. *L'idea generale di rivoluzione nel diciannovesimo secolo*, a cura di F. Proietti, Centro editoriale toscano 2001.
- 33 Pierre Jurieu (1637-1713), fu un teologo calvinista e un polemista ardente dai toni apocalittici. In conflitto col clero francese e col sovrano Luigi XIV sostenne il diritto del popolo di

deporre i re che si opponevano a determinate direttive religiose o che opprimevano la vita religiosa dei sudditi. Si oppose all'affermazione nel protestantesimo dell'elemento razionalistico a discapito di quello mistico, conducendo in questa sua battaglia una decisa critica nei confronti di Pierre Bayle, degli arminiani e dei sociniani.

34 Cfr. *Idée générale de la Révolution*, op. cit., capitolo IV, I.

35 Morelly, fu un pensatore francese del XVII secolo, le cui scarse informazioni biografiche non consentono di fare chiarezza sul suo nome. Di lui si sa per certo soltanto che fu un abate, e che la sua opera politica *Code de la nature* [Codice della natura], in cui auspica una società senza proprietà privata e la totale uguaglianza degli individui, influenzò Rousseau, Babeuf e le correnti egualitarie della Rivoluzione francese. Uscì nel 1755, e benché Landauer indichi unadata diversa, è molto probabile che egli intenda riferirsi proprio a questo testo.

36 Anselme Bellegarrigue, fu un anarchico individualista francese nato a Tolosa fra il 1820 e il 1825, e morto alla fine del XIX secolo, probabilmente in America Centrale. Dopo aver partecipato ai moti rivoluzionari francesi del 1848, nel 1850 pubblica a Parigi « *L'Anarchie, journal de l'ordre* [*L'anarchia, giornale dell'ordine*]» che uscirà per soli due numeri (aprile e maggio 1850). Il manifesto programmatico della rivista, contenuto nel primo numero e redatto dallo stesso Bellegarrigue, si conclude col motto: «l'anarchia è ordine, il governo è guerra civile».

37 Joseph Déjaque (1822-1864), scrittore e militante anarchico francese, visse a lungo negli Stati Uniti. Nel suo pamphlet *De l'Être-Humain mâle et femelle – Lettre à P. J. Proudhon* [Sull'essere umano maschio e femmina – Lettera a P. J. Proudhon] pubblicato a New Orleans nel 1857, critica la posizione proudhoniana sulle donne («volete riedificare l'alta baronia del maschio sulla donna vassalla»), coniando il neologismo libertario che contrappone al presunto liberalismo di Proudhon. Dal 1858 al 1861 diresse a New York la rivista « *Le libertaire. Journal du mouvement social* [Il libertario. Giornale del movimento sociale]».

38 Landauer si riferisce alla rubrica « *L'Humanisphère. Utopie anarchique* [L'Umanisfero. Utopia anarchica]» curata da Déjaque su « *Le libertaire*» dal 9 giugno 1858 al 18 giugno 1859. Qui Déjaque, prendendo spunto dal Falansterio fourierista, s'immagina lo sviluppo dell'anarchismo nell'anno 2858.



Viandanti delle Nebbie