





Gustav Landauer  
La comunità anarchica

scritti politici  
a cura di Gianfranco Ragona



elèuthera

Questo libro è distribuito sotto licenza copyleft  
Creative Commons 2.5 (by-nc-sa)

traduzione dal tedesco di Nino Muzzi

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **[www.eleuthera.it](http://www.eleuthera.it)**  
e-mail: [eleuthera@eleuthera.it](mailto:eleuthera@eleuthera.it)

# Indice

|   |     |
|---|-----|
| L'ostinata speranza di un anarchico controcorrente<br><i>di Gianfranco Ragona</i> | 7   |
| Il linguaggio di Landauer<br><i>di Nino Muzzi</i>                                 | 31  |
| LA COMUNITÀ ANARCHICA   |     |
| Qualche parola sulla morale   | 41  |
| L'immorale ordine del mondo   | 46  |
| Uscire dalla comunità statale   | 50  |
| Anarchismo-Socialismo   | 56  |
| Da Zurigo a Londra  | 63  |
| Anarchismo e socialismo   | 74  |
| Due parole sull'anarchismo  | 81  |
| Essenza e prospettive del rivoluzionarismo  | 86  |
| Pensieri anarchici sull'anarchismo  | 90  |
| Trenta tesi socialiste  | 100 |
| La nascita della società  | 116 |
| Appello per il socialismo   | 127 |

|   |     |
|---|-----|
| L'abolizione della guerra e l'autodeterminazione del popolo | 134 |
| Rialzati, socialista!                                       | 150 |
| La Germania, la guerra e la rivoluzione                     | 157 |
|   |     |
| Note del curatore   | 171 |
| Cenni sui personaggi citati                                 | 179 |

# L'ostinata speranza di un anarchico controcorrente

di Gianfranco Ragona

*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<sup>1</sup>, 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 romantici-

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.

smo, 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<sup>2</sup>.

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 intel-

2. Cfr. *La nascita della società*, *infra*, p. 126.



lettuali 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 XIX secolo. 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<sup>3</sup>,

3. Alcuni dei compagni anarchici che con Landauer animarono all'inizio degli anni Novanta lo stanco movimento tedesco, rientrarono più tardi nei ran-

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 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 a oggi tradotta è *La rivoluzione*, cui si accompagna qualche saggio ospitato sulle pagine di riviste lungimiranti<sup>4</sup>. La disattenzione per una delle figure più brillanti del pensiero politico tedesco a cavallo tra Otto e Novecento

ghi della socialdemocrazia o nei sindacati che alla SPD erano legati: tra essi, per esempio, Eugen Ernst (1864-1954) che, una volta recuperato, fu dirigente della SPD per moltissimi anni, prima di aderire al Partito comunista alla fine dell'esperienza nazista; Paul Kampffmeyer (1864-1945) e Hans Müller (1867-1950), già esponenti del *Verein der Unabhängigen Sozialisten* (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., Rütter & 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*, Forlì, Mariani («Biblioteca di Studi Sociali», n. 1), 16 pp.

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<sup>5</sup>.

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<sup>6</sup>; tuttavia, la contestuale difficoltà a trovare e leggere le sue sparpagliate opere perfino nella lingua madre suggerisce di ampliare il raggio di ricerca.

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'anarchi-

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, 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 apparsi i volumi: *Anarchismus* (2008), *Internationalismus* (2009), *Antipolitik* (in due tomi, 2010), *Nation, Krieg und Revolution* (2011); *Skepsis und Mystik* (2011), *Philosophie und Judentum* (2012).

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. 31-37.

simo e sul socialismo, e mise a disposizione una gran parte della corrispondenza<sup>7</sup>.

Dopo la sua morte, avvenuta nel 1965, le nuove pubblicazioni, quando non riproducevano pedissequamente le edizioni buberiane, si rivelarono nel complesso insoddisfacenti<sup>8</sup>, soprattutto sotto il profilo scientifico, se si eccettua la pregevole raccolta di documenti del periodo rivoluzionario approntata da Ulrich Linse<sup>9</sup>. 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. 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<sup>10</sup>. Tali contributi favorirono la ripresa della

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 Schrifttum*, 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.

discussione: anche grazie alla nuova documentazione, infatti, furono organizzati simposi internazionali che stimolarono l'ulteriore avanzamento degli studi<sup>11</sup>. 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<sup>12</sup>, 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<sup>13</sup>. In compenso, in tempi recenti, ancora Wolf ha dato alle stampe i primi volumi degli *Scritti scelti*, qui già menzionati.

È trascorso quasi un intero secolo dalla sua scomparsa, eppure la storia della ricezione delle opere e del pensiero di Landauer si riasseme 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 di 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

11. Oltre al volume *Gustav Landauer im Gespräch* cit., segnale: *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. G. Landauer, *Werkausgabe*, vol. III, *Dichter, Ketzer, Außenseiter. Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum*, a cura di Hanna Delf, Berlin, Akademie Verlag, 1997.

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 questo 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<sup>14</sup>.

Tutto ciò può contribuire a spiegare il «caso Landauer», portatore di un pensiero che aveva tutte le caratteristiche dell'eterodossia.

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.

*Il pensiero politico.* Gli elementi «eretici» che caratterizzano la figura intellettuale e politica di Landauer s'innestano sul suo pensiero politico<sup>15</sup>. 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<sup>16</sup> 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

15. La questione della morale, che rappresentò per Landauer una porta di accesso ai temi tipici dell'anarchismo, non viene affrontata direttamente in questo profilo introduttivo: rimandiamo però ai due articoli, invero assai chiari, tradotti nel presente volume: *Qualche parola 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: *Anarchismo-Socialismo* (1895); *Da Zurigo a Londra* (1896); *Anarchismo e socialismo* (1896).

anonima a Berlino nel 1895 con il titolo *Una strada per la liberazione dei lavoratori*<sup>17</sup>, Landauer avanzava una visione propositiva dell'anarchismo, in anni in cui era ancora vitale la «propaganda del fatto», una strategia che nei decenni finali del XIX secolo 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» – e 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»<sup>18</sup>. I lavoratori, per contro, avrebbero dovuto conquistare passo dopo

17. [G. Landauer], *Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse*, Berlin, Verlag von Adolf Marreck, 1895, p. 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.



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 scienziasta del socialismo socialdemocratico, contrappo- nendo 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 tede-

sco aveva riposto in un cassetto ogni progetto di 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.

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<sup>19</sup>. 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 con il 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 di 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 di 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

19. Il saggio che proponiamo in questo volume con il 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.

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'uguaglianza, 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 [...]»<sup>20</sup>.

Infine, nel 1911, Landauer diede alle stampe l'*Appello per il socialismo*<sup>21</sup>. 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, esso 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

20. Si veda il discorso *La Germania, la guerra e la rivoluzione*, *infra*, p. 157.

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».

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 con il 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 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 innanzi tutto 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 di 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.

*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»<sup>22</sup>.

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 1848, 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

22. Cfr. *Appello per il socialismo*, *infra*, p. 128.

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<sup>23</sup>.

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<sup>24</sup>. Questa 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»<sup>25</sup>.

Come l'idea di popolo, anche l'idea di patria e quella di nazione

23. Cfr. *Appello per il socialismo*, *infra*, p. 133.

24. Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale* (1923), Milano, Longanesi, 1957 (e successive ristampe).

25. Cfr. *La nascita della società*, *infra*, p. 122.



– concetti di cui si è appropriata la 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.

*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 di 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 d'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, questo 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 co-

munitario ogni qual volta 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)<sup>26</sup>, 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 quel che inizia a imperversare fra le istituzioni coercitive che sostituiscono lo spirito che non c'è, ossia se saremo capaci di sopportare la libertà senza lo spirito, la libertà dei sensi, la libertà del piacere scevro da responsabilità»<sup>27</sup>. 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»<sup>28</sup>, 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 limitare del baratro, sopravviveva così com'era proprio a causa del progressivo allentamento di ogni vincolo tra gli uomini. Un popolo delle li-

26. 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.

27. Cfr. *Appello per il socialismo*, *infra*, p. 132.

28. *Ibidem*.

bertà *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<sup>29</sup>. Per anni aveva denunciato i pericoli della guerra dalle colonne del «Sozialist», e continuò in questo senso finché gli riuscì di tenerlo in vita<sup>30</sup>. 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.

29. 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 qui tradotto *Labolizione della guerra*, redatto in forma facilmente intellegibile a beneficio dei lavoratori, che venne immediatamente confiscato dalle autorità.

30. 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.

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<sup>31</sup>.

A chi altri appellarsi, del resto? Il movimento anarchico tedesco era silente o su posizioni ambigue, tanto che lo stesso Landauer espresse 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»<sup>32</sup>. 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

31. 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 Aufbruchsbereiten, vortragen am 10. Juni 1914 auf der Gründungstagung des Forte-Kreis*, in «Die beste Sensation ist das Ewige», cit., pp. 251-253.

32. Landauer a Hugo Warnstedt, 4 novembre 1914, in *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, cit., vol. II, p. 11.

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 [...]»<sup>33</sup>.

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

33. Landauer a Mühsam, 16 giugno 1916, in *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, cit., vol. II, 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 Communism*, cit., pp. 247-248.

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<sup>34</sup>.

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 innanzi tutto opera dei socialisti, opera che sarà tanto più difficile, quanto più esiguo sarà il numero di coloro che osano tentarla [...]. Socialista, assolvilo 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<sup>35</sup>.

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 che esso fosse anche possibile, *qui e ora*. Il che, nel dopoguerra, fece di lui una delle menti più appassionate della Rivoluzione tedesca.

34. Cfr. *Rialzati, socialista!*, *infra*, pp. 154-155.

35. *Ibidem*, pp. 155-156.

# Il linguaggio di Landauer

di Nino Muzzi

Affrontare il linguaggio di Landauer è come affrontare un esercizio di eloquenza di cui oggi nel mondo politico sono andate perdute le tracce. Dietro quell'eloquenza si possono individuare alcuni tratti della retorica politica della seconda metà del XIX secolo in Germania.

I tratti salienti, anzi il tratto principale che balza agli occhi rispetto al momento attuale è che si tratta di un linguaggio non-popolare; un linguaggio non-popolare, che parla però al popolo, anzi lo forma, lo costruisce, lo istituisce come ascoltatore privilegiato, anche se, in ultima istanza, subalterno, sempre in posizione di ascoltatore ammirato. E quindi la cultura del linguaggio, la sua retorica e stilistica, la sua metaforica tengono conto di questo «spettacolo di oratoria» che in Germania si protrasse fino a oltre la metà del secolo scorso.

Il linguaggio politico degli anarchici in particolare si avvaleva anche di alcuni orpelli, come la retorica del gesto o la retorica dell'estemporaneità: tutto doveva scaturire sul momento dall'*animus* di chi si accostava con la parola al Popolo, come se quest'ultimo ne fosse il vero ispiratore. Quindi parlare diventava *interpretare* una

volontà segreta, suscitare «il vero» che da sempre abita nell'animo popolare. E questo è già tutto Landauer, con la sua ricerca di autenticità popolare, per il momento sepolta ma ancora in grado di risorgere. Essere quel che siamo veramente, dire quel che veramente pensiamo, sono frasi che ritornano e sono chiavi di volta per capire l'operazione culturale sottesa al discorso politico.

Ma c'è ancora dell'altro in questa maieutica oratoria: c'è la ricerca del *vero* attraverso il *bello*, una sorta di riscoperta dell'antico asianesimo di stile esuberante: in tal senso dobbiamo interpretare quello che già anticipa Ragona nella sua introduzione parlando di complessità sintattica in Landauer. La complessità sintattica in Germania discende da una tradizione settecentesca alla Jean Paul e si rafforza con la scelta latineggiante di Kant, tutta tesa a conferire dignità al barbaro linguaggio tedesco. Così riformata, la prosa trapassa nella tradizione romantica che non riesce a disarticolarne le componenti e l'accetta come tale, nella struttura portante, ma immettendovi una serie di espressioni idiomatiche in lingua colta, come omaggio alla riscoperta del Popolo. Il risultato è così una sorta di stile scritto-parlato e l'abilità consiste appunto nell'estemporaneità dell'oratore che parla come se leggesse nel vuoto un discorso scritto e non s'imbrogliava, non s'impappina, ma fila tranquillo fino alla conclusione senza errori.

Ci sono periodi nella prosa di Landauer che abbracciano un intero paragrafo e che sono costituiti da una principale che racchiude come una scatola cinese molte subordinate di vario tipo e grado, non privandosi dell'uso di parentesi, di trattini e di certi segni d'interpunzione che il traduttore non può rispettare oggi, pena la scorrevolezza e la chiarezza semantica del testo. È questo il caso dello smodato uso dei due punti e del punto e virgola che oggi, riprodotti là dove si trovano nell'originale, risulterebbero addirittura fuorvianti.

Un linguaggio, abbiamo detto, che fonda il Popolo, ma che non critica la classe dirigente da cui deriva; in effetti, non c'è rinuncia allo stile professorale, accademico, aulico, non c'è traccia di autoi-



ronia, di diletteggio, di critica all'inanità terminologica, non c'è ingresso del linguaggio nella storia reale della comunità parlante.

Si deve aggiungere poi all'aspetto puramente stilistico un'altra problematica, molto più importante, in quanto investe i cosiddetti contenuti della lingua: il lessico dei concetti filosofici.

L'impianto argomentativo landaueriano ci appare di matrice kantiana e anche il *ductus* discorsivo non si distacca da un tipo di critica molto analitica per concetti puri, eterni, non lambiti dal mutamento storico. Si parla, infatti, dell'uomo astratto o meglio dell'*individuo* astrattamente inteso con istinti e razionalità, desideri e aspirazioni che sembrano eterni, non scaturiti dal momento contingente, sempre ricorrenti e attribuibili a tutti gli altri individui. Quindi l'uomo landaueriano resta ancora un soggetto filosofico più che sociologico.

In accordo alla sua analisi, il Nostro procede argomentando in modo classico e la sua sintassi in qualche modo riproduce un processo mentale fatto di continue premesse e specifiche che la rendono affascinante e defatigante allo stesso tempo, i suoi concetti conoscono sfumature semantiche e diversi impieghi ai fini argomentativi a tal punto che spesso non ci aspetteremmo certe conclusioni da certe sue premesse, e questo riguarda soprattutto l'ambito della morale individuale<sup>1</sup>.

Se il *ductus* discorsivo landaueriano si colloca nella tradizione filosofica kantiana, il lessico si tinge invece di echi herderiani e anche nicciani.

Colpisce per frequenza soprattutto l'uso di alcuni termini che richiedono, se non una diversa traduzione, almeno una diversa interpretazione, a seconda dei contesti. E qui balza agli occhi il frequente uso della parola *Geist*, che trova il suo corrispettivo letterale in *Spirito*, ma con varie accezioni semantiche. Non si tratta dello Spirito hegeliano, che trascende sempre l'uomo storico, per cui l'impalcatura statale, se da un lato rappresenta il simbolo dello Spi-

1. Cfr. *L'immorale ordine del mondo*, *infra*, pp. 46-49.

rito di una nazione, dall'altro ne costituisce il più grande furto, la più grande forma di alienazione: tutto questo confliggerebbe tremendamente con le concezioni landaueriane. Si tratta piuttosto di una concezione herderiana dello Spirito, una concezione che recupera forme di antropologia settecentesca, inglobando nel termine anche i caratteri permanenti che all'epoca venivano attribuiti ai vari popoli e alle varie etnie: i mediterranei focosi, gli slavi sanguigni, i nordici flemmatici e via dicendo<sup>2</sup>.

Quindi la parola *Spirito* in Landauer attiene non solo al momento filosofico, etnico e politico, ma anche al momento storico, per cui esiste pure lo spirito di un'epoca (tipico in lui lo spirito del Medioevo), e tutti questi momenti si presentano con diversa importanza e preponderanza a seconda dei temi trattati.

Un altro termine di notevole incertezza semantica è la parola *Popolo*, che in certi contesti significa «base» di un partito (la socialdemocrazia) e si contrappone ai dirigenti, ma ne resta sempre schiacciata, in certi contesti significa «etnia» e quindi possiede quei caratteri antropologici di cui sopra, e in certi altri significa «somma di individui»<sup>3</sup>, cioè popolo reale in cui non si deve annullare l'esistenza individuale dei singoli membri.

In effetti la visione landaueriana di ogni aggregato sociale che voglia funzionare non può prescindere da quella rivoluzione *interiore* che porta alla scoperta di uno spirito autenticamente nuovo, che non ripeta le forme tradizionali della cultura di un popolo e che si scopre solo con uno sguardo *interiore* in ciascun individuo:

Mettiamoci insieme, lottiamo per il socialismo municipale, per insediamenti comunitari, per cooperative di consumo o comuni abitative; fondiamo giardini pubblici e pubbliche biblioteche; abbandoniamo le città, lavoriamo di vanga e di pala, semplifichiamo tutta la vita esteriore per dare spazio al lusso dell'intelligenza; organizziamoci e istruiamoci,

2. Cfr. *Due parole sull'anarchismo*, *infra*, pp. 81-85.

3. Cfr. *Anarchismo e socialismo*, *infra*, p. 76.

lottiamo per nuove scuole e per conquistare giovani menti: tutto questo, tuttavia, non farà che rinnovare l'eterno passato se non promana da uno spirito nuovo e dalla riappropriazione di uno spazio interiore<sup>4</sup>.

Per questo la traduzione di certa terminologia «di massa» deve tener conto di una notevole sensibilità «individuale» e questa commistione di linguaggio tribunizio e di linguaggio discorsivo fa come l'effetto di una banda militare che suona insieme a un'orchestra da camera, con prevalenza stranamente di quest'ultima: c'è in Landauer un *lessico familiare* nascosto che riaffiora sempre e rivela una sua predilezione per l'accordo armonioso piuttosto che per la dissonanza, per il canto piuttosto che per il grido:

Illusione è il massimo di quel che l'uomo possiede: in essa c'è sempre qualcosa dell'amore, e amore è spirito e spirito è amore, e amore e spirito sono illusione. [...] Lo Stato non è mai diventato una caratteristica individuale, mai una verità, mai un'illusione autentica<sup>5</sup>.

Espressioni del genere affiorano sovente nei suoi scritti e denotano un linguaggio che non distingue fra livello collettivo e livello individuale, fra quello che oggi va sotto il titolo di immaginario collettivo e immaginario individuale, sottostanti ambedue a logiche differenti sia nel momento del loro sorgere che in quello del loro affermarsi nella società. Landauer ha uno stile che tende a considerare il suo pubblico come raccolto intorno a un tavolo o intorno al caminetto per discutere serenamente dei destini dell'umanità.

In effetti la sua ricerca di afflato, di accordo, di calore umano lo porterà a privilegiare nettamente il momento della *comunità* rispetto a quello della *società*. E qui sorge proprio il problema del *collante* che tiene insieme la comunità, la ratio che presiede al *Bund*. Questo termine, così semplice in tedesco e così difficile da rendere

4. Cfr. *Pensieri anarchici sull'anarchismo*, *infra*, pp. 95-96.

5. Cfr. *Trenta tesi socialiste*, *infra*, pp. 112-113.

in italiano, ci fa misurare la diversa stratificazione delle due lingue: mentre in tedesco *Bund* significa semplicemente legame (da *binden*, legare), in italiano incontra le tante forme di legame che la nostra lunga storia ha conosciuto, a partire dal *foedus* latino, da cui deriva quindi federazione e confederazione, fino ad associazione, che sottolinea una maggiore equità e laicità del gesto associativo. Ma si possono rivisitare anche termini medievali come le gilde, le arti e i mestieri, le corporazioni, senza dimenticare l'associativismo di epoca contemporanea al Nostro come le società di mutuo soccorso e le associazioni di categoria. Tutto questo insieme di significati può essere sollecitato a seconda dei contesti specifici in cui ricorre il termine *Bund*.

Il collante che tiene assieme il *Bund* non è il concetto di cittadinanza come lo conosciamo oggi, per cui il membro di una data società si definisce cittadino al di là del fatto che eserciti o meno un mestiere e al di là del fatto che questo mestiere si configuri come lavoro *utile* alla società<sup>6</sup>. Il collante che tiene assieme il *Bund* per Landauer è il lavoro e per questo si può parlare di una sua concezione della democrazia come democrazia di produttori, cosa che riconferma il Nostro nella classica tradizione germanica. Il *Bund* è quindi un legame fra produttori a prescindere dalle specifiche figure giuridiche che questo possa assumere nel tempo. Ma si tratta di un legame volontaristico o di una necessità oggettiva? Si tratta di una libertà nella necessità:

Lo spirito ha bisogno di libertà e porta dentro di sé la libertà, dove lo spirito crea unioni come la famiglia, la comunità, la corporazione, il comune e la nazione, là si trova la libertà e là può nascere anche l'umanità<sup>7</sup>.

Landauer si affaccia al XX secolo, che vide la fine di tutti i mestieri, con l'armamentario dei mestieri medievali sulle spalle. Una

6. Cfr. *Trenta tesi socialiste*, *infra*, tesi 11 e 12, p. 103.

7. Cfr. *Appello per il socialismo*, *infra*, p. 132.

profonda contraddizione o una logica necessità per confermare le sue teorie sociologiche? Mi sembra che la seconda opzione riveli maggiormente l'essenza del suo pensiero. Egli vedeva nella modernità, priva di ogni finalità se non quella dell'accumulazione capitalistica, il pericolo della barbarie, e per questo affiora nel suo discorso politico una retorica dell'aut-aut che non sarà estranea neppure a Rosa Luxemburg, e qui si aprirebbe il discorso sulla retorica del messianesimo ebraico, presente anche in Trockij e in molti altri rivoluzionari di cultura ebraica.

C'è comunque un altro aspetto, definibile come ebraismo elitario, che il pensiero marxista risolveva formulandolo invece con il termine di *funzione delle avanguardie* e che in Landauer ripiega sull'intimità individuale, che certo non è compiaciuto solipsismo, bensì chiarezza di mente e di cuore in grado di farsi interprete del confuso agitarsi dei desideri nelle masse:

[La cristianità] come ogni spirito scaturì dalle menti, dalle aspirazioni, dai cuori dei pochi, uniti ai bisogni e ai desideri appena percepiti dei popoli<sup>8</sup>.

Il suo rapporto fra individuo e masse assomiglia al suo stile così esuberante nell'esposizione, come lo sono le masse, il quale si unisce alla sua argomentazione individuale, così severa e puntuta. Questa unione degli opposti rappresenta l'ossimoro che compendia tutta la sua vita politica, condotta sul sentiero stretto della creazione di una necessità nella libertà, di una morale che nega la costrizione, di una comunità che nega lo statalismo e di una possibile riconciliazione fra anarchia e socialismo, prevedendo la catastrofe che già si annunciava.

8. Cfr. *Trenta tesi socialiste*, *infra*, p. 104.



## La comunità anarchica





# Qualche parola sulla morale

1893<sup>1</sup>

Che cos'è la morale? La morale è l'insieme dei doveri umani. E che cos'è un dovere? Ci sono doveri nei confronti di Dio, doveri nei confronti degli uomini e doveri nei confronti di se stessi... è la filastrocca del catechismo per bambini.

Questa idea di morale, però, si basa sul pregiudizio religioso. Si presuppone senza troppo riflettere e accettando le dottrine tramandate, che dietro l'universo eterno e infinito, al di sopra di esso oppure al suo interno, alberghi o troneggi o si nasconda un essere perfetto che si chiama Dio, o che viene chiamato così dall'uomo. Se Dio stesso si dà un nome, allora pensa con concetti linguistici umani, quindi non è perfetto proprio perché umano. Se risponde al nome che l'uomo gli ha dato e la sua volontà si lascia esprimere in una lingua umana, come nei dieci comandamenti, allora anche in questo caso è umano e imperfetto: nessun Dio, pertanto.

Con Dio abbiamo finito e anche con la morale che a Dio si rannoda.

Oltre cent'anni or sono, alcuni uomini dabbene che si facevano chiamare illuministi hanno spiegato che non c'è alcun bisogno di

credere in Dio, o almeno di appartenere a una qualsiasi confessione religiosa, per essere un uomo morale. Non c'è bisogno di considerare i cinque libri di Mosè come una rivelazione divina per considerare inoppugnabili i dieci comandamenti.

Cosa esprime questa morale? Frasi vuote, menzogna o contraddizione.

Il dovere in senso assoluto, *quindi* come qualcosa che l'uomo *deve* compiere in ogni condizione, vale solo per colui che riconosce un potere assoluto capace di comandare in forma assoluta. Cosa potrebbe mai assomigliare a una forma di potere siffatta, che non si debba chiamare Dio?

Forse lo Stato? In effetti esistono dei moralisti che vogliono porre lo Stato e i dieci comandamenti al posto di Dio. Non credono più a Dio, non credono che Dio abbia gridato «non uccidere» dall'alto del Monte Sinai, ma dichiarano immorale l'infrazione dei paragrafi del Codice Penale.

Siamo di fronte a degli ipocriti, che si guardano bene dal condannare il furto legalizzato, l'assassinio legalizzato e via dicendo, il rapporto fra lo sfruttatore e l'operaio, la guerra, la prostituzione.

Altri spiegano che la morale sarebbe un alcunché di misterioso, che si trova innato in ogni uomo e gli suggerisce cosa deve o non deve fare. In una parola, spostano Dio all'interno dell'«anima immortale» dell'uomo. Stranamente il loro punto di vista non regge alla luce di considerazioni storiche. Tutto ciò che oggi viene considerato morale, una volta, in epoche passate, era immorale.

Gli illuministi avevano quindi torto, in quanto non osavano dire che in realtà, assieme alla religione, essi liquidavano anche la morale. Essere irreligioso equivale a essere immorale.

Siamo dunque immorali [*unmoralisch*]!

Cosa significa tutto ciò? A voler ascoltare i preti, non significherebbe altro che fare il contrario di ciò che prescrive la morale dominante: rubiamo dunque, ammazziamo, fornichiamo e così via.

Come se anche questa non fosse a sua volta una morale! La morale comincia sempre con un «tu devi».

In questo senso «tu devi rubare» è altrettanto morale quanto «non rubare».

Essere amorale [*Morallos*], invece, non significa altro che adeguarsi al proprio indiscutibile comandamento. Non significa «tu devi in ogni caso agire diversamente dagli altri uomini» e neppure «tu devi agire come ti sembra bene», perché un tale amorale imperativo morale potrebbe solo condurre al risultato per cui il singolo si mette a riflettere in anticipo su quale di tutti i possibili casi gli sembri buono; egli stesso regolerebbe così la propria libertà di decidere e di agire, dandosi in tal modo una morale individuale. L'individuo, però, non è quello che la parola designa. Individuo in tedesco, alla lettera, significa l'indiviso, l'indivisibile, quindi l'assolutamente semplice.

L'uomo non è semplice, non è costante, e in nessun modo poi è indivisibile. Il singolo uomo è solo una somma di molti istinti, molti impulsi di volontà, molte percezioni e riflessioni. È vero che l'uomo dice «io», ma l'«io» di ieri non è quello di oggi, e quello che io domani voglio, so, vedo, desidero, credo e godo vale per colui che oggi dice «io» e si presenta come lo stesso di domani e di ieri, ma nient'altro che questo. L'uomo ha molti pensieri e uno di questi, il più radicato, è il pensiero dell'«io». Chi dice «io» e pensa «io» esprime il pensiero per cui tutta l'esperienza, che risiede nella sua coscienza, in contrapposizione ad altre esperienze, sia qualcosa di compatto, che emana da un centro.

Bisogna dividere i concetti e le idee degli uomini in due categorie: quelle di cui l'uomo può venire a capo e quelle di cui non verrà mai a capo. Di quali cose l'uomo può venire a capo? Definiamole cose di ordine secondario. Sono le cose che l'uomo stesso ha elaborato a forza di generalizzazioni; sono i concetti nel senso più stretto del termine. Vi appartengono: Dio, la legge, lo Stato, il diritto, l'onore e via dicendo. Queste cose che l'uomo ha masticato da solo dentro di sé sono quelle che, una volta digerite, può rielaborare personalmente.

Questo non vale per le cose di ordine primario. Quando osservo

una certa quercia, posso riuscire a non vederla più, nel senso che chiudo gli occhi, ma non la posso eliminare dal mondo. Io posso dire che Dio o l'onore o la morale son tutte cose inesistenti, ma questa sedia qui dinanzi a me o questo calamaio non li posso negare.

Il mondo è proprio completamente a rovescio. Chi nega che questo calamaio esista al mondo si rende colpevole di un'insensatezza del primo ordine, ma nessun uomo per questo gliene vorrà. Invece, chi nega che Dio sia dimostrabile o che un certo individuo è circondato di un'aureola o di maestosità, costui viene spesso bruciato o comunque ucciso.

I concetti umani sono fragili, deperibili nel tempo, superati: per questo bramano il dominio, sono feroci nel sottomettere, veri nemici della libertà.

Le cose semplici, invece, sono eterne in quanto naturali. Non sono in grado di ammettere schiavitù per l'uomo.

Di queste cose semplici fa parte anche l'*io*. Come l'acciaio, la quercia, la sabbia e il mare, l'*io* non è eliminabile dal mondo per mezzo di concetti o pensieri umani.

Dopo questa divagazione, che era comunque necessaria, torniamo al tema della morale. Cosa poniamo, noi amorali, al posto della morale?

*Al suo posto noi poniamo la vita*, il dispiegarsi della nostra individualità.

Noi ci vediamo come parte del mondo, né più né meno; vogliamo godere noi stessi e il mondo secondo le nostre propensioni e i nostri bisogni.

Non uccidere?

Ma ogni mio passo sulla terra sacrifica altre esistenze, ogni soddisfacimento della mia fame (che sia vegetariano o no!) distrugge altre esistenze.

Non uccidere uomini?

Ma perché dovrei uccidere un uomo? Ammesso che non esercitino violenza su di me o mi minaccino, io gioisco della presenza di altri uomini, li amo, rispondono al mio bisogno di soddisfazione.

Ma c'è ancora un altro aspetto della faccenda. Ipotizziamo che oggi o in una società futura un uomo uccida un proprio simile, trascinato dalla passione, dalla gelosia, in un giustificato o insensato accesso d'ira. In precedenza io ho frequentato spesso l'assassino, abbiamo provato simpatia l'uno per l'altro, ci siamo scambiati idee sulla filosofia, la poesia, l'arte. I nostri punti di vista sono spesso risultati coincidenti, e con lui sono stato sempre volentieri. Poi è avvenuto che egli ha privato della vita un altro uomo. Che devo fare adesso con il mio amico? Io penso che la cosa migliore sia di non fare niente: continuo tranquillamente a frequentarlo, considerando la sua azione come una sua cosa privata.

Se invece è stato un altro a uccidere, un uomo che io per varie ragioni non ho mai frequentato, allora non me ne curo affatto, e a buon diritto. Continuo a non frequentarlo, e se in seguito lo incontro, allora non mi chiedo cosa abbia fatto in precedenza, ma considero come mi appare in quel momento.

Ignoro ogni giudizio morale, conosco semplicemente la questione: chi frequento volentieri? Chi mi è simpatico? E questo dipende dalle inclinazioni, dalle aspirazioni e dalle idee di quell'uomo!

Per un uomo libero non esiste nessun irremovibile «tu devi».

Eppure voglio aggiungere una cosa che ho detto tante volte e che per me rappresenta un pensiero bello e importante. Il mondo è eterno, ma io vivo una sola volta. Io vedo intorno a me un mondo di cui odio e disprezzo molte, troppe cose. Uno dei miei istinti principali, che mi è necessario per poter vivere secondo le mie inclinazioni, è di ripiasmare il mondo secondo i principi che ho maturato per via razionale. Siccome io non riconosco nessun signore e nessun comandamento che mi sovrasti, non dovrei fare di tutto per raggiungere il mio scopo? L'uomo muore di scarlattina, di difterite, di alcolismo, di colera, di debolezza senile. Esiste morte più bella di quella di *chi muore per un ideale*?

Io vivo una volta sola, ho un'unica possibilità di agire sul mondo in base alla mia volontà, e ben presto morirò. Perché non dovrei impegnare tutto me stesso per la liberazione dell'umanità?

# L'immorale ordine del mondo

1895<sup>2</sup>

L'immorale ordine del mondo? Sarebbe quindi senz'altro permesso assassinare, rubare, fornicare? Beh, in ogni caso non è stato mai dichiarato proibito da altri, se non dall'uomo. E quando dico che non c'è nessun ordine morale del mondo, voglio solo chiarire che la morale non è qualcosa di trapiantato nelle cose o nelle anime dalla natura o da Dio, bensì un fenomeno che si è sviluppato nel corso della storia dell'umanità. Se, quindi, come si fa di solito, si scorpora l'uomo dalla natura e lo si pone in contrasto con questa, allora si deve dire in verità che non esiste né una morale divina né una morale naturale, bensì solo ed esclusivamente una morale umana. Con questo non si devono assolutamente disprezzare gli impulsi e le azioni morali, si deve però sottolineare che la morale non è né un comandamento divino intoccabile, né una ferrea necessità di natura, bensì un costume umano soggetto al mutamento, che pur essendo molto radicato può essere sottoposto al criterio della critica come tutte le cose umane.

Allo spirito del religioso o del credente niente preme di più della fede in un ordine morale del mondo. E tuttavia, a parte gli ebrei

che trovano tutto giusto, alla maggior parte dei credenti non è sfuggito che nel mondo, in cui l'uno sbrana l'altro, la vita non si svolge del tutto moralmente; è stato necessario in varie forme, dalle più raffinate alle più rozze, dichiararla una mera apparenza transitoria, spostando la realizzazione della morale, l'elogio del bene e il castigo del male nel mondo extraterreno e ultraterreno dell'aldilà. Quando si tratta di domare una bestia, le si mostra ora uno zuchettino ora un pezzo di carne, ma sulla sua testa si continua ad agitare minacciosa la frusta; a quel punto il domatore può star sicuro che la bestia recalcitrante obbedirà e non compirà salti proibiti e pericolosi a destra e a manca. La morale religiosa, che incombe quale minaccia o quale promessa sulla bestia umana, considera gli istinti selvaggi e gli impulsi sfrenati un normale «coronamento della creazione». Il suo scopo primario non è di riformare la specie umana, bensì di tenerla a bada.

Devo confessare che, per quanto questa morale divina costringa anche i fenomeni terreni nella camicia di forza delle sue astrazioni e fantasie, essa contiene molta più consequenzialità di tutti i tentativi di far derivare la morale dalla natura. Purtroppo, ho spesso sentito dire: tutto in natura è buono e razionale all'origine, solo che l'uomo è diventato cattivo e spregevole. Non ho la minima intenzione di difendere l'uomo da simili accuse, né voglio accusare la natura, dato che non se ne curerebbe affatto. Però, se io avessi di fronte a me in carne e ossa la Natura, con orecchie per sentire, allora sì che alzerei la voce e chiamerei questa moraleggiante signora una grande assassina e predona, e anche puttana e dissipatrice. Nella natura non esiste nessun bene e nessuna razionalità, esistono, invece, la dura e implacabile crudeltà (da qui le immutabili leggi di natura) e l'insondabile insensatezza. Tutto ciò sia inteso ovviamente non dal punto di vista della conoscenza della natura, bensì dal punto di vista della morale di coloro che si danno sempre da fare per trovare la morale nella natura e soprattutto la predizione delle loro proprie tendenze. Sì, addirittura in un foglio anarchico come «Freiheit»<sup>3</sup> ho trovato recentemente una frase che mi ha fatto rab-

brivire: «Come abbiamo visto, la natura ha orrore di ogni idea di violenza!». A questo punto ho lasciato cadere l'articolo non volendo leggere oltre. Cos'altro si trova nella natura, se non appunto la violenza e il dominio e l'annientamento di un individuo da parte di un altro, di una specie da parte di un'altra? Davvero, chi vuol fare propaganda all'anarchia deve guardarsi bene dal credere che la natura inumana gli offra un modello! Al contrario, il più atroce rimprovero che si può fare all'attuale società borghese è di assomigliare in tutto e per tutto alla natura: priva di senno, fredda e senz'anima. Per generare un essere umano vengono sacrificati migliaia di semi, mentre uno solo arriva a destinazione, grazie alle sue gambe lunghe o al suo nasetto appuntito. Questa immagine mutuata dalla natura è forse adatta a farci pensare all'anarchia? Certo che no. Eppure nella società attuale funziona proprio così. In fin dei conti, che cos'è, per esempio, l'intero organismo animale, se non un sistema di dominio dispotico, in cui regolarmente i singoli membri si ribellano? Se si pensa al modo in cui, nel regno animale inferiore, le singole parti del corpo, quando si separano dal tutto, possono continuare a vivere autonomamente, non si può forse dire con ragione che l'animale superiore è un essere generico in cui il cervello è riuscito a erigersi a capo di tutto?

In verità, a conti fatti, bisognerebbe deplorare le istituzioni e le costumanze umane quando vengono dette «naturali», non già sperdicarsi in lodi, ché per definire la natura basta in effetti la nota frase di Schopenhauer, valida anche per le nostre magnifiche condizioni attuali: «Dove un essere vivente respira, arriva subito un altro a divorarlo».

È noto che alcuni biologi, soprattutto d'impostazione darwinista, da questi dati di fatto hanno tratto la conclusione che anche nella società umana durerà in eterno la guerra di tutti contro tutti, la sopraffazione delle masse da parte degli «eletti». Dalle attuali condizioni di sfruttamento e di sopraffazione hanno voluto ricavare una ferrea legge di natura. Ma quanto sarebbe comodo e piacevole per gli imbecilli e gli asini che si trovano qui da noi fra i milionari,



nonché per gli imbroglioni che si trovano fra i potenti in certe parti dell'Europa meridionale, potersi spacciare per i più forti e gli eletti per natura. Devo sfortunatamente comunicare loro che l'ipotetica legge di natura non è che una generalizzazione stupida al posto sbagliato. Più o meno con lo stesso diritto, partendo dal fatto che sul piatto della bilancia il corpo più pesante ha valore maggiore del più leggero, si potrebbe concludere che nella società umana chi ha la pancetta più prominente è il più valido e importante. La società umana si caratterizza proprio per il fatto che l'inclinazione di pensiero dei singoli uomini li spinge sempre più all'ineluttabile conclusione che nella lotta per l'esistenza, quella appunto contro la natura circostante che dev'essere piegata al servizio dell'umanità, il loro interesse primario non consiste nel combattersi e schiavizzarsi a vicenda, bensì nell'associarsi l'un con l'altro in libertà, senza obblighi né sottomissioni. È da questo sentimento di solidarietà e di appartenenza comune che sono scaturiti i principi basilari delle diverse morali, non certo dalla natura, ma contro la natura e l'ordine extraumano del mondo. È ovvio che questa «fratellanza» è sempre stata minata dagli istinti selvaggi del desiderio di dominio e della mania di oppressione, e oggi più che mai il genere umano è minacciato dal pericolo del declino per l'incultura in cui vengono trascinati gli oppressi assieme alla degenerazione e al rammollimento in cui minaccia di scivolare la casta dirigente. C'è solo *una* via d'uscita da questa pietosa situazione: lasciare alla cieca natura il dominio, ma far trionfare la *libertà* nella cultura e nella società umana.

## Uscire dalla comunità statale

1895<sup>4</sup>

«Chi non si trovi d'accordo con le convinzioni della Chiesa cui formalmente appartiene dalla nascita, esca da quella comunità religiosa, con la quale non ha più niente in comune; e chi non si trovi d'accordo con i principi, le decisioni e le procedure interne all'ordine statale in cui è nato, annunci alla comunità statale la propria fuoriuscita». Ogni spirito semplice che finora non abbia dovuto occuparsi del «diritto positivo» vigente ed effettivamente dominante sugli uomini troverà questa frase logica, ragionevole e del tutto ovvia. Tuttavia, se un uomo volesse uscire da un sistema statale senza cadere in balia di un altro, dovrebbe rifugiarsi nelle regioni del Polo Nord. E neanche lassù sarebbe al sicuro: una volta raggiunto il Polo, infatti, il primo atto degli scopritori sarebbe probabilmente quello di conficcarvi la bandiera della propria nazione dichiarando l'annessione dei territori limitrofi, nonché degli orsi bianchi e delle foche che ci abitano. Il monarca del caso, poi, potrebbe assommare ai molti altri titoli quello di «Signore del Polo Nord», cosicché, se l'insofferenza dei suoi «sudditi» dovesse aumentare a tal punto che la permanenza nei suoi Stati ereditari si ri-

velasse troppo difficile, egli potrebbe ancora tentare di rendere felici i suoi Stati polari impiantando il regno fra gli orsi e le foche.

Ho scelto qui di proposito l'esempio del monarca per accennare al fatto che il moderno Stato coercitivo [*Zwangsstaat*]<sup>5</sup> scaturisce dal possesso della terra e dalla conquista territoriale. Quando una terra *appartiene* a un determinato uomo e alla sua famiglia per diritto divino, è comprensibile che costui imponga le proprie condizioni a tutti coloro cui benevolmente concede di vivere su quella terra e di cercarvi nutrimento. Li tiene così in suo potere come servi e sudditi. Questa forma originaria di Stato assomiglia molto allo Stato feudale del Medioevo. Prima di giungere al moderno «Stato di diritto» c'è ancora un lungo cammino: non lo affronterò, perché non mi propongo qui di offrire una descrizione storica, anche se risulterebbe estremamente interessante, visto che la genesi dello Stato è una storia di torti e violazioni ricorrenti.

È noto che ancor oggi i monarchi, anche quando i loro diritti sono stati fortemente limitati dagli amati sudditi, legittimano la loro autorità riferendosi al diritto divino o alla grazia divina. Uno dei maggiori meriti della Rivoluzione francese è stato di aver aperto breccie non più richiudibili nella dottrina dello Stato per grazia divina. Benché la Francia e il Belgio, per esempio, siano ancora deliziati dalla monarchia (la prima di tanto in tanto, il secondo ancor oggi), non si tratta certo di monarchie per grazia divina, bensì per grazia rivoluzionaria.

Ipotizziamo di essere d'accordo sul fatto che non si possa mettere in discussione la fondazione dello Stato coercitivo sulla volontà di Dio, per il semplice motivo che non si può mettere in discussione Dio; resta comunque inesausta una questione: da dove si vuol far derivare il diritto dello Stato di intervenire con mano ferma nelle faccende e nel destino di individui che del suo intervento farebbero volentieri a meno? Rousseau ha risposto con il contratto sociale. Ma un siffatto accordo non fu mai concluso, e anche se fosse stato concluso, gli avi non dovrebbero avere alcun diritto di vincolare la libertà di decisione dei posteri, neppure di uno solo.

Amnesso che la questione, anche se ritenuta superflua, venga posta in questi termini, l'epoca nostra, vile, alessandrina, bizantina, risponde correntemente così: il diritto naturale non esiste, esiste solo il diritto storicamente tramandato, l'ordinamento del diritto positivo, e l'uomo deve adattarsi, in quanto non può sottrarsi al momento storico in cui vive. Nel secolo scorso, sotto le insegne del diritto naturale e dei diritti dell'uomo, si è prodotta molta retorica inaccettabile e antiscientifica nonché, soprattutto, molta indifferenza: affermare che il concetto di diritto non si possa definire astrattamente ma solo dedurre storicamente, è una pietosa menzogna. Il mio diritto è costituito dalle relazioni con il mondo e con i contemporanei che io accetto, ovvero, per servirmi di un'espressione che se ben ricordo fu usata da Stirner: *il mio diritto è la mia forza*<sup>6</sup>.

Lo Stato, quindi, se volesse trovare fondamento su qualcosa di diverso dalla violenza, potrebbe trovare la giustificazione della propria esistenza esclusivamente nel mutuo accordo dei suoi membri, un patto da cui ogni singolo dovrebbe poter recedere in ogni momento.

Per inciso, quando noi anarchici combattiamo con accanimento i tentativi socialdemocratici di fondare uno Stato sociale coercitivo, a mio giudizio non contestiamo primariamente il carattere irragionevole che ne è alla base, per cui la cura dei mali del nostro tempo sarebbe un alcunché di diverso dalla libertà. In fin dei conti, ognuno ha il diritto di essere irragionevole e incompleto: noi cerchiamo con tutte le nostre forze di illuminarlo, ma a lui concediamo di non lasciarsi convincere. Tuttavia, in questa battaglia di prima linea noi ci preoccupiamo soprattutto di salvare la pelle, perché l'obiettivo che si vuole perseguire si riduce in definitiva a una nuova versione del vecchio Stato coercitivo: anche lo Stato socialdemocratico, infatti, si basa sul diritto positivo, cioè sulla violenza, non già sulla libera unione.

Qui non voglio dilungarmi in un'esposizione dettagliata di come apparirebbe una società socialista del futuro, in cui una parte degli uomini fondasse uno Stato, mentre altri territori venissero abitati da

liberi anarchici, eventualità che potrebbe benissimo verificarsi<sup>7</sup>. Preferisco piuttosto sottolineare come tutti i rapporti esistenziali sarebbero trasfigurati se gli Stati, invece di basarsi sulla violenza, si fondassero sulla libera associazione, con la facoltà di recedere dalla medesima.

Immaginiamo che domani, svegliandomi di buon mattino, io leggessi sul giornale che si è verificato un enorme rivolgimento. In un caso simile, lancerei immediatamente un appello alla ricerca di compagni disposti a vivere con me, sempre in Germania, ma al di fuori di quello Stato che si definisce «Impero tedesco». Prima di tutto ciò, direi all'ufficiale giudiziario che si presentasse ad apporre il suo sigillo su uno dei miei mobili di restarsene fuori a contemplare la porta di casa, giacché non ho più nulla a che vedere né con lui né con i suoi superiori: sono uscito dallo Stato, io. La prima conseguenza dell'uscita dallo Stato sarebbe quindi lo *sciopero fiscale*. Al contempo, se avessi citato in giudizio qualche mio debitore, comunicerei immediatamente al tribunale di voler ritirare la denuncia, rinunciando per sempre a dar lavoro ai giudici in quanto, vista la nuova possibilità che si è data e di cui hanno appena dato notizia i giornali, io sono uscito dallo Stato. La seconda conseguenza sarebbe pertanto la *rinuncia alla protezione del tribunale e della polizia*. Quanto alla terza, risulterei *privato* di tutti i *diritti di carattere pubblico*, tra essi il diritto di voto, e quanto alla quarta non avrei più il diritto né il *dovere di prestare servizio militare*, oltre a perdere il diritto di mandare i miei figli alla scuola pubblica. Non ci sarebbe più bisogno di registrarsi presso l'Ufficio di Polizia e, qualora mi unissi a una donna uscita come me dallo Stato (lasciamo da parte per un attimo i rapporti poligamici), i miei rapporti con l'altro sesso non sarebbero più sottoposti al controllo che lo Stato esercita attraverso l'istituto del matrimonio. In breve, mi sarei liberato d'un sol colpo di una grandissima quantità di diritti e di doveri, e tutto ciò mi darebbe una gioia infinita.

Finalmente sarei del tutto fuorilegge, libero e senza protezione come l'uccello che volteggia nell'aria. Ora, pensando a eventuali

ladri e assassini contro i quali lo Stato non mi protegge più, potrei in primo luogo comprare una pistola senza bisogno del porto d'armi; in secondo luogo, però, la cosa risulterebbe notevolmente alleggerita e impreziosita dal fatto di aver trovato fin dal primo giorno migliaia di compagni. Infatti, anche se oggi il movimento anarchico è ancora alquanto debole, le persone che non vogliono saper nulla dello Stato – io li definirei anarchici inconsapevoli – sono milioni. In brevissimo tempo lo Stato sarebbe ridotto ai soli funzionari statali d'alto rango e ai proprietari dei mezzi economici di dominio. Sicché, a parte questi, nessuno avrebbe più voglia di pagare le tasse e i signori funzionari si dovrebbero far mantenere dai grandi proprietari terrieri. Il che risulterebbe un peso terribilmente gravoso per questi, tanto che, in un momento di rabbia e d'imprudenza, desidererebbero anch'essi uscire dallo Stato, e lo Stato sarebbe ridotto ai soli funzionari. I signori proprietari fondiari e proprietari dei mezzi di produzione, però, si troverebbero in gravi ambasce, visto che i poveri e i non possidenti sfrutterebbero subito l'occasione per aprire un confronto radicale con i possidenti in tutta tranquillità e radicalmente, senza temere l'intervento statale.

Mi sono lasciato andare allo scherzo, com'era doveroso in un'ipotesi che mai si potrà realizzare. Ma qualcosa di serio si può ancora aggiungere. Se lo Stato si strutturasse sulla base della libera unione, potrebbe mantenere in piedi una gran parte delle leggi e delle prescrizioni per tutti coloro che non vogliono espressamente tirarsene fuori. Potrebbe, per esempio, proteggere la proprietà privata dei suoi membri e impedire a tutti di attentarvi. Se un individuo uscito dallo Stato minacciasse la proprietà privata di un cittadino, lo Stato potrebbe considerarlo alla stregua di un nemico esterno e, se riuscisse ad arrestarlo, potrebbe applicare contro di lui le norme severe di un codice promulgato per questi casi. Vorrei far rilevare, però, che se lo Stato si spostasse sul terreno del libero patto, tutta una serie di prescrizioni attualmente in vigore dovrebbero essere abrogate anche nei confronti degli appartenenti allo Stato, il quale conserverebbe il diritto di immischiarci nelle fac-

gende che riguardano l'insieme di quanti vi hanno volontariamente aderito, ma non potrebbe intromettersi in quei rapporti e in quelle relazioni istituiti dai singoli membri senza danneggiare gli altri.

Temo che questi discorsi potrebbero suscitare violente reazioni da parte di alcuni socialdemocratici, ma secondo me lo Stato dovrebbe immediatamente cessare di condannare il *duello*, che rappresenta certamente un'idiozia dettata dall'autorità morale della corporazione, ma che resta comunque un accordo fra due persone, di cui nessuno deve occuparsi in termini legali. Se due uomini decidono di spararsi l'un l'altro o di battersi con la spada, nessuno ha il diritto di immischiarsi con la forza nelle loro faccende private.

Uno Stato fondato su un contratto annullabile, inoltre, non dovrebbe atteggiarsi a tutore della virtù, e quando due uomini adulti, per esempio, si sentono attratti l'uno verso l'altro dai loro anomali istinti sessuali, io non riesco a capire quale sia per la comunità il legittimo interesse a condannare questo genere di omosessualità. In quest'ottica, è naturalmente ancor più sconvolgente il fatto che in Inghilterra venga tuttora punito il tentativo di suicidio: si tratta di una brutale ingerenza nella sfera del diritto individuale, perché il modo in cui mi atteggiò nei confronti della vita e della morte è una faccenda privata, che devo risolvere solo con me stesso.

Già che siamo arrivati a toccare il suicidio, colgo l'occasione per chiudere su questo punto. Com'è noto, sul continente il suicidio non viene perseguito a norma di legge; quindi per noi esiste di fatto, anche oggi, una possibilità per uscire legalmente dallo Stato: il suicidio, appunto. Per coloro che amano la vita e la vogliono organizzare più libera e felice, non riesco a trovarne un altro, ché lo Stato è come una trappola per topi: il grasso della vita ci attrae fin dalla nascita, ma poi sei dentro e dentro rimani, e chi si vuol ribellare s'infila nella carne le spine della legge. Per questo è indispensabile un chiarimento a tutto campo sulle spaventose contraddizioni dello Stato coercitivo, affinché gli uomini promuovano una trasformazione radicale unendosi in liberi gruppi d'interesse, senza la costrizione dell'autorità e senza l'autorità della costrizione.

# Anarchismo-Socialismo

1895<sup>8</sup>

«Organo dell'anarco-socialismo»<sup>9</sup>, così si legge sulla testata del nostro giornale. L'anarchismo è posto all'inizio quale scopo che dev'essere raggiunto: l'assenza di ogni dominio, l'assenza dello Stato, il libero sviluppo dell'individuo. Indichiamo, poi, il mezzo con cui vogliamo raggiungere e assicurare la libertà degli uomini: il socialismo, la solidarietà tra gli uomini in tutto ciò che è loro comune, il lavoro cooperativo. Si potrebbe obiettare che, se il termine anarchismo indica il nostro scopo e il socialismo il mezzo per raggiungerlo, ci troviamo di fronte a un mondo alla rovescia, perché l'anarchia è una negazione, ossia l'abolizione di determinati meccanismi di dominio, mentre il socialismo rappresenta una forma sociale positiva. Di solito, però, la parte positiva è lo scopo, mentre la parte negativa, la distruzione degli ostacoli che si frappongono, delinea il percorso che conduce al momento positivo.

Tuttavia, con questa obiezione si dimentica che l'anarchia non rappresenta una vuota libertà, ma è un'idea di vita libera e operosa colma di fecondi contenuti positivi. Per noi, in effetti, il lavoro adeguato per tutti, posti nelle medesime condizioni di partenza, deve



rappresentare solo un mezzo per dispiegare e sviluppare le nostre forze naturali a vantaggio degli altri uomini, ossia per agire sulla natura e sulla cultura, godendo per quanto possibile della ricchezza sociale.

Queste poche parole dicono a tutti coloro che non sono prigionieri dei dogmi di partito che anarchismo e socialismo non sono affatto contrapposti, ma si condizionano a vicenda. L'autentico lavoro cooperativo, la vera comunanza, possono esistere solo in regime di libertà, e la libertà della persona, a sua volta, non è possibile se i beni necessari alla vita non vengono prodotti attraverso l'accordo fraterno. Tuttavia, è necessario di volta in volta difendersi dalle affermazioni menzognere della socialdemocrazia, per cui socialismo e anarchismo sarebbero contrapposti l'uno all'altro, ostili «come il fuoco e l'acqua».

Chi sostiene questa opinione argomenta all'incirca così: socialismo significa «socializzazione», cioè la società (e con questo vago concetto s'intende normalmente l'insieme di tutti gli uomini che vivono sulla terra) si riunifica, viene messa sotto uno stesso cappello, viene centralizzata; l'interesse della società rappresenta la legge suprema a cui devono sottostare gli interessi particolari dei gruppi e degli individui. Anarchismo invece significa individualismo, vale a dire lo sforzo del singolo teso ad affermare senza limiti la propria potenza, che si traduce nell'isolamento individualistico e nell'egoismo. Socializzazione e sacrificio individuale da un lato, isolamento e solipsismo dall'altro, sarebbero due cose inconciliabilmente contrapposte. Credo di poter chiarire con una semplice similitudine come si debbano interpretare queste due affermazioni. Pensiamo a una città in cui ogni tanto splende il sole e ogni tanto piove. Se saltasse fuori qualcuno e dicesse che per difenderci dalla pioggia dobbiamo aprire un enorme ombrello sull'intera città, sotto il quale ognuno, piova o non piova, possa muoversi in ogni momento, saremmo di fronte a un «socialista», stando ai criteri della socialdemocrazia. Se invece un altro dicesse che, in caso di pioggia, fra gli ombrelli disponibili in città ognuno ne dovrebbe

prendere uno per proteggersi e chi non ne trova più si dovrebbe arrangiare, allora costui, secondo la socialdemocrazia, sarebbe un «anarchico», in tutta la sua diabolicità.

Noi anarco-socialisti, invece, ci rifiutiamo di costringere tutti i singoli sotto il grande ombrello sociale, ma non siamo neppure tanto pazzi da fomentare dei tafferugli per il possesso di un ombrello. Pensiamo che, quando sia opportuno, le società più o meno grandi dovrebbero usare un ombrello comune, che all'occasione si può riporre: chi vuol andare da solo può tenersi il suo ombrello personale, nei limiti in cui è in grado di affermare la propria autonomia; chi vuole bagnarsi non sarà certo costretto da nessuno a restare all'asciutto. Fuor di metafora: unione di uomini nell'interesse degli uomini, unione di popoli nell'interesse dei popoli, comunità di gruppo nell'interesse del gruppo, unione di due dove i due abbiano lo stesso interesse, totale isolamento dove la cosa interessi solo l'individuo.

Al posto dello Stato attuale e in luogo dello Stato e del dominio mondiali, così come li sogna la socialdemocrazia, noi anarchici contrapponiamo una libera alleanza di gruppi e unioni del più vario e intrecciato e variegato genere di interessi. Nei liberi gruppi vigerà la parola d'ordine: io stesso sono il mio vicino più prossimo e l'interesse personale è per ognuno la cosa più importante<sup>10</sup>. Raramente mobilitiamo l'intera umanità per risolvere le nostre faccende in modo razionale e giusto. Non abbiamo bisogno di alcun parlamento né di autorità mondiali di sorta. Naturalmente i vari gruppi si occuperanno di quanto effettivamente sia d'interesse generale: trovare soluzioni condivise sull'organizzazione del traffico, come per esempio avviene oggi con lo sviluppo estremamente sofisticato degli orari ferroviari e delle coincidenze internazionali, un ambito in cui gli uomini di Stato, senza bisogno di istanze superiori, arrivano a degli accordi unicamente in forza della necessità naturale che ve li costringe. Per questo la lettura degli orari ferroviari è più o meno il solo godimento offertomi finora dalla saggezza delle autorità: unicamente grazie a questo libretto la nostra

società, autoritaria e assolutistica, assurgerà agli onori dei posteri, non certo per la messe di codici di tutte le nazioni riunite. Tra gli altri interessi che sono certamente comuni all'intera l'umanità, a parte l'unificazione dei pesi e delle misure e le universali definizioni scientifiche e tecniche, non saprei elencare altro se non la statistica, che ha una grande importanza scientifica ed economica, benché non così straordinaria come vorrebbe la socialdemocrazia, secondo cui la statistica sarebbe il trono sul quale sta assisa la signoria sugli uomini. Per tutti coloro che la costrizione esercitata dai rapporti sociali o dai potenti non abbia condannato all'ignoranza o all'incomprensione delle cose più elementari, gli scopi della statistica possono essere raggiunti facilmente senza apparati repressivi di sorta, e l'organizzazione, che ha permesso di conseguire i più recenti risultati della statistica, anche se opera a beneficio dell'intera umanità, avrà in futuro un ruolo del tutto secondario e non potrà elevarsi in alcun modo a potenza mondiale.

Esistono interessi comuni di una nazione, quali l'unità linguistica e letteraria, l'arte nazionale, che ha le sue specificità, così come gli usi e i costumi popolari tramandati attraverso i secoli. Tuttavia, abolito il dominio, non esisteranno province annesse, né alcun «patrio suolo» da difendere o da estendere. Sarà cancellato il concetto di «lavoro nazionale», perché il lavoro si rubricherà secondo principi diversi da quelli della lingua e dell'etnografia. La situazione geografica e anche geologica, il clima, la natura dei suoli avranno un ruolo rilevante presso i gruppi di lavoro: cosa hanno a che fare oggi gli Stati nazionali con la geografia? Per contro, le differenze linguistiche incideranno in minima parte sull'organizzazione.

Sulle questioni che si presentano relativamente all'organizzazione del lavoro ci sono diverse correnti di pensiero nell'ambito anarchico. Alcuni partigiani del libero diritto al consumo<sup>11</sup> sono dell'opinione che ciascuno debba produrre a seconda delle proprie forze e consumare nella misura dei propri bisogni, dove naturalmente solo al singolo spetta di determinare tanto il dispendio delle proprie energie quanto i propri bisogni. Quindi, si preleverà da un magaz-

zino comune la merce di cui si abbia bisogno, con le merci a disposizione dappertutto secondo le esigenze; i magazzini verranno riempiti del frutto del lavoro degli uomini liberi: tutti, infatti, riconoscono razionalmente la necessità del lavoro produttivo. Quanto debba produrre ciascuno e quindi quanto debba lavorare, dati un certo livello della tecnica e il numero dei collaboratori, lo si ricava dai calcoli statistici e dalle relazioni fornite dall'effettiva esperienza dei singoli gruppi. Non diversamente viene comunicata a tutti gli interessati la richiesta di forza lavoro attraverso bandi pubblici. Coloro che, malgrado siano nel pieno possesso delle forze, si sottraggano al lavoro produttivo, oppure producano meno di quello che potrebbero e di quello che producono i compagni di lavoro, sono colpiti dalla disapprovazione generale.

Con queste brevi parole ritengo di aver esposto veridicamente e senza pregiudizi le tendenze degli anarco-comunisti. Per parte mia, però, non penso che questo tipo di organizzazione del lavoro sia soddisfacente e giusta. Non credo neppure corretto dichiarare che essa sia inapplicabile in ogni possibile forma. Il comunismo e il libero diritto al consumo, così come l'ho esposto, sono certo possibili. Tuttavia, un gran numero di uomini si sottrarrebbe sempre volentieri, in toto o in parte, al lavoro produttivo, a dispetto del discredito generale, di cui si curerebbero ben poco, sentendosi l'uno per l'altro sempre degni di stima. Ma a parte ciò, io combatto seriamente il principio del libero diritto al consumo perché farebbe gravare sul genere umano una nuova morale autoritaria: «Chi lavora di più, chi di preferenza si sottomette ai lavori difficili e sporchi, chi fa sacrifici per i deboli, i lenti e i bighelloni, lui è l'uomo migliore!». Questo è il principio del nuovo sistema morale che si nasconde al varco dietro il libero consumo, e la costrizione di questa morale, con gli onori sociali che ne derivano, rappresenterebbe un peso molto più gravoso e insidioso per il genere umano, e soprattutto sarebbe molto più unilaterale e ingiusta della costrizione che reputo invece come la più soddisfacente, e cioè quella che io definisco, dopo un attento esame, la costrizione dell'*egoismo*.

Gli anarchici che non vogliono sentir parlare di libero consumo, ponendolo invece in un determinato rapporto con la quantità di lavoro erogato, tendono a collocare la questione dell'organizzazione del lavoro sul terreno dell'egoismo naturale. Chi lavora, lavora per sé, o in altri termini, chi sceglie un particolare gruppo di produzione, si ripromette da esso certi vantaggi. Se lavora più ore della media degli altri, lo fa perché vuole soddisfare un maggior numero di bisogni. Se invece si sottopone ai lavori faticosi e sporchi – un genere di lavoro che esisterà anche in futuro, benché non nella misura spaventosa di oggi – lo fa perché questi lavori hanno una remunerazione elevata, e vale ben la pena di eseguirli, non come avviene nel presente, in cui sono fatti dai più disgraziati e per tale ragione vengono pagati al minimo.

Le obiezioni che vengono sollevate a questo tipo di organizzazione del lavoro sono in sostanza tre: in primo luogo, vi si scorge un'ingiustizia nei confronti di chi è affetto da debolezza fisica o mentale; in secondo luogo, si teme la possibilità che l'accumulo di ricchezza individuale favorisca lo sviluppo di nuove forme di sfruttamento; infine, si paventa che un particolare gruppo di produzione possa assommare particolari vantaggi accettando solo un certo numero di membri e generando esclusione per tutti gli altri. Ritengo inaccettabili tutte queste obiezioni.

Certo, anche in futuro la distribuzione della forza lavoro avverrà in modo gerarchico e variamente differenziato. Ma grazie a una formazione professionale poliedrica e allo sviluppo delle doti naturali di ogni singolo individuo, nonché grazie a una vasta distribuzione del lavoro, sarà possibilissimo per ognuno trovare l'impiego adeguato alle sue capacità; chi non è adatto per lavori pesanti, sarà adeguato per quelli leggeri, e via dicendo. E per chi sia totalmente inabile al lavoro, per gli invalidi, i vecchi, come pure per i bambini, verrà escogitato un piano di assistenza specifico, e qui credo che il mutuo appoggio possa giocare un ruolo importante.

L'accumulo di ricchezza individuale non può portare al benché minimo sfruttamento, in quanto nell'anarchia gli uomini provve-

dono sempre, nel proprio diretto interesse, a che la terra e i mezzi di produzione restino a libera disposizione di ciascuno. Chi, quindi, lavora di più o più intensamente di altri, può procurarsi al massimo dei vantaggi per la soddisfazione dei suoi personali bisogni; mezzi per lo sfruttamento non ne accumulerà affatto.

Come terza cosa, infine, un gruppo di produzione incorrerebbe in un guaio rinchiudendosi in se stesso, in opposizione agli altri, per trarre un particolare vantaggio dalla propria attività produttiva. Tale gruppo verrebbe boicottato e dovrebbe subito riaprire le porte. Viceversa, se in un determinato momento le condizioni di lavoro risultassero particolarmente vantaggiose, allora vi si precipiterebbero così tanti membri che in breve le disuguaglianze si appianerebbero e le condizioni di lavoro tornerebbero a essere più o meno simili a quelle degli altri gruppi<sup>12</sup>. La libera circolazione di lavoratori, la vera libera concorrenza non ostacolata fra uomini posti sullo stesso piano, impedirà ogni durevole disuguaglianza nelle condizioni di vita.

Per concludere, non vorrei risparmiare un accenno al fatto che le due forme di vita economica fin qui tratteggiate possono coesistere per un certo periodo di tempo e in luoghi diversi e in differenti settori economici. Senz'altro l'esperienza pratica sarà presto in grado di appurare quale sia la forma migliore e più giusta. L'obiettivo delle due correnti di pensiero è certamente lo stesso: la libertà del singolo individuo sulla base della solidarietà economica. Non scaldiamoci troppo sui dettagli; provvediamo piuttosto con tutte le nostre forze affinché presto si possano accumulare esperienze in piena libertà. L'anarchia non è un sistema di pensiero fisso e morto; l'anarchia è la *vita* degli uomini che sono sfuggiti all'oppressione.

## Da Zurigo a Londra

Rapporto sul movimento operaio tedesco  
al congresso di Londra, 1896<sup>13</sup>

Il presente rapporto, che sarà presentato al congresso internazionale dei lavoratori, è destinato soprattutto ai socialisti dei paesi stranieri. Esso intende fornire un quadro del movimento operaio tedesco così come si presenta agli occhi di noi anarchici, collocati all'interno del movimento, ma fuori del Partito socialdemocratico<sup>14</sup>.

Da nessun'altra parte, in nessun'altra nazione, c'è un partito unico, un'unica setta, che intende presentarsi quale solo rappresentante del proletariato. Ovunque, soprattutto in Francia e in Inghilterra, dove a mio giudizio il socialismo e la socializzazione hanno fatto i maggiori progressi, le diverse correnti convivono, anche se non sempre pacificamente, riconoscendosi comunque la reciproca legittimità a esistere. In Francia, Inghilterra, Italia, Spagna, Olanda, è finora miseramente fallito ogni tentativo di impiantare dottrine marxiste o partiti secondo il modello della socialdemocrazia tedesca: intollerante, monopolizzatore, l'unico da considerarsi valido. Simili manovre falliranno sempre, grazie alla maturità politica e al temperamento libertario di quei popoli. Solo in Germania esiste un partito operaio così disciplinato e rigido, in cui le grandi masse

sono state abituate a obbedire a bacchetta al volere dei dirigenti, che siedono ai piani alti di un vero e proprio partito-esercito. Per capire tutto ciò basti pensare che la Germania ha la triste fama di essere il primo tra i paesi monarchici e militaristi. Uno spirito cesarista e militarista, associato al carattere dipendente e docile delle masse, purtroppo è presente in grandissima misura anche nei più bassi strati popolari, sfruttati all'estremo sia dal punto di vista sociale sia dal punto di vista politico ed economico: senza tanti giri di parole, dobbiamo ammettere che la socialdemocrazia tedesca, in maniera veramente diabolica, ha capito perfettamente come costruire sulla base di questo temperamento succube del popolo e di questa dipendenza delle masse un ferreo dominio di partito, soffocando ripetutamente ogni germe di libertà e di rivolta.

I dirigenti socialdemocratici, per lo più giornalisti astuti e borriosi, sono stati estremamente abili a collocare il loro partito sulla scena di fronte a un pubblico straniero, presentando il movimento operaio tedesco come il più forte del mondo. Io, rivoluzionario tedesco e anarchico, oggi come ieri a Zurigo, considero un dovere strappare questa maschera dipinta ad arte e dichiarare solennemente che lo splendore del movimento operaio tedesco è tutto esteriore e apparente. In verità, la schiera di coloro che con tutte le loro forze e in coscienza intesa s'impegnano per il totale rinnovamento della società umana, per la conquista di una libera società socialista, è infinitamente più esigua del numero degli elettori socialdemocratici.

Elettori – ecco pronunciata la parola che, soprattutto all'estero, esercita tanta impressione, mentre è diventata la sciagura e l'autentica maledizione del movimento operaio tedesco. In Germania, la tattica della socialdemocrazia ha spostato il parlamentarismo al centro degli interessi politici, sicché ogni azione autonoma del proletariato, ogni sforzo di arricchimento teorico, ogni battaglia di principio e soprattutto la lotta sindacale, sono stati paralizzati e spinti sullo sfondo. L'azione della socialdemocrazia non mira ad altro che a raccogliere voti, e la campagna elettorale viene utilizzata



per strumentalizzare con tutti i mezzi della demagogia le masse ignoranti, affinché nel segreto dell'urna attribuiscono il voto al candidato socialdemocratico. Durante la campagna elettorale, la propaganda socialista è ridotta al minimo, e lo stesso avviene con la contestazione della proprietà privata e di ogni forma di sfruttamento e di oppressione. Al contrario, non si parla d'altro che di fisco e di possibili riforme a beneficio del «piccolo uomo», si tratti dell'operaio o dell'artigiano, del contadino o dell'impiegato, ma pur sempre nel quadro della società borghese e con l'ausilio delle leggi dello Stato. Tramite queste leggi, alla cui elaborazione la frazione socialdemocratica partecipa costantemente in parlamento e nelle varie commissioni, si rafforzano i poteri dello Stato e della polizia, e si fa strada l'immagine di una socialdemocrazia convinta che sia necessario rafforzare il nostro Stato poliziesco, centralizzato, paternalista, capace di insinuarsi in ogni spazio, per trasformarlo nel famoso Stato del futuro.

Del resto, la socialdemocrazia rinnega i principi del socialismo non solo durante la campagna elettorale, quando si rivolge alle sfrenate passioni di un popolo ignorante, ma anche durante i lavori parlamentari, quando accoglie in tutto e per tutto il punto di vista della società borghese. E non fa nulla per nascondere. Negli ultimi tempi i dirigenti socialdemocratici hanno ripetuto che in parlamento si contentano di avanzare semplici rivendicazioni radical-borghesi-democratiche e non intendono affatto predicare i principi del socialismo a orecchie incapaci di comprenderli. Si pone la questione: per quale motivo l'ignoranti dovrebbero gettare perle ai porci, quando invece potrebbero rivolgersi agli uomini e alle donne della classe oppressa, che avidamente farebbero proprie parole di liberazione e di rivolta?

Del ricco materiale che ho a disposizione e che all'occasione sono ben disposto a srotolare di fronte al congresso, qui voglio solo fornire un recentissimo esempio. Da anni, invero sin dalla rifondazione del *Reich*, le classi proprietarie si aggirano sventolando il progetto di un unico codice di leggi borghesi, vale a dire una raccolta

delle norme sulla proprietà privata, il commercio, l'associazionismo, il matrimonio, la famiglia, e così via. Mai si sarebbe potuta offrire occasione migliore di questa per svelare e scuotere i veri fondamenti della società borghese. Contro il *Reich* tedesco, il regno dei ricchi, doveva levarsi lo scudo con sopra raffigurato il regno universale del futuro, della libertà e della giustizia; oggi, alla vigilia di una nuova epoca in cui le masse espropriate potranno fine alla proprietà privata, alla trovata veramente ridicola di riordinare le leggi sulla proprietà, si sarebbe dovuto contrapporre il socialismo; e quali grandi, nuovi, rivitalizzanti e fruttuosi pensieri avrebbero dovuto essere formulati sul matrimonio e la famiglia! In una tale occasione, non si sarebbe dovuto dire che il matrimonio, il legame affettivo e la famiglia sono una cosa che non deve riguardare in nulla lo Stato, in quanto appartengono alla sfera privata del singolo individuo? E invece cosa hanno fatto i socialdemocratici? Niente di tutto ciò! Niente a riguardo dei fondamenti della società attuale, nessuna parola contro la proprietà privata in quanto tale, nemmeno una sillaba contro la pretesa di voler regolare le faccende individuali con le leggi dello Stato! Niente, niente, neanche una parola sui principi, mai una sola parola socialista. Non si deve però supporre che i deputati socialdemocratici abbiano taciuto, niente affatto! Al contrario, erano instancabili nelle loro sciocche chiacchiere, nel tentativo di rammendare e migliorare quell'infelice progetto di legge delle classi dirigenti, che non vedono più in là del loro naso; si sono trastullati per ore in scaramucce con i giuristi borghesi in tema di facilitazione del divorzio, della proprietà privata della moglie, eccetera eccetera. Si era scatenata la concorrenza fra giuristi, ma non era affatto una lotta fra due opposte visioni del mondo, fra il fatiscente, moribondo passato e il giovane, emergente futuro. L'avvenire, come il socialismo, non ha né seggio né voce in parlamento, e lo si è visto chiaramente anche in questa occasione. Coloro che per tradizione personale dovrebbero essere socialisti, in parlamento cessano di esserlo, diventano riformisti borghesi e complici della violenza statale.

Negli ultimi tre anni<sup>15</sup>, i socialdemocratici hanno dato continue dimostrazioni di aver rinunciato a risvegliare lo spirito rivoluzionario che riposa nelle masse e che va elevato a una chiara presa di coscienza. Al contrario, essi hanno fatto di tutto per impedire ogni energica manifestazione da parte degli oppressi e per calunniare l'iniziativa di singoli, sulla cui adeguatezza si può discutere quanto si vuole, ma che almeno si deve capire e scusare viste le terribili condizioni nelle quali viviamo. Un Vaillant e un Henry, che hanno senza dubbio rivendicato con coraggio la responsabilità dei loro atti, sono stati condannati dall'organo centrale della socialdemocrazia tedesca, il «Vorwärts», più severamente e odiosamente che dai giudici borghesi assetati di sangue. Dozzine di volte il «Vorwärts» li ha definiti soggetti da manicomio, pazzi, matti, sebbene fosse chiaro che si trattava di socialisti appassionati e pronti a tutto, ma comunque assolutamente consapevoli, la cui mente non era affatto ottenebrata. L'odio contro gli anarchici e la paura che questi atti di violenza possano essere pericolosi per il partito privano questi uomini di ogni senso di giustizia, della buona volontà e perfino dell'intelletto. Per quale ragione il «Vorwärts» non chiama pazzi anche i violenti nelle file del governo, dell'esercito e delle classi dirigenti; per quale ragione scaglia le sue frecce avvelenate solo contro gli infelici nelle file degli oppressi che, sopraffatti dalla pietà o spronati da un'enorme rabbia, o ancora armati di odio freddo e distruttore, si sono lasciati spingere a contrastare la violenza autoritaria con la violenza che non conosce leggi? Sulla capacità di intendere del presidente Carnot, che ha firmato tante condanne a morte, il Partito socialdemocratico tedesco, il partito dell'ordine, non solleva alcun dubbio, come pure per quel che concerne Bismarck e Moltke, ma Caserio dal «Vorwärts» viene definito come un «epilettico precipitato in uno stato di follia anarco-religiosa»! Siamo di fronte a un pensiero straccione e a un atteggiamento vile e menzognero che dobbiamo criticare nel modo più reciso.

E come si è comportata la socialdemocrazia nell'anniversario della guerra, con la celebrazione ufficiale del conflitto franco-prus-

siano, durata ben sei mesi? All'inizio appoggiò la protesta generalizzata della classe operaia, poi, di fronte alle note esternazioni del Kaiser, che definì coloro che con la celebrazione non volevano avere nulla a che fare «una banda di uomini indegni di fregiarsi del nome di tedeschi», aggiungendo che si trattava di una schiera di alti traditori, allora la socialdemocrazia fece una rapida marcia indietro. Il signor Auer, membro della Direzione, tenne un discorso in cui si difendeva da tutte queste accuse. Argomentò che a certe condizioni era certo possibile per la socialdemocrazia mostrare fedeltà alla corona; spiegò che i socialdemocratici tedeschi erano andati in guerra contenti e aggiunse che non si poteva accettare il discorso di un'eventuale restituzione dell'Alsazia-Lorena: i lavoratori tedeschi avevano combattuto e versato sangue per l'unità del *Reich*. Disse alla lettera: «Sarebbero stati lavoratori molto strani, se si fossero opposti alla formazione di uno Stato nazionale». Respingendo espressamente ogni accusa di ostilità al *Reich*, dichiarò che i veri nemici dello Stato erano quelli che avversavano il suffragio universale. Auer usava i toni di un candidato ministro e non quelli dell'uomo che parla a nome di una classe di produttori sottomessa e spesso mortalmente umiliata.

E quale posizione hanno assunto i socialdemocratici rispetto alla manifestazione del Primo maggio<sup>16</sup>? A Zurigo avevamo deciso per la proclamazione generale di uno sciopero dimostrativo. Pochi mesi dopo, però, al congresso di Colonia i delegati della socialdemocrazia, quasi all'unanimità, dichiararono che la messa in atto di una generale astensione dal lavoro, con la crisi economica in corso, non sarebbe stata opportuna, e fu deciso che vi avrebbero partecipato solo quei lavoratori che potevano farlo senza «arrecare danno all'interesse dei lavoratori». Siamo di fronte a un vile inganno. La situazione economica in Germania è identica a quella dell'Austria: per quale ragione non doveva essere possibile in Germania quello che era possibile in Austria? Il motivo di questo atteggiamento balordo stava semplicemente nel nascondere la distanza che si sarebbe aperta fra gli elettori cosiddetti socialdemocratici e i dimostranti del

Primo maggio: si sarebbe evidenziato anche troppo chiaramente che la socialdemocrazia ha senza dubbio tanti elettori, ma che questi son ben lungi dall'essere socialisti energici e attivi. Inoltre, i dirigenti temono qualsiasi azione autonoma della masse. Masse che potrebbero altrimenti convincersi di potersi organizzare autonomamente, senza bisogno di «rappresentanti» in parlamento. Tutto quello che promana dal basso, ai socialdemocratici non sta bene: essi pensano di risolvere la questione sociale dall'alto, a tavolino, dalla tribuna e per mezzo dell'apparato legislativo.

Il presente rapporto deve per forza essere conciso, in quanto nessuno fra di noi, nelle condizioni attuali, può trovar tempo di redigerne uno più lungo; non voglio quindi perdermi in dettagli. Solo una cosa dev'essere ricordata: la medesima avversione contro le azioni dal basso si riscontra anche in tema di scioperi. Non solo lo sciopero del Primo maggio non viene fatto; non solo lo sciopero generale viene considerato un'idea ridicola e trattato (da Auer) come una «idizia generale»; ma, mentre quasi tutte le frazioni all'interno del movimento operaio francese sono per esempio partigiane dello sciopero generale, si vede chiaramente, anche in occasione di tutti i maggiori scioperi delle singole categorie professionali, come i dirigenti socialdemocratici ne siano sinceramente contrariati e cerchino di porvi fine al più presto. Tutto ciò è apparso più vistoso e odioso in occasione del grande sciopero nel settore delle confezioni scoppiato a fine primavera del 1896, prevalentemente a Berlino ma anche in altre città<sup>17</sup>. Come in ogni occasione in cui si tratti di animare le masse e prepararle allo sciopero, nessun dirigente socialdemocratico si è fatto vedere. In Germania ci siamo ormai abituati: in parlamento, per le più banali e insignificanti proposte di legge, eccoli sempre sul pezzo; quando invece sono in gioco le autonome battaglie economiche della classe operaia, non li cercate... sarebbe inutile. Nello sciopero delle sartorie, però, si trovavano fin dall'inizio nelle file di coloro che con ogni tipo di oscure premonizioni sconsigliavano lo sciopero e cercavano di farlo fallire. Naturalmente non ci riuscirono: lo sciopero di quelle lavo-

ratrici e di quei lavoratori con salari da fame scoppiò malgrado tutto, propagandosi con tanta passione da sorprendere tutti. All'inizio, nella sola Berlino, scesero in sciopero oltre ventimila persone e giorno dopo giorno la massa cresceva. Improvvisamente ecco arrivare la conclusione inattesa, imposta dai dirigenti socialdemocratici senza neppure interpellare le masse operaie. Accordo con gli imprenditori; nessuna delle modeste ma fondamentali rivendicazioni dei lavoratori fu accettata. A quel punto alcuni anarchici berlinesi intervennero diffondendo un volantino con cui incitavano i lavoratori a resistere e a non disarmare proprio mentre il movimento andava crescendo<sup>18</sup>. E in effetti più della metà dei partecipanti alle quattordici assemblee decise di proseguire con lo sciopero. Da quel momento sul «Vorwärts» ebbe inizio una sistematica campagna di stampa fatta di menzogne, sospetti e ingiurie, e non fu più possibile tenere insieme la massa inesperta e disorganizzata, fatta in maggioranza di donne. Fu una diserzione generale organizzata e ordinata dalla socialdemocrazia tedesca. Chi all'epoca dovette sopportare tali miserabili ingiurie solo perché, per buoni motivi, era favorevole al proseguimento dello sciopero avrebbe davvero potuto imparare il disprezzo per gli uomini, se non fosse stato soccorso da ottimismo e fiducia incrollabili. Gente che sfrutta in tal modo la propria autorità a spese della lotta di classe ha tutti i motivi per tentare, con cieca faziosità, di imporre a coloro che intendono denunciarne le nefandezze il divieto di partecipare al congresso internazionalista: siccome i socialdemocratici ci temono, combattono con ostile intolleranza ogni ipotesi che vi siano accolti delegati tedeschi estranei al partito.

È necessario, infine, completare il quadro che ho schizzato in pochi tratti, invero assai triste, con un aspetto luminoso. Lo spirito delle masse, malgrado la mortificazione e il disciplinamento che subisce, riaffiora sempre di nuovo, e non ci guarda con ostilità. Malgrado tutti gli incitamenti dei socialdemocratici, i lavoratori in Germania hanno cominciato ad accantonare la faziosità contro noi anarchici e contro le altre correnti autonome. Oggi, nella mag-

gior parte dei luoghi di lavoro, veniamo ascoltati tranquillamente e con evidente interesse: gli istinti e i pensieri rivoluzionari, che non si possono del tutto cancellare in una classe oppressa, stanno riprendendo forza. Ovunque si comincia a dubitare della validità del parlamentarismo e si riconosce tanto la necessità di una formazione teorica per le masse, quanto l'esigenza dell'organizzazione economica per la conquista del socialismo. Negli ultimi anni, le lotte sindacali, le rivendicazioni salariali, gli scioperi sono diventati più vivaci e frequenti e cresce l'interesse per l'organizzazione di cooperative operaie di produzione fondate sulle cooperative di consumo, nonostante si tratti di tentativi che generano ancora diffidenza nelle file degli stessi anarchici. Gli anarchici tedeschi, infatti, sono divisi sulla questione, benché siano stati in prima linea, in contrasto con il socialismo statalista e la logica governativa e parlamentarista, a sostenere questa forma di autodifesa economica, il mutuo patto dei consumatori quale strada per la liberazione<sup>19</sup> e punto di cristallizzazione del processo di socializzazione. A tal proposito facciamo riferimento alle cooperative inglesi e al grande successo delle cooperative della socialdemocrazia belga. In Germania, la socialdemocrazia ci riserva solo diletto: da buon partito conservatore, per cui ogni novità è sofferenza, essa si limita a evidenziare il fatto che le condizioni da noi sarebbero diverse rispetto a quei paesi. Ecco un chiaro esempio di argomentazione selettiva. Noi, invece, pensiamo di mostrare anche ai nostri recalcitranti amici che pure in Germania, accanto al movimento sindacale, può esistere un forte movimento cooperativo e che insieme costituiranno i due pilastri del socialismo libertario, senza Stato e senza dominio.

È utile anche accennare ad altri segnali di un forte spirito libertario in fase ascendente. Sono segni che riguardano non solo né in prima istanza la classe operaia, ma anche settori sempre più vasti della borghesia, che si liberano radicalmente e per sempre da ogni pregiudizio e s'impegnano per il rinnovamento della società umana. Queste tendenze, il cui punto di riferimento inizia a essere l'ex-luo-

gotenente Moritz von Egidy, non sono affatto da sottovalutare. Persone che prima erano schiave dei pregiudizi della Chiesa, della monarchia, del militarismo, del capitalismo, studiosi, artisti, soldati e religiosi, cominciano a prendere le distanze dalla società attuale, spregevole livellatrice di spiriti, e a lottare mano nella mano con noi per la libertà di pensiero e l'auto-organizzazione<sup>20</sup>, per il superamento dei contrasti politici, sociali ed economici. Mi piacerebbe che un uomo dall'esuberante energia di Egidy fosse presente a Londra; non sarebbe allora difficile per i nostri amici stranieri riconoscere che il suo pensiero e la sua azione, sotto molti aspetti, sono molto più radicali della tattica della socialdemocrazia tedesca, che mirando al pieno dominio del partito non vuole far sviluppare nessun'altra corrente al suo fianco.

Quindi anche da noi, malgrado tutte le forme di repressione delle correnti libertarie, il vecchio diventa fatiscente e si prepara a essere abbattuto. Grazie all'unione delle forze di un'umanità finora rimasta per lo più nell'ombra, sta per nascere qualcosa di nuovo, di grande, di magnifico: una libera articolazione degli individui sulla base della comunanza di interessi, della solidarietà, del socialismo. Noi anarchici di Germania ci consideriamo in definitiva socialisti, e mente chi sostiene il contrario. Quello contro cui combattiamo è il socialismo statalista, il livellamento verso il basso, il burocratismo; ciò per cui combattiamo è la libera unione e l'associazionismo, la fine dell'oppressione, la libertà degli spiriti, l'indipendenza e il benessere per tutti. Ma prima di tutto noi predichiamo la tolleranza nei confronti di ogni corrente: giuste o sbagliate che siano, non vogliamo soffocare alcuna posizione con la violenza o in qualsiasi altro modo. Però, anche nei nostri confronti pretendiamo la tolleranza, e dove si riuniscono i socialisti rivoluzionari, dove si riuniscono i lavoratori di ogni paese, là vogliamo esserci anche noi, e con diritto di parola; siamo uomini con la stessa capacità di pensiero di tutti gli altri; se abbiamo torto in certe nostre convinzioni, allora coloro che hanno ragione ci insegneranno una via migliore; se però siamo nel giusto, come è nostra convinzione profonda e sentita, nella misura



in cui la via verso il futuro si troverà sotto il segno dell'anarchia, allora, prima o poi, lo vogliate o no, se ci ascolterete, noi convinceremo voi della giustezza delle nostre idee. E anche se vi tapperete le orecchie, verranno altri che ci ascolteranno e ci capiranno. E la forza dei fatti alla fine trascinerà con sé anche i recalcitranti.

# Anarchismo e socialismo

1896<sup>21</sup>

Ha parlato il signor Kuroff! Nell'ultimo numero del «Sozialistischer Akademiker» ha provato che l'anarchismo non rappresenta una corrente del socialismo. Ci ha persino rivelato come questa dimostrazione sia una cosa semplicissima, l'uovo di Colombo, è sufficiente impiegare le classiche regole basilari del calcolo: poni X per U!

Il signor Kuroff ha fatto esattamente questo. Hamon aveva già indagato il problema, ovvero se l'anarchismo fosse una corrente del socialismo oppure se il primo concetto fosse da sussumere sotto il secondo. Quindi la domanda era: è X parte di A?

Come risponde il signor Kuroff?

Nient'affatto, dice, - N non è affatto parte di H!

Diciamolo per i non esperti di logica (in quanto in fin dei conti vorrei convincerne anche il signor Kuroff) – Kuroff definisce i due concetti in modo diverso da Hamon, diverso anche da tutti gli altri esseri umani, e quindi per lui è un gioco da ragazzi dimostrare che i due concetti, che egli stesso, con la propria potenza creativa e fantasia poetica, ha corredato dei più contrastanti attributi, non hanno niente in comune. Il signor Kuroff segue quindi il famoso metodo

di sistemare con le proprie mani la marionetta che vuole decapitare, ponendole la testa traballante sul collo, quindi prendendo lo slancio, e zac! Così guido la mia lama! Ed ecco, là, il capo per terra!

La maniera con cui aveva proceduto Hamon, invece, spiccava per la sua impostazione molto promettente. Egli si era servito di semplici descrizioni oggettive, sobrie e documentate. Aveva dimostrato come tale socialista aveva detto questo e tale anarchico aveva detto quello, portandone gli esempi, e finalmente con metodo induttivo aveva mostrato che anarchici e socialisti erano d'accordo su un punto, e cioè che volevano la stessa cosa.

Ma con questi calcoli probabilistici non c'è modo di venire incontro al signor Kuroff, il quale etichetta tutto ciò che non si adatta alla sua costruzione come «confuse immaginazioni», quali per esempio la tattica e le opinioni di Tom Mann e di Keir Hardie, avventurandosi in dimostrazioni da cui tira poi le sue conclusioni. Qui non ce la caviamo più con le modeste argomentazioni pratiche di Hamon. Dobbiamo spostarci sul terreno scivoloso di Kuroff, quello delle deduzioni linguisticamente fuorvianti; dobbiamo dimostrargli che tira conclusioni fasulle e che quelle formalmente ineccepibili le ricava da premesse sbagliate.

Se ho parlato di deduzioni linguisticamente fuorvianti, ciò non intacca minimamente il metodo deduttivo, ma solo l'indicibilmente misera impresa di voler dimostrare tramite l'incompiutezza dell'umano, e specialmente l'incompiutezza del linguaggio kuroffiano, il carattere inconciliabile di termini solo apparentemente opposti, ovvero termini che significano solo apparentemente la stessa cosa.

Introduciamo qui un dialogo immaginario fra il signor Maier e il signor Müller come esempio del metodo logico applicato dal signor Kuroff.

Maier: Noi perseguiamo senz'altro obiettivi analoghi.

Müller: Oh, Dio me ne guardi, tutto il contrario! Siamo tanto lontani quanto il signor Stöcker<sup>22</sup> dalla socialdemocrazia.

Maier: Mah, veramente...

Müller: Te lo dimostro in mezzo minuto. Tu vuoi abolire la ricchezza?

Maier: Certamente!

Müller: Vedi? Io voglio il contrario. Io voglio abolire la miseria!

Maier: Beh, questo anch'io!

Müller-Kuroff: Controsenso! Pura *contradictio in objecto!* «Di conseguenza già qui si dimostra inutile ogni ulteriore analisi di siffatte mostruosità concettuali».

Lasciamo da parte il signor Müller e occupiamoci più da vicino del signor Kuroff.

Secondo lui il socialismo sarebbe un sistema sociale in cui i mezzi di produzione diventano proprietà comune del popolo intero.

Per parte mia glielo concedo!

Da ciò egli deriva il fatto che, siccome ogni proprietà deve per forza avere un proprietario, tutto il Popolo sarà padrone di questa proprietà.

Ma com'è che procede ora il signor Kuroff?

«In base a tutto ciò, essendo la proprietà collettiva, la comunità in quanto 'proprietaria' porrebbe ai singoli individui, se così vuole, almeno certi limiti obbligati».

Non è questa una vera e propria conclusione ingannevole? Con l'uso di un termine vago come comunità non si compie un capolavoro di acrobazia? Nella misura in cui questa cosiddetta comunità è qualcosa di diverso dalla somma di tutti gli individui, nella misura in cui adotta norme contro singoli individui, cessa di essere il popolo intero.

Il signor Kuroff, quindi, pone in un giro di parole (e noi non dovremmo notarlo!) al posto del dominio del popolo intero sulle cose (proprietà collettiva), il dominio della maggioranza del popolo sulle persone; al posto del concetto ampio di socialismo, il termine più limitato di socialdemocrazia; al posto del popolo, somma di individui, la sua riformulazione in maiuscolo, il suo concetto autoritario e astratto. Secondo la sua personale e semplice definizione, il socialismo abbraccia qualsivoglia tendenza; da questo, con un contorsio-

nismo apparentemente ingenuo, ricava anche il socialismo statalista, e infine fa in modo che non esista alcun altro socialismo al di fuori dello Stato democratico e socialista.

A questo punto riesce a dimostrare facilmente che con il socialismo statalista l'anarchismo ha ben poco a che vedere. La tesi che in realtà il signor Kuroff difende, spogliata da ogni possibile travestimento, suona dunque così: il socialismo statalista è l'unico socialismo e il signor Kuroff ne è il suo profeta.

E tutto questo ancora non basta: l'anarchismo deve sopportare deformazioni molto peggiori, sebbene ormai non dovrebbe essere più necessario<sup>23</sup>.

L'anarchismo, secondo Kuroff, sarebbe semplicemente la conseguente applicazione del principio dell'assoluta libertà individuale. E già questo è fondamentalmente falso, ché di assoluto noi anarchici non vogliamo sentir parlare, in quanto assoluto è gemello di dogmatico. Ma penso che non nuoccia concederglielo in prima battuta, per pura comodità. Il signor Kuroff aggiunge poi la seguente osservazione: «Questa è la libertà che è stata giustamente definita come la generale libertà del predatore». Stiamo allora a vedere cosa consegue da queste due premesse ricorrendo al suo sintetico sillogismo:

Anarchismo uguale assoluta libertà individuale;

Assoluta libertà individuale uguale generale libertà del predatore;

Ergo: individui uguali a predatori.

Forse il signor Kuroff potrebbe protestare contro il fatto che io abbia voluto trovare un senso dietro la parola generale: lui magari ci vorrebbe rassicurare dicendo che non ce l'ha. Ma allora la cosa si farebbe ancora peggiore, ché, se ci fossero relativamente pochi predatori nel sistema anarchico da lui costruito, allora cosa impedirebbe agli altri «assolutamente liberi individui» di rendere costoro innocui nel modo più adeguato?

Cosa? Domanda ingenua, quella che ho fatto! Nell'«anarchismo» kuroffiano una siffatta tutela non è possibile! E con queste precise parole continua: «Da ciò ne consegue *che ogni sfrenatezza dev'essere consentita!*».

Signor Kuroff, rientri in sé! Lei parla di «individui assolutamente liberi» e questi *devono* permettere ogni sorta di sfrenatezza? E se invece non la permettessero? Se fossero dell'opinione che la loro libertà consista proprio nel non tollerare prevaricazioni? Se a questo scopo si associassero liberamente dandosi regole convenzionali? Se proprio la libertà di tutti, fin dall'inizio, trattenesse i singoli dall'ardua mossa di concedersi prevaricazioni? Se gli uomini non fossero animali rapaci, bensì ragionevoli vicini capaci di intendersi tra loro? Cosa succederebbe allora? Beh, allora... allora non si tratterebbe appunto di anarchici kuroffiani, e invece Kuroff parla appunto solo di questi.

Procediamo. Gli anarchici non vogliono nessun dominio: ogni proprietà deve però avere un proprietario; di conseguenza – come dice il patriarca – gli anarchici non conoscono né la proprietà collettiva né quella privata. Con il termine di «proprietà privata» il signor Kuroff intende la «proprietà dei beni di consumo» (in contrasto con la «proprietà collettiva dei mezzi di produzione»): il signor Kuroff dunque ha dimostrato che gli individui assolutamente liberi nell'anarchia non avrebbero neppure il diritto di mangiare un panino, ché questa sarebbe proprietà privata, quindi dominio!

Questa graziosa conclusione il signor Kuroff la trae nella maniera più semplice: gioca a palla prigioniera con il termine dominio. Siccome noi non vogliamo il dominio dell'uomo sull'uomo, egli fa credere al pubblico che noi non vorremmo neppure il dominio degli uomini associati sulle cose, sulla natura nel senso più ampio del termine. E invece è proprio quel che vogliamo!

Con questi giochi di parole il signor Kuroff ci vuole inoltre far credere che proprietà collettiva e assenza di proprietari dei beni siano due cose inconciliabilmente in contrasto. In realtà si tratta di due diverse espressioni per una stessa condizione. Se tutti i mezzi di produzione devono appartenere a tutti, devono cioè essere accessibili a tutti, allora nessuno può rivendicare un diritto speciale per sé, e tale mancanza di diritto da parte del singolo, del privilegiato garantito dallo Stato o altrimenti, si chiama assenza di proprietari.

Dopo che in tal maniera il signor Kuroff ha distrutto l'anarchismo comunista, e taciuto su quello collettivista, non gli resta che l'anarchismo individualista, quello che «rinuncia totalmente alla proprietà».

Signor Kuroff, signor Kuroff, cos'ha fatto! Proprio l'anarchismo «individualista», i cui rappresentanti principali sono Tucker e Mackay, è addirittura partigiano della proprietà privata, e non solo dei beni di consumo ma anche dei mezzi di produzione!

Estremamente divertente nell'articolo di Kuroff è poi il modo in cui viene dimostrato come nella società anarchica la piccola impresa, l'impresa domestica e l'artigianato minimale, e quindi la miseria, il bisogno e il lavoro logorante, dominino... pardon, il dominio non esiste, quindi... vigano.

Tutto ciò deriva dalla premessa, tanto semplice quanto falsa, per cui l'anarchico, in base ai suoi principi, non «dovrebbe» organizzarsi, perciò «sarebbe costretto» a rinunciare alla divisione del lavoro e alla grande impresa, cosicché sarebbe impossibile la grande industria meccanica!

È necessario ribattere a queste conclusioni fuorvianti ripetendo ancora una volta che l'anarchico può fare tutto ciò che ritiene adeguato, e che a tal fine naturalmente si organizza sempre, cioè si associa liberamente quando serve ai propri interessi, e che in questo egli è un socialista, in quanto il socialismo, la comunanza nelle cose d'interesse comune, soprattutto nella produzione e distribuzione dei beni, costituisce, deve costituire, la base sulla quale unicamente può crescere la libertà degli individui? Anche se fino a oggi è sfuggito allo sguardo del signor Kuroff, esiste tuttavia non solo un socialismo autoritario, ma anche un socialismo libertario. Noi anarchici siamo socialisti – vi annovero pure gli stessi individualisti che si definiscono mutualisti – in quanto non ci sappiamo immaginare la pienezza di una vita libera per tutti, lo sviluppo di ogni singola personalità, senza mutuo appoggio, comunità, solidarietà, fratellanza, socialismo o comunque lo si voglia chiamare.

Questa sede, dove si è trattato di chiarire e confutare le costru-

zioni concettuali kuroffiane, non offre l'occasione per esporre gli autentici contrasti fra socialismo statalista, socialdemocrazia, da una parte, e socialismo libertario, anarchia, dall'altra parte; qui ci premeva dimostrare che ambedue, socialismo autoritario e anarchismo, appartengono di fatto allo stesso concetto: il socialismo. Ci interessava solo trattare l'impianto della logica violentemente distorta messo in piedi dal signor Kuroff. Che l'anarchismo poi abbia ragione o meno, è una questione non solo aperta, ma neppure sfiorata. Che il signor Kuroff invece abbia torto, mi sembra una faccenda dimostrata.



# Due parole sull'anarchismo

1897<sup>24</sup>

Mi si conceda subito una piccola critica al compito che mi è stato assegnato, non per un distinguo accademico, ma in nome dell'anarchismo. Un anarchico non è che si ritrovi perfettamente inquadrato nella rubrica *I partiti si presentano*: noi ci siamo messi in testa di non essere un partito. Ma poi, un partito può definire se stesso? Per farlo dovrebbe essere dotato di una razionalità di cui i partiti difettano, per due ragioni: una di carattere logico, in quanto «il partito» è solo un astratto concetto autoritario, non un'entità psichica; un'altra di carattere psicologico, in quanto «il partito» è figlio della mancanza di ragionevolezza, di autonomia e di fisionomia.

Mi si obietterà che il titolo della rubrica non va preso proprio alla lettera: si tratta di una descrizione delle singole correnti politiche fornita dagli stessi protagonisti. Eppure noi anarchici sembriamo rappresentare un vero paradosso rispetto alla realtà corrente: infatti non abbiamo neppure aspirazioni politiche, ma la nostra aspirazione è piuttosto contro la politica.

Qualcuno dirà che non siamo un partito, ma tutt'al più una setta, e siccome fra l'altro rifiutiamo l'uguaglianza livellatrice, sa-

remmo addirittura una schiera di squinternati. Non mi indigno per questo, giacché noi vogliamo apparire quanto più stravaganti e strani agli occhi del tradizionale buonsenso e della cara piccola borghesia, e chi ci vuol capire deve innanzi tutto individuare il terreno su cui ci muoviamo. Faccio mie le parole dell'acuto saggista americano Ralph Waldo Emerson – chi lo conosce in Germania? – che una volta ha detto: qui, chi vuol essere un uomo dev'essere un dissidente. Ah ah! – pensa il benevolo lettore – un punto programmatico degli anarchici: uscita dalla chiesa nazionale! Sissignore, anche questo fra l'altro, ma ci sono ben altre iniziative di dissidenza: uscita dallo Stato, da tutte le comunità coercitive, rottura profonda con la tradizione della proprietà privata, del matrimonio d'interesse, dell'autorità familiare, dell'uomo specializzato, dell'isolamento e dell'elitismo nazionalistico. Tutto questo è per ora solo un programma per la società umana dell'avvenire, perché ci sentiamo ancora deboli, timorosi e isolati; del resto, vogliamo separarci fin da subito da tutto ciò che ci ripugna, rivoltarci contro tutto ciò che ci opprime e ci limita, e appropriarci di tutto ciò che ci manca e che rivendichiamo.

Il lettore diventa impaziente: si è accostato con precise aspettative al titolo sensazionale di questo articolo, e mi esorta a parlare finalmente, senza remore, di bombe, macchine infernali e pugnali. Il lettore in genere vuol leggere cose di cui crede di essere già informato, e che gli anarchici lancino bombe e incitino a farlo lo ha certo sentito dire a più riprese. In effetti, è un dato incontestabile che, negli ultimi decenni, molti attentatori provenissero dalle file degli anarchici, ma si tratta di un dato su cui si deve riflettere meglio. Già, riflettere, perché in linea di principio anarchismo e violenza non hanno niente, ma proprio niente a che fare l'uno con l'altra. Il nostro ideale è del tutto pacifico e nient'affatto incline a forme di violenza aggressiva. Certo, questo non significa assumere un atteggiamento pastorale, ma far propria l'esperienza viva e vigorosa propria delle personalità complete e mature; negli anarchici alberga un che di veemenza meridionale, di quella passionalità colma

di temperamento che è tipica dei popoli giovani: i latini (italiani, spagnoli, francesi del Sud) e i russi sono pertanto più inclini all'anarchismo rispetto ai tedeschi, e tra questi ultimi i tedeschi meridionali e i renani lo sono più dei prussiani, a prescindere dalle metropoli dove la cultura si è ringiovanita e si è fatta più passionale. Per come son fatti gli uomini, è raro trovare in uno stesso individuo razionalità illuminata e temperamento impetuoso, luce serena e fuoco divorante: per il primo aspetto, la serenità della vita razionale, vi sono tipi come il francese Élisée Reclus, il russo Pëtr Kropotkin, l'austriaco Ladislaus Gumplowicz; per il secondo, la ribellione selvaggia, vorrei menzionare la francese Louise Michel e il tedesco meridionale Johann Most (uomo misconosciuto perché troppo ignorato, ma eccellente maestro di stile, un novello e originalissimo Fischart). C'è una grandissima figura che possiede ambedue questi aspetti: l'intelletto illuminato e la passione infuocata. Dovremmo supporre che ognuno abbia capito bene di chi sto parlando: ma chi lo conosce in Germania, a eccezione di noi anarchici, di qualche studioso e di alcuni quarantottini? Si tratta di *Mikhail Bakunin*.

Ma torniamo agli attentatori, che non sono affatto mossi dai principi o dagli scopi dell'anarchismo, giacché la conformità al fine non ha niente a che vedere con queste azioni. Siamo di fronte non tanto a impetuosi selvaggi, quanto a freddi e adirati esecratori. Le onde della loro volontà s'infrangono continuamente contro le dighe del presente, un argine basso e dozzinale. Tutte le loro tensioni verso la felicità e la libertà, spesso solo verso l'appagamento dei più elementari bisogni, vengono continuamente compresse. Essi si rappresentano i Campi Elisi, l'anarchia, il dispiegamento di tutta la loro ricchezza interiore, anche se spesso non sono neppure in grado di sfamare se stessi e i propri figli. Alla fine tutto è annullato in loro: riflessione, prudenza, autoconservazione, umana benevolenza, e la loro vita si riduce alla sola mania di vendetta. Poi viene il momento in cui quanto era rinchiuso schizza fuori, ciò che era freddo si scalda e bolle, quello che era impietrito fonde gorgo-

gliando selvaggiamente, ciò che era compreso esplose. Il mondo allora grida e vara leggi eccezionali contro i Campi Elisi e i loro segreti abitanti, ma non contempla misure contro se stesso, non pensa a reprimere la repressione; altrimenti perché mai sarebbe il mondo, *tout le monde*, non solo il lunedì, ma tutti i giorni della settimana<sup>25</sup>? Pronunciare un verdetto su questi uomini è molto facile; io mi affanno a comprenderli psicologicamente, e se fossi un avvocato li difenderei davanti al tribunale borghese. In tale veste, la mia arringa finale suonerebbe così: rinunciate alla violenza autoritaria e alla difesa del privilegio e della rapina, e allora non ci saranno più ribellioni violente né ladri di sorta. (Chi s'interessa alla psicologia degli attentatori anarchici, legga le dichiarazioni difensive di Ravachol, Vaillant, Henry, Acciarito, Étievant e di molti altri, e vi troverà confermata la mia concezione. Il procedimento contro Koschemann invece non c'è bisogno di leggerlo per il fatto che costui, a mio giudizio, è completamente innocente e vittima di un terribile errore giudiziario).

Da quanto ho detto finora emergono due cose. In primo luogo, l'anarchismo nel nostro tempo non può essere un movimento di massa, ma solo un movimento di singoli, di precursori. Gli oppressi mostrano comunque ampia simpatia per la nostra avanguardia, e il più profondo rispetto, come si può osservare ovunque, anche in Germania tra le masse socialdemocratiche. Benché non ritengano possibile o utile aderire all'anarchismo, ampi settori di classe operaia hanno iniziato a rallegrarsi, in segreto o apertamente, che esistano gli anarchici. In secondo luogo, dalle mie osservazioni consegue che noi, malgrado tutto il nostro scetticismo di principio, siamo degli incorreggibili ottimisti, perché, a differenza degli individualisti di vecchio stampo, crediamo nell'altruismo e nella capacità di svilupparsi del genere umano. Proprio per questo non intendiamo affidarci a singoli eroi o autocrati, ma vogliamo una società anarchica, una convivenza tra individui basata sulla libera unione e il rispetto della ragione, o detto in termini economici, vogliamo il socialismo.

Alla fine, non ho parlato specificamente degli anarchici tedeschi. Ma va bene così: nel quadro di un articolo tanto breve non si può dire tutto, e la cosa principale è che un anarchico tedesco abbia parlato dell'anarchismo. Il grosso degli anarchici tedeschi si è formato poco a poco nel corso degli ultimi sette anni, provenendo da correnti socialdemocratiche di opposizione (i cosiddetti Giovani o Indipendenti)<sup>26</sup>. Isolatamente, esistevano di certo anche prima, legati all'agitazione di Most, Dave, Neve, Reinsdorf e del Club Autonomie londinese, ma solo con la fondazione del «Sozialist», il settimanale che esce a Berlino da sette anni (senza dubbio il foglio più confiscato del paese), il movimento anarchico ha cominciato ad accantonare la dimensione segreta in favore di quella pubblica. E sarebbe una faccenda ancora più aperta, se non ci fossero i pregiudizi del pubblico e i verdeti dei tribunali.

# Essenza e prospettive del rivoluzionarismo

1899<sup>27</sup>

Ricordo ancora chiaramente un piccolo episodio significativo risalente al congresso socialista internazionale di Zurigo del 1893. Noi socialisti tedeschi indipendenti, cioè non socialdemocratici, eravamo in pochi. Mentre stavamo discutendo appassionatamente attorno a un tavolo, si accostarono alcuni socialdemocratici svizzeri sovraeccitati che ci chiesero perentoriamente: «Ma cosa volete veramente? Cosa mai volete?». Wilhelm Werner, impassibile e flemmatico, rispose tranquillo con voce di basso: «Vogliamo la rivoluzione!». Nello stesso momento, dal tavolo accanto si precipitò un diavoletto magro tutto agitato, ben diverso dal corpulento Werner. I tratti del viso, che la passione politica aveva alterato nel tempo, permettevano di riconoscere uno dei più famosi dirigenti tedeschi del partito: «Anche noi, anche noi la vogliamo!» gridò con il tono più acuto<sup>28</sup>.

Sono trascorsi sei anni e la rivoluzione è ancora un lontano oggetto del desiderio. Dalla comparsa del *Manifesto comunista*, oltre cinquant'anni or sono, ciò che s'intende per rivoluzione nell'ambito dei partiti rivoluzionari – poi vedremo come sta la faccenda –

viene talvolta espresso quale desiderio e in altre occasioni ricondotto a un'incombente necessità sociale. A ogni modo, siamo come di fronte a una curiosa Signora che può permettersi di festeggiare il cinquantesimo anno di servizio ancor prima di nascere.

In breve, si deve solo al diritto penale se la rivoluzione del futuro si è ammantata di un certo velo magico e sembra avvolta in una nebbia profumata. Siccome non è opportuno parlarne apertamente, è rimasto il dubbio se con il termine si pensi allo sviluppo del processo di produzione, o alla trasformazione delle classi sociali, o al progresso della tecnica e delle organizzazioni economiche, o a qualcosa del genere. Tale linguaggio ammiccante e criptico è stato spesso preso alla lettera dai nuovi adepti, che lo fanno proprio nella maniera più seria: sono i meno esperti, quelli che non vengono ammessi ai misteri più profondi del culto e che continuano a parlare della rivoluzione con estrema tranquillità d'animo, intendendo con il termine la nota teoria dello sviluppo verso lo «Stato del futuro»<sup>29</sup>. I sacerdoti, invece, che devono tener vivo il fuoco del marxismo, hanno sempre inteso la rivoluzione come il momento della sollevazione violenta e della presa del governo da parte del Partito socialdemocratico con l'appoggio delle grandi masse del proletariato, sicché il socialismo, del quale sarebbero già date le condizioni economiche, potrebbe essere decretato per legge. Conquista del potere politico, ossia dittatura rivoluzionaria: questo s'intende.

Non so se sia stata l'invenzione della stampa o la libertà di stampa o lo spirito scientifico sempre più pervasivo, ma in ogni caso siamo di fronte a qualcosa di stupefacente e inaudito: è mai possibile annunciare un avvenimento di tale portata per venti, trenta, cinquant'anni?

E il tutto a causa di un semplice malinteso. Infatti, la rivoluzione che Marx ed Engels, ambedue esperti profeti meteorologi, avevano annunciato nel *Manifesto* giunse prontamente e in modo straordinariamente puntuale... nel 1848! Le cose andarono diversamente rispetto alle loro speranze, tanto da spingerli a immaginare

un'ulteriore rivoluzione prossima ventura, di cui in effetti si scorrevano in abbondanza i segni premonitori. Soltanto quando diventarono più critici, più scettici, rinviarono la rivoluzione a un futuro sempre più lontano, finché quanto era stato all'origine uno strumento a portata di mano, facilmente afferrabile, si tramutò in un obiettivo schematico, un idolo adorato da fanatici e circondato di fideismo. Poi l'ultima metamorfosi: rivoluzione è diventata una parola alla quale ci siamo abituati a tal punto da non potercene staccare, anche se non ci crediamo più. Ci sono bambini che già da tempo sono in grado di bere dalla tazza, come si deve e a modino, ma non vogliono abbandonare il ciuccio; è proprio così: io addirittura ne ho conosciuto uno che si era svezzato anche da questo trastullo, ma che tuttavia la domenica se lo metteva in bocca per qualche minuto.

Con la rivoluzione succede come con la guerra: siccome non arriva, bisogna trovare un surrogato, così alle manovre di autunno dell'esercito corrisponde il Primo maggio dell'esercito rivoluzionario. Anche questo è solo un malinteso. Al congresso di Parigi<sup>30</sup> si decise infatti che il 1° maggio 1890 in tutti i paesi sarebbe dovuto scattare di colpo lo sciopero generale. I promotori di quella mozione volevano la rivoluzione a comando, deliberata dalla maggioranza di un parlamento di lavoratori. Ma è mai possibile? Non posso immaginare cosa più infantile di manifestazioni come queste, decise in anticipo una volta per tutte e appuntate sul calendario. Manovre, nient'altro che manovre.

Io non voglio affatto dire che i tempi della rivoluzione siano passati, perché sarebbe un'affermazione ridicola, solo che al momento non vedo alcun segno della sua epifania. La rivoluzione predetta da Marx, in ogni caso, è rimasta in sospeso, così come resterà in sospeso la fine del mondo, che pure qualcuno non esita ad annunciare per il prossimo autunno. Accade sempre una cosa diversa: è questa la lezione più utile che la storia ci possa impartire. Noi viviamo in una fase di reazione, che per il momento solo alcuni giudicano insopportabile: sono pochi e provengono dai più diversi



strati sociali. Per contro, tra le grandi masse del proletariato industriale non sta certo sviluppandosi un'intensa opposizione contro le condizioni esistenti, anzi il contrario. La crescita economica ha avuto i suoi effetti: il problema del pane non è più così urgente e, del resto, l'entusiasmo per gli ideali culturali non è mai stato molto diffuso tra le masse.

La situazione attuale è del tutto inedita, contrariamente a quanto ancor oggi in molti si sforzano di credere, e sarebbe tempo che ciò diventasse coscienza comune. Il vecchio esercito rivoluzionario può tranquillamente sciogliersi: se poi, contro ogni aspettativa, la rivoluzione si presenterà prossimamente, o detto altrimenti, se tornerà fra le masse l'intensa passione che finora è mancata, allora esso potrà ricostituirsi piuttosto rapidamente. La socialdemocrazia, fra l'altro, aspira proprio a questo modello di militanza e concorderà certamente con un simile principio fondamentale. Nel frattempo, però, coloro che non sono responsabili del fatto che la rinascita profonda e radicale della società tarda a venire, devono continuare a lavorare con energia e coraggio. A noi, che un tempo avevamo la rivoluzione nel cuore, spetta continuare a servire fedelmente l'amata segreta, anche se le dobbiamo attribuire altri nomi: bisogna creare organizzazioni economiche fondate sul mutuo appoggio, contando su tutti coloro che vogliono e possono farlo; educare all'autonomia e all'iniziativa individuale; organizzare la vita in modo indipendente e coraggioso; promuovere la rivolta contro ogni forma di autoritarismo; fare piazza pulita dei cascami e del marciume del passato, che s'insinua nel presente sotto forma d'istituzioni minacciose e ancora potenti. C'è così tanto da lavorare con se stessi e con gli altri che non si deve affatto disperare per il fatto di essere nati per caso in un tempo che mostra un volto diverso da quello che prima pareva ostentare. Chi non può fare assolutamente a meno della rivoluzione, se non vuol fare la rivoluzione da solo, vada in Cina, e veda se riesce a far esplodere lì una guerra di liberazione dalla tirannide degli invasori stranieri. Gli riuscirà più facile suscitare la rivolta tra i cinesi che tra le nostre masse.

## Pensieri anarchici sull'anarchismo

1901<sup>31</sup>

Mi ricordo di un discorso che l'anarchico inglese Mowbray tenne nel 1893 al congresso socialista internazionale di Zurigo. Si discuteva se gli anarchici avessero il diritto di partecipare al congresso e, dopo accese polemiche, passò una mozione per cui sarebbero stati ammessi solo coloro che si fossero dichiarati favorevoli all'«azione politica». In quel momento, quando ormai sembrava che noi anarchici fossimo stati esclusi, Mowbray, con un aneddoto toccante, rimise in equilibrio la bilancia. Spiegò che gli anarchici erano semplicemente contrari all'attività parlamentare, legislativa e statale. L'azione di Bruto, esclamò, era stata un'azione eminentemente politica e giacché gli anarchici sono a favore dell'azione politica, devono essere ammessi ai lavori.

Queste parole mi sembrano oltremodo utili per spiegare uno strano fenomeno: è diventato quasi un dogma tra gli anarchici considerare l'uccisione dei capi di Stato, una volta compiuta, come qualcosa di anarchico. Si tenga conto che quasi tutti gli attentatori degli ultimi decenni si sono effettivamente nutriti di principi anarchici. Coincidenza singolare dirà l'ingenuo, perché cosa mai può

avere a che fare l'uccisione di altri uomini con l'anarchismo, con la dottrina del raggiungimento di una società senza Stato e senza costrizione autoritaria; cosa c'entra con il movimento contro lo Stato e contro la violenza legalizzata? Proprio niente. Ma gli anarchici si rendono conto che dottrine e proclami non bastano: non si può erigere la nuova società a causa della violenza di coloro che detengono il potere, pertanto – argomentano – accanto alla propaganda svolta con i discorsi e gli scritti e accanto all'opera di costruzione bisogna iniziare anche un'opera di distruzione. Sono troppo deboli per abbattere tutte le barriere, quindi è almeno necessario sollecitare l'azione, e poi con questa fare propaganda. Se i partiti politici fanno attività politica positiva, allora anche gli anarchici, come singoli, devono fare antipolitica positiva, cioè attività politica negativa. Tale ragionamento spiega l'attività politica degli anarchici, la propaganda del fatto, il terrorismo individuale.

Non esito a dire con grande nettezza – e so bene che non mi guadagnerò encomi né da una parte né dall'altra – che l'antipolitica degli anarchici muove in parte dal tentativo di un piccolo gruppo di imitare i grandi partiti. Alla base c'è smania di protagonismo. Anche noi facciamo politica, dicono, non siamo inattivi, ed essi devono fare i conti con noi. A me pare che questi anarchici non siano abbastanza anarchici, perché rimangono un partito politico e addirittura portano avanti una primitiva politica riformatrice: uccidere uomini fa parte degli ingenui tentativi di miglioramento dei primitivi, e il Bruto di Mowbray non è che un miope riformista. Se oggi in America i potenti, senza rispettare i diritti e le leggi, facessero impiccare alcuni anarchici innocenti, sarebbero altrettanto anarchici di un qualsiasi terrorista, e forse, proprio come lui, si sentirebbero ispirati da supremi ideali. Solo dei dogmatici, del resto, potrebbero negare che esistano ferventi e onesti idealisti di Stato. In effetti, gli anarchici in maggioranza sono dogmatici, e si metteranno quindi a sbraitare per il fatto che io, arrogandomi ancora il diritto di definire anarchica la mia visione del mondo, esprima nettamente la mia verità. Non solo, sono anche opportunisti, e pertanto trove-

ranno che questo non sia proprio il momento adatto per simili affermazioni. Io, invece, penso esattamente il contrario.

Un altro dogma degli anarchici è contenuto nell'affermazione che ogni giorno tanti e tanti operai, soldati, malati di tubercolosi muoiono a causa delle scellerate condizioni di vita in cui viviamo. Perché gridate tanto? E poi, scusate, quanto conta McKinley rispetto a loro? Qui sembrerò ai miei anarchici addirittura troppo anarchico: la morte di McKinley mi ha scosso molto più di quella di un carpentiere che è caduto dal tetto a causa di un'impalcatura montata male. È fuori moda, me ne rendo conto, ma quando un uomo circondato dall'alone del potere, senza aver fatto nulla e con la coscienza tranquilla, viene ucciso a colpi di revolver da un suo simile al quale aveva teso la mano, quando milioni di persone rivolgono il loro sguardo al suo letto di morte, là si cela secondo me una vera tragedia che fa sì che quell'uomo, il quale era forse un individuo di mediocre ingegno e nobiltà, si trovi a essere quasi trasfigurato. Mi preme aggiungere, però, che anche l'attentatore mi sta a cuore più del povero sfortunato tizio che si è sbagliato nel montare l'impalcatura: significa pur qualcosa terminare la propria vita così.

Non è mia intenzione approfondire qui la psicologia dei moderni attentatori. Forse, anziché eroi o martiri, essi rappresentano una nuova tipologia di suicidi. Per un uomo che non crede a null'altro che a questa vita e che da essa sia stato deluso amaramente, per un uomo che sia attraversato da un sentimento di gelida avversione nei confronti delle condizioni che lo hanno ridotto in rovina e che gli sono insopportabili, per un simile individuo può essere seducente l'idea demoniaca di prendere uno di quelli seduti su in alto, scavalcare ogni tribunale e, di fronte agli occhi del mondo, ucciderlo quale estremo atto dimostrativo. Altrettanto affascinante appare l'idea, riaffiorante in mille variazioni nella letteratura anarchica, di contrapporre alla violenza autoritaria la violenza libertaria, la rivolta dell'individualità.

Ecco l'errore fondamentale degli anarchici rivoluzionari, che per molto tempo è stato anche il mio: credere che si possa raggiungere

l'ideale della non-violenza per mezzo della violenza. Concentrano tutti i loro sguardi sulla «dittatura rivoluzionaria», che Marx ed Engels avevano previsto come una breve fase di transizione verso la grande rivoluzione. Sono autoinganni, perché ogni esercizio della violenza è dittatura, se non è liberamente accettata e riconosciuta dalle masse che hanno il diritto di farlo. In questo caso, però, si tratta di violenza autoritaria. Ogni violenza o è dispotismo o è autorità.

Gli anarchici devono riconoscere che un obiettivo si può raggiungere solo se i mezzi sono della medesima natura del fine: con la violenza non si arriva mai alla non-violenza. L'anarchia è là dove sono gli anarchici, veri anarchici, uomini che non usano nessuna violenza.

Con ciò non dico certo cose nuove; è quanto da lungo tempo va affermando Tolstoj. Quando il Re d'Italia venne ucciso da Bresci, questi scrisse un articolo meraviglioso che culminava nelle seguenti parole: non si devono uccidere i regnanti, ma si deve far loro intendere che essi stessi non devono uccidere. Il testo originale era ancora più tagliente e l'articolo conteneva così tante stoccate contro i potenti che venne ristampato su molti giornali anarchici. L'articolo, però, non era meno pungente nei confronti degli anarchici, ma anche quei passi furono stampati con spirito tranquillo e *non-chalance*, direi, senza dar loro peso, come se si trattasse di un vezzo del momento.

Gli anarchici obietteranno che, se fossero non-violenti, sarebbero costretti a sopportare ogni forma di rapina e di oppressione, per essere poi non già liberi, ma schiavi. E aggiungeranno che non perseguono la non-violenza individuale, ma uno stato generale di non-violenza; che vogliono l'anarchia, ma che prima devono riprendersi o prendersi quello che è stato loro tolto o negato.

Ecco un altro errore fondamentale, cioè l'idea che si possa o si debba consegnare l'anarchia al mondo, che l'anarchia sia una faccenda dell'umanità, che prima debba avvenire la grande resa dei conti e a seguire il regno millenario. Chi vuol donare la libertà al

mondo, o meglio il proprio concetto di libertà, è un despota, non un anarchico. L'anarchia non sarà mai un affare delle masse, non sorgerà mai tramite un'invasione o una sollevazione armata. Né tanto meno l'ideale del socialismo federalista si raggiungerà aspettando che il capitale già ammassato e il possesso della terra passino nelle mani del popolo. L'anarchia non è una faccenda del futuro, ma del presente; non è una mera rivendicazione, ma una questione che riguarda la vita. Non si tratta pertanto di nazionalizzare le conquiste del passato, ma di un popolo nuovo che, iniziando in piccolo, attraverso la colonizzazione interna crei qua e là, in mezzo ad altri popoli, nuove comunità. In fin dei conti non si tratta della lotta di classe tra non proprietari e proprietari, ma del fatto che nature libere, interiormente consolidate e padrone di se stesse, emergano dalle masse e si uniscano in nuove formazioni. La vecchia contrapposizione fra il distruggere e l'edificare comincia a perdere di senso: si tratta di dar forma a qualcosa che non è mai esistito.

Se solo gli anarchici sapessero quanto i loro principi si avvicinano alla più profonda essenza umana e, per contro, quanto sono distanti dai meccanismi della massificazione, essi rabbrivirebbero riconoscendo quale distanza si apre fra la loro azione, il loro comportamento superficiale e gli abissi della loro ideologia, e si renderebbero conto che per un anarchico è effimero e dozzinale uccidere un McKinley o inscenare farse e tragedie similari. Chi uccide va alla morte. Chi vuol creare la vita dev'essere sorto a vita nuova, interiormente rinato.

Dovrei scusarmi di sfruttare un osservatorio neutrale per far «propaganda per l'anarchia», se non fossi convinto che, senza volermi incatenare in alcun modo al termine, quello che io chiamo anarchia non è che un sentimento di base riscontrabile in ogni individuo capace di riflettere sul mondo e sull'anima. Penso alla brama di rinascere, dando nuova forma al proprio essere e quindi all'ambiente circostante, ossia al mondo, fino a dove la forza di ciascuno lo consenta. Questo supremo momento dovrebbe giungere per ciascuno quando ogni singolo – per dirla con Nietzsche – crea

in sé il caos originario. Qui, quasi fosse uno spettatore, egli assiste al dramma dei propri impulsi e delle innumerevoli forze interne che spingono per imporsi, al fine di stabilire quale delle sue molteplici personalità debba trionfare, quale sia la sua specificità individuale: ciò che lo distingue dalle tradizioni e dall'eredità del mondo precedente, e cosa debba essere il mondo per lui e lui per il mondo.

Io chiamo anarchico chi rifiuta di fare il doppio gioco con se stesso e, in seguito a una crisi esistenziale decisiva, si è riplasmato in una nuova essenza; chi si conosce esattamente nel proprio intimo ed è in grado di agire come gli impone la sua natura più profonda. Per me è un individuo senza padroni, libero, autonomo, anarchico, chi è padrone di se stesso, chi può definire qual è il suo istinto caratteristico e la sua propria vita, accettata in quanto tale. La via verso il cielo è stretta; la via verso una nuova e più alta forma di società umana passa attraverso l'oscura porta sospesa dei nostri istinti e la *terra abscondita* della nostra anima, che costituisce il nostro mondo. Solo muovendo dall'interno si può riformare il mondo. La condizione anarchica può realizzarsi unicamente in un mondo nuovo, in una terra ancora da scoprire. Questa terra e questo ricco mondo li troveremo se scopriremo un nuovo uomo, ciascuno dentro se stesso, attraverso caos e anarchia, attraverso esperienze inaudite, silenziose e profonde. Allora ci saranno anarchici e anarchia, qua e là, singoli, sparsi; s'incontreranno gli uni con gli altri; non uccideranno nient'altro che se stessi in un mistico decesso che, attraverso la più profonda meditazione, conduce alla rinascita; con le parole di Hofmannsthal, diranno di se stessi: «Del tutto, come il suolo sotto ai piedi, m'è aliena ogni volgare cosa»<sup>32</sup>. Solo chi è sceso nel proprio io e si è bagnato nel proprio sangue vivo può aiutare a costruire il nuovo mondo, senza invadere la vita altrui.

Non vorrei essere frainteso, inducendo a credere che io predichi quietismo o rassegnazione, la rinuncia all'azione e a modificare le condizioni esterne. Certo che no! Mettiamoci insieme, lottiamo per il socialismo municipale, per insediamenti comunitari, per cooperative di consumo o comuni abitative; fondiamo giardini pub-

blici e pubbliche biblioteche; abbandoniamo le città, lavoriamo di vanga e di pala, semplifichiamo tutta la vita esteriore per dare spazio al lusso dell'intelligenza; organizziamoci e istruiamoci, lottiamo per nuove scuole e per conquistare giovani menti: tutto questo, tuttavia, non farà che rinnovare l'eterno passato se non promana da uno spirito nuovo e dalla riappropriazione di uno spazio interiore. Tutti ci aspettiamo qualcosa di grande e straordinario, tutta la nostra arte è in trepida e tacita attesa di qualcosa che si sta preparando e che sorgerà dal nostro essere quando lasceremo emergere quanto è ignoto e inconsapevole nel nostro spirito; quando il nostro spirito si perderà in quell'elemento psichico non spirituale che ci attende nei nostri antri; quando diventeremo uomini nuovi. Vedremo nascere allora il mondo che abbiamo immaginato, che nessuno sviluppo esterno ci potrà mai portare. La grande era si presenterà a uomini che non possono più sopportare le condizioni e le istituzioni attuali, ma neppure se stessi. Non uccidere più gli altri ma se stessi: ecco la caratteristica dell'uomo che crea il proprio caos per trovare la sua natura originaria e la sua grandezza, diventando misticamente tutt'uno con il cosmo, cosicché il suo agire nel mondo gli sembri il prodotto di un mondo sconosciuto. Chi risveglia a nuova vita, una vita individuale, il mondo antico che dorme in lui, chi si sente un raggio del mondo, e non a esso estraneo, verrà non sapendo da dove, andrà non sapendo dove e il mondo si confonderà con lui, e lui lo amerà come ama se stesso. Essi vivranno insieme come esseri comuni, come esseri appartenenti l'uno all'altro. E questa sarà l'anarchia. È un obiettivo lontano, eppure siamo giunti a un punto in cui la vita ci sembra incomprendibile se non progettiamo di dirigerci verso l'incredibile. La vita per noi non è niente se non rappresenta un mare, un infinito che ci promette eternità. Cosa sono le riforme, la politica, la rivoluzione? Ma è sempre la stessa cosa! Cos'è l'anarchismo? Quello che gli anarchici ci dipingono come società ideale è troppo, troppo razionale, troppo, troppo occupata con l'esistente puro e semplice perché possa e debba mai diventare realtà. Solo chi fa i conti con l'ignoto, fa i



conti giusti. Infatti, la vita e l'uomo autentico che albergano in noi rimangono indefinibili e sconosciuti. Niente più guerra e delitto, bensì rinascita.

Fraintenderebbe ancora una volta il mio pensiero chi scorgesse in questa concezione un allontanamento dall'attività generale e innovativa, orientata all'emancipazione e all'agitazione, propria del libero socialismo non dogmatico. Forse a quelli come noi, che per anni hanno consacrato la propria azione a tali obiettivi, non preme abbastanza dimostrare tutto ciò proprio adesso, quando l'ingenua fede in un radicale cambiamento attraverso accadimenti esterni viene abbandonata dappertutto; quando appare chiaro come il socialismo non sia una nuova costruzione luminosa che si staglia dietro alla società borghese in attesa di emergere, ma qualcosa che sta crescendo nel seno stesso del nostro mondo capitalistico, e s'insinua in ogni sua parte. Questa constatazione, per quanto incominci a diventare ovvia, è stata acquisita con troppo dolore, mentre avremmo potuto adattarci più rapidamente alla nuova forma di militanza; qualcosa di chiaro, di netto, di pratico ha fatto il suo ingresso nel socialismo. Tutto questo ci consola, certo, ma noi, infatuati della prima ora, eravamo così abituati alla semioscurità, al romanticismo dell'attesa e della preparazione dell'ora suprema, che adesso abbiamo bisogno di un po' di tempo per abituarci alla novità, benché non manchino le forze che si sono già messe all'opera. D'altro canto, non ignoro che le masse che vogliono affrancarsi dall'insicurezza e dalla miseria non hanno niente da spartire con le alte aspirazioni culturali e i bisogni spirituali di cui ho parlato in questa sede. Per loro è indifferente l'obiettivo specifico a cui tendiamo, e sarebbe di nuovo ricadere in una forma peggiore di romanticismo credere che i miglioramenti necessari alle masse povere e socialmente oppresse siano identici o anche solo indissolubilmente legati al profondo cambiamento dell'uomo cui ho fatto riferimento. Bisogna imparare a riconoscere che ci sono centinaia di strade, statali ed extrastatali, per aiutare le masse a liberarsi dal bisogno; dobbiamo perdere l'abitudine a vedere ogni miglioramento, ogni rinnova-

mento solo in rapporto con il nostro supremo e ultimo scopo, rifiutando assolutamente ogni alternativa. È un pensiero meraviglioso unire il benessere, la prosperità delle masse e l'intima necessità della cultura così intimamente da immaginare che i diversi scopi possano raggiungersi seguendo la medesima via; ma è sbagliato, come sono sbagliati tutti i concetti tanto puri e rigidi. Per moltissimo tempo abbiamo interpretato il socialismo come una visione del mondo generica e onnicomprensiva, una chiave in grado di aprire tutte le porte e di risolvere ogni problema; adesso potremmo sapere che tutto, sia nel mondo esterno sia dentro la nostra anima, è così ingarbugliato che, per raggiungere uno scopo, non ci sarà mai e poi mai un'unica strada valida per tutti. Non sto formulando un appello alla società degli uomini. Dobbiamo riconoscere che esistono l'uno accanto all'altro molti livelli di cultura e possiamo abbandonare tranquillamente il sogno, neppure così bello, di porre tutti sullo stesso piano. Nessun appello, quindi: voglio solamente descrivere lo stato interiore partendo dal quale ogni singolo potrebbe riuscire ad anticipare agli altri il comunismo e l'anarchia. Voglio solo affermare che questa libertà deve innanzi tutto nascere e crescere all'interno dell'uomo, prima di potersi mostrare come realtà fattuale. Anche il termine socialismo è andato invecchiando, ha significato cose tanto diverse da sbriciolarsi in mille momenti autonomi. Dappertutto sta scomparendo il dogmatismo, assieme alla battaglia per le parole d'ordine che vennero piantate come segnali di confine dell'utopia all'inizio di un'epoca nuova: queste parole d'ordine dappertutto si sono trasformate in realtà fluide, imponderabili e ondegianti. C'è chiarezza solo nel mondo dell'apparenza e delle parole; dove inizia la vita, termina la sistematica.

Anche gli anarchici sono stati finora troppo sistematici, intrappolati in concetti rigidi e angusti, e questa in fondo è la risposta alla domanda perché mai essi abbiano potuto intravedere qualcosa di valido nell'assassinio politico. Si sono abituati a rapportarsi esclusivamente con i concetti, non più con gli uomini: per loro esistono due classi rigidamente contrapposte, ostili l'una all'altra, sicché non

si uccide l'uomo, ma il concetto di sfruttatore, di oppressore, di capo di Stato. Così accade che proprio coloro che nella vita privata, per sensibilità, spesso sono i più umani, nella vita pubblica si abbandonino all'inumanità. La loro vita affettiva viene rimossa e agiscono come esseri pensanti che, simili a Robespierre, si sottomettono alla Dea Ragione, la quale tutto decide e giudica. Le gelide condanne a morte pronunciate dagli anarchici si possono spiegare attraverso i giudizi di una logica rigida, intimamente rozza, senz'anima, nemica della vita. L'anarchia non è la cosa a portata di mano, fredda, chiara di cui hanno farneticato gli anarchici: quando essa diventerà un sogno profondo e misterioso, invece di un mondo accessibile ai soli concetti, allora la loro etica e la loro azione diventeranno una sola cosa.

Londra<sup>33</sup>.

# Trenta tesi socialiste

1907<sup>34</sup>

1. Una definizione del socialismo, che sia la più chiara possibile, non può essere fornita in astratto, ma solo con riferimento al suo specifico condizionamento storico – il che del resto vale per ogni altro concetto. Nel termine socialismo si riassumono alcune tendenze della volontà verso una particolare trasformazione delle condizioni sociali, dell'approvvigionamento, della produzione e della distribuzione dei beni materiali e spirituali, trasformazione che attende ancora una descrizione più dettagliata.

2. Tutte le tendenze verso il cambiamento (al di là della consapevolezza di chi le incarna) devono orientarsi, in primo luogo, verso quella che viene percepita come una necessità per il futuro, in base a determinate convinzioni, o a certe condizioni di vita, o agli istinti vitali che esse stimolano o reprimono, oppure in base a ideali culturali di varia origine; in secondo luogo, le tendenze verso il cambiamento devono tener conto delle possibilità oggettive e soggettive che, tramandate dal passato, sono a disposizione degli uomini.

3. Chi rifletta sulle discrepanze, le sfumature e le contraddizioni che si nascondono dietro queste parole sintetiche e contratte, capirà

e troverà ovvio che una tale tendenza espansiva in ampiezza e universalità e, allo stesso tempo, pervasiva nel dettaglio e in ogni direzione, qual è il socialismo, non possa avere carattere unitario, ma debba essere variamente articolata, smembrata e differenziata.

4. Il socialismo mira a combattere l'eventualità, senz'altro presente nell'odierna organizzazione sociale e tendente a realizzarsi ovunque, che si possa essere, restare o diventare poveri, malgrado il lavoro socialmente utile svolto, mentre altri, malgrado il lavoro socialmente inutile svolto o la totale inoccupazione, possano essere, restare o diventare ricchi. In termini più generali, il socialismo contrasta la possibilità e il fatto per cui, pur volendolo, non si riesca ad accedere al lavoro. Il socialismo vuol creare ovunque le condizioni in cui ciascuno possa ottenere con il proprio lavoro non solo una vita sopportabile, non solo una vita ricca di soddisfazioni, ma anche una vita pienamente realizzata, per sé, per i figli e gli anziani, o comunque i deboli o i disabili che abbia in tutela.

5. Ogni tentativo di definire il socialismo con parole più pregnanti, precise e nette, illustrerebbe soltanto una specifica corrente del socialismo, non l'essenza del concetto. Tutto ciò sarà chiaro nel prosieguo, in quanto l'intento di queste tesi è naturalmente quello di esprimere proprio un orientamento specifico: la mia concezione e la mia volontà.

6. Ripetiamolo ancora una volta: il socialismo desidera che tutti gli uomini che svolgono un lavoro utile in una data comunità (assieme agli altri membri che siano inabili al lavoro o ne siano esentati per ragioni particolari) abbiano la possibilità di partecipare pienamente alla vita culturale.

7. Prima di individuare le strade e i mezzi per raggiungere lo scopo, bisogna spiegare cosa significano i termini «lavoro utile», «comunità» e «cultura».

8. Per lavoro utile o produttivo intendiamo il lavoro che estrae, trasforma (nel senso della produzione), trasporta e distribuisce quei beni che sono necessari alla sopravvivenza e alla formazione culturale dei membri di una comunità. Utile è anche il lavoro che con il

minimo dispendio di energia organizza il lavoro di cui sopra. Utile è ogni tipo di lavoro che produce i mezzi occorrenti al lavoro produttivo o ne elimina gli ostacoli. Utile è il lavoro di tutti coloro che educano e curano lo spirito e il corpo. Utile è il lavoro dei ricercatori, che mira alla facilitazione o al miglioramento dell'estrazione, della trasformazione, del trasporto e della distribuzione dei beni di consumo fondamentali. È utile tutto ciò che conferisce bellezza agli oggetti o alle forme del lavoro. È utile donare gioia, dignità e profondità di sentimenti agli uomini che lavorano.

9. Tuttavia, i ricercatori, gli artisti e i poeti sono già al limite. La loro attività e la loro particolare disposizione di spirito premono per uscire dalla sfera del lavoro produttivo. La scienza si trasforma in sapienza; l'arte diventa un artigianato in sé e per sé, che non serve tanto alle altre attività produttive, ma piuttosto ai più intimi bisogni e alle più intime passioni dell'umanità; la poesia si libera dalla lotta, dalla caccia, dall'agricoltura e viticoltura, nonché da tutti gli altri lavori... e diventa arte.

10. È degno di essere definito utile tutto ciò che serve alla vita, non la vita stessa. Nessuno chiamerà lavoro utile il mangiare, il camminare e sostare, il dormire oppure la deiezione, la procreazione e il parto. Il lavoro è un'attività vitale del secondo ordine, quello artificiale, necessaria alle funzioni vitali dell'ordine primario o naturale, che si espletano in condizioni, densità di popolazione e clima culturale specifici. La sapienza, l'arte e la poesia, pertanto, appartengono a un'attività vitale del terzo ordine, quello religioso. Si tratta di un'artificialità che è diventata una nuova natura, che non serve più alla vita, ma è diventata vita essa stessa, simile alle attività naturali, alle sensazioni e agli istinti della nostra natura, da cui attinge la propria materia. Se essa attinge la propria materia non dalla vita, dalla bellezza della sua quiete e delle sue passioni, bensì dal regno del secondo ordine, cioè dai mezzi che servono la vita, dalla sfera dell'utile e del lavoro, allora è segno che il lavoro è ostacolato o disorganizzato, che i conflitti, la crudeltà e le sofferenze, appartenenti esclusivamente alla vita naturale, sono penetrati in un

regno di cui non fanno parte: nell'ambito del lavoro che deve servire alla vita.

11. Pensatori, poeti e artisti non servono all'utile, bensì alla magnificenza o alla religione. Per ora rimane senza soluzione il dilemma se sia consigliabile che nella comunità socialista questi rari uomini di elevato ingegno si dedichino al lavoro produttivo e aspettino le molte ore di tempo libero per volgersi alla religione o alla magnificenza; oppure se la comunità li debba mantenere e curare quasi fossero dei re, come accadeva un tempo con i sacerdoti. Si potrebbe anche ipotizzare che lavorino in gioventù, finché in essi la grandezza non si sia affermata a tal punto da consentire loro di consacrarsi allo spirito e alla solitudine o alle celebrazioni.

12. Non è importante dire oggi come si risolverà questo caso particolare. Del resto non si tratta di professori, giornalisti, poetastri o edificatori di monumenti, ma di quei pochi che forse, anche nell'era dell'organizzazione socialista del lavoro, saranno riconoscibili proprio per il fatto di essere misconosciuti. Alla fin fine, che si tormentino e soffrano pure: chi crea magnificenza, in quanto la sua vita è lussureggiante, deve anche essere sontuoso nella sopportazione del dolore.

13. Alla cultura di un popolo o di una comunità appartengono, legati al clima, il nutrimento, la cura del corpo, il vestiario e l'abitazione, un notevole tempo libero e, per ottenerlo, l'impiego di tutte le tecniche che le energie del popolo e della comunità abbiano escogitato; infine, per trascorrere in bellezza il tempo libero, vi appartengono i mezzi che conducono alla magnificenza dei sensi e degli istinti, della vita e dello spirito. Anche su questo punto non c'è al momento niente di più preciso da specificare: clima, livello dei bisogni storicamente formati, tecnica e abitudine alla magnificenza si condizionano e si dimensionano reciprocamente.

14. Allo scopo di definire cosa sia un popolo, ovvero una comunità, dobbiamo abbandonare le espressioni comuni che abbiamo in qualche modo impiegato fino a questo punto, riuscendo così a descrivere numerose peculiarità con osservazioni di carattere

molto generale. Il popolo, infatti, è qualcosa che non c'è. Possiamo solo dire che si tratta di un sentimento di appartenenza, condiviso da molti e contrapposto a sentimenti di appartenenza diversi ma simili. In ogni specifico caso, la natura e l'origine di tali sentimenti sono prodotti storici, privi di radici comuni, senza uno stesso concetto di genere, e neppure compatibili tra loro.

15. Il popolo, infatti, come s'intende ai giorni nostri, è una miscela di nazionalità, di confini statali e di unità economica e culturale. Lo Stato e i suoi confini sono miseri prodotti casuali delle più miserevoli forme in cui si manifesta la cosiddetta storia. La nazionalità, la razza, la tipologia etnica, invece, sono qualità individuali profondamente radicate e aggreganti. La nazione francese è un'unità linguistica e quindi un'aggregazione spirituale e una comunità religiosa: Rabelais, Molière, Voltaire ne sono principi e sovrani. Altrettanto dicasi della nazione tedesca: il canto popolare è la *Magna Charta* di questa gloriosa federazione e Goethe ne è il re. Anche gli ebrei hanno la loro unità e il loro Isaia e il loro Gesù e il loro Spinoza. Un tempo esistette un'altra aggregazione spirituale, che non era soggetta allo spirito della lingua e, a differenza della lingua, non si fermava alle frontiere degli Stati: la cristianità con il suo Dante e il suo gotico, che si estendeva da Mosca alla Sicilia e alla Spagna. Come ogni spirito, scaturì dalle menti, dalle aspirazioni, dai cuori dei pochi, uniti ai bisogni e ai desideri appena percepiti dei popoli. Al suo apogeo, essa fu espressione, segno e glorificazione, quindi arte, di una comunità culturale, e questo fu il suo significato profondo. La cristianità, con le torri e i merli del gotico, la simmetria dell'asimmetrico, la libertà nell'ambito di legami più belli e severi, le corporazioni e le confraternite, fu un popolo in senso forte ed elevato: intima compenetrazione tra la comunità economica e culturale e l'unione spirituale.

16. Tutto ciò è finito, e noi non sappiamo quando il divino trionfatore verrà a dispiegare la bandiera dello spirito sulla nostra cultura, facendo soffiare l'uragano dell'illusione. Si tratta solo di prepararsi e di saper vedere con chiarezza. La grande unità è lace-



rata e ai nostri occhi si presenta una miriade di piccole comunità spirituali: vogliono esistere e non hanno alcun legame necessario con un qualche universo culturale. Cerchiamo di capire: un tempo il filare e il tessere, il forgiare e l'edificare erano compenetrati di un unico spirito, mentre oggi le fabbriche, l'agricoltura, il commercio, non hanno nulla a che vedere con lo spirito e con l'illusione. I chimici, i tecnici, addirittura i giuristi, nella misura in cui sono organizzatori (oh mio Dio!), hanno a che vedere con lo spirito in quanto sono uomini utili. Ma la disputa intorno al darwinismo o alla teleologia, intorno al libero arbitrio, al materialismo e allo spiritualismo, si colloca su un terreno ben diverso: qui lo spirito non ha altro corpo che lo spirito stesso.

17. Friedrich Nietzsche ha fatto il lodevole tentativo, addirittura potente (se così si può definire la sollecitazione di tutte le energie), di assegnare allo spirito questo corpo, questo rapporto con la vita, questa utilità. Se ho ben compreso, l'impulso fondamentale delle sue idee impetuose, così come dei suoi più teneri umori, rispondeva al bisogno di raccogliere le fantasie più stravaganti e le costruzioni dello spirito, le più scoscese profondità dell'anima, per elevarle a rapporti vivi tra gli uomini; ma anche al bisogno di spiegare lo spirito attraverso le esigenze e le forze morali, di ricondurre tutte le religioni e le acrobazie dello spirito alla mancanza o alla pienezza del potere, alla convivenza umana, a *ethos* ed *ethnos*. Però le cose non sono così semplici: il cristianesimo fu lo spirito dei popoli del Medioevo non perché fosse l'espressione della loro vita e della loro convivenza, non perché avesse un significato terreno e fisico, e morale, capace di aggregare gli uomini, ma al contrario perché conferiva alla vita e alla convivenza umana un significato ultraterreno, cioè spirituale; perché abolì tutti gli scopi degli uomini che lavoravano o si facevan guerra innalzandoli all'unico fine della gloria e della redenzione. Lo spirito dell'uomo di oggi non esprime più un simile senso del mondo; un tale scopo della vita non attraversa il nostro spirito. Ed è per questo che in fondo il tentativo di Nietzsche, il cui spirito non era abbastanza oscuro<sup>35</sup>, la cui mente

era troppo chiara, non si può in realtà definire potente, bensì violento: la sua grande visione, alla fine, lo ha reso contento di un piccolo ripiego. Non sopportava di aspettare davanti al portone chiuso. Noi, invece, dobbiamo sopportarlo: il portone è chiuso.

18. Se ci volgiamo a quell'unità linguistica chiamata nazione, ci troviamo di fronte allo stesso fenomeno. La nazionalità è una bella e amabile verità, ma il suo legame con la vita economica è una menzogna. Esiste la lingua tedesca, come esistono gli usi e costumi tedeschi, l'arte tedesca, la poesia tedesca, che alla lingua sono legati. Ma non esistono certo il carbone e il ferro tedeschi, le macchine da cucire tedesche e i prodotti chimici tedeschi. Non mi si parli di certi prodotti che avrebbero ancora conservato un carattere locale, come il panpepato di Norimberga, il prosciutto della Westfalia, e cose simili. È abbastanza triste e desolante che non appena si voglia fare un elenco di prodotti tipici, non si trovi gran cosa. Verrà un tempo in cui il lavoro sarà di nuovo intrecciato con la patria, con la comunità e con il territorio, ma non certo con la lingua: patria e lingua hanno sicuramente qualcosa in comune, ma qualcosa di non decisivo. La patria è il legame dell'uomo con la terra, con il clima, con il paesaggio e soprattutto con le condizioni geologiche; la patria è il corpo, ma la lingua è lo spirito. La patria e la lingua sono unite strettamente dagli usi e costumi, ma la lingua è alata e vola oltre i confini della patria e della terra natia. Il lavoro, invece, che pure ha abbandonato patria e terra, non ha seguito i sentieri della nazione o della comunità linguistica: e non può farlo, così come non si può suonare il violino con un coltello da pane. La confusione di pensieri su queste cose ben distinte è così insensata che siamo costretti a parlare un linguaggio stupido e grezzo. La lingua è concresciuta con il territorio in forma di idiomi, di usi linguistici, di dialetti, e inoltre si sviluppa attraverso la lingua scritta, quella scolastica e quella del pulpito, attraverso la prosa dei pensatori e dei moralisti e i versi dei grandi poeti. A questo punto abbiamo la nazione. Ora, seguendo strade del tutto diverse, il lavoro ha abbandonato la patria in campagna e le corporazioni in città,

cercandosi mercati di scambio più vasti. L'illusione che cose del tutto distinte avessero a che vedere l'una con l'altra deriva dal loro comune legame con lo Stato. Lo Stato non ha potuto impedire che gli usi, i costumi e le abitudini linguistiche della patria divenissero arte e spirito linguistico complessivo, però ha snaturato, impedito e, rispetto ai suoi possibili esiti, ricacciato indietro e annientato lo sviluppo delle grandi comunità economiche e culturali, in quanto scaturiscono dal processo di produzione, dalla tecnica, dallo scambio.

19. Se il socialismo non ha niente a che fare con i problemi dello spirito, ovvero non deve far altro che sconfiggere le tendenze spirituali che gli sbarrano il cammino; se non ha punti di contatto con le comunità linguistiche, a meno che una falsa concezione della nazionalità non gli intralci il cammino; se gli preme solo la cultura e la possibilità che ognuno possa accedervi; allora, per tutti questi motivi, si può dire che il popolo sotto il socialismo, il popolo dotato di istituzioni socialiste, non è uno Stato e neppure una nazione. Il popolo non esiste più da secoli e dev'essere ricreato, in quanto comunità economica e, insieme, aggregato culturale. A tutti noi manca lo spirito che unifica e incanta; abbiamo spirito individuale, spirito di comunità linguistica, spirito di gruppo, ma il Dio del popolo se n'è fuggito via. Esiste dunque un popolo di materialisti, in senso strettamente economico. Ma in nome della cultura, del tempo libero e degli spiriti, al posto dello Stato deve subentrare la comunità economica e il popolo come dato culturale. Il popolo di cui da qui in poi parleremo non ha niente a che vedere con i confini statali e la nazionalità. È un legame fra uomini che già effettivamente esiste, ma che non è ancora un'unione e un'alleanza, non è diventato ancora un'entità organica superiore. Siccome una tale entità si ripresenta ancora, benché in piccola misura, quale spirito e addirittura quale illusione, noi dichiariamo che, se prima di tutto manca questo nuovo spirito del popolo, questo nuovo popolo, il socialismo potrà sorgere esclusivamente nello spirito e nei desideri di singoli individui atomizzati. Il socialismo può vivere, veramente vivere, vivere come realtà, solo in un contesto di secondo ordine, di ordine supe-

riore, ossia nel nuovo organismo del popolo in formazione. L'organizzazione di tipo socialista è qualcosa di radicalmente diverso da quello che oggi superficialmente s'intende. Gli uomini devono incontrarsi sulla base del processo di produzione e di circolazione delle merci, formando insieme una struttura, una comune appartenenza, un organismo con infiniti organi e articolazioni. Non è nello Stato che il socialismo si realizzerà, bensì al di fuori dello Stato, o meglio, inizialmente, a lato dello Stato, almeno sino a quando continuerà a esistere questa antiquata stoltezza, questa organizzata ingerenza dall'alto, questo gigantesco impaccio.

20. Se proviamo a osservare la linea stranamente capricciosa, zigzagante, frastagliata e impazzita che costituisce il confine di uno Stato come, per esempio, l'Impero tedesco (quasi lo schizzo di un vignettista rimbambito o infantile), ci accorgiamo subito che solo un segmento ha attinenza con la realtà: quello della costa. Certo, vista dall'alto, si potrebbe dire che anche la linea costiera risulta piuttosto confusa e imprevedibile, e di fatto lo spirito che ha forgiato gli Stati assomiglia allo spirito creatore della natura, privo di razionalità e dominato da quella necessità senza scopo propria della natura. Ecco un autentico dibattito per pretonzoli, sofisti e omuncoli. In questa sede, infatti, si può completamente trascurare se la natura abbia o no fini propri, ma si può negare in tutta tranquillità che abbia fini umani. Lo Stato, per contro, si presenta come un'opera atta a servire gli scopi della comunità umana. Lo so che intorno a queste osservazioni aleggiano i fantasmi esili ed evanescenti del diritto naturale, del diritto della ragione e della scuola storica del diritto, e anche i darwinisti a questo punto potrebbero far capolino e prendere la parola. Lasciamo da parte tutto questo dibattito da eruditi, superiamolo, concedendo senz'altro, o meglio non concedendo anzi affermandolo in appoggio alle nostre tesi, che in realtà la storia degli uomini e la nascita degli Stati mostrano sconsolanti somiglianze con l'evoluzione degli strati geologici e simili processi naturali. L'accumulo di piccole infinite inconsapevolezze, di mutevoli adeguamenti e sottomissioni legate a occasionali cata-

strofi ha veramente costruito gli Stati e fatto la storia. Tuttavia, è caratteristica distintiva dell'uomo il fatto che determini la sua vita e la sua convivenza in base alla memoria e al sapere, al confronto e al pensiero, alla consapevolezza dei suoi istinti e alla sua necessaria, e per ciò stesso potente, volontà. L'uomo si pone obiettivi e utilizza istituzioni e formazioni storicamente tramandate, utilizza le possibilità reali non come escono, confuse, fuori dalla loro forza di gravità oppure nella loro persistente inerzia, bensì come vuole lui. Questa volontà è necessaria; una sciocca espressione scolastica usa la definizione: non libera. La dottrina del «servo arbitrio» non nega il fatto che una volontà esista, nega solo che una qualsiasi volontà possa essere diversa da quello che è. Questo va da sé. La volontà è un intricato insieme di istinti, desideri, presentimenti e associazioni di idee che si avvinghia intorno all'azione, quasi fosse un'ouverture, una musica d'accompagnamento e un finale (ove non rimanga musica priva d'azione nei nevrastenici ricchi di volontà, ma poveri d'azione). La volontà è necessariamente una volontà, non un cavolfiore o una nocciola, ma una volontà dev'essere, e non può volere patate se vuole vino di Borgogna. Proprio per questo è volontà, e si potrebbe quasi affermare che quanto più una volontà è costretta, tanto più è costrittiva. E questo sia detto con retorica concisione, ché suonerebbe diversamente se avessimo più tempo per un'esposizione ampia e variegata. Certo, in nessuna necessità, quindi neppure in quella della volontà, esistono diversi gradi d'intensità: tutto è ugualmente necessario, così come ha lo stesso significato dire che qualcosa è necessario o che, semplicemente, è. Ci sono invece evidenti differenze per quanto attiene all'origine della necessità. È ben diverso se la volontà nasce dalla volontà oppure dalla pancia; se l'uomo deve volere in quanto si sente potentemente spinto all'esaltazione e all'eroicità, oppure perché la frusta della miseria o della brutalità sibila sopra di lui; se lo Stato continua a crescere, in quanto mille piccole meschinità oscillano fra il vorrei e non vorrei, oppure se viene superato, perché si mettono all'opera desideri e passioni potenti, convinzioni e tensioni creative. C'è una

bella differenza se a tenere in mano la matita è una selvaggia insensatezza passatista oppure il senso artistico e l'intuizione geniale, che riesce a tracciare i chiari contorni del futuro.

21. Lo Stato è un non senso perché si tratta dell'idea di una finalità che, però, ha le forme e i limiti dell'idea di una territorialità<sup>36</sup>.

22. Nella vita comunitaria degli uomini del nostro tempo esiste un'unica idea di territorialità, di cui parleremo in seguito: il comune [*Gemeinde*] e l'unione di comuni.

23. I confini del comune sono assolutamente razionali (il che naturalmente esclude la follia, ma in certi casi particolari non esclude l'insensatezza e l'inadeguatezza): essi racchiudono una località, che naturalmente finisce là dove finisce.

24. Lo Stato, però, non è affatto un'entità territoriale allargata, così come il comune è un'entità ristretta. Quel che unisce gli uomini nello Stato non è l'abitare insieme, bensì un intricato coacervo di obiettivi che attraverso storia, tradizione e violenza si sono intrecciati gli uni con gli altri.

25. Sappiamo bene che lo Stato ha origine nella migrazione e nella fondazione di colonie da parte di tribù diverse. All'inizio c'era un popolo, che occupava e quindi possedeva un territorio. Stato e territorio erano una cosa sola: lo Stato era un luogo che doveva essere popolato di insediamenti, ordinato e difeso. Era il paese della stirpe, il paese dei padri, la Patria. La terra coltivata, gli uomini che vi vivevano assieme e le istituzioni di cui essi si dotavano per perseguire i loro scopi erano una cosa sola. Le istituzioni mantenevano un legame con gli avi e le leggi erano funzionali alla punizione degli uomini. Avevano radici terrene, eppure aleggiavano sopra il popolo, come una nube simile allo spirito delle montagne. Si trattava della pura trinità: Dio, padre del suolo; sopra il suolo suo Figlio, il figlio dell'Uomo; e più su lo Spirito Santo.

26. Oggi non esiste più lo Stato etnico e nemmeno la Patria, ma soltanto una santificata assenza di spirito. Lo spirito dei nostri tempi, la sua lingua e la sua arte, non aleggia sopra lo Stato; la realtà da cui sono sorte queste forme è una realtà e un popolo che devono

ancora venire. Noi dobbiamo sciogliere il nodo dello Stato, dobbiamo separare e dividere, essere distruttivi. La comunità dello spirito non è legata al luogo, e quando talvolta lo è, non è certo legata allo Stato. La germanicità non è la convivenza, l'assemblamento di un ceppo etnico, cui nel sangue scorra ancora il ricordo della mancanza di un habitat, dell'epoca delle migrazioni e del dissodamento del suolo, non è una lotta di conquistatori sempre pronti che tengono sottomesso un popolo vinto e devono permanentemente stare in armi attestati in difesa (è una sciocchezza storiografica mantenere in vita e riproporre continuamente tutte queste cose, menzogne pure e semplici): la germanicità è spirito, è capacità aggregante, è lingua. Se lo spirito della lingua e la germanicità fossero il fondamento del cosiddetto Stato tedesco, o *Reich*, allora le guerre di questo Stato dovrebbero avere attinenza con la battaglia che Lessing condusse contro Corneille, e le istituzioni interne del *Reich* dovrebbero avere una parentela con il ritmo e lo spirito della poesia goethiana. Forse non ci credono neppure i professori del ginnasio.

27. Sarebbe già una gran cosa se si fosse al punto in cui lo spirito degli uomini negli affari pubblici fosse liberato dalla superstizione, così come, nell'ambito privato della scienza e della morale, alcuni (pochi) se ne sono affrancati grazie al secolare lavoro di uomini saggi. Per questo non ci dobbiamo stancare di ripetere che lo Stato non è il paese. Il paese è la terra, nient'altro; l'altro significato, quello traslato e menzognero, è nato ed è stato accettato solo quando i signori non erano più signori, ma continuavano a volerlo essere. Con la terra hanno a che fare i contadini e le loro associazioni, i costruttori di case e gli inquilini, le associazioni registrate al catasto (se ce ne fossero, ma per amor del catasto non c'è davvero bisogno di uno Stato territoriale) e i comuni. Tutte queste singole entità sono raccolte in quello che in buon tedesco si chiama ente. Ente locale, o distretto, è un'associazione di livello comunale. Lo Stato non esiste per difendere il paese, tutto il contrario: si deve sempre difendere il paese e il focolare domestico proprio perché esistono gli Stati.

28. Siamo avvicinandoci alla comprensione dell'essenza dello Stato. Lo Stato è un'illusione o una falsa speranza. Con questo non si dice niente di terribile contro di esso; illusione o falsa speranza sono solo definizioni differenti dello spirito; è tutto quello che gli uomini posseggono al di là della crapula e della copula; l'illusione è entrata a far parte anche delle cose più semplici: mangiare, bere e amare. Illusione non è solo ogni obiettivo, ogni ideale, ogni fede nel significato e nello scopo della vita e del mondo: illusione è ogni bandiera che gli uomini seguono; ogni colpo di tamburo che guida gli uomini nei pericoli; ogni alleanza che unisce gli uomini e dalla sommatoria dei singoli crea una nuova formazione, un nuovo organismo. Illusione è il massimo di quel che l'uomo possiede: in essa c'è sempre qualcosa dell'amore, e amore è spirito e spirito è amore, e amore e spirito sono illusione. Non si creda che lo Stato sia una vecchia illusione da abbattere o rinnovare o rimpiazzare. Non c'è niente che sia più meritevole di rispetto dell'antica illusione, anche quando si trova in fase declinante o intralcia il cammino; non c'è niente di più potente delle antiche illusioni che ancora vivono e si tramandano di generazione in generazione, e c'è sempre qualcosa di brutto intorno alla nuova illusione, che si presenta confusa, debordante, e incerta come i cuccioli di cane o il vino novello. Lo Stato non è né un'illusione tanto antica, né una nuova illusione tanto sfacciatamente priva di sacralità. Lo Stato non è mai stato giovane e non può diventare sacro. È infame, in tutt'altro senso rispetto a quello usato da Voltaire. C'è un'autentica e una falsa illusione, un'illusione vivente e necessaria e un'illusione costruita e imposta. L'illusione autentica risiede nell'animo dell'individuo: l'uguaglianza dell'illusione nei più ne crea l'immagine esterna. L'illusione autentica è una qualità aggregante. L'amore è una potenzialità e una realtà di fatto riposte nell'uomo; ha fondato la famiglia e, con la sua devozione dionisiaca, ha creato la tragedia e le immagini degli dèi. Così è stato anche con l'essenza del cristianesimo, nel Medioevo, quando esso era ancora vitale: l'amore insieme allo spirito che unisce gli uomini e il tutto. Così sarebbe l'u-



nione linguistica della nazione, se lo Stato non la opprimesse e limitasse; così è la razza degli ebrei, malgrado ogni Stato; così è dappertutto dove il clima o la stirpe, la storia o la necessità che costringe all'unione, cioè una realtà di fatto, da qualche parte negli animi ha creato una forma di uguaglianza facendo delle persone un'alleanza, una figura non giuridica, ma spirituale, un organismo di ordine superiore. Così era lo Stato etnico di cui abbiamo parlato, così era il comune medievale: ma non lo Stato. Esso non abita nel cuore e nell'anima dei suoi sudditi. Lo Stato non è mai diventato una caratteristica individuale, mai una verità, mai un'illusione autentica. Fin dal tramonto del Medioevo, lo Stato ha tentato invano di sostituirsi alle repubbliche cittadine, alle leghe, alle gilde e alle confraternite, alle comunità di villaggio, alle opere e alle corporazioni, tutte realtà in disfacimento. L'illusione autentica infonde il suo spirito in tutto quel che tocca, ha dato forma e vita e bellezza alle antiche città, alle case, agli oggetti d'uso; lo Stato invece non possiede spirito alcuno, non ha mai donato bellezza a una cosa, ha lasciato o reso tutto freddo e senza vita. La luce della libertà dà necessariamente forma alle cose inanimate; la forma, che negli esseri viventi è legame e unione in un organismo superiore, diventa necessità con il sentimento della libera volontà. La forma e la mancanza di forma dello Stato, per contro, significano coercizione e violenza.

29. Per questo lo Stato è una falsa illusione, in quanto affibbia a località, territori, regioni, scopi che non si possono raggiungere nel quadro di località che non hanno legami fra loro, ma solo in una sfera più ristretta oppure nell'ambito di associazioni più vaste dotate di autonomia. Per questo lo Stato, anche senza essere uno Stato nazionale, ha sempre bisogno di avvolgersi nella magnifica autentica illusione della nazionalità come in un manto di menzogne. In tal modo, però, la cosa si fa ancora peggiore: le infami e sporche lotte di nazionalità all'interno dello Stato nascono da tutto ciò, mentre ogni nazione dovrebbe risolvere le proprie faccende autonomamente (cioè in quanto unità linguistica); le guerre fra Stati vengono motivate dal sovraeccitamento nazionalistico, men-

tre invero nessuna guerra fu mai condotta per via della lingua e dei costumi. La nazionalità è autenticità e unione di amore e spirito, al punto che non ha bisogno di nessuno Stato per abitare negli uomini come scopo e far scaturire un'immagine di bellezza dal loro animo. Gli altri scopi, che si trovano ancora imprigionati nello Stato, si libereranno solo più tardi e, se saranno veramente e assolutamente compenetrati e ispirati dall'illusione, potranno dar vita a nuove associazioni tra gli uomini. Quando l'unione nel lavoro utile diventerà amore, cioè amore del prossimo, amore per il lavoro in sé (giacché fra gli uomini la giustizia nei confronti di tutti è migliore dell'amore per alcuni), e nell'ambito di comunità e associazioni ognuno si accosterà alla cultura, seguendo i propri desideri e le proprie inclinazioni, allora lo Stato cesserà di esistere. Forse esisterà ancora nelle associazioni di quegli amici dello Stato che, così come oggi giocano a briscola, per estrema stupidità vorranno ancora giocare allo Stato fra di loro: ma dovranno lasciare in pace gli altri.

30. Siccome negli uomini è venuto meno, o è stato tristemente indebolito, lo spirito di aggregazione, lo spirito di gruppo, lo spirito di comunanza, lo spirito di comprensione nelle cose più semplici, nonché lo spirito di libertà e di fermezza in ciò che riguarda la propria autonomia, essi devono essere diretti, comandati e controllati in modo diverso: lo spirito è stato sostituito dall'assenza di spirito, ovvero dallo Stato. In tutte le faccende umane nelle quali esso abbia un'importanza, lo Stato, ossia la burocrazia legata alle leggi ed equipaggiata con le armi del potere, costituisce l'istanza suprema. L'ampiezza del potere viene determinata dall'oscillazione fra folle interesse e placida indifferenza, cioè si potrebbe quasi dire che dipenda dalla moda. Non esiste ambito della vita individuale e di gruppo che non sia già stato regolato statalmente, anche se nelle diverse epoche storiche gli ambiti liberi dall'influsso statale sono costantemente cambiati: nei tempi andati lo Stato si occupava del fumo e del consumo di caffè, ma non della celebrazione di matrimoni, per i quali invece ha oggi istituito un organismo *ad hoc*, la-

sciando liberi gli altri godimenti. Qui non posso scendere nel dettaglio, e volendo restare calmo non voglio parlare di questi crimini. Mi limito a formulare alcune tesi. Primo: è fuorviante e irrealizzabile voler regolare ogni fine ricorrendo all'intervento centralizzatore dello Stato. Ogni fine necessita di una sua associazione di scopo, e nel caso in cui gli obiettivi collimino, necessita di confederazioni di scopo, e nel caso in cui gli obiettivi contrastino, necessita di uffici arbitrari. Secondo: è limitante e mortificante per la cultura il fatto che lo Stato abbia e debba avere la tendenza non solo a realizzare gli obiettivi di uomini associati, bensì a essere fine in se stesso. Solo l'autentica e nobile illusione dovrebbe essere un fine in sé. Gli uomini onorano nello Stato un'autorità invisibile e sacra cui si sottomettono. Gli uomini devono onorare un'autorità invisibile e sacra, e a essa sottomettersi. Sopra tutti gli scopi della vita deve aleggiare un senso, una sacralità, un'illusione, un qualcosa per amore del quale si viva e si conviva. Lo Stato, però, privato degli scopi che esso non sa realizzare e che sciupa, è peggio che niente, è un nulla perfetto. Da ciò deriva che lo Stato esiste per gli uomini, ma non sa proteggerli, e che gli uomini son là per uno Stato che non riesce ad avere alcun senso per l'uomo. Non vi troviamo quel momento misterioso e travolgente che per noi, per noi tutti insieme, possa significare qualcosa. Noi, che siamo cercatori, non troviamo il senso della vita e del mondo. Ma c'è qualcosa che ci può aiutare e servire: un tipo di associazione umana orientata all'utile e alla cultura. Quando finalmente perseguiremo con forza e determinazione quegli obiettivi della vita che ci staranno dinanzi agli occhi in tutta chiarezza, chissà che non risorga ancora nella cultura umana l'enigma della vita, la grande, trascinate illusione. Non sappiamo se questo si verificherà. Ma una cosa è certa: lo Stato per le cose terrene è una meschinità e per le aspirazioni celesti è il nulla.

# La nascita della società

1908<sup>37</sup>

In tutte le rivoluzioni dei secoli XVI e XVII fu senza dubbio lo spirito repubblicano a guidare la battaglia, benché in genere la lotta si accompagnasse ovunque al conflitto religioso. Spesso la rivendicazione della libertà politica veniva sopravanzata da quella della libertà di coscienza, e laddove agli agitatori non interessava né la libertà né l'oppressione, si trattava sempre di una battaglia per soggiogare o l'una o l'altra comunità religiosa. Nell'anno che vide la fine della guerra a dominanza confessionale detta dei Trent'anni, in Francia cominciò un periodo di guerre rivoluzionarie, comunemente designate con il termine di Fronda, che nel giorno della Pace di Westfalia culminò nella proclamazione del primo abbozzo di una costituzione, una *Magna Charta* dei diritti civili e dell'indipendenza del parlamento. Certamente questa rivoluzione era ancora indissolubilmente intrecciata alle lotte dei feudatari e dei principi fra loro, ma per la prima volta le faccende religiose restavano fuori dal gioco, e più ancora che in Inghilterra comparivano in primo piano la borghesia, la politica fiscale e lo spirito di autonomia delle città. Agli inizi la Fronda contro la regina-reggente e Maz-

zarino si connotò molto nettamente come un preludio, quasi una preparazione del popolo e dei capi, alla rivoluzione del XVIII secolo. La Fronda, che noi consideriamo una caratteristica dei movimenti moderni, al principio non si indirizzò tanto contro il re tiranno, quanto contro la cattiva amministrazione dello Stato e il ministro; e anche qui il successo della *stultitia* monarchica, della regina sciocca e ciarliera, fu che essa, come scrive il Cardinal de Retz, «*levait le voile, qui doit toujours couvrir tout ce que l'on peut croire du droit des peuples et de celui des rois, qui ne s'accordent jamais si bien ensemble que dans le silence*»\*. Ben presto le diverse sezioni del parlamento parigino si riunirono in un parlamento generale, una sorta di Costituente che si dette il compito di dibattere «*de la réformation de l'Etat, de la mauvaise administration des finances, de la dilapidation des courtisans*»\*\*. Le rivoluzioni di Stato, ridicole e tragiche, con le violenze che scatenano e rintuzzano, si assomigliano tutte: oggi, nei prodromi della rivoluzione in Russia, facciamo la medesima esperienza. Un'ombra premonitrice del celebre giuramento della Pallacorda si potrebbe riscontrare nella rivoluzione del 1648. Ai gravi divieti ripetuti dalla regina al parlamento generale di non continuare a riunirsi nella Sala di Saint-Louis, si ribatté «*que cependant et nonobstant toutes défenses les assemblées de la Chambre de Saint-Louis seraient continuées*»\*\*\*. E così per Parigi giunse di nuovo il giorno delle barricate (26 agosto 1648): centomila cittadini armati ne presidiarono circa duemila, erette in brevissimo tempo con tecnica perfetta. I realisti furono sbaragliati e rimasero intimoriti per i giorni a venire; la regina, Mazzarino e tutta la corte fuggirono. Si giunse quindi alla guerra fra Parigi e i realisti, ma nel corso

\* «Alzava il velo che deve sempre coprire tutto quello che si può credere del diritto dei popoli e di quello dei regnanti, che non si accordano mai così bene come nel silenzio».

\*\* «Sulla riforma dello Stato, sulla cattiva amministrazione delle finanze, sulla dilapidazione dei cortigiani».

\*\*\* «Che malgrado e nonostante tutte le proibizioni le assemblee della Sala di Saint-Louis sarebbero continuate».

degli eventi, com'era avvenuto in Inghilterra e come sarebbe accaduto anche alla fine della Rivoluzione francese, al posto della borghesia, che si stava indebolendo e dividendo, la battaglia fu condotta dalla soldatesca e presto non si poté più parlare della lotta della rivoluzione e del parlamento, bensì della guerra del principe di Condé. Qui si palesa il contrasto fra la borghesia e il proletariato metropolitano, e non appena il *citoyen* rivoluzionario si trasforma nel *bourgeois* amante della pace, ovvero quando al posto delle battaglie improvvisate mercé un effimero entusiasmo subentra una guerra di mesi o di anni condotta da soldati di professione, ecco che riaffiorano i contrasti di proprietà. Mentre la lotta volgeva al termine, emerse di nuovo una forza rivoluzionaria: diretto in ugual misura contro Condé e contro i realisti, nacque un movimento animato da uno spirito nettamente federalista-repubblicano, che voleva riunire in una grande alleanza tutti i parlamenti e, soprattutto, le città del paese. «*L'union des grandes villes*» dice il Cardinal de Retz, egli stesso partecipe del movimento, «*en l'humeur où elles étaient, pouvait avoir des suites facheuses et faisait courir des dangers à la monarchie. Beaucoup de gens à cette époque voulaient faire de la France une république et y éteindre l'autorité royale*»\*. Ma le forze non furono più sufficienti, sicché questo preludio della moderna rivoluzione di Stato non sfociò nella repubblica, ma nel governo di Luigi XIV.

È tipico della nostra epoca di passaggio non giungere a capo di niente: tutto ciò che spiritualmente è morto resuscita in carne e ossa, e bisogna sempre combattere le stesse battaglie. L'assolutismo è rinato, conservando la sua purezza originaria oppure scendendo a compromessi con la democrazia, e addirittura sono ancora di attualità le dispute religiose e la lotta per la libertà di coscienza. In

\* «L'unione delle grandi città, con quello stato d'animo che avevano, poteva avere delle conseguenze fastidiose e far correre dei rischi alla monarchia. In quell'epoca molte persone avrebbero voluto trasformare la Francia in una repubblica e soffocarci l'autorità reale».

quest'epoca non è possibile distruggere qualcosa o ripristinarla definitivamente. Se uno volesse formulare un codice dell'esistente per la filosofia, per le scienze e per la pratica della vita, che fosse in grado di trovare accordo unanime anche solo limitandosi a constatare la sua inesistenza e irrealizzabilità, senza quindi voler affermare qualcosa di positivo, il suo codice sarebbe oggi una pagina bianca. L'unità e l'unanimità dominano invece al tempo della rivoluzione, quando un sentimento di costernazione di fronte alla confusione, alla coesistenza dell'eterogeneo nel periodo immediatamente precedente, s'impadronisce degli uomini, come si espresse Chamfort all'inizio della Rivoluzione francese riferendosi alla fase che seguì all'opera degli Enciclopedisti, dei Rousseau e dei Voltaire... D'altra parte, ogni volta che esplode, la rivoluzione si rammenta dei suoi trascorsi, delle rivoluzioni del passato, e fa di se stessa una loro creatura. Solo la Rivoluzione francese del XVIII secolo cade nel dimenticatoio già nel secolo successivo, ragion per cui è stata riscoperta ai giorni nostri. La cosa si spiega con il fatto che, nel frattempo, soprattutto negli ambienti religiosi francesi, si era compiuta la svolta di allontanamento dal cristianesimo e non si comprendevano più le forme in cui si era condotta la lotta per la libertà e la costituzione nel XVI secolo.

La seconda epoca della rivoluzione di Stato, che coincide con la guerra d'indipendenza americana (se si prescinde dal preludio della Fronda), con la Rivoluzione francese del XVIII secolo e con tutto ciò che vi fece riferimento in ogni paese il secolo dopo, è ancora costretta a riprendere l'antica battaglia contro l'assolutismo e l'arbitrio, in favore dello Stato costituzionale e della legalità. Alcuni mutamenti, tuttavia, devono essere evidenziati. La lotta non è diretta esclusivamente contro il re e si indirizza non tanto contro la brutalità e l'arbitrio, quanto contro l'incapacità e la grettezza dei suoi servitori. Alla fine del XVIII secolo e verso la metà del XIX secolo, il monarca viene a lungo trascurato, guardato con indifferenza, considerato poco importante e quasi accettabile: si combatte più per le cose che non per le forme o le persone. Infatti, ciò che si deve scon-

figgere non risiede più nell'unità di un capo, e ciò per cui si combatte non si trova più nell'unità di un concetto: al posto della semplicità è subentrata una variegata ramificazione e complessità, vale a dire che anche la rivoluzione si è specializzata. Il re deve davvero compiere errori madornali per attirare di nuovo l'attenzione sulla sua persona e riaccendere lo spirito repubblicano. Queste rivoluzioni, anche se il loro spirito appare virulento, si possono definire rivoluzioni di passaggio: non sono più dirette esclusivamente contro l'assolutismo reale e non sono ancora indirizzate contro la nuova unità e il suo compendio: lo Stato assoluto. Si tratta piuttosto di battaglie per lo Stato assoluto, per la sua formazione allargata e la sua democratizzazione. Più che contro il re, la lotta si dirige contro gli stati su cui si fonda la monarchia, il clero e la nobiltà, e con ciò stesso contro la concezione degli stati<sup>38</sup> che proprio nelle precedenti rivoluzioni era spesso destinata a fare da fondamento alla repubblica. Nel frattempo, lo sviluppo del commercio e delle manifatture ha rafforzato la borghesia; il terzo stato vuole portare fino in fondo l'atomizzazione e l'individualismo; sono presenti residui del tempo della divisione in stati sociali e delle corporazioni, che si sono trasformati in privilegi o comunque si rivelano dannosi e intralciano il cammino: la concezione degli stati sociali viene superata; le corporazioni vengono abolite; i terreni degli usi civici, resti ben conservati di antichi possessi comunali, vengono distribuiti; le associazioni di mestiere vengono sciolte e proibite. Il cittadino dev'essere libero e non subire alcuna interferenza, non solo per quanto attiene la sua coscienza; ognuno deve contribuire allo Stato in ugual misura e da esso ricevere uguale trattamento; ma soprattutto, accanto alla parola d'ordine «libertà e uguaglianza», in quel periodo compare anche un motto che all'orecchio di quegli uomini ha più o meno lo stesso suono: «libertà e proprietà». Lo Stato, con le sue leggi, la certezza del diritto e le sue garanzie, deve assicurare la separazione fra potere legislativo e potere esecutivo, l'assoluta libertà di commercio e d'impresa; ci devono essere solo cittadini e Stato, nessun'altra associazione al di



fuori di quest'ultimo è tollerata, e anche lo Stato non si deve immischiare nella libertà della proprietà. In tal modo si pensava di elevare il benessere dei cittadini, autonomi o dipendenti, e nel contempo il patrimonio nazionale.

Così come in precedenza si erano sviluppate le nuove dottrine del diritto pubblico e del diritto internazionale legate al movimento repubblicano, emerse una nuova scienza (o per meglio dire un nuovo ramo della pubblicistica), che accompagnò il consolidamento interno ed esterno degli Stati nazionali: l'economia politica. All'inizio si credette di aver sviluppato una nuova dottrina dello Stato: non diversamente dal cittadino privato, che tiene conto delle entrate e delle uscite, o dal commerciante, che tiene la sua contabilità, anche lo Stato doveva mantenere in ordine la propria economia. Agli albori il movimento economico è il proseguimento, in un campo specifico, della lotta repubblicana contro l'assolutismo incardinato nel luteranesimo. Per il sovrano assoluto non esisteva separazione fra patrimonio statale e possesso privato: tutto era del re e il sovrano giusto, in linea teorica (ma in caso di contrasti anche praticamente), considerava i patrimoni privati e i beni immobili come suoi propri. Egli era il signore del paese. I repubblicani e gli economisti sono stati i primi a introdurre il moderno concetto di Stato; se all'inizio i repubblicani identificavano lo Stato con gli *états*, cioè con gli stati, adesso era diventato l'*État*: un'ordinata amministrazione di un'entità impersonale con relative entrate e uscite. Ma ben presto ci si accorse dell'esistenza non solo di un bilancio degli introiti fiscali e delle spese pubbliche, ma anche di una bilancia commerciale, di una statistica delle importazioni ed esportazioni, di un patrimonio nazionale oltre che di un patrimonio statale. Ecco che venne recuperata la nazione, il popolo, l'appartenenza comune, che non coincideva con lo Stato, benché non fosse una pura e semplice somma di individui e di conquiste individuali. Si scopriva, infatti, che la produzione e l'accumulazione dei beni, dall'estrazione di materie prime fino al consumo di merci finite, e il loro scambio contro moneta o credito, o le altre diverse forme di

rapporti creditorî, affari commerciali e imprenditoriali, erano tutte cose che si mostravano accessibili alla descrizione e all'inquadramento in definizioni generali e concetti riepilogativi. Senza saperlo (a tutt'oggi ancora lo s'ignora) si era fatta la seconda maggiore scoperta dei nostri tempi. La prima era stata di La Boétie: forse non fu lui in persona a scegliere felicemente il titolo *Le Contr'un*, bensì i primi rivoluzionari che pubblicarono il suo scritto<sup>39</sup>. *Le Contr'un*, il non-uno, è il popolo di quei singoli che nutrono un istinto sovrano individuale, che contestano all'uno l'obbedienza, affrancandosi così dalla schiavitù. La seconda scoperta si può chiamare il non-Stato, *Le Contr'État*. Si cominciò a vedere che accanto allo Stato esiste una comunità, non una somma di atomi individuali isolati, ma un'organica appartenenza comune, che abbraccia i diversi gruppi sotto un'unica volta. Comunque, di tale formazione sovraindividuale, gravida di spirito, non si conosce ancora niente, o diciamo non molto, ma un giorno essa ci consentirà di capire come il socialismo non sia tanto una trovata dell'ultima ora, quanto il recupero di qualcosa che già esiste e si sviluppa. E allora, quando si saranno individuate le pietre angolari più adatte alla costruzione, potremo individuare anche gli architetti.

Con l'ulteriore allargamento delle nuove conoscenze e della nuova scoperta si sviluppano due correnti: l'una va in direzione della statalizzazione di quei settori dell'attività economica che fino a quel momento erano stati lasciati al proprio destino, alla scelta autonoma; l'altra approda alla scoperta della società, con le sue specifiche forme di convivenza. Lo spirito aggregante si forma solo quando nascono gli organismi da cui esso può prendere vita, improntandoli di sé e strutturandoli. Tuttavia, prima di questo spirito aggregante e addirittura prima di queste strutture federative esiste l'intuitivo spirito scientifico capace di costruzioni teoretiche, che combina e riunifica cose disperse e discrepanti. Così la teoria dell'economia politica, anch'essa una scienza che quando vuol costruire teoremi dello spirito crea forze della prassi, aveva inizialmente creduto di formulare le cosiddette leggi dell'economia individuale,

del tutto prive di senso e di programma; in verità, essa non ha prodotto alcun concetto valido, ma solo momenti di unificazione della realtà: quanto più si accodava alle leggi del capitalismo, tanto più contribuiva a creare un'economia sociale nel corpo vivo della realtà. Essa ha cercato astrazioni, che nel migliore dei casi sono termini d'uso appropriato, e ha trovato invece unificazioni e spirito, che sono delle realtà.

Se io non fossi condannato a scrivere nel 1907, o se avessi il potere di strutturare con la mia opera le cose a modo mio, o se in questa sede fosse concesso all'autore il privilegio di servirsi di un linguaggio utopico, allora potrei dire che queste due correnti, sorte ancor prima dello scoppio delle rivoluzioni del XVIII secolo e del XIX secolo, dettero l'impronta alle rivoluzioni e ai tentativi di ricostruzione del XX secolo. Intorno agli uomini della prima corrente, che si definivano «politici», si aggregarono sempre di più i partiti che miravano a inserire la vita economica all'interno dello Stato e a organizzare lo Stato assoluto, democratico e costituzionale, non solo a tutela reciproca dei cittadini, ma anche per salvaguardarli dalla povertà, dall'arbitrio e dall'abbandono; gli uomini della seconda corrente, che si definivano «socialisti», dichiararono che, dopo la scoperta della società, del libero e volontario intreccio delle forze della convivenza, lo Stato avrebbe dovuto considerare come suo unico dovere quello di decidere della propria estinzione, al fine di consentire la formazione, a tutti i livelli, di associazioni, organizzazioni e società pronte a sostituirlo, rimpiazzando allo stesso tempo quell'individualismo economico della produzione e della circolazione privo di senso, di programma e di spirito. C'erano anche alcuni esponenti isolati di una terza corrente, che se ne stavano in disparte, con un sorriso amaro sulle labbra e una scintilla di gioia bonaria e di speranza negli occhi: se ne stavano là a meditare, più che a enunciare, che la via per dissolvere completamente lo Stato, rendendone impossibile l'esistenza, sarebbe dovuta passare proprio dall'assolutismo di uno Stato economico e democratico. Però, siccome non è mai esistito qualcosa di assoluto che contenesse un va-

lore positivo, essi non avevano e non avranno mai ragione: si sono limitati a esprimere nei nostri tempi quel lentissimo processo di avanzamento.

Potrei parlare in tal modo, credo, se non scrivessi immerso nell'oggi. Ma giacché scrivo ora, non posso che tracciare un quadro utopico anche delle rivoluzioni del XVIII e XIX secolo, che continuano ancora ai giorni nostri. Infatti, anche se la nostra epoca di transizione, proprio nel corso di questi decenni, sembra tanto distante da quei movimenti, io – lo devo confessare – mi sono reimmerso nella rivoluzione, senza saper dire se mi ci sono gettato «ancora» o «di nuovo». Se non giungerà presto su di noi lo spirito che non si chiama rivoluzione, ma rigenerazione, dovremo ancora una volta, e ancor più di una volta, immergerci nel bagno della rivoluzione. Perché tale è il destino della rivoluzione nel nostro secolo di trapasso: essere per l'uomo un bagno nello spirito. Nel fuoco, nell'entusiasmo, nell'affratellamento di questi movimenti aggressivi, si desta sempre l'immagine e il sentimento dell'unione positiva attraverso una qualità aggregante: l'amore, che è forza. Senza questa ricorrente rigenerazione noi non potremmo continuare a vivere, ma saremmo destinati a soccombere.

Tuttavia, non è ancora l'ora di pensare al declino – a dispetto dello stato di debilitazione fin troppo evidente delle nuove generazioni, che anche nel caso dei grandi talenti si esprime sempre con vanità, con il rifiuto quasi totale delle tematiche civili. E di ciò sia testimonianza quello che hanno vissuto i progenitori dei nostri giovani, ossia la più grande di tutte queste rivoluzioni, la Rivoluzione francese. Nel mondo degli uomini è sempre stato l'impossibile a creare nuove realtà. All'epoca, l'impossibile non si trovava ancora, o si rintracciava di rado, nei diversi percorsi e nei vari obiettivi, ma albergava nell'aura e nello spirito di grandezza che era sceso su molti individui e sul popolo. All'inizio si trattò solo di salvare la Francia dalla bancarotta e, com'era sempre stato, quanto era successo per la Rivoluzione inglese, per la Fronda e in particolare per la guerra d'indipendenza americana, si presentò anche qui: se il go-

verno non avesse commesso uno dietro l'altro i più incredibili errori e le più inverosimili sciocchezze, non si sarebbe necessariamente giunti a quel punto. Il Thomas Payne, splendido folle avventuriero, che dedicò agli americani il suo libello *The Common Sense*, in cui con un occhio particolare al governo inglese dichiarava inutili e vergognosi tutti i governi, era pur sempre un inglese, e né in America né tanto meno in Inghilterra, muovendo da questa ribellione e da quel superamento, si sarebbe mai giunti alla rivoluzione e poi all'introduzione della più libera di tutte le costituzioni repubblicane, se il governo inglese e la maggior parte del popolo inglese, politicizzato in conseguenza della particolare forma che lì la rivoluzione aveva assunto, non si fosse mosso in maniera così assurda contro i coloni. Ma la sciocchezza o la brutalità o la debolezza dei governanti rappresenta sempre soltanto una scintilla; ogni volta si vede a posteriori come il popolo, i pensatori e i poeti assomiglino a un barile di polvere, carichi di spirito e di potenza creativa, e tutto ciò ci fa credere all'esistenza di forze latenti, tenute in serbo, anche quando un popolo si trova nel più profondo stato di prostrazione. Così era anche in Francia. Quando nel 1788 il conte di Mirabeau dedicò ai ribelli olandesi il suo abbozzo dei diritti umani, il popolo francese, malgrado tutto lo spirito desto dell'Illuminismo, l'ironia e la libertà, e nonostante l'appassionata partecipazione alla lotta per la libertà degli americani, si trovava ancora molto lontano da una riflessione sui propri diritti umani.

Quello che Mirabeau aveva già detto nel suo primo abbozzo sui diritti umani, cioè che il governo viene eletto dal popolo per la felicità del popolo, fu percepito dalla rivoluzione come un dovere, sicché il sentimento che con i loro sforzi eroici essi stavano donando la possibilità di prosperare al futuro, ai giorni di tranquillità e di riflusso, rappresentò per quei rivoluzionari la felicità di rendere felici. E qui si scorge qualcosa che ha validità in tutte le rivoluzioni, ma qui in modo particolare: lo spirito della gioia, che raggiunge gli uomini durante la rivoluzione. Esso, partito dalla rivoluzione, si trapianta da solo nelle grigie epoche di trapasso, e la

festa che i parigini ancor oggi celebrano nel giorno della presa della Bastiglia, con balli spontanei nelle strade, è qualcosa di più di un ricordo, è una diretta eredità della rivoluzione. Noi tedeschi, anche se da tempo non siamo più un popolo veramente gioioso (lo eravamo nel Medioevo), abbiamo splendide parole per definire questa gaiezza: animato, gioviale, esuberante. Si esprime così qualcosa di compresso, che trabocca e ribolle, che dispone un ordine autentico in sé e nel mondo e sistema tutto: si tratta di qualcosa che ha spezzato le proprie catene. Ma il senso di gioia della rivoluzione non esprime solo una reazione contro l'oppressione del passato, e non rispecchia soltanto il fatto che nella rivoluzione si trova una vita ricca, intensa, quasi sprizzante: la cosa essenziale è soprattutto che gli uomini si sentono liberati dalla solitudine, sentono l'appartenenza comune, il loro legame, addirittura il loro far parte di una massa. Ecco perché per noi non c'è altro corrispettivo sensibile e spirituale della rivoluzione, dei suoi prodromi e delle sue condizioni, che la Nona Sinfonia di Beethoven. Dopo il greve senso di malinconia e di meditazione della singola anima, dopo il vano tentativo di essere felice e sereno in solitudine, dopo il rude accoppiamento e la beatitudine celeste di una spirituale esistenza individuale sprofondata in sé e sopra di sé elevata, essa sfocia con tutti i suoi rivoli nell'inno corale alla gioia. 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»<sup>40</sup>. 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.

# Appello per il socialismo

1911<sup>41</sup>

Abbiamo detto che il socialismo non è ineluttabile, come invece pensano i marxisti; ora aggiungiamo che, se i popoli indugiano ancora a lungo, può venire il momento in cui si dovrà dire che per *quei* popoli il socialismo non verrà più. Gli uomini possono continuare a comportarsi gli uni verso gli altri in modo del tutto insensato e degradante, possono continuare a cedere completamente all'asservimento o a trovarsi bene nel proprio abbruttimento: essendo tutto questo qualcosa che accade fra gli uomini, qualcosa di funzionale alla loro esistenza, fra le generazioni a venire, o anche nelle attuali condizioni, tramite una scossa decisiva può avvenire il cambiamento. La cosa non è poi così grave, finché si tratta di rapporti sociali, ossia di quel che si ritiene appartenga alla dimensione psicologica. Parliamo delle grandi penurie di massa, la miseria, la fame, la crisi di alloggi, la desolazione degli animi e la loro decadenza, mentre ai livelli superiori imperversa la smania di piacere, il lusso sfrenato, il militarismo, la povertà di spirito: tutto ciò, sebbene terribile, si può curare se arriva il medico giusto, e cioè la grande rivoluzione e la rigenerazione che promana dallo spirito

creativo. Se però la miseria, l'oppressione, la povertà di spirito non sono più semplicemente, quanto a cause ed effetti, qualcosa di relativo ai rapporti umani, a una disfunzione che attiene alla condizione soggettiva (o meglio, se non una semplice disfunzione in quel complesso di rapporti umani che chiamiamo *anima*, quanto meno una trasformazione in atto nei corpi individuali – per via della cronica denutrizione, dell'alcolismo, del continuo abbruttimento, dell'eterno malcontento, della diffusa e grave povertà dello spirito – che sta alla soggettività e al contesto sociale come il ragno sta alla sua tela), allora non sarà più possibile alcun tipo di cura, e larghi strati di popolazione, se non popolazioni intere, potrebbero essere condannati al tramonto. Così essi tramontano, come sempre sono tramontati i popoli: altri popoli sani li conquistano, subentra una commistione etnica e, talvolta, addirittura un parziale sterminio. Devono tuttavia essere presenti altri popoli più sani. Né dobbiamo giocare al facile gioco dell'analogia con i periodi storici pregressi, perché qualunque cosa debba eventualmente avvenire, non è obbligatorio che avvenga come ai tempi delle cosiddette migrazioni dei popoli. D'altronde l'umanità è agli albori, e non è completamente escluso che sia l'inizio della fine dell'umanità stessa. Forse nessuna epoca come la nostra ha avuto dinanzi agli occhi quello che si suol chiamare il tramonto del mondo.

Non è mai esistita un'umanità intesa quale complesso di rapporti, una società mondiale che supera i confini dei popoli, stretta da legami esterni e sospinta alla coesione da un moto e da una pressione interiori. Ci sono dei sostituti, che possono talvolta considerarsi qualcosa di più di un semplice surrogato, ossia possono considerarsi come un inizio: il mercato internazionale, i contratti internazionali a livello di politiche di Stato, le associazioni internazionali e i congressi internazionali dei più svariati generi, i traffici e le comunicazioni intorno al mondo. Tutto questo crea sempre di più, se non una parità, almeno un avvicinamento degli interessi, dei costumi, dell'arte, dei suoi succedanei legati alla moda, dello spirito della lingua, della tecnica, delle forme politiche. Anche i la-



voratori vengono sempre di più offerti in prestito da un popolo all'altro. Quindi la realtà spirituale – la religione, l'arte, la lingua, lo spirito comunitario – è doppiamente presente, o ci sembra doppia come fosse un dato naturale, cioè da un lato, nell'animo dell'individuo, come qualità o patrimonio culturale e dall'altro, al di fuori dell'individuo, come un qualcosa che tesse rapporti umani e crea organismi e associazioni. Si tratta di formulazioni imprecise. Quel che si può specificare in corso d'opera lo dobbiamo fare subito, ma non possiamo adesso addentrarci fino in fondo negli abissi dell'analisi linguistica e filosofica delle idee, in questa sede tutto viene accennato per dire: *humanitas*, *humanité*, *humanity*, *Humanität* e umanità (per cui oggi, con un'espressione illanguidita e priva di profondità, noi usiamo il termine di umanitarismo); tutti questi termini all'origine si riferiscono solo all'umanità che vive e opera nell'individuo. Un tempo essa era presente in maniera diffusa, veniva sentita molto fisicamente, soprattutto nei primi tempi del cristianesimo. E noi giungeremo a un'umanità in senso oggettivo solo quando si realizzerà lo scambio reciproco o meglio l'identità – ché quel che appare come scambio reciproco si definisce come identità comunitaria – fra l'identità riassunta in ogni individuo e l'umanità che sorge nei rapporti fra individui. Nel seme abita la pianta, così come il seme rappresenta la quintessenza dell'infinita catena delle piante precedenti; dall'umanità del singolo l'intera umanità riceve la propria autentica esistenza, così come questa umanità individuale non è altro che l'eredità delle infinite generazioni del passato e di tutti i loro reciproci rapporti. Il divenuto è il divenire, il microcosmo è il macrocosmo, l'individuo è il popolo, lo spirito è la comunità, l'idea è l'unione.

Ma per la prima volta nella storia a noi nota di questi due millenni, l'umanità aspira a una dimensione sociale nel più pieno e completo significato del termine. La terra è stata completamente esplorata, presto sarà completamente popolata e posseduta: adesso è il momento di un rinnovamento come non se n'è mai visto uno nel mondo degli uomini, per quanto ci sia conosciuto. Ecco il

tratto decisivo del nostro tempo, il rinnovamento che dovrebbe apparire piuttosto come un terribile sconvolgimento: l'umanità vuole abbracciare il mondo tramite un possente rinnovamento di tutti gli uomini, sempre che l'inizio dell'umanità non coincida con la sua stessa fine. In tempi andati il rinnovamento poteva identificarsi con i popoli rinnovati nati dalla pace e dall'ibridazione culturale, ovvero con i nuovi paesi in cui l'umanità si era trasferita. Più spedita procede l'omologazione fra i popoli, più i paesi si popolano densamente, e sempre più piccola si fa la speranza in un rinnovamento che venga dall'esterno o dall'interno. Quindi, quanti hanno deciso di non riporre più speranze sui nostri popoli, o quanti sono per lo meno convinti che l'impulso a un radicale rinnovamento degli animi e dell'energia vitale debba venire dall'esterno, dagli antichi popoli risvegliati a nuova vita dal loro sacro sonno, possono ancora riporre qualche speranza sul popolo cinese, indiano, o anche russo. Altri possono illudersi che dietro l'infantile barbarie nordamericana possa sonnacchiare un idealismo ancora inesplorato, un'esuberante forza spirituale e un ardore che potrebbero sbocciare meravigliosamente. Viceversa, per noi quaranta-cinquantenni è facilmente prevedibile che queste romantiche aspettative si trasformino presto in aspetti di cui vergognarsi, come gli indiani che risorgono solo per scivolare subito lungo i binari della decadenza e via dicendo. L'omologazione corre avanti assieme alla civilizzazione e con essa la vera e propria decadenza fisica e fisiologica.

Dobbiamo sprofondare in tale abisso per affrontare con coraggio l'incombente compito che ci attende. Stavolta il rinnovamento dev'essere più ampio e diverso rispetto al passato che ci è noto: nella convivenza noi non cerchiamo solo umana cultura e bellezza, ma cerchiamo una guarigione, cerchiamo una salvezza. Il più grande momento sociale che mai sia esistito sulla faccia della terra deve ancora essere creato, ma già sta penetrando negli strati sociali privilegiati, in quella che si può definire l'umanità senza frontiere. Tutto ciò non può trovare la sua realizzazione nei legami esteriori, negli accordi, ovvero in una struttura statale, per tacere dell'ag-

ghiacciante trovata dello Stato mondiale. Si può realizzare solo attraverso il più individuale degli individualismi e attraverso la rinascita delle piccole comunità corporative, prima fra tutte il comune. Si tratta di edificare in grande iniziando dal piccolo: dobbiamo espanderci in ampiezza e possiamo farlo solo se scaviamo in profondità, perché ormai dall'esterno non può più venirci la salvezza e nessuna terra disabitata invita più all'insediamento i popoli fittamente concentrati. Dobbiamo fondare l'umanità, e possiamo trovarla solo nell'essere umano, la possiamo far nascere solo dalla libera unione degli individui e dalla comunità dei singoli, liberi e spinti l'uno verso l'altro da un naturale bisogno.

Solo allora noi socialisti potremo respirare e accettare l'inevitabile onere del nostro dovere come parte integrante della nostra esistenza, noi che sentiamo e nutriamo la certezza che la nostra idea non è una semplice opinione alla quale aderiamo, bensì una potente stretta che ci pone di fronte alla scelta: o vivere in anticipo il vero declino dell'umanità, cominciando ad assistere alla sua autoconsunzione, o intraprendere il primo passo della rinascita.

Il declino del mondo, che qui abbiamo agitato quale spettro minaccioso di una possibile realtà, ovviamente non significa che esso scomparirà d'un colpo. Noi vogliamo solo mettere in guardia dalla tentazione dell'analogia, per cui si vorrebbe trovare una regola infallibile nei precedenti casi di decadenza che furono seguiti da epoche di splendore. In questi tempi di civiltà capitalistica i popoli e le loro classi finiscono in fretta per assomigliarsi: vediamo come i proletari diventano insensibili, imbelli, rozzi, superficiali e sempre più alcolizzati, e con la religione cominciano a perdere ogni forma di responsabilità e di sensibilità interiore; vediamo come tutto ciò si possa iniziare a toccare con mano; come negli strati elevati vada perdendosi l'energia della politica, la forza di uno sguardo d'insieme e la capacità di un intervento attivo; come al posto dell'arte vada subentrando l'estrosità, la tendenza di moda e l'imitazione archeologica o storica; come con l'antica religione e la morale in ampi strati della popolazione sia andato perduto ogni ritegno, ogni

sacralità, ogni forza di carattere; come le donne siano state travolte dal turbine di una sensualità superficiale e di un variopinto desiderio di piacere; come in ogni strato sociale la riproduzione umana, che prima era un atto naturale, non meditato, ora cominci a rallentare e al suo posto subentri, con l'ausilio della scienza e della tecnica, l'atto sessuale fine a se stesso; come sia fra i proletari sia fra i borghesi l'indolenza sopraffaccia proprio coloro che nelle condizioni attuali sono gli elementi migliori, quelli che non ce la fanno più a compiere con regolarità un lavoro privo di soddisfazione. Quando vediamo come tutto questo cominci a provocare nevrosi e isteria in ogni ceto, allora sorge spontanea la domanda: dov'è il popolo che si arrovela per creare nuove istituzioni? Siamo sicuri che *umanità* non sia un termine provvisorio, inefficace, che sta per qualcosa che in seguito si chiamerà *fine dei popoli*? Già risuonano voci di snaturate, scatenate e sradicate femminelle con il loro branco di maschietti, le quali proclamano al posto della famiglia il piacere del ricambio continuo, al posto del legame liberamente scelto l'assenza di remore, al posto della paternità la maternità garantita dallo Stato. Lo spirito ha bisogno di libertà e porta dentro di sé la libertà, dove lo spirito crea unioni come la famiglia, la comunità, la corporazione, il comune e la nazione, là si trova la libertà e là può nascere anche l'umanità. Mi chiedo se siamo sicuri di essere in grado di sopportare quel che inizia a imperversare fra le istituzioni coercitive che sostituiscono lo spirito che non c'è, ossia se saremo capaci di sopportare la libertà senza lo spirito, la libertà dei sensi, la libertà del piacere scevro da responsabilità. Mi chiedo se da tutto ciò non debba discendere atroce tormento e squallore, traballante debolezza e ottusa mancanza di slancio; se per noi umani tornerà ancora una volta un attimo di fremito ardente, di rinascita, un attimo di quel gran tempo in cui regnava l'alleanza delle comunità culturali. Tempi in cui sui popoli aleggia il canto, in cui le torri levano al cielo l'idea di unità e di ascesa e in cui vengono create le grandi opere, a rappresentare la grandezza del popolo, da parte di uomini anch'essi grandi, come le torri nel cui spirito il popolo vive compendiate.

Non lo sappiamo, e *per questo* una cosa almeno la sappiamo: che tentare è nostro dovere. Adesso, sgombrato il terreno da ogni cosiddetta scienza del futuro, non solo non conosciamo nessuna legge dello sviluppo, ma c'è il rischio enorme che per noi sia già troppo tardi, che tutto il nostro fare e sperimentare forse non sia più di alcuna utilità. Magari abbiamo raggiunto l'ultimo anello: con tutto il nostro sapere, non sappiamo più niente. 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, la più grande temerarietà nasce dalla più grande sofferenza; coloro che vogliono tentare, malgrado tutto, un'opera di rinnovamento, orbene, si devono unire. Questo appello è per loro. Sono loro che devono dire ai popoli cosa si deve fare, sono loro che devono mostrare ai popoli come si deve incominciare.

# L'abolizione della guerra e l'autodeterminazione del popolo

Domande ai lavoratori tedeschi, 1911<sup>42</sup>

1. Che cos'è la guerra?

*Risposta:* La guerra è l'azione di uno Stato contro un altro. Ma ogni azione di questo tipo fallisce sia in riferimento al fine per il quale è stata iniziata, sia in riferimento ai mezzi con i quali è stata condotta. Mi stai dunque domandando del fine della guerra o dei mezzi con cui viene condotta?

2. Hai ragione, una cosa per volta. Che cos'è allora il fine della guerra?

*Risposta:* Il fine della guerra è il saccheggio, la conquista, l'allargamento del dominio degli Stati, la restrizione dell'influenza di altri Stati e la sicurezza dei mercati a vantaggio dell'industria e del commercio.

3. Esiste un interesse del lavoratore per questi fini?

*Risposta:* No, perché il saccheggio è affare dello sfruttatore, che non intende lavorare. Per quanto poi riguarda la conquista, il lavoratore può solo augurare ai suoi compagni di qualunque altro Stato di non subire la forma di governo di cui ha fatto esperienza sulla sua pelle. Con la lotta fra gli Stati, finalizzata all'esercizio del potere

sui subalterni, i lavoratori non possono aver niente a che fare, in quanto essi stessi sono subalterni e soggiogati; e per quel che concerne l'ampliamento dei territori di smercio per l'industria e il commercio, l'infinita disgrazia dei popoli, la miseria dei poveri e l'incertezza di ogni economia sorgono proprio quando si produce solo per la borsa del commerciante, del fabbricante e del banchiere, invece che per i bisogni degli abitanti di ogni paese, di ogni provincia e di ogni comune. La guerra è interesse degli esportatori, mentre il lavoro e la pace vanno di pari passo.

4. Quali sono gli strumenti della guerra?

*Risposta:* Prima mi hai chiesto a cosa serva la guerra, ora vuoi sapere cosa essa sia veramente. Non voglio parlare delle sue ripugnanti conseguenze – nient'affatto casuali, anzi vecchie come la guerra stessa – e neppure di come vengano sovraeccitati gli istinti più crudeli o la ferocia più perversa che si manifesta nelle stragi di donne, vecchi e bambini. Tengo a freno il mio cuore e propongo, freddamente, una definizione, con tutta la calma di cui sono capace: si chiama guerra quella situazione in cui, dopo una preparazione di lunghi decenni, parecchie centinaia di migliaia di uomini si affrontano per sterminarsi con l'impiego dei più sofisticati strumenti.

5. I lavoratori di un paese possono in qualche modo desiderare la guerra?

*Risposta:* In nessun caso; un lavoratore non può volere una guerra: se pure la sua coscienza ammettesse l'omicidio, la riflessione gli vieterebbe di suicidarsi.

6. I lavoratori possiedono un mezzo per impedire la guerra?

*Risposta:* Prima di rispondere devo porre io una domanda. Perché mi chiedi se proprio i lavoratori possedano quel mezzo?

7. Dalle risposte che finora mi hai dato, percepisco che una grande classe sociale compatta, il complesso dei lavoratori dell'industria, del commercio e dei trasporti, non vuole saperne della guerra. Essi sanno che non ne riceverebbero alcun beneficio, ma solo danni; che la guerra insomma è qualcosa di orribile. Dunque nel nostro popolo c'è un nocciolo duro che costituisce un grande ostacolo per la

guerra. Questo ostacolo se ne sta lì disteso, quieto e fermo, cosicché la guerra riesce a scavalcarlo e quindi a scatenarsi? Oppure può sollevarsi e agire?

*Risposta:* Devo rivolgerti un'ulteriore domanda: cosa intendi per azione o inazione? Il lavoro stesso non è altro che azione. L'ostacolo di cui parli siamo noi, lavoratori e occupati. Tu quindi non parli di noi quali persone private, delle nostre opinioni politiche o morali, ma ti riferisci a noi in quanto lavoratori, qualunque sia la tendenza o l'opinione che ci caratterizza?

8. Su questo punto hai ragione tu. Dimmi allora: se i lavoratori continuano a essere attivi, cioè a svolgere le loro mansioni, come si può giungere alla guerra?

*Risposta:* Eccome, se ci si può arrivare! I servitori della guerra potrebbero portare avanti la loro opera cruenta, se la popolazione attiva non continuasse a lavorare come in tempo di pace? La guerra è nata in questo modo, e con essa lo Stato e il privilegio feudale, cioè con il fatto che artigiani e contadini volevano seguitare a lavorare in pace, affidando agli artieri della guerra il compito di proteggerli. E così affidarono la pecora al lupo! Pace e lavoro sono la stessa cosa; cos'altro è il lavoro, se non il provvedere alla riproduzione della vita, che finirebbe se non ricevesse sempre nuovo nutrimento e nuove energie? E cos'altro è la guerra, se non appunto l'annientamento di ciò che si mantiene grazie al lavoro, cioè la vita? Ogni guerra si basa sulla pace. Ogni spreco si basa sul lavoro di altri, e la guerra è il più vile degli sprechi. La guerra è possibile unicamente perché ci sono così tanti lavoratori, che l'economia può disporre agevolmente di un paio di centinaia di migliaia di individui disoccupati, che rappresentano cioè uno spreco improduttivo, e utilizzarli come carne da cannone.

9. Cosa devono fare i lavoratori o gli occupati, se vogliono impedire la guerra?

*Risposta:* Ecco, finalmente veniamo al punto! Vedrai come suonerà strana la mia risposta: se vogliamo impedire ogni guerra, tutti noi, cioè la popolazione attiva, dobbiamo cessare ogni attività.



10. Su questo punto, però, devi essere più chiaro.

*Risposta:* Volentieri. Intendo essere così chiaro da farmi capire da ogni uomo, ogni donna e ogni bambino, e voglio dirlo tanto forte da farmi udire ovunque: se i lavoratori, a tempo debito, interrompono il lavoro; se i lavoratori, nel momento giusto, nelle adeguate proporzioni e nella maniera appropriata, incrociano le braccia, ossia se i lavoratori scendono in sciopero, allora non sarà più possibile nessuna guerra.

11. Ma quando arriva il momento giusto?

*Risposta:* Ogni guerra inizia con una dichiarazione di guerra, a cui fa seguito la mobilitazione generale. La dichiarazione di guerra è una comunicazione di un governo al governo nemico. La mobilitazione generale è un ordine impartito ai sudditi abili al servizio militare. Al giorno d'oggi, però, prima di giungere alla dichiarazione di guerra e alla mobilitazione generale, si deve preparare il clima adeguato tramite la manipolazione della pubblica opinione. Inoltre, un governo deve fissare rivendicazioni più o meno dettagliate e comunicarle apertamente. Nella maggior parte dei casi, ben prima della dichiarazione di guerra, è assolutamente evidente se un governo muove alla guerra. Non appena sia chiaro che uno o più governi vogliono la guerra, è quello il momento in cui essi devono essere ricondotti alla ragione, alla ritrattazione, a più miti consigli, tramite lo sciopero, lo strumento estremo in mano ai lavoratori.

12. Allora tu pensi che il grande sciopero popolare debba essere proclamato prima che la guerra scoppi?

*Risposta:* Senz'altro, e le obiezioni che negli ultimi tempi si sono udite contro questo tipo di sciopero generale non hanno senso, in quanto tutte si sono riferite al momento sbagliato. Quando in seguito alla guerra si presenta la crisi economica internazionale, accompagnata dalla crescente disoccupazione, quando si aggiungono depressione, fame, malattia, miseria e disperazione, è certamente vero che nessuna azione e nessun intervento risulta praticabile. Ma sono coloro che esitano a proporre un'argomentazione tanto scaltra, in base al principio che la salvezza discenda dalla poco salutare

attività dei governanti e dei prescelti, e dall'attesa dei lavoratori. L'attività indisturbata dei governanti, legata alla fedele e convinta passività degli oppressi, la chiamano sviluppo.

13. Sei dunque sicuro che i lavoratori portino fino in fondo questo sciopero? Che ne escano vincitori? Che raggiungano il loro scopo?

*Risposta:* Sicuro? Sicuro, certamente no! La rovina piombata sugli uomini del nostro tempo consiste nell'esigere dal di fuori certezze dimostrabili e certificate. Proprio per ciò l'insicurezza della loro situazione e l'instabilità del loro animo e della loro convinzione si fanno sempre più forti. Quando si tratta di ricorrere a mezzi estremi per evitare un terribile pericolo, allora non c'è né Dio né Marx che ci possano offrire certezze bell'e pronte. La sicurezza, che sempre ci ha indicato la via della vittoria, dobbiamo averla dentro di noi: si chiama coraggio. Dobbiamo volere e dobbiamo tentare.

14. Ma proprio nei momenti peggiori e di fronte al supremo pericolo nessun uomo ragionevole tenterà ciò che non offre prospettive. E quindi chiedo: è probabile, o soltanto possibile, che i lavoratori resistano, vincano, raggiungano il loro scopo?

*Risposta:* Rigiro la domanda: resistere, quanto? Vincere, che cosa? E lo scopo, qual è? Non stiamo discutendo di uno sciopero come un altro, con una piattaforma rivendicativa che si tratta di conquistare con le astensioni dal lavoro. Questo sciopero dev'essere preparato e organizzato nel modo giusto, perché non ha altro scopo al di fuori di se stesso: l'astensione dal lavoro è qui l'unico obiettivo dell'astensione dal lavoro. Quando in uno Stato si bloccano i trasporti di uomini e merci, le fabbriche si fermano, viene meno l'erogazione dell'energia elettrica e il carbone non viene estratto; quando le città non hanno più né luce né acqua per le case, allora la durata non è così importante. I governi non sanno più cosa significhi la sollevazione dei popoli e la loro dichiarazione di autodeterminazione: impareranno, e questo sciopero avrà raggiunto il suo scopo. Lo sciopero deve avere grande impatto in patria e all'estero, e suscitare desiderio d'imitazione in tutti i paesi.

15. Nel migliore dei casi, pensi che grazie allo sciopero il governo s'impegnerebbe solennemente a non scatenare più guerre e che quindi i proletari ritornerebbero tranquillamente al lavoro?

*Risposta:* Che ne so? Si deve sapere sempre tutto in anticipo? Può essere che una volta succeda così, ma un'altra volta possa succedere diversamente. E...

16. Fermo! Prima che tu dica un'altra parola... Ma il nemico, vedendo che il popolo non vuole la guerra e che il governo si è indebolito, non ne approfitterebbe per assalirci?

*Risposta:* Il nemico! Noi lavoratori siamo amici gli uni con gli altri e, allorché anche un solo popolo per primo, coraggiosamente, avrà imposto i propri diritti, estenderemo la nostra amicizia oltre i confini. Già adesso possiamo contare su organizzazioni internazionali, che saranno ovviamente mantenute anche in futuro. Ma la cosa più importante è dare l'esempio. Non c'è alcun dubbio che, se imbocchiamo la strada giusta, il nostro percorso venga seguito da altri, sicché nessun governo potrà scatenare lo sterminio di massa.

17. Parli di organizzazioni internazionali, ma non sembri attribuire loro un grande valore. Perché?

*Risposta:* Perché io non sopporto i grandi discorsi. Che un paio di burocrati, seduti in qualche ufficio di partito, si scambino dichiarazioni che non impegnano a nulla è comodo, ma senza valore, come le chiacchiere in occasione dei congressi pacifisti internazionali o delle dichiarazioni ireniche formulate dai governi all'Aja. Innanzi tutto è compito dei lavoratori di una nazione, di un popolo, assumere e mantenere le proprie decisioni sulla base di un'intesa chiara, fondamentale, ferma e reciproca. Non ci sono dubbi, e lo possiamo vedere dinanzi ai nostri occhi, anche se la storia non ne fornisce alcun esempio: se le masse lavoratrici di un solo e unico popolo, in modo serio e credibile, mostrano di rispettare gli altri popoli, i calunniati nemici, di rispettare la loro vita, di voler fare mosse decisive per evitare in tempo massacri e incendi, e se dimostrano la loro ferma volontà, non solo con parole, risoluzioni o articoli giornalistici, bensì con passi decisivi sul terreno del la-

voro, allora rinasce la morta parola in tutti gli altri popoli. Quando verrà il momento di rendere onore alla verità, prepariamoci a essere i primi. L'unico modo di rendere onore alla verità è realizzarla. In questioni di carattere primario come queste, tutti gli uomini del nostro tempo, tutti i popoli al nostro livello culturale, conoscono una sola verità: per vivere, non devi uccidere; per vivere, lavora. Facciamo i primi passi e dopo i primi i secondi, poi tutti gli altri, affinché, se necessario, tramite il passo estremo del lavoro si possa produrre un effetto decisivo. Tu sai che i cannoni sono stati definiti l'estrema *ratio* dei regnanti. Adesso conosci l'estrema *ratio* del lavoro: il non-lavoro. Se una volta dovesse succedere, non mettiamoci a sbirciare oltre confine per vedere cosa fanno gli altri. Ascoltiamo la nostra coscienza e le nostre convinzioni; se poi gli altri arrancano, sarà ben triste per loro aver risposto alla propria coscienza solo dopo che la nostra li ha scossi.

18. Se arrancano! Se... Ma c'è tempo a sufficienza per questo? Non può succedere che improvvisamente scoppi il grande sciopero e che domani ci sia già la guerra? E cosa accade allora? Se fosse troppo tardi per ogni tentativo?

*Risposta:* Lo spirito di questa domanda ha prodotto molte tragedie. I capi dei lavoratori, soprattutto di quelli tedeschi, sono davvero confusi e scriteriati. Confidano nell'improvvisazione, nell'attimo fuggente, nel miracolo, perché sono privi di ragionevolezza e di lucidità, quindi incapaci di un pensiero forte. Poiché non pensano a realizzare le proprie idee passo passo, pietra su pietra, non ci sono per loro che due soluzioni: l'indolenza della loro penosa condizione attuale, che scorre adagio come un pigro rigagnolo, la loro lenta realtà, oppure il sogno febbricitante di una trasformazione fulminea, che dal buio giunga alla luce, che dal fango produca l'oro. Ecco il loro socialismo: come nella fiaba dei fratelli Grimm<sup>43</sup>, il randello castigamatti esce fuori dal sacco e il tavolino si apparecchia da solo offrendo magicamente leccornie a destra e a manca, così, un due tre, emerge la terra promessa dello Stato del futuro, in cui essi stessi saranno gli asini incaricati dallo Stato di regalare un'al-

legra cascata di zecchini davanti e di dietro! Ecco, sempre più rapido, sempre più veloce, sempre più improvviso, favoloso, meraviglioso! E così anche qui. Un buon lavoro non richiede fretta e la sua realizzazione non ha niente in comune con il visionarismo onirico e la montatura. Quando le centinaia di migliaia o addirittura i milioni di lavoratori e lavoratrici avranno consegnato la loro lettera di dimissioni ai capi, ai padroni o ai direttori, quando verrà dato il preavviso decisivo...

19. Posso interromperti? Qui mi sembra che si nasconda una difficoltà, che riguarda il carattere unitario dell'enorme movimento di cui parli. In certi settori, dove operano proprio quei mestieri che rivestono speciale importanza, si lavora con un preavviso di licenziamento di un giorno; in altri, si prevede un preavviso di otto giorni; altrove, e si tratta forse della maggior parte dei casi in Germania, di due o più settimane. Ma se, come dici tu stesso, nulla di concreto può avvenire in un sol colpo, l'inizio dell'astensione dal lavoro dovrebbe essere proclamata ovunque nello stesso momento? L'annuncio dello sciopero o l'interruzione del lavoro dovrebbero avvenire nello stesso momento per tutti?

*Risposta:* D'accordo, su questo punto c'è una difficoltà, una delle tante. Ma mi dovrei ascoltare fino in fondo. Comunque mi fa piacere che tu cominci a ragionare assieme a me e a maturare una visione del progetto. Ora, dato che già ti stai muovendo sui miei stessi binari e ragioni come me, dimmi un po': cosa ti è piaciuto di più dei grandi scioperi dei lavoratori inglesi degli ultimi tempi, che certo avevano obiettivi minimi e temporanei, ma rappresentavano un grosso potenziale? Visto che inizi a pensare come me, proviamo a scambiarci i ruoli. A te la risposta, a me la domanda.

20. D'accordo e io credo di sapere cosa ne pensi. Qui da noi, nella Renania-Westfalia, i minatori hanno puntato su confusione e sorpresa: essi stessi erano insicuri e intendevano suscitare un fervore entusiastico nelle masse. Così, hanno rinunciato a ogni preavviso e quasi da un giorno all'altro non sono più scesi nei pozzi. E hanno subito una miserabile, tremenda sconfitta. Invece gli inglesi, sissi-

gnore, mi hanno fatto un'impressione di tutto rispetto. Hanno avuto fiducia in se stessi e negli altri; sono stati superiori in quanto avevano riflettuto; hanno dato insieme il preavviso senza farsi più intimorire e deviare, e quando è venuto il momento, individuo per individuo, hanno deciso di incrociare le braccia e così hanno vinto. Sì, la penso come te: non è la febbrile fucosità, ma è solo la saldezza di uomini accorti, solo la flemma pragmatica di cui sono maestri gli inglesi, quello che ci può aiutare. E, lo confesso, non mi sembra più così importante la domanda che ho posto in precedenza. Ma dimmi, come funziona la faccenda della disparità dei periodi di preavviso?

*Risposta:* Non dimenticare che io non sono un precettore né un rappresentante o un delegato. Io voglio sollecitare, voglio dire chiaramente la mia opinione e in questo momento non chiedo ai lavoratori nient'altro che un atteggiamento *consiliare*. Devono pensare, devono consigliarsi, e poi devono cominciare a preparare, non già quello che passa per la testa a me, bensì quello che risulta dalla loro esperienza di comunità, dalla loro esperienza professionale. Il pensatore solitario che si dipinge nella mente una gran cosa, tutto preso dal suo ardente amore per il giusto e per il buono, non è chiamato a dare assicurazioni sulla realizzabilità fin nel dettaglio. Questa realizzabilità viene garantita passo passo dall'esecuzione. L'esecuzione incontra difficoltà solo quando non si tratta di un agire dei forti e dei sobri di spirito, bensì di un agire apparente, che vuol provocare stupore e ammirazione. Certo che c'è bisogno di soddisfare la primaria esigenza di unitarietà di luogo e di tempo e di andare al di là della contingenza. Però, pensa di essere al momento agognato, quando i lavoratori, ormai completamente emancipati e rafforzati dalla consultazione di base, annunceranno: ascoltate signori, se voi sceglierete la barbarie, che noi non intendiamo tollerare un minuto di più, il lavoro si blocca, il traffico viene interrotto. A quel punto non si tratta più di sceneggiate fatte ad arte né di stupefacenti effetti teatrali di massa; a quel punto dovrà succedere quel che accade in guerra, che non comincia mai con lo scontro deci-

sivo, ma con scaramucce e duelli. Oh quanto gli uomini, e i lavoratori soprattutto, ignorano cosa sia la realtà e con che aspetto si presenti!

21. Torniamo all'altra domanda che hai evitato: cosa farà il governo quando si giungerà allo sciopero?

*Risposta:* Oso appena confessare quali... non dico speranze, ma almeno sogni e visioni si agitano dentro di me. Pensa a Luigi XVI, che si mise in testa il berretto tricolore, a Federico Guglielmo IV, con la sciarpa nera, rossa e oro<sup>44</sup>. Non fu una semplice necessità, né una semplice astuzia ingannatrice, ma l'esplosione dell'uguaglianza degli uomini, profondamente radicata negli animi, e della meraviglia di fronte al popolo unito e rinato. Nel momento in cui il popolo lavoratore scende in profondità e solleva l'umanità decaduta, chissà mai cosa possa essere riportato alla luce, che era sepolto nel cuore dei nostri regnanti, uomini essi stessi. Ma non voglio pensare alla fine, non voglio pensare al trionfo. Abbiamo sognato e dormito troppo, e troppo poco è stato fatto a occhi aperti e modestamente, lavorando in piccolo per grandi obiettivi. I lavoratori devono incominciare, devono iniziare dal principio, devono prepararsi da soli. Non devono neppure per un attimo pensare cose che comunque possono realizzare altri. Devono pensare solo a quel che compete loro. Devono pensare quello che pensano veramente. Devono essere quello che sono davvero.

22. Parli ben stranamente! Devono pensare quello che pensano ed essere quello che sono. Ognuno è quello che è e pensa quello che pensa. O no?

*Risposta:* Se ognuno fosse quello che veramente è e se ognuno pensasse veramente quello che vive in lui, allora noi non avremmo più bisogno di combattere contro la guerra e molte cose sarebbero rovesciate. Allora sarebbe fisicamente presente in noi e intorno a noi quello che chiamiamo socialismo. No, invece, gli uomini non osano pensare i loro pensieri. Nel segreto dell'animo, gli uomini posseggono tanta conoscenza e sapere, che però non lasciano venire a galla. Siamo partiti dal fatto che nel complesso i lavoratori ripu-

diano la guerra, esattamente come nell'insieme sanno eppure non sanno. Proprio così, essi sanno veramente che contro la guerra, contro l'ordine di guerra, serve uno sciopero, serve il segnale d'inizio dello sciopero. Ma fino ad ora hanno forse sviluppato la chiara consapevolezza di questo sapere, che in loro è come sprofondato in un pozzo? No. Hanno anche solo iniziato a preparare, per il caso di necessità, uno sciopero come si deve? No.

23. Come si può preparare un tale sciopero, come può essere preparata la pace che il lavoro garantisce?

*Risposta:* Prima voglio dirti come non dev'essere preparata, prima voglio rispondere a domande che non mi hai rivolto. Innanzi tutto, vorrei dire da cosa deriva il fatto che, nell'intimo dei lavoratori, in sorda inconsapevolezza, vive un qualcosa di profondamente addormentato, che sembra in uno stato di morte apparente, ma dà deboli segnali di vita. Però voi, apostoli, predicatori, agitatori e propagandisti, non dovete pensare che da una parte ci sia il popolo, che non sa nulla, e dall'altra arrivate voi per portare alle masse la nuova sfavillante novella. Nessuno può portare a nessuno qualcosa che già non sappia, sebbene non lo sappia con esattezza.

24. Sì, caro mio, tutto questo potrebbe essere vero. Una cosa simile l'hanno già pensata gli antichi greci, che dicevano: apprendere è ricordare. Tu pensi, quindi, che il nostro compito consista nel riportare il popolo a essere quello che già è sotterraneamente, nel sonno e nella morte apparente, e risvegliare in lui il suo pensiero autentico? Dove trovare la colpa, se i popoli, se gli individui, tutti, pur avendo raggiunto la propria vera essenza, a un certo punto hanno smarrito il loro pensiero più autentico, scivolato in un punto per loro non più accessibile?

*Risposta:* Molte cose hanno congiurato in tal senso. La colpa è stata quel secolare atteggiamento di lasciar correre e sopportare. E per questo motivo ci vorrà molto tempo prima che si decidano a recuperare una vita collettiva e la reciprocità, benché sia una cosa abbastanza facile e naturale. Ma gli uomini oggi pensano sempre al dopo, a ciò che sentono come urgente, e pensano lentamente e



maldestramente ed esclusivamente in termini angusti, mai ampiamente. Qui però, trattandosi della guerra, c'è speranza, in quanto è in gioco la loro vita, quella dei figli e dei padri, e le sofferenze più atroci. Qui si potrebbero superare gli ostacoli, e noi dobbiamo provarci con tutta la nostra sacrosanta energia. I lavoratori pensano con lentezza: nella loro famiglia di provenienza si pensava con lentezza e la scuola non ha insegnato loro a pensare esercitando un ragionamento coerente. Per questo motivo, in un breve lasso di tempo, essi si sono fatti espropriare del pensiero, addirittura contenti di averlo ceduto, incaricando altri di pensare al posto loro. Ecco l'unica vera causa del disastro di cui stiamo parlando: il sistema della delega!

25. Sei convinto che i lavoratori si lascino governare, e lascino ad altri il compito di decidere al posto loro, senza tentare di governarsi e decidere autonomamente? Certo, se elimini il governo... i lavoratori non si dichiareranno guerra reciprocamente!

*Risposta:* Si tratta di qualcosa che è ancora troppo estraneo ai lavoratori. Non sarà facile, né oggi né domani, spingere le masse sino al punto di abolire lo Stato e creare nuovi ordinamenti. Ma sto parlando anche di un governo che sia più favorevole al mondo del lavoro. Io mi riferisco all'enorme impaccio del governo e del principio della delega, creato dai lavoratori stessi e di cui essi devono liberarsi se vogliono decidere in prima persona anche soltanto della guerra e della pace. Perché che cos'è il partito, che cosa sono le segreterie e gli organi centrali, se non autorità dalle quali si sono fatti derubare del pensiero, dell'azione e della libertà? Prova a trovarci una differenza. Per esempio: il governo mette una tassa sugli alimentari oppure dichiara una guerra, il popolo protesta. Il popolo s'illude ancora, malgrado secoli di esperienza, che tutto andrebbe meglio se al governo ci fossero altre persone o altri partiti. Invece no, andrebbe peggio, in quanto il popolo si disabituava ulteriormente a intervenire in prima persona e non sa neppure che forma dovrebbero assumere le istituzioni dell'autodeterminazione. Non diversamente avviene con le forme di governo che i lavoratori si sono dati

ai nostri tempi, in aggiunta ai governi statali, per regolare la loro vita professionale. I loro rappresentanti, per esempio, firmano con i padroni un contratto, che decide del bene e del male di decine di migliaia di lavoratori, sulla base di un diritto che i dipendenti hanno concesso loro preliminarmente, rinunciandovi di propria volontà. Che cosa fanno dopo? Gridano, protestano, declinano ogni responsabilità. Quando la misura è colma, eleggono altri rappresentanti, che necessariamente diventeranno uguali ai loro predecessori. Perché? Perché i lavoratori non sono vivi e non sanno curare da soli i propri interessi. Dove ci sono le masse senza vita, deve per forza spuntare la muffa. Ogni muffa delle zone alte si sviluppa sempre dalle zone basse. Dove si governa, là si sente cattivo odore, ma come potrebbe essere diversamente? Se sotto ci sono degli ammuffiti, sopra comanda chi alimenta la muffa!

26. Che cosa dovrebbero fare i lavoratori per prepararsi a impedire la guerra?

*Risposta:* Devono dire a se stessi che tutto ciò non può nuocere a nessuno: non facciamo torto a nessuno, a nessuna corrente, se proviamo per una volta che è vero quello che vien detto qui, e cioè che i lavoratori, una grande massa compatta, la pensano allo stesso modo sulla guerra e sull'unico strumento che hanno a disposizione per rendere impossibile lo scoppio del conflitto. Devono dire a se stessi che si tratta di una questione che non coinvolge dottrine, specialismi, programmi o sedicenti teorie scientifiche. Il popolo lavoratore deve attrezzarsi in modo semplice e popolare per raggiungere uno scopo che per i lavoratori è ovvio, che vive nel cuore di ogni uomo giusto che produce. Devono dire a se stessi: che la ragione sia dalla parte dei socialdemocratici o degli anarchici, che i marxisti diffondano una dottrina più autentica dei revisionisti, lo decidano tranquillamente fra loro. Qui si tratta di qualcosa di più urgente, della cosa più urgente di tutte sulla quale non possiamo metterci a discutere, perché non c'è modo di aspettare e lasciar correre: noi vogliamo intervenire in prima persona e orientarci per il giusto.

27. Affinché i lavoratori possano informarsi, darsi assicurazioni

reciproche e prendere accordi precisi, devono incontrarsi. Come lo vedi possibile?

*Risposta:* Io penso che i lavoratori debbano fare la prima mossa, preparando un grosso convegno, come non se ne sono mai visti. Finora fra i lavoratori e i loro obiettivi si è inserito sempre qualcosa di estraneo, un partito, un sindacato oppure un parlamento, cambia poco; è stato sempre come se fra il credente e il proprio Dio s'intrufolasse il prete. Ecco che allora non si guarda all'interesse degli uomini in carne e ossa, si guarda invece molto di più alla grandezza e al benessere dell'organizzazione, della Chiesa, degli idoli. È il momento, per una volta, di lasciare da parte ogni cosa estranea, ogni elucubrazione mentale. Qui ci sono dei lavoratori, riuniti come lo sono nel laboratorio artigiano, nell'officina, in cantiere. Si devono parlare e devono consolidare la loro unità, che esiste nei fatti, devono ponderare tutte le rivendicazioni del piano, trovare le risposte a questioni ben precise e dettagliate, devono trasmettersi messaggi, prima da gruppo a gruppo, poi da settore a settore, poi da luogo a luogo, finché non si raggiunga una chiarezza così netta e definita che in tutte le province, nello stesso giorno, in grandi assemblee di delegati, si riesca a stabilire cosa si debba fare in un determinato caso.

28. Sì, mi piace, e questo sarebbe l'inizio della libertà e dell'unione. Oh, come sarebbe importante questo inizio! Al solo pensarci, è come se un'aria fresca mi sfiorasse il volto. Così, per la prima volta, noi tedeschi non saremmo il popolo tanto malfamato: ci uniremmo liberamente per scegliere da soli il nostro destino. Libertà, libertà! Abbiamo dimenticato e quasi disimparato quale gioia risieda nella libertà di essere uniti. Ma ci dev'essere appunto un momento d'inizio. Com'è che si può cominciare?

*Risposta:* È già cominciato. Questo appello per il libero congresso dei lavoratori è partito, e i primissimi fra coloro che lo vogliono preparare e attrezzare si sono messi insieme. Da diversi luoghi uomini e donne si sono uniti e hanno formato comitati. Sono già presenti muratori, carpentieri, piastrellisti, idraulici, vetrai, falegnami, lustramobili, tappezzieri, metalmeccanici, ceramisti, rile-

gatori di libri, calzolai, giardinieri, tipografi, liutai e addetti al commercio, uomini e donne, tradizionalmente appartenenti a quattro o cinque settori professionali diversi e talvolta rivali, sono uniti insieme. Tali comitati sorgono dappertutto, in città grandi e piccole, ognuno deve fare tutto il possibile per sollecitare e affiliare, senza aspettare il via libera di un qualche organismo centrale. E si uniranno per compiere passi comuni. Poi diventeranno in breve troppo grandi per poter operare sempre insieme, e si divideranno in circoscrizioni. E in ognuna di queste circoscrizioni ci sarà la rappresentanza di tutti i mestieri e ciascuno opererà nel suo mestiere. Non faccio profezie né mi abbandono a sogni e miraggi chimerici. Ma esprimo la nostra volontà: così vogliamo fare, così deve accadere!

29. Sai cosa mi ricorda tutto quel che voi, come dici, avete iniziato? Lo sai quale è il vostro modello?

*Risposta:* Certo che lo so, anche se noi, quando iniziammo e ci mettemmo all'opera, perché era necessario farlo, non ci avevamo pensato. Fu così che vennero ordinati e disposti i distretti e le sezioni a Parigi e nelle altre città durante la Grande Rivoluzione, così hanno tenuto sedute permanenti, controllando e consigliando continuamente i loro rappresentanti, così hanno garantito la loro autonomia e non hanno soltanto preparato un'opera splendida per il futuro, bensì regalato a loro stessi un presente, un agire vivificante, una vita collettiva piena di gioia.

30. Sì, questo intendevo. Vedo che i nostri pensieri collimano. E così, caro compagno, dammi la mano, dobbiamo solidarizzare e metterci all'opera insieme. Solo, però, permettimi di farti ancora una domanda. Quando i lavoratori, per la prima volta dopo moltissimo tempo, scoprono che per raggiungere i propri fini nel mondo bisogna contare sulle proprie forze, che si deve cominciare a rivendicare e a costruire autonomamente, che il gran nemico è il governo, l'autorità, lo schematismo e il centralismo, se i lavoratori capiscono cosa significa essere liberi e agire in libertà, non sarà questo un effetto più importante del fatto stesso che i lavoratori prendano provvedimenti per impedire lo scoppio della guerra?

*Risposta:* Certo, sarà qualcosa di più e succederà inoltre in modo completamente inedito. Tutto ciò che serve da buon mezzo per un buon fine è in sé qualcosa di positivo. Il libero congresso dei lavoratori non è solo il mezzo tramite il quale i lavoratori compiono la loro volontà e il loro percorso verso la garanzia della pace. Non abbiamo visto che ogni dottrina non può essere indotta dall'esterno, che può essere suscitata solo dall'interno, dove abita da sempre? La stessa cosa succede con la libertà, con la felicità e il benessere, con l'accordo e l'unità dei popoli. Essi non costituiscono un obiettivo che aspetta là fuori, da qualche parte al limite estremo della storia, e che dev'essere conquistato. Se noi ci attrezziamo per portare a casa la libertà, se ci organizziamo e ci prepariamo nel modo giusto, nell'unico modo che non crei di nuovo illibertà e governo, allora già *in* questa preparazione, *in* questa libera organizzazione nascerà proprio la libertà e la gioia e la felicità. Chi vuole una sposa la deve cercare fuori da sé, ché gli uomini sono divisi in due sessi. Ma accade diversamente con la libertà, che è sposa dell'umanità! Nessuno può trovare la libertà, se non ce l'ha dentro di sé. E allo stesso modo: niente di quello che riguarda veramente l'umanità, e quindi l'affratellamento e la reciproca giustizia, può essere realizzato da uomini che non operino assieme in libertà. È nel modo giusto che si deve assicurare e anche creare lavoro e pace; e, vedi, il modo giusto significa la libera collaborazione! In tal modo, ben altre cose saranno fatte a beneficio del lavoro e dell'umanità, mentre i lavoratori fanno quel che è in loro potere per assicurare quest'unica cosa: non massacrarsi a vicenda.

Ma i lavoratori adempiranno al loro compito? Diventeranno liberi un giorno? Si riuniranno nel loro libero congresso dei lavoratori? Riusciranno una buona volta a parlare da soli e da soli ad agire? Si decideranno a prendere in mano il loro destino?

*Solo i lavoratori possono rispondere a questa domanda!*

## Rialzati, socialista!

1915<sup>45</sup>

Le inclinazioni naturali costituiscono possibilità d'azione. Affinché queste tendenze escano allo scoperto, diventino realtà e trasformino la realtà, ci vuole energia. Se qualcuno dubitasse che la nostra generazione possieda ancora tutte le inclinazioni naturali, sia verso il sublime sia verso il volgare, e che sia ancora viva nei popoli l'energia per l'impresa e l'esecuzione, per l'iniziativa e la durata, per lo slancio e l'organizzazione, il nostro tempo certamente lo tranquillizzerebbe. Sì, le possibilità ci sono ed è su di esse che noi dobbiamo misurare i nostri compiti, le nostre speranze e i nostri propositi, non su una qualsiasi realtà casuale; dico casuale: cioè che travolge, in un primo momento colossale e devastante, tutti i sensi e in breve viene spazzata via come un fantomatico niente.

Per quella straordinaria disponibilità dei bambini e di tutti gli adolescenti, nonché di tutti i viventi, al cambiamento dell'esistente, non conosco nessuna immagine più calzante del paragone di Tolstoj, che a chiunque lo desidera può arrecare consolazione: «Ci sono molti fedeli che preferirebbero morire piuttosto che gettare l'ostia nel letamaio, mentre ci sono pochi cristiani veri che preferirebbero

morire piuttosto che partecipare allo sterminio dell'umanità. Se siamo stati in grado di inculcare negli uomini tanta venerazione per un oggetto, potremmo anche insegnare loro uguale rispetto per la vita umana».

Da tre quarti di secolo, fra i nostri popoli si è diffusa una dottrina che, malgrado tutte le diversità definitorie, in un punto è unita, e per ciò porta lo stesso nome: socialismo. Si tratta del fatto che, se le condizioni sociali, la base economica e i rapporti sociali venissero trasformati, allora il mondo, i caratteri, gli animi, i rapporti umani potrebbero cambiare di colpo, nell'arco di due generazioni: gli uomini sarebbero se stessi e le potenzialità potrebbero realizzarsi. Questa dottrina riconosce che le nuove generazioni, con tutte le loro tendenze, nascono all'interno della tradizione culturale degli avi, ben consolidata e condizionante, e che senza dubbio, fra mille battaglie, alle nature geniali riesce, al di là di quei condizionamenti, di elaborare un loro io personale e di conservarlo, per lo meno in gioventù, mentre la grande maggioranza di ogni strato sociale non arriva a formarsi una personalità propria e viene abbassata a cosa dalle condizioni vigenti, ridotta a gente prezzolata e schiavizzata, maschere di finzioni sociali. Questa mi sembra la vasta intuizione del socialismo, che indistintamente porta liberazione e realizzazione tanto ai singoli uomini quanto all'umanità complessivamente intesa, nonché alle loro grandi personalità. Il socialismo non è legato in nessun modo ad anguste teorie di classe o a concezioni della storia, e non insegna che gli uomini di ogni epoca sono puri e semplici prodotti dei rapporti sociali, bensì che i rapporti sociali della nostra epoca si configurano in modo tale che nella maggior parte dei casi gli uomini – talvolta gli stessi teorici e militanti socialisti – non diventano altro che creature condizionate dal loro tempo.

Orbene, questa teoria è in circolazione da lungo tempo (o da un certo periodo, a seconda di come si misuri il tempo della storia), e finora non è stato fatto niente per incominciare a metterla in pratica, cosa che ai nostri giorni è chiara anche a coloro che finora non l'hanno voluta vedere. La nostra epoca avrebbe tutt'altri con-

tenuti, se il socialismo non fosse ancora una mera rappresentazione da visionari. No, anche in questo riescono solo pochissimi: se parte dei popoli e dei dirigenti avessero anche solo avuto la visione del socialismo, il nostro tempo avrebbe contenuti del tutto diversi.

È vero, raramente nella storia dell'umanità una nuova dottrina ha avuto in sorte un simile destino. Essa rappresenta la scoperta dello spirito umano nel rapporto fra i condizionamenti sociali pregressi e tramandati e le potenzialità naturali, uno spirito sempre capace di essere libero e associativo. Circa l'ampiezza e le forme dei condizionamenti, che devono essere superati affinché da qualche parte un certo numero di uomini si possa liberare dal non-senso, dalla perversione e dalla sofferenza, da parte ufficiale non è stato fatto nulla. Una cosa sola è certa: l'impiego di energie e l'attivismo devono essere diversamente modulati, sia dal punto di vista quantitativo sia dal punto di vista qualitativo, a seconda di come oscilla il numero di coloro che vogliono cambiare le basi sociali della loro convivenza. Com'è entusiasmante l'idea dell'illusoria facilità con cui si ritiene che un'Internazionale dei popoli potrebbe rivoluzionare le condizioni economiche e sociali dei popoli stessi! Come sarebbe apparentemente facile e repentino il cambiamento di tutto un insieme, se anche un singolo Stato optasse per un'economia socialista! Come sarebbe difficile e osteggiato il compito di una schiera di uomini riuniti per vivere in una nuova comunità, almeno fin dove questo sia possibile, al fine di separarsi dallo Stato e dal capitalismo!

E si aggiunse ancora qualcosa a questa riflessione, che in qualche modo e da qualche parte si svolgeva tra i socialisti, trasformando la vastità in facilità e la specificità in difficoltà, cosa che li portò ad assumere un atteggiamento straordinariamente passivo (che comunque poteva procurar loro un gran daffare) e attendista sino all'indicibile. Non era questa la stupefacente grandezza del socialismo e qualcosa che lo distingueva da tutte le altre dottrine rivoluzionarie del passato, e cioè che prevedesse la sua realizzazione in termini del tutto concreti, che decennio dopo decennio prevedesse con sempre



maggior chiarezza e sicurezza come le condizioni tecnologiche, come i binari della storia, avrebbero portato a un'umanità unita, a incastrare tutti gli ingranaggi, a un'economia globale che avrebbe coperto ogni settore? Buddha, Gesù, e via dicendo, hanno preteso da uomini eccezionali l'impossibile, il miracolo, l'eroismo, il sacrificio, il superamento di se stessi, ed ecco invece che il socialismo, li-scio, facile e realizzabile in tutto e per tutto, avrebbe dovuto portare a uomini dozzinali la bella vita basata sulla giustizia. Il socialismo era destinato a venire, era destinato a venire non quale trionfo di una rivendicazione, bensì come necessità di una legge di natura: era in cammino, sulla cresta dell'onda dello sviluppo. Nelle epoche precedenti non sarebbe stato neppure immaginabile, ma finalmente era giunto nella sfera del possibile e doveva essere nutrito nel grembo del capitalismo finché non fosse scoccata l'ora del parto: il socialismo dipendeva totalmente dalle condizioni che lo avevano creato e che esso avrebbe superato con la sua nascita.

Dall'immagine dei veggenti, da questa visione del socialismo, scaturì un linguaggio figurato, e i socialisti restarono impigliati nelle sue pastoie e nel suo schematismo, divenendo aridi e secchi, come mosche prese nella ragnatela e svuotate. Fu così che la maggior parte di loro accantonò ben presto l'antico piglio visionario, incapsulò il socialismo nella scienza del futuro, un futuro tranquillamente compatibile con il passato, e nel frattempo continuò a occuparsi, non già del socialismo, bensì dell'inserimento delle classi lavoratrici all'interno della logica capitalistica... fino a quell'integrazione di cui oggi siamo testimoni.

Così è evidente che non va! Così non si arriva mai a un cambiamento, così non si è mai giunti e mai si giungerà a costruire alcunché. Fra le condizioni di possibilità del socialismo, quali l'ingiustizia, la meschinità, la rassegnazione, che la storia ci ha consegnato e ha trasformato in una sorta di prigionia, se ne aggiunge un'altra assai importante: per quanto riguarda la trasformazione sociale, la messa in atto delle potenzialità, la costruzione del nuovo, le masse, i popoli, gli Stati, nel complesso, non sono più capaci d'azione e

volontà. Vediamo chiaramente dove si fanno trascinare e si attardano: stanziano nell'accaduto. Il divenire non li appassiona veramente, perché non vive in loro. E come potrebbe vivere in loro, se nei capi e nei fondatori della dottrina non si è compiuto il miracolo della vita? Il socialismo riguarda l'azione e il comportamento degli uomini, soprattutto l'azione e il comportamento dei socialisti, i rapporti vitali fra economia e comunità che vengono a crearsi fra loro. Il divenire, e quindi il divenire del socialismo, vive solo negli uomini quando trova in loro la vita. La natura e lo spirito non sopportano dilleggio e non sopportano rinvii: quello che deve accadere deve crescere, quel che deve crescere deve iniziare dal nocciolo, e se i pionieri vedono uno scopo dell'umanità, lo devono perseguire per primi, in nome della propria umanità, come se fosse un interesse personale. Non è ammirevole? 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 (e l'anarchismo aggiunge, a completamento, che le nuove basi devono essere tali che già di per sé, come un organismo in crescita, portino in seno l'unione di stabilità e rinnovamento, di forze del cosmos e del caos, il principio di conservazione e il principio di distruzione). Per tutto un periodo, un lungo periodo, ci limiteremo ad annunciare insistentemente e a pretendere che gli uomini realizzino tutto questo, e alla fine sarà chiaro che, anche nella riscoperta dello spirito, l'essenziale non sono i contenuti, ma lo spirito stesso, il suo mantenersi desto e sapersi orientare. L'essenza del socialismo consiste nella sua creatività, nella sua volontà di essere creativo.

Per ogni buon socialista, la scoperta che gli uomini del nostro tempo sono il prodotto dei loro rapporti sociali si traduce soprattutto nella volontà e nell'esigenza di non lasciarsi sottomettere,

creando rapporti di tipo nuovo per la propria esistenza. Il socialismo riunisce in sé il rispetto di una regola e la volontà di superarla. La scoperta di essere costretto in condizioni indegne costituisce il primo passo per la liberazione da queste stesse condizioni.

Il socialismo è insieme forza creativa e capacità di sacrificio, esige profondità d'animo ed eroismo, e all'inizio è l'opera di pochi. Per un paio di decenni, questo fatto incontestabile ha generato quella paura che ogni persona creativa conosce bene, la paura del demone che afferra l'animo debole nel debole corpo, che costringe a superare i confini e avvia sul sentiero del perfezionamento. La paura dell'opera da parte di chi è chiamato a esserne l'artefice ha trasformato la forza creativa del socialismo in una teoria evoluzionistica, con tanto di partito annesso. E tutto l'attivismo, così importante, è diventato secondario, e tutto quel parlare e darsi d'affare con tematiche che non c'entravano niente, anzi erano fuorvianti, altro non è stato se non il timido pretesto di colui che sentiva la vocazione, ma si rannicchiava dietro al cespuglio della frenesia dell'azione che la paura gli imponeva.

Quindi non resta altro che prepararsi a riportare al centro il nostro obiettivo. Il mondo in cui lo spirito costruisce il proprio corpo nell'epoca della meccanizzazione non è affatto diventato meccanico. Il miracolo in cui crede la superstizione, o come la vogliamo chiamare, il miracolo che sia il materialismo sia il meccanicismo vanno ipotizzando, e cioè che la grandezza giunga a noi senza grandi sforzi e che il socialismo maturo non si sviluppi dai primi vagiti del socialismo infantile, ma dagli infiniti parti abortiti del capitalismo, questo miracolo non avverrà, e presto gli uomini cesseranno anche di crederci. Il socialismo è innanzi tutto opera dei socialisti, opera che sarà tanto più difficile, quanto più esiguo sarà il numero di coloro che osano tentarla. Chi altro può deviare dal giusto, se non colui che lo sa riconoscere? Noi siamo in ogni istante dipendenti e liberi. Non siamo affatto condannati all'inerzia, all'attesa, alla semplice propaganda, alla rivendicazione e alla sfida. Noi possiamo fare molto, molto può organizzare e sviluppare nel

proprio seno una schiera compatta, se non si spaventa delle fatiche, delle persecuzioni e dei dileggi. Socialista, assolvi 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. Oggi essi sono qui, se anche tu ci sei: il compito è assegnato, ma tu non segui il richiamo e ti fai attendere. Quando essi si raccoglieranno e metteranno piede nel regno di quello che al momento è possibile per una piccola schiera, si accorgeranno che il processo è inarrestabile.

# La Germania, la guerra e la rivoluzione

1918<sup>46</sup>

Signore e signori! Tutto quel che dirò in questa sede non lo dirò a nome del Partito socialdemocratico indipendente, perché non intendo renderlo responsabile di tutto. Parlerò con l'approvazione della Frazione socialdemocratica indipendente<sup>47</sup>.

Signore e signori! Se pensate allo svolgimento di questa rivoluzione fino alla data odierna, se poi considerate che in questo parlamento, il primo dalla fine della rivoluzione, si possono per esempio tenere discorsi come quelli dell'on. Hohmann, come quelli dell'on. Hauptmann, che qui ieri ha fatto il suo intervento, e se poi confrontate questi dati di fatto con l'impressione di effervescente energia e di fermezza che va dritta allo scopo, che ieri in questa sala ci ha dato il nostro presidente Kurt Eisner, allora potreste chiedervi: «Come si può spiegare tutto ciò?». Da un lato, la rivoluzione più mite e più umana che sia mai esistita (a parte il fatto che si è svolta senza spargimento di sangue, in particolare qui in Baviera), accompagnata dalla piena libertà di parola e di stampa; dall'altro lato, l'impressione che, già all'indomani della rivoluzione, i partiti vecchio stile si siano rapidamente ripresi, ripresi forse dallo scon-

certo e dallo stupore, e si siano adeguati alla nuova situazione. Non so di cosa ci si debba stupire maggiormente: dei partiti borghesi, che – scusate l'espressione popolare, detta in senso bonario – hanno cambiato atteggiamento con la prontezza di una scimmia, oppure della socialdemocrazia, di quella socialdemocrazia governativa vecchio stile che si comporta come se non fosse accaduto nulla, che non sente affatto il bisogno di considerare la rivoluzione quale dirimpente cambiamento, che al massimo, in alcuni dei suoi esponenti politici, appare irritata quasi si trovasse di fronte a un contrattempo che il programma e la tattica non avevano previsto e che sconquassa il quadro progettuale complessivo delle tradizionali organizzazioni politiche e sindacali.

Molte altre correnti hanno provato un'impressione altrettanto spiacevole, in special modo nei discorsi relativi alla provenienza, all'origine, l'origine spirituale di questa rivoluzione, al suo significato. Infatti, non si può parlare della genesi della rivoluzione senza parlare delle origini e delle responsabilità della guerra. Forse ricorderete il pesantissimo attacco sferrato dal cancelliere Michaelis – ormai scomparso, Dio l'abbia in gloria – assieme all'on. von Capelle contro alcuni esponenti, per la verità contro l'intero Partito socialdemocratico indipendente, a proposito di certi movimenti insurrezionali nella flotta<sup>48</sup>. All'epoca, senza che neppure fosse stata avviata un'indagine e senza uno straccio di prova, s'insinuò che il partito fosse responsabile dei moti, quindi colpevole di tradimento della Patria. Oggi non siamo più invischiati nel vecchio regime e, ricordando i fatti, dobbiamo ammettere che per vasti settori dell'opinione pubblica quelli erano i primi sintomi di un movimento di rivolta serio e in espansione, di un autentico movimento rivoluzionario fra i soldati. Esso non scaturiva da generiche proteste contro gli ufficiali, ovvero da motivi legati a specifiche situazioni, e neppure dal fatto che i soldati e i marinai della flotta d'alto mare avessero così tanto tempo libero da potersi occupare di questioni culturali, storiche o quant'altro: il movimento aveva a che fare con un piccolo gruppo di uomini che si erano formati un'opinione precisa intorno all'origine

della guerra e alla responsabilità della Germania. Si trattava di un gruppo che non era in alcun modo formato secondo puri criteri di appartenenza partitica, ma che, per esempio, costituì una specifica componente del *Bund Neues Vaterland*<sup>49</sup>: erano uomini che sapevano quello che altri potevano ma non volevano sapere.

Ieri in questa sede si è detto che solo in Germania si può sputare nel piatto in cui si mangia<sup>50</sup> – l'espressione non è quella impiegata, ma il senso è lo stesso. Invece si distingue bene fra il paese, il popolo e l'ex-governo tedesco, quel sistema di governo che si è coperto di vergogna. Un inglese non dice: «*Right or wrong, my government*», cioè «giusto o sbagliato, questo è il mio governo», ma dice: «Giusto o sbagliato, questo è il mio paese». Chi non sosterebbe la propria patria, il proprio paese, il popolo cui appartiene, anche quando esso per ignoranza, servilismo, conformismo, o per quella mentalità sottomessa che gli è stata imposta e inculcata con l'educazione, si è caricato di gravi colpe?

Ma quanto pesa la colpa passiva del popolo tedesco, che ha certamente sopportato, tollerato, ignorato e chiuso gli occhi, facendosi assoggettare, in confronto all'enorme colpa di coloro che, informatissimi, consapevoli di tutto, questa guerra l'hanno fatta (sì, *fatta*: non so come ci si possa esprimere altrimenti)? Ovviamente si dirà: «Vabbè, non saranno stati certo gli unici colpevoli! La guerra è andata nascendo a poco a poco nel corso dei decenni; abbiamo potuto osservare come in tutti i paesi la situazione sia diventata sempre più minacciosa; si è visto il presidente Poincaré, si sono visti i rapporti politici in Russia e via dicendo, si è notato quello che è stato definito l'accerchiamento della Germania». Su tutto questo io ho le mie opinioni personali. Ma la questione è la seguente: si deve saper distinguere fra la possibilità (sì, ve lo voglio concedere: la probabilità) che prima o poi sarebbe scoppiata una guerra e lo scoppio di questa specifica guerra. È verissimo: a partire dal 1870-1871 – anche e soprattutto per colpa della Germania – i rapporti tra Stati si erano progressivamente deteriorati, sino al punto in cui una nuova guerra sembrava inevitabile. Passata l'era bismarckiana,

un'epoca di violenza, proprio nel momento in cui le istanze di disarmo, d'intesa internazionale, stavano trovando un grande riscontro in ogni paese, persino all'interno delle compagini governative, la Germania, in concomitanza con le conferenze dell'Aja (e chi ne ha studiato seriamente i resoconti, me ne deve dare atto) optò per il volontario isolamento<sup>51</sup>.

Un paese si mette dunque volontariamente in disparte, mantenendo atteggiamenti guerreschi e la spada sguainata, mentre gli altri stringono accordi di pace e di reciproco rispetto; ma per l'ingenuo tedesco, il tedesco asserragliato nel suo stile bellicoso, la cosa appare come un accerchiamento.

Gli altri, che rifiutano questo atteggiamento medievale da cavaliere minaccioso e agguerrito, gli altri, che per aver compiuto quella rivoluzione che è mancata alla Germania hanno raggiunto un certo grado di liberalismo, si sono poi alleati e attrezzati per la difesa, facendo intendere che, pur non volendolo, in caso di necessità sarebbero stati pronti. Sapevano che la Germania da sola, data la sua organizzazione militare, la sua attitudine militare, la sua preparazione militare, era quasi altrettanto forte di tutti gli altri Stati messi insieme.

Fu questo il cosiddetto accerchiamento della Germania. Ma vi furono alcuni uomini – e anche qualche donna – che si resero ben conto di quanto al di fuori del paese, sin dal luglio 1914, tutto il mondo sapesse, sia i neutrali sia i cosiddetti nemici: la Germania aveva pianificato la guerra.

Possiamo affermare – e potremmo dimostrare – che, se l'Arciduca Francesco Ferdinando d'Este oggi vivesse tranquillo da qualche parte come principe detronizzato, nel mese di agosto del 1914 la guerra sarebbe ugualmente scoppiata: sarebbe stato trovato un altro movente, un'altra occasione, un altro pretesto.

I pretesti per questa guerra la Germania li ha cercati a destra e a manca, a partire dalla crisi marocchina<sup>52</sup>. Non hanno sempre funzionato. La guerra avrebbe dovuto scatenarsi nel 1911, poi nella primavera del 1913, quando dall'esterno partì l'opposizione e si



dovette attendere ancora un po' di tempo. Nel 1914 – ne abbiamo la prova, una prova importante e meritoria fornita dal governo rivoluzionario bavarese<sup>53</sup> – il comando militare tedesco si convinse che il momento decisivo era arrivato, la cosa era matura, e difatti la guerra ebbe inizio.

Ebbe inizio con un abbaglio, che era – parlo dal punto di vista puramente militare – ancor più grande dell'abbaglio preso dai successori di Federico il Grande, rimasti a sedere o andati a dormire prima della battaglia di Jena. Dal punto di vista militare, il popolo ha subito un insuccesso senza eguali. Si pensava: «Ah, gli inglesi, e cosa mai ci potranno fare! Non si sono preparati per decenni come noi». E si è continuato a crederlo: «Ah, gli americani, che sciocchezza, un esercito da circo equestre», così li ha definiti la nostra maggiore autorità militare. E cosa si è visto? Che gli uomini che andavano in guerra per un'idea, un ideale, nell'arco di un anno furono in grado non solo di mettersi in pari, ma addirittura di superare tutto quello che era stato creato dallo sferragliante tran-tran del militarismo tedesco, che non combatteva per la difesa né per un'idea, ma solo per la potenza e il dominio.

È stato detto in questa sede – ci voglio ritornare – che solo il tedesco, con il suo fanatico senso di giustizia, è capace di imperverare contro la sua stessa patria. Questo non è vero. La maggior parte di voi conosce almeno il titolo del libro di un tedesco, uscito all'estero durante la guerra, il *J'accuse*. Non vi dice niente questo titolo? Il suo autore tedesco, Richard Grelling, scegliendo per estero-filia un titolo francese, diceva: «Mi unisco a Émile Zola, che per amore della verità non rispettò né la patria né il governo né la propria condizione». Non vi ricordate? Non rammentate il processo Dreyfus? Allora, una minoranza di francesi condusse validamente per anni la battaglia contro la maggioranza di governo, contro le autorità, contro l'esercito, e trionfò. Da noi, di tanto in tanto, sono stati fatti tentativi simili, ma contro il militarismo è stata la rivoluzione a vincere, questa rivoluzione.

Fu uno spettacolo tale da far abbassare lo sguardo per la vergo-

gna quando quegli stessi uomini – i liberali, i democratici, i socialdemocratici – che per decenni, in tempo di pace, avevano condotto la battaglia politica contro il militarismo, a un tratto si rivolsero al popolo tedesco, ai popoli nemici e ai popoli neutrali con pubbliche dichiarazioni in cui affermavano: «Non conosciamo in Germania nessun militarismo, siamo orgogliosi del nostro esercito nazionale, si tratta solo di un esercito tedesco compatto», e simili espressioni. (*Grida*)

Che scienza aver chiesto come faccio a saperlo! Rigiuro la domanda: «Come mai Lei non lo sa, onorevole?». Non è possibile che abbiate dormito per tutti questi anni! Tutti lo sanno. Un sintomo di questo rapido cambiamento del Partito socialdemocratico, di quello democratico e di quello liberale, un piccolissimo sintomo, è stato il «Simplizissimus»<sup>54</sup>, che ha i propri lettori in quei partiti e che subito ha imboccato una svolta, la grande svolta di gettare fango e sporczia solo sui nemici, i nemici, i nemici, e tutto nel modo più squallido e piatto, mentre prima era il generale, il generale, il generale e l'intero militarismo a essere trattato in quel modo. E così è stato per tutta la stampa, così è stato per gli appelli, così è stato dappertutto, ed è noto a tutti. (*Grida*)

Tranquilli, dopo potrete intervenire! Se ho ricordato l'esempio francese prima della guerra, non vuol dire che in Inghilterra manchino casi di uomini che, durante il conflitto, hanno preso di mira la propria patria. Abbiamo, per esempio, l'ammirevole Bernard Shaw, non so se conoscete i suoi scritti. Noi tedeschi non siamo stati risparmiati dalle sue critiche. Ha inventato – credo già nel 1914 – lo splendido termine *Potsdamnation*, che significa sia la «nazione di Potsdam» sia la «dannazione di Potsdam». Egli, tuttavia, ha sferzato a sangue anche il mercantilismo, l'intero sistema della propria patria, del proprio governo, e devo confessare che noi tedeschi su questo punto avremmo il dovere di spazzare prima di tutto in casa nostra. Io non sono stato capace di vedere i difetti dell'Inghilterra come ha fatto lui, in quanto cittadino del proprio paese, della propria patria: ecco un compito importante per noi.

Noi siamo quelli che conoscono meglio se stessi. Così come, se mi passate il confronto, noi ebrei siamo in effetti gli unici autorizzati a essere insuperabili antisemiti, cioè quelli che possono conoscere ed esprimere i difetti del proprio popolo meglio e più profondamente di chiunque altro, in quanto siamo concresciuti con questa nazione. Lo stesso vale per noi tedeschi, immersi in quel senso di colpa che ci fa esprimere impietosamente non quello che qualsiasi estraneo potrebbe osservare dall'esterno, ma quello che ci brucia dentro, dove sentiamo, nel cuore; è qualcosa che *in nuce* ogni tedesco porta in sé, come una colpa, qualcosa che può essere superato solo dal di dentro, solo attraverso un rinnovamento, solo attraverso una rigenerazione di tutto il nostro essere, solo facendo in modo di sussumere in noi l'audacia, l'audacia del carattere.

È stata posta poi la domanda: «Ma che cosa potevamo fare sotto il dominio della censura?». Ed è stato chiesto anche a Kurt Eisner che cosa mai abbia fatto lui in quell'anno lì e in quell'altro là. Ha risposto che era in galera. Mi sono permesso di urlare: «Perché mai era in galera?». Qualcuno ha risposto: «Già, a causa dello sciopero!». Come se lo sciopero non avesse avuto attinenza con queste cose, come se durante quell'ondata di scioperi non fosse stato pronunciato nessun discorso, né in pubblico né in privato! Io posso affermare, se non lo sapete, che per anni Kurt Eisner, con la sua incomparabile ostinazione, ha contribuito a preparare la rivoluzione passo dopo passo, con la parola e con lo scritto. Nelle piccole riunioni di discussione che avevano luogo qui a Monaco (ora si può parlare liberamente della storia della rivoluzione), egli riunì intorno a sé un gruppetto, un piccolo nucleo di uomini convinti, consapevoli e decisi, e si trattò di un seme che attecchì non appena fu maturo. Gli altri, nel complesso, si tenevano pronti, a seconda dello stato d'animo e del carattere. Quando si spalancarono i cancelli delle caserme, fu detto loro: «Fratelli, scendete in piazza, fatevi vedere!», e si riunirono senza che prima avessero saputo o voluto qualcosa di specifico, in senso positivo o negativo.

Gli altri, i cittadini, se ne stavano in disparte a prescindere dalla

loro condizione psicologica. E così avvenne che, prima qui, dove è stata fondata la Repubblica di Baviera, e poi quasi contemporaneamente dappertutto in Germania, non è rimasto in piedi più nulla del vecchio regime, proprio niente! I suoi esponenti erano dei morti, vivi solo in apparenza, c'erano e non c'erano. Nel momento decisivo non avevano nessuno che fosse disponibile ad appoggiare questo fantoccio, sicché l'idolo, borbottando, si afflosciò come niente, quel niente che era sempre stato.

Allora avvenne che i pochi, che nel tempo avevano prima percepito la rivoluzione e poi l'avevano fatta, ora sapevano anche cosa volevano. Le masse, tuttavia, sia quelle che stavano in disparte sia quelle che partecipavano con entusiasmo e passione, avendo agito solo per istinto e stato d'animo, magari per odio contro il detestabile regime che ci aveva condotto alla rovina, non sapevano più bene come continuare. A questo punto, credo, in ogni paese sarebbe accaduto che, con passione, entusiasmo, sincerità e gratitudine senza pari, queste persone avrebbero detto ai capi della rivoluzione: «Bene, voi l'avete fatta, voi l'avete sentita, voi ci avete salvato con il vostro ingegno e la vostra coscienza e conoscenza; adesso mostrateci la via, vi vogliamo seguire, vi vogliamo ascoltare, vogliamo ritrovare quella ragionevolezza che per decenni ci siamo lasciati sottrarre». Al contrario, lo spettacolo che si è prodotto in Germania dopo il primo atto della rivoluzione, secondo il mio più intimo convincimento, non sarebbe stato possibile in nessun altro paese. Quelli che erano rimasti sbigottiti, anche spaventati, tutt'a un tratto si riebbero e si dissero, anzi gridarono al mondo: non è successo niente, proprio niente; prima dovremmo votare, eleggere un'Assemblea nazionale; niente è stato ancora stabilito, e a norma di diritto il popolo dovrebbe riunirsi e decidere; qui si deve porre la domanda, se la rivoluzione sia stata compiuta nel rispetto del diritto. La riconosciamo? Vogliamo la repubblica, come chiedono i rivoluzionari, o vogliamo qualcosa di diverso? Vogliamo richiamare la casata dei Wittelsbach<sup>55</sup>? E via dicendo. Tutto questo si deve decidere in sede di Assemblea nazionale. Io sono convinto

che ci siano professori in buona fede che non pensano di far niente di male, anzi credono che tutto debba avvenire per via legale.

Ma la rivoluzione spezza il diritto, la rivoluzione crea un nuovo diritto, e il nuovo diritto non esiste finché continua la rivoluzione; il nuovo diritto verrà creato, verrà istituito da una forza creativa. A questo punto nessun uomo chiede più se sia una maggioranza del passato che ne è depositaria o piuttosto la totalità del futuro, che per decenni e per secoli ha vissuto del tutto isolata, come i profeti solitari, e adesso, forse, vive in un piccolo gruppo. È il futuro, è la totalità, che si mostrano sempre compendiate nella rivoluzione; e coloro che oggi vogliono atteggiarsi a maggioranza sono le forze del passato, sono quelle che, sebbene si mostrino ancora vitali, sono ormai morte come il vecchio sistema. La rivoluzione partorirà dei partiti, e di questo si sono accorti i partiti borghesi che non a caso il 9 e 10 novembre<sup>56</sup> si sono subito cambiati d'abito. Ma così non va, non ci si può presentare con un nuovo vestito per sembrare un nuovo partito. Magari ci cascherà una buona parte del popolo tedesco, politicamente diseducato, ma non è detto. Io vorrei che la rivoluzione avanzasse nella maniera più giusta, più pacifica e più breve possibile, ma se dovesse avvenire che nella prossima Assemblée nazionale o nel parlamento della Baviera emergesse una maggioranza del vecchio sistema che non esiste più, saremmo semplicemente di fronte al segno che il cammino della rivoluzione sarà più impervio e più lungo.

Non lo dico come avvertimento né tanto meno come minaccia: queste cose mi sono totalmente estranee. Lo dico perché conosco i rivoluzionari e le rivoluzioni, perché so che una rivoluzione non arretra; chi arretra, chi tentenna, nella misura in cui è sincero, non è stato toccato dalla rivoluzione, non completamente almeno. Ma la speranza, lo dico apertamente, è che anche fra coloro che in qualche modo vengono eletti dai partiti, sulla base di qualunque banale parola d'ordine, ci sia qualcuno che, a contatto con i rivoluzionari, si aprirà interiormente, diventerà permeabile e ricettivo al nuovo e all'autentico, al giusto e alla libertà originari. Tanto speriamo per

amor di pace, per giungere rapidamente ai tranquilli ordinamenti del futuro cui aspiriamo. Se però non sarà possibile, la prima parola d'ordine sulla nostra bandiera non sarà pace e ordine, bensì mondo nuovo, spirito nuovo, popolo nuovo, nuova condizione sociale. Noi tedeschi siamo gli ultimi in tema di rivoluzione, questo ci impone un ultimo dovere: ride bene chi ride ultimo, chi fa la rivoluzione per ultimo la deve fare fino in fondo e completamente. Quello che è derivato dalla Rivoluzione francese – la democrazia occidentale, la repubblica delle borse – non può essere il nostro modello, il nostro scopo. Davanti a noi vediamo qualcosa di diverso, davanti a noi sta la nuova democrazia.

Orbene, i pensieri che ieri sono stati esposti dall'eccellente primo ministro Kurt Eisner, il capo della rivoluzione, sono per noi nuovissimi, e qualcuno potrebbe sostenere che se si continuasse a seguirli si ritornerebbe a una specie di sistema di rappresentanze corporative, superate proprio dalla rivoluzione liberale; si ritornerebbe insomma alle corporazioni, alle associazioni di mestiere e così via. A me questa idea non spaventerebbe. Lo so che la storia lentamente va salendo e intanto gira intorno a se stessa; so anche che se si ritornasse alle corporazioni quale forma di ordinamento di tutto il popolo, si tratterebbe di qualcosa di incomparabilmente diverso rispetto a tutto quello che il mondo ha già conosciuto in tema di rappresentanza professionale. Per parte mia, permettetemi un'osservazione personale: sono profondamente lieto che io e Kurt Eisner, che ebbi l'occasione di conoscere durante la guerra, siamo giunti per vie diverse e con linguaggi diversi al medesimo risultato. Niente di così nuovo fiammante. Mi riferisco a un nome che io ho proposto già prima della guerra e che poi il prof. Foerster ha raccomandato con insistenza durante la guerra: si tratta di Konstantin Frantz, il federalista. Egli ha rivolto la più aspra critica al sistema elettorale così com'è stato finora e al parlamentarismo nel suo complesso; inoltre, cosa che dovrebbe valere anche per il sistema proporzionale, ha dimostrato che il sistema elettorale introdotto da Bismarck non rappresenta affatto la maggioranza del popolo, a pre-

scindere dal fatto che gli eletti sono per due, tre o cinque anni completamente separati dai loro elettori. La cosa decisiva mi sembra la seguente: l'uomo non è solo, non è un individuo isolato, e quel che chiamiamo nuova democrazia è in stretta connessione con l'elemento più spirituale e più importante all'interno di ciò che chiamiamo socialismo. L'uomo è un animale sociale, ma non nel senso che l'insieme generico, l'insieme del popolo o l'umanità dell'Europa costituisca il legame che collega tutti i singoli individui: le società esistono solo come società di società e società, che si articolano dal basso. Come l'uomo sta in seno alla propria famiglia, così deve stare nella comunità, nella sua corporazione. A partire da qui si deve di nuovo articolare verso l'alto. L'uomo che sta solo è un essere perduto, un essere esposto soprattutto a ogni forma di demagogia. L'uomo deve organizzarsi insieme agli altri, consigliarsi, agire di concerto. Non ci devono più essere individui isolati che escono di casa e si recano alla cabina elettorale, dove trovano pronta l'urna, con la feritoia in cui infilano la scheda, per poi tornare a casa. Tutto questo è ridicolo, è il segno che dopo la grande epoca culturale dell'Europa medievale è giunta l'epoca del dissolvimento, e che il rinnovamento, l'autenticità, la grandezza, la sintesi devono ancora venire alla luce. Abbiamo attraversato un secolo dopo l'altro e adesso il socialismo, che ha appena iniziato la sua rivoluzione, è chiamato a ricreare nella generale convivenza umana l'articolazione, la relazione reciproca, la riagggregazione e la corporazione. Così penso io, per lo meno, in tema di democrazia di tipo nuovo, quella prossima ventura, e cioè che gli uomini prendano decisioni nelle loro assemblee collettive di comune appartenenza, che da qui mandino dei delegati e che questi delegati rimangano sempre in contatto con il popolo raccolto in assemblee articolate per settore di appartenenza, che non acquisiscano forme di autonomia rispetto al popolo e contro il popolo.

Si obietterà che si tratterebbe soprattutto di un legame dello spirito, cosa inaccettabile. Ma proprio come in seno al popolo tutti sono isolati, sono dei nulla, sono dei singoli, lo stesso avviene tra-

gicamente anche nell'ambito dello spirito, della genialità, degli artisti, dei saggi, dei profeti, ovvero il fatto che siano isolati, che abbiano interiorizzato il popolo (io lo dico così), che in loro il popolo sia compendiato ed essi lo esprimano nella loro alta espressione artistica e profetica. Però sono come sospesi nello spazio vuoto. Quando invece lo spirito ritornerà in seno al popolo, allora conosceremo tempi veramente diversi: scavando in profondità, lo spirito eserciterà il suo influsso sul popolo, sfruttandone i migliori filoni grazie al buon istinto del popolo stesso, grazie ai suoi bisogni, grazie alla sua semplicità, un monito alla prodigalità. Io vedo in quel che è iniziato (e che si chiama con termini rivoluzionari: Consigli degli operai, dei soldati, dei contadini, come in tutte le rivoluzioni) 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, che si chiami oppure no Assemblea nazionale.

[...]

Non abbiamo bisogno di nessuna dittatura dei partiti. Abbiamo bisogno di nuovi obiettivi, di nuove vie, di una democrazia di tipo nuovo, di una crescita di tipo nuovo, abbiamo bisogno – e spero che presto l'otterremo – di un'adesione unanime alla rivoluzione, almeno da parte delle masse lavoratrici, disagiate e dimenticate, le masse di ogni strato sociale. Rivoluzione significa nuovo spirito. E in verità non è forse uno spirito nuovo, autentico, creativo, unificante, quello grazie al quale ciò che è stato preparato da pochi con la rivoluzione si riverbera sul popolo intero? Guardate il professor Quidde! Conosco il professor Quidde, lo rispetto, è un uomo onorabile in tutto e per tutto, un uomo aperto come lo sono pochi nel suo partito, non è più giovanissimo, come me del resto, ed è ancora disponibile ad apprendere, per quello che può ancora apprendere. Ma se anche il professor Quidde, storico e maestro di diritto pubblico, insieme a tutti gli altri maestri di diritto pubblico, compresi i più radicali, avessero riflettuto per anni, decenni, secoli e nella



maniera più approfondita, avrebbero mai risolto questo singolo problema: come si libererà la Germania dai suoi ventidue regnanti?

Come si può ottenere tutto ciò? Loro hanno sempre detto: «Certo, la rivoluzione, ma la nostra costituzione è così, da noi non ci può essere una rivoluzione. Non potete abolire l'imperatore, non c'è l'imperatore, c'è solo il re di Prussia, che di per sé è anche imperatore, e poi c'è il re di Baviera e il re del Württemberg, e così via, giù, giù fino a Greiz-Schleiz-Lobenstein». Il problema non si poteva risolvere scientificamente e non è stato risolto scientificamente: è stato risolto dallo spirito. Lo spirito è qualcosa di molto diverso dalla scienza. Si ha spirito quando il sapere, il sentire, il volere si fondono in un'unità e agiscono. Così è accaduto. Che i protagonisti siano stati semplici soldati, proletari o donne, che fino a quel momento non avevano nessun diritto all'interno dello Stato, non importa. Lo spirito li ha invasi, lo spirito dei dileggiati utopisti, visionari, idealisti, o come altro si vogliono chiamare, lo spirito di coloro che sono stati sempre in disparte, che sono stati sempre isolati, fuori da ogni partito; qualunque sia stato il loro numero, ovunque si trovassero, erano gli isolati, e a un tratto, quando i tempi sono stati maturi, la profezia è diventata realtà. E se voi riconoscete tutto ciò (ed è per questo che io non vi parlo a nome di un qualsivoglia partito), se lo riconoscete, allora via tutto il resto, via l'incrostazione del passato che tutti ci portiamo addosso. Ciascuno è chiamato a sopprimere il partito che ha dentro di sé, ciascuno è chiamato con modestia a brindare alla rivoluzione dicendo: «Sì, non l'avevo immaginato, sì, qualcosa di nuovo mi ha coinvolto, ma non partendo dall'esterno; è qualcosa di nascosto e di sepolto in me che adesso deve uscir fuori, qualcosa di cui intendo prendermi cura, che voglio elaborare». Questo può dirlo ciascuno, da qualsiasi parte si sia trovato. E colui che lo dice, non ha bisogno di aggiungere: «Mi pento», non ha neppure bisogno di affermare: «Mi sono sbagliato»; basta solo che dica: «Sì, vengo con voi, sì, questa è anche la mia via, sì, ora sento crescere in me un po' di gioia!». Chiunque dica questo, indipendentemente da dove ha militato in

precedenza, indipendentemente da come lo formula a seconda del proprio partito, chiunque lo dichiari, lo dica e lo voglia, è per la rivoluzione il benvenuto, può aiutare e collaborare. Chi invece è rimasto indifferente e, alla vecchia maniera, vuol salvare il proprio partito, i propri interessi, il proprio prescelto, tutto il passato ammuffito e morto, non appartiene alla rivoluzione, non potrà collaborare, anche se dovesse risultare maggioritario in parlamento. La rivoluzione, in tal caso, dovrà passare persino sopra la maggioranza parlamentare.

## Note del curatore

1. *Etwas über Moral*, «Der Sozialist», III, n. 32, 5 agosto 1893, pp. 3-4.
2. *Die unmoralische Weltordnung*, «Der Sozialist», V, n. 2, 24 agosto 1895, p. 7.
3. «Freiheit» (Libertà), testata fondata nel 1879 da Johann Most, di cui ripescchiò le idee, era stampata in tedesco, prima a Londra, quindi negli Stati Uniti, dove Most si trasferì nel 1882. Cessò nel 1910.
4. *Austritt aus der Staatsgemeinschaft*, «Der Sozialist», V, n. 3, 31 agosto 1895, pp. 13-15.
5. Traduciamo letteralmente la locuzione *Zwangsstaat* come «Stato coercitivo», che indica nel contempo sia l'appartenenza obbligatoria a una determinata comunità statale, sia il carattere costrittivo e repressivo del potere.
6. La coincidenza del diritto e della forza individuale viene sancita da Max Stirner in *L'Unico e la sua proprietà*, Parte seconda, *Io*, cap. II., *Il proprietario*, par. I., *Il mio potere*: «Solo la tua forza, il tuo potere ti concede il diritto», in *Gli anarchici*, a cura di Gian Mario Bravo, Torino, Utet, 1971, p. 493.
7. Scrive in nota Landauer: «Si veda il romanzo di Th. Hertzka, *In die Zukunft entrückt*, interessante benché, per molti versi, discutibile». Si tratta

di *Entrückt in die Zukunft: Sozialpolitischer Roman*, Berlin, Dümmler, 1895.

8. *Anarchismus-Sozialismus*, «Der Sozialist», v, n. 4, 7 settembre 1895, pp. 19-20.

9. Impieghiamo qui la formula invalsa in italiano in luogo di «Organo dell'Anarchismo-Socialismo», segnalando che nel presente articolo Landauer non distingue tra l'anarchismo come dottrina o come movimento e l'obiettivo finale della prima e del secondo: anarchismo, per lui, è sia il movimento sia il fine, alla stessa stregua del termine socialismo.

10. L'espressione letterale recita: «*Das Hemd mir näher ist als der Rock*», la camicia mi sta più vicina della giacca.

11. Si tratta della corrente dell'anarco-comunismo, di cui Kropotkin fu il principale teorico a livello internazionale.

12. La provvisoria fiducia landaueriana nell'egoismo e nelle virtù del mercato libero, o del principio della domanda e dell'offerta, sarebbe stata in seguito accantonata. Si veda per esempio il suo intervento assai critico sul pensiero dell'anarchico americano Benjamin Tucker: *Tuckers Eröffnung*, «Der Sozialist», nuova serie, III, n. 10, 15 maggio 1911, pp. 76-78.

13. *Von Zürich bis London*, Pankow bei Berlin, Verlag von Gustav Landauer, 1896, 12 pp. L'opuscolo fu tradotto in altre lingue (inglese, francese, italiano), e molte volte ristampato, talvolta con l'aggiunta del sottotitolo *Rapporto sul movimento operaio tedesco al congresso di Londra*, che qui conserviamo. La versione italiana, assai invecchiata e con imprecisioni, uscì senza indicazione del traduttore: *Da Zurigo a Londra*, Forlì, Mariani, 1896, 16 pp. («Biblioteca di Studi Sociali», n. 1).

14. Il congresso di Londra si svolse dal 27 luglio al 1° agosto 1896, e sancì la frattura, mai più ricomposta, tra le due principali ali del socialismo, quella «politica» e quella «anarchica». Dopo il loro allontanamento, anarchici e altri esponenti del socialismo non autoritario organizzarono una controconferenza al St. Martin Hall, negli stessi locali dove nel 1864 era nata la Prima Internazionale.

15. Landauer fa ovviamente riferimento al periodo intercorso tra il congresso di Zurigo e quello di Londra.

16. Il Partito socialdemocratico tedesco, a dispetto delle risoluzioni adot-

tate al congresso di Parigi nel 1889, nei primi anni Novanta decise di non invitare i lavoratori a sospendere il lavoro il Primo maggio, temendo ritorsioni da parte del governo, che solo nel 1890 aveva stabilito di non rinnovare i decreti antisocialisti imposti da Bismarck nel 1878: per dodici anni socialdemocratici e anarchici erano stati posti al di fuori della legge.

17. Il ruolo di primo piano che Landauer occupava nel movimento fu particolarmente evidente durante lo sciopero dei lavoratori del comparto industriale tessile, che esplose a Berlino nel 1896. Agli inizi di febbraio una serie di manifestazioni si diffuse in tutto il *Reich* e dall'11 al 21 febbraio circa ventimila confezionisti, scarsamente sindacalizzati, si mobilitarono nella capitale, chiedendo aumenti salariali, la costituzione di commissioni aziendali per la composizione delle vertenze e, infine, l'istituzione di officine aziendali che sostituissero la prassi del lavoro a domicilio. Il 21 febbraio venne siglato un accordo con il padronato, vantaggioso secondo i leader sindacali che avevano condotto le trattative, ma un vero e proprio «misfatto» secondo Landauer: cfr. *Eine Unthat. Das Ende des Schneiderstreiks*, «Der Sozialist», VI, n. 9, 29 febbraio 1896, pp. 49-50.

18. Nell'ultimo giorno di sciopero Landauer aveva predisposto un volantino, diffuso nel corso delle numerose assemblee che dovevano vagliare l'intesa, in cui denunciava il «putrido accordo» siglato dai sindacati. Aveva incitato quindi alla prosecuzione delle agitazioni, ma senza risultati.

19. Qui Landauer evoca il suo scritto *Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse*, Berlin, Adolf Marreck, 1895, in cui difese la prospettiva cooperativa.

20. L'espressione tedesca *freie Bewegung* (libero movimento), qui resa con auto-organizzazione, esprime il contrasto con l'idea di un movimento sottoposto al dominio di partito.

21. *Anarchismus-Sozialismus*, «Sozialistischer Akademiker. Organ der Sozialistischen Studierenden und Studierten deutscher Zunge», II, n. 12, dicembre 1896, pp. 751-754. Il presente intervento si colloca all'interno di un acceso dibattito scaturito dal saggio di Augustin Hamon, *Un anarchisme, fraction du socialisme?* («La Société Nouvelle», XII, t. 1, vol. XXIII, gennaio-giugno 1896: il saggio apparve in due parti, sul n. 134, febbraio 1896, pp. 207-227, e sul n. 135, marzo 1896, pp. 366-382), tradotto in tedesco, in tre

parti, sulle colonne del «Der sozialistische Akademiker» (II, n. 2, febbraio 1896, pp. 107-112; n. 3, marzo 1896, pp. 148-153; n. 4, aprile 1896, pp. 238-242). La discussione iniziò prima del congresso di Londra, e le posizioni come quelle di Hamon, che difendevano l'appartenenza dell'anarchismo alla vasta corrente del socialismo internazionale, intendevano denunciare in anticipo l'illegittimità dell'espulsione che gli anarchici paventavano.

22. Landauer si riferisce probabilmente al teologo protestante e politico tedesco Adolf Stöcker, antisemita e antisocialista viscerale.

23. Landauer intervenne dopo il congresso, il che spiega questa affermazione e la durezza delle sue posizioni verso Kuroff (un oscuro socialdemocratico di cui non è restata memoria), senza per questo mettere in discussione le sue idee fondamentali.

24. *Ein paar Worte über Anarchismus*, «Der Sozialist», VII, n. 28, 10 luglio 1897, pp. 167-168. L'articolo era apparso qualche giorno prima sul settimanale «Die Welt am Montag. Unabhängige Zeitung für Politik und Kultur» (Il mondo del lunedì. Giornale indipendente di politica e cultura), che ospitava interventi dei diversi protagonisti della vita politica tedesca in una rubrica creata *ad hoc*, «I partiti si presentano»; la copia del giornale su cui apparve il contributo di Landauer è perduta.

25. Qui Landauer gioca evidentemente con il titolo del giornale, «Il mondo del lunedì».

26. Il *Verein der Unabhängigen Sozialisten* (Unione dei socialisti indipendenti) nacque nel 1891 dal seno della SPD, in seguito all'espulsione sancita al congresso di Erfurt di alcuni protagonisti della «rivolta dei letterati e degli studenti» (denominati altresì *Jungen*, giovani). Per tre anni, gli Indipendenti tentarono di organizzare il dissenso di strati di militanti, lavoratori e disoccupati, ma soprattutto letterati, poeti e *bohémians*, che contestavano la socialdemocrazia a causa della sua acritica fiducia nel parlamentarismo e nelle riforme dall'alto. Il proposito di creare un'organizzazione autenticamente rivoluzionaria alla sinistra del partito si rivelò velleitario, ma l'iniziativa attirò l'attenzione di alcuni gruppi anarchici; tra essi c'era il giovane Landauer, che divenne collaboratore e poi direttore del periodico ufficiale «Der Sozialist» (1891-1899), che lui stesso riesumò dieci anni più tardi (1909-1915), quale organo dell'Alleanza Socialista.

27. *Wesen und Aussichten des Revolutionarismus*, «Welt am Montag. Unabhängige Zeitung für Politik und Kultur», v, n. 19, 8 maggio 1899, p. 1. Copia dell'articolo si trova oggi nel *Fondo Landauer* conservato presso l'International Institute of Social History di Amsterdam, fascicolo n. 158.
28. Probabilmente si trattava di August Bebel.
29. Riferimento al discorso di Bebel intitolato *Zukunftsstaat und Sozialdemokratie*, Berlin, Vorwärts, 1893.
30. Il riferimento è al congresso fondativo della Seconda Internazionale, che ebbe luogo a Parigi nel 1889.
31. *Anarchische Gedanken über Anarchismus*, «Die Zukunft», x, vol. 37, n. 4, 26 ottobre 1901, pp. 134-140.
32. La frase è tratta dalla scena prima di *Die Hochzeit der Sobeide. Dramatisches Gedicht in einem Aufzug von Hugo von Hofmannsthal*, a cura di A. Entsch, Berlin 1899; tr. it. di Tommaso Landolfi in *Opere di Hugo von Hofmannsthal*, volume quinto, *Le nozze di Sobeide. Il cavaliere della rosa*, Firenze, Vallecchi, 1959, p. 24.
33. Insieme alla futura moglie, la poetessa Edwig Lachmann, Landauer all'inizio del nuovo secolo si trasferì a Londra, dove fece la conoscenza di Kropotkin. La permanenza in Inghilterra durò meno di un anno: dall'11 settembre 1901 al 5 giugno 1902.
34. *Dreißig sozialistische Thesen*, «Die Zukunft», xv, vol. 58, n. 15, 12 gennaio 1907, pp. 56-67.
35. I mistici medievali, cui Landauer guardò con grande interesse, sulla scorta dell'insegnamento dello Pseudo-Dionigi Areopagita, definirono talvolta «oscurità» il rifugio più profondo e intimo dell'anima.
36. Traduciamo *Zweckgebilde* e *Raumgebilde* con le espressioni «idea di una finalità» e «idea di una territorialità», ossia scegliamo per *Gebilde* il termine «idea», intesa nella sua radice comune con *eidola*, nel senso di immagine mentale o anche di costruzione mentale, e quindi di *progetto*.
37. *Die Geburt der Gesellschaft*, «Die Zukunft», xvi, n. 19, 8 febbraio 1908, pp. 202-208. Il presente articolo riprende alcune parti del saggio *Die Revolution*, Frankfurt a.M., Rütten & Loening, 1907.
38. Qui nel senso di ceti.
39. Fu lo stesso Landauer a tradurre l'opera di La Boétie in tedesco: cfr.

Étienne de la Boétie, *Von der freiwilligen Knechtschaft*. Übersetzt von G. Landauer, che apparve in cinque parti su «Der Sozialist» tra il 1° settembre 1910 e il 1° gennaio 1911; ora è raccolto in É. de la Boétie, *Knechtschaft*, a cura di Ulrich Klemm, Münster, Klemm und Oelschläger, 1991.

40. In realtà Schiller impiega la parola *Flügel* (ala), non *Odem* (alito, soffio).

41. Viene qui tradotta la parte corrispondente alle pp. 120-127 di G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Berlin, Verlag des Sozialistischen Bundes (Max Müller), 1911.

42. Il 19 settembre 1911, Landauer parlò in un'assemblea pubblica a Berlino di fronte a circa settecento persone, sottolineando la necessità di una conferenza europea dei lavoratori per ostacolare la guerra. Il discorso, trasformato in un dialogo con domande e risposte, fu predisposto per la stampa nello stesso anno, con il titolo *Die Abschaffung des Kriegs durch die Selbstbestimmung des Volkes. Fragen an die deutschen Arbeiter*, herausgegeben vom Ausschuß für den freien Arbeitertag in Deutschland zu Berlin, Berlin, Verlag Max Müller, 1911, 19 pp. Fu diffuso in centomila copie, ma subito sequestrato dalla polizia. A causa di un errore d'impaginazione, non solo nei diversi repertori la consistenza dell'opuscolo è ritenuta di sole 15 pagine, ma soprattutto la numerazione delle domande risulta incoerente: nella presente traduzione ripristiniamo l'ordine logico.

43. Il riferimento è alla fiaba *Il tavolino magico, l'asino d'oro e il randello castigamatti* (1837).

44. Il riferimento è rispettivamente alla bandiera tricolore francese e a quella tedesca, e all'atteggiamento dei due sovrani di fronte alla rivoluzione del 1789, l'uno, e a quella tedesca del 1848, l'altro.

45. *Stelle Dich, Sozialist!*, «Der Aufbruch. Monatsblätter aus der Jugendbewegung» (Jena), I, n. 1, luglio 1915, pp. 14-19.

46. Resoconto stenografico del discorso pronunciato al Consiglio provvisorio della Repubblica di Baviera, pubblicato originariamente in *Verhandlungen des provisorischen Nationalrates des Volksstaates Bayern im Jahre 1918/19. Stenographischer Bericht, No. 1 bis 10, vol. 1, Sitzung am 8, November 1918 bis zur 10, Sitzung am 4, Januar 1919*, a cura del Landtagsarchivariat, München, Mühlthaler's Buch- und Kunstdruckerei, 1919, pp. 107-113. Il discorso, completo o in estratto, è stato ripubblicato



molte volte nel tempo, e con titoli diversi: il titolo che proponiamo qui ci sembra riassumere bene i contenuti principali dell'intervento di Landauer.

47. Landauer, cioè, non parlava a nome del partito, di cui formalmente non faceva parte, ma con l'approvazione del gruppo parlamentare. La USPD (*Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*, Partito socialdemocratico indipendente di Germania) era nata nel 1917, raccogliendo le opposizioni di sinistra ostili alla guerra e alla condotta del Partito socialdemocratico. Vi aderirono anche vecchi esponenti delle correnti revisioniste di fine secolo, in nome della pace e della democrazia.

48. Alcuni mesi prima, durante i dibattiti al *Reichstag*, il Partito socialdemocratico indipendente era stato accusato di aver sostenuto presunti progetti di ammutinamento nella flotta.

49. Il *Bund Neues Vaterland*, organizzazione pacifista e antiannessionista, promuoveva la democratizzazione del sistema politico tedesco, difendendo il primato del potere legislativo su quello esecutivo. Presieduta da Kurt von Tepper-Laski (1850-1931), ufficiale dell'esercito sotto Bismarck, quindi convinto scrittore pacifista, ne fecero parte, oltre a Landauer, anche Albert Einstein e Kurt Eisner. L'organizzazione, nata nell'ottobre 1914, il 7 febbraio 1915 fu sciolta dalle autorità: costituì tuttavia la prima cellula della successiva Lega tedesca per i diritti dell'Uomo.

50. Traduciamo così l'espressione tedesca *Sein eigenes Nest beschmutzen* (sporcare il proprio nido).

51. Le conferenze dell'Aja ebbero luogo a distanza di tempo: la prima nel 1899, la seconda nel 1907.

52. Landauer si riferisce alla crisi del 1911 tra Francia e Germania, su cui scrisse l'articolo *Marokko*, «Der Sozialist», nuova serie, III, n. 14, 15 luglio 1911, p. 105.

53. Il 25 novembre 1918, il leader bavarese Eisner parlò nella capitale durante la Conferenza degli Stati federali di Germania, opponendosi apertamente alle tesi della socialdemocrazia tedesca, che riteneva necessario convocare in tempi stretti l'Assemblea nazionale costituente e porre le basi di una democrazia parlamentare. Eisner pensava al contrario che in Germania fosse possibile creare una «nuova democrazia», portatrice dello «spirito» consiliare. Il confronto tra le linee fu assai duro, e venne esacer-

bato dalla decisione di Eisner di rendere noti i contenuti di alcuni documenti diplomatici comprovanti le responsabilità tedesche nella guerra mondiale, giungendo a minacciare la separazione della Baviera dalla Germania.

54. Landauer si riferisce al celebre settimanale satirico «Simplizissimus», che durante la prima guerra mondiale si schierò su posizioni nazionalistiche.

55. La monarchia bavarese dei Wittelsbach fu abolita all'inizio della Rivoluzione tedesca.

56. Si tratta della data d'inizio della Rivoluzione tedesca, quando a Berlino, con le piazze in agitazione, venne proclamata la repubblica e la famiglia imperiale fuggì nei Paesi Bassi. A Monaco, lo stesso 9 novembre, era stato Eisner a dichiarare la nascita della Repubblica popolare di Baviera.

## Cenni sui personaggi citati\*

ACCIARITO Pietro (1871-1943). Anarchico italiano, il 22 aprile 1897 tentò di accoltellare il re d'Italia, Umberto I, senza riuscirvi. Arrestato e condannato all'ergastolo, morì nel 1943.

AUER Ignaz (1846-1907). Fu tra i fondatori della socialdemocrazia tedesca e partecipò al congresso di Gotha del 1875. Parlamentare, esperto dirigente di partito, tempratosi durante il periodo della legislazione antisocialista bismarckiana, pubblicò un'informata storia in due volumi di quel periodo: *Nach zehn Jahren. Materialien und Glossen zur Geschichte des Sozialistengesetzes* (Dieci anni dopo. Materiali e considerazioni per la storia della legge sui socialisti), Londra, 1889-1890.

BISMARCK Otto von (1815-1898). Fu cancelliere dell'Impero tedesco, di cui fu il principale artefice, dalla fondazione nel 1870 al 1890. A lui si deve la legislazione antisocialista che per dodici anni, dal 1878, impedì ogni forma di attività politica sia al Partito socialdemocratico tedesco sia agli anarchici.

\* Non vengono menzionati i nomi di personaggi universalmente noti, come Dante, Marx, Bakunin ecc.

BRESCI Gaetano (1869-1901). Dopo i falliti attentati di Giovanni Pasanante e di Pietro Acciarito, l'anarchico toscano Bresci uccise re Umberto I il 29 luglio 1900. Condannato all'ergastolo, morì in carcere l'anno successivo, trovato impiccato alle sbarre della sua cella.

BRUTO Marco Giunio (85-42 AC). Senatore della Repubblica romana, partecipò alla congiura contro Giulio Cesare e fu tra i suoi uccisori. In epoca moderna divenne il prototipo del tirannicida, esaltato in ciò dallo stesso Robespierre.

CAPELLE Eduard von (1855-1931). Ammiraglio della Marina militare tedesca, fu segretario di Stato nella seconda parte della prima guerra mondiale.

CARNOT Marie-François-Sadi (1837-1894). Presidente della Repubblica francese dal 1887, fu assassinato dall'anarchico italiano Caserio.

CASERIO Sante (1873-1894). Anarchico italiano, dopo l'esecuzione della condanna a morte inflitta all'anarchico francese Vaillant, il 24 giugno 1894 uccise a Lione il presidente della Repubblica francese Carnot. Arrestato e processato, fu ghigliottinato il 16 agosto successivo.

CHAMFORT Nicolas (1741-1794). Scrittore francese e drammaturgo anticonformista, fu giacobino durante la Rivoluzione francese.

CONDÉ principe di (1621-1686). Landauer si riferisce a Luigi II di Borbone, oppositore del cardinale Mazzarino e partecipe del movimento di opposizione denominato Fronda, durato circa cinque anni in nome dell'esigenza di stabilire limitazioni al potere sovrano.

CORNEILLE Pierre (1606-1684). Celebre drammaturgo francese, fu conquistato dalla figura del principe di Condé nel conflitto con Mazzarino. Nella sua poetica, la tensione tra il dovere e le passioni si risolve a favore del primo elemento.

DAVE Victor (1845-1922). Anarchico belga, impegnato nel movimento tedesco accanto a Johann Most, fu tratto in arresto per le sue attività militanti e condannato a cinque anni di prigione. Quindi emigrò a Londra, dove fu coinvolto in una dura disputa con l'anarco-comunista Josef Peukert (1855-1910), con reciproche accuse di essere confidenti della polizia. Dal 1900 si trasferì a Parigi, dove abitò fino alla morte.

DREYFUS Alfred (1859-1935). Ufficiale dell'esercito francese d'origine

ebraica, fu al centro del celebre *Affaire* che lo vide sul banco degli imputati con l'accusa di spionaggio a favore della Germania. La presa di posizione di Émile Zola nel *J'accuse!* (1898) portò a una revisione del processo, e nel 1906 Dreyfus fu riconosciuto estraneo ai fatti.

EGIDY Moritz von (1847-1898). Ufficiale prussiano, fu radiato dall'esercito per le sue prese di posizione radicali, in nome della giustizia sociale e contro ogni sistema di oppressione. Divenne un simbolo della libertà di pensiero anche per molti anarchici tedeschi, tra cui Landauer.

EISNER Kurt (1867-1919). Giornalista liberale in gioventù, quindi militante socialdemocratico schierato su posizioni revisioniste in nome di un socialismo caratterizzato in senso etico, si accostò alle posizioni antimilitariste della sinistra nel primo decennio del nuovo secolo, e fu tra i pochi che in Germania tentarono di costituire un movimento pacifista durante la guerra mondiale. L'8 novembre 1918 proclamò la costituzione della Repubblica popolare di Baviera, di cui divenne primo ministro, e il 14 novembre fu lui stesso a chiamare a Monaco Landauer, con cui condivideva la medesima idea del socialismo quale «rigenerazione dello spirito». Il 21 febbraio 1919, Eisner fu assassinato da un estremista di destra, il conte Anton von Arco-Valley (1897-1945).

EMERSON Ralph Waldo (1803-1882). Filosofo statunitense d'impronta democratica, si schierò a favore dell'abolizione della schiavitù e appoggiò, senza parteciparvi in prima persona, molti movimenti sociali di stampo libertario. In questo contesto, esprime ammirazione per il teorico della disobbedienza civile Henry David Thoreau (1817-1862).

ÉTIÉVANT Georges. Anarchico francese, fu condannato una prima volta nel 1892 a cinque anni di prigione; quale fiancheggiatore di Ravachol, venne nuovamente perseguito per la sue idee favorevoli alla «propaganda del fatto». Nel 1898, dopo aver ucciso un poliziotto, subì la condanna a morte, commutata nei lavori forzati nel dipartimento della Guyane, nell'America meridionale, da dove non tornò mai. Le date di nascita e di morte sono sconosciute.

FEDERICO GUGLIELMO IV (1795-1861). Re di Prussia dal 1840, durante la rivoluzione del 1848 sembrò per un momento favorire le richieste costituzionali che provenivano dal movimento liberale.

FEDERICO IL GRANDE (1712-1786). Re di Prussia, additato da molti quale modello del sovrano illuminato settecentesco, fu uomo colto, musicista e mecenate. Scrisse nel 1739 un *Antimachiavelli* che impressionò Voltaire, che dal sovrano fu ospitato e sostenuto.

FISCHART Johann (1546-1591). Scrittore protestante, celebre per la forza della sua prosa ricercata, fu contestatore del papato e dei gesuiti.

FOERSTER Friedrich Wilhelm (1869-1966). Filosofo di scuola kantiana, dalla fine del secolo insegnò filosofia e pedagogia a Zurigo, Vienna e Monaco. Fu un convinto pacifista durante la prima guerra mondiale, in nome di un cristianesimo dalle spiccate tinte sociali, e promosse la nascita del *Bund Neues Vaterland*, con Albert Einstein, Ludwig Quidde e lo stesso Landauer. Al sorgere del nazismo emigrò negli Stati Uniti, per rientrare in Europa e stabilirsi in Svizzera solo sul finire della sua lunghissima vita.

FRANCESCO FERDINANDO D'ASBURGO-ESTE arciduca (1863-1914). Erede al trono dell'Impero austro-ungarico, il suo assassinio, avvenuto a Sarajevo il 28 giugno 1914, diede il via alla prima guerra mondiale.

FRANTZ Konstantin (1817-1891). Federalista dell'epoca bismarckiana, fu esponente di un indirizzo politico antiaccentratore di stampo liberal-democratico, che però si rannodava alle correnti cooperativiste e comunitarie del romanticismo tedesco.

GRELLING Richard (1853-1929). Antimilitarista tedesco, fu l'autore del libro ispirato alla denuncia di Zola e menzionato da Landauer, *J'accuse, von einem Deutschen* (1915), in cui attribuiva alla politica degli imperi centrali la responsabilità del conflitto mondiale.

GUMPCOWICZ Ladislaus (1869-1942). Geografo e antropologo austro-polacco (nel 1924 venne chiamato all'Università di Varsavia), era un teorico del cooperativismo agricolo e in generale un convinto assertore del ruolo storico della classe contadina nel processo di emancipazione sociale. Collaborò strettamente con Landauer negli anni Novanta del XIX secolo.

HAMON Augustin (1862-1945). Figura di spicco del socialismo internazionale, fu dapprima anarchico, fondatore e direttore del periodico libertario «L'Humanité Nouvelle», poi vicino al sindacalismo rivoluzionario. Durante la prima guerra mondiale insegnò alla London School of Economics and Political Science, poi, tornato in patria, s'iscrisse alla SFIO

(*Section française de l'Internationale ouvrière*). Morì alla fine della seconda guerra mondiale, dopo aver appoggiato, benché molto anziano, il movimento della Resistenza al nazismo.

HENRY Émile (1872-1894). Anarchico francese fautore della «propaganda del fatto», in seguito alla condanna di Vaillant fece esplodere una bomba alla Gare Saint Lazare di Parigi, il 12 febbraio 1894. Arrestato, fu condannato a morte, con sentenza eseguita il 21 maggio successivo.

HOFMANNSTHAL Hugo von (1874-1929). Poeta, scrittore, drammaturgo viennese, fu anche librettista di Richard Strauss, con il quale raggiunse l'apice del successo. La sua opera era assai apprezzata da Landauer.

HOHMANN Georg (1880-1920 ca.). Membro del parlamento provvisorio di Baviera, fu un esponente della *Deutsche Demokratische Partei* (Partito democratico tedesco).

KEIR HARDIE James (1856-1915). Fu un alacre organizzatore sindacale e un esponente di spicco del socialismo britannico nelle file dell'*Independent Labour Party*. Durante il congresso di Londra del 1896 difese il diritto degli anarchici di partecipare ai lavori, in nome della tolleranza tra le diverse frazioni del socialismo internazionale.

KOSCHEMANN Paul (1874-1929 ca.). Anarchico tedesco esponente della «propaganda del fatto», nel 1897 fu accusato di aver compiuto un attentato ai danni di Gottfried Krause (1831-1907), un ufficiale della polizia di Berlino. Lo stesso Landauer depose al processo in suo favore, ma inutilmente: Koschemann venne condannato a dieci anni di reclusione in base a un processo indiziario.

KUROFF Alfred. Collaboratore della rivista «Der sozialistische Akademiker» (L'accademico socialista), di orientamento socialdemocratico, si scontrò con Landauer durante un dibattito intellettuale, che vide protagonista anche Hamon, sul rapporto tra anarchismo e socialismo. Non è stato possibile reperire ulteriori notizie.

LA BOÉTIE Étienne de (1530-1563). Autore del celebre *Discours de la servitude volontaire*, composto in giovanissima età (e tradotto in tedesco proprio da Landauer nel 1910), La Boétie figura tra i maggiori esponenti del libero pensiero in epoca moderna. Divenne un punto di riferimento per il pensiero libertario nei secoli successivi per la sua spietata critica del

potere, nonché per la forte denuncia del «vizio orrendo» rappresentato dall'abitudine a servire.

LACHMANN Edwig (1865-1918). Poetessa, fu la seconda moglie di Landauer.

LESSING Gotthold Ephraïm (1729-1781). Drammaturgo tedesco, pensatore illuminista, fu tra i più rilevanti esponenti dell'estetica moderna. Sul tema del teatro (a cui fa riferimento Landauer nel testo), prediligeva quello inglese d'impronta shakespeariana rispetto a quello francese per esempio di Corneille, spesso richiamato a modello dai suoi contemporanei per la creazione di un teatro nazionale tedesco.

LUIGI XIV DI BORBONE (1638-1715). Re di Francia, assunse l'effettivo potere di governo del paese solo alla morte del cardinale Mazzarino (1661).

LUIGI XVI DI BORBONE (1754-1793). Re di Francia nel periodo della Rivoluzione francese.

MACKAY John Henry (1864-1933). Scozzese naturalizzato tedesco, anarchico individualista, fu un ammiratore di Max Stirner, al quale dedicò, nel 1898, un approfondito studio, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk* (Max Stirner. Vita e opera), per cercare di diffonderne le idee nel movimento anarchico e sindacalista.

MANN Tom (1856-1941). Socialista britannico, attivo nelle *Trade Unions* e sostenitore del movimento cooperativo, nel 1894 fu il primo segretario dell'*Independent Labour Party*. Convinto antimilitarista, fu pacifista durante la prima guerra mondiale. Poi simpatizzante della Rivoluzione russa, fu tra i fondatori del Partito comunista britannico.

MAZZARINO Giulio (1602-1661). Cardinale, ministro sotto il regno di Luigi XIV, resse effettivamente il governo sino alla morte, fronteggiando due movimenti di opposizione: la prima Fronda (1648-1649), detta parlamentare, giacché il parlamento di Parigi rivendicava un maggiore controllo sulla politica economica del ministro, quindi una limitazione del potere sovrano; e la seconda Fronda (1649-1653), detta nobiliare, che gli impose di confrontarsi con il principe di Condé e i nobili che lo appoggiavano.

MCKINLEY William (1843-1901). Presidente degli Stati Uniti dal



1896, fu assassinato dall'anarchico di origine polacca Leon Frank Czolgosz (1873-1901), a sua volta rapidamente processato e condannato a morte.

MICHAELIS Georg (1857-1936). Cancelliere dell'Impero tedesco dal luglio all'ottobre 1917.

MICHEL Louise (1830-1905). Rivoluzionaria francese, protagonista della Comune di Parigi (1871), fu tra i principali esponenti del movimento anarchico del suo tempo.

MIRABEAU Gabriel Honoré de Riqueti (1749-1791). Scrittore e politico francese, partecipò alla Grande Rivoluzione difendendo posizioni moderate, tese a inquadrare entro limiti costituzionali la monarchia esistente.

MOLIÈRE Jean-Baptiste Poquelin *detto* (1622-1673). Scrittore e commediografo francese, fu autore di messe in scena sferzanti e di grande successo nelle quali criticava i costumi e la morale del suo tempo.

MOLTKE Helmut Karl Bernhard von (1800-1891). Generale prussiano, quindi capo di stato maggiore, fu tra le personalità più influenti dell'epoca bismarckiana. Nel 1870 sconfisse a Sedan l'esercito francese; fu quindi nominato *Feldmareschall*, il più alto grado della gerarchia militare tedesca.

MOST Johann (1846-1906). Dapprima esponente della socialdemocrazia tedesca e parlamentare, sviluppò negli anni posizioni critiche verso la burocrazia di partito, diventando antiparlamentarista e fautore della «propaganda del fatto». Fu espulso dalla SPD nel 1880, durante il congresso di Weyden in Svizzera.

MOWBRAY Charles Wilfred (1850 ca.-1910). Anarchico inglese di orientamento comunista, leader operaio, legato ai lavoratori ebraici dell'East End londinese, venne più volte arrestato dalla polizia (ma sempre rilasciato) sia per la sua attività organizzativa, condotta con particolare attenzione ai disoccupati, sia per dichiarazioni che sembravano giustificare la «propaganda del fatto». A metà degli anni Novanta emigrò negli Stati Uniti, dove fu attivo nel mondo anarchico e socialista; venne espulso dopo l'omicidio del presidente McKinley. Tornato a Londra nel 1903, continuò la sua militanza sino alla morte.

NEVE Johann Christoph (1846-1896). Anarchico individualista, seguace di Most, nel 1887 fu incarcerato per l'attività di propaganda svolta nel movimento. Morì in carcere nove anni dopo.

PAYNE Thomas (1737-1809). Filosofo e politico inglese, combatté nella Rivoluzione americana del 1776 e fu tra i padri fondatori degli Stati Uniti. Partecipò anche alla Rivoluzione francese e fu membro della Convenzione.

POINCARÉ Raymond (1860-1934). Uomo di Stato francese, presidente della Repubblica dal 1913 al 1920, si batté perché fossero riconosciute con nettezza le responsabilità tedesche nello scoppio della prima guerra mondiale.

QUIDDE Ludwig (1858-1941). Intellettuale e politico tedesco, democratico e pacifista (insignito del premio Nobel per la pace nel 1927), nel 1916 fu fondatore del *Zentralstelle Völkerrecht. Deutsche Zentrale für dauernden Frieden und Völkerverständigung* (Ufficio centrale per il diritto delle genti. Centrale tedesca per la pace stabile e l'intesa fra i popoli), cui aderì anche Landauer.

RABELAIS François (1494-1553). Scrittore francese, fu autore della celebre serie di romanzi *Gargantua et Pantagruel*, espressione e difesa dello spirito libero del migliore umanesimo.

RAVACHOL François Koenigstein *detto* (1859-1892). Anarchico francese, compì numerosi attentati dinamitardi. Più volte arrestato, una volta evaso, venne condannato alla ghigliottina nel 1892. Durante l'ultimo processo pronunciò una dichiarazione, presto divenuta celebre, in cui attaccava le inique leggi repressive della società borghese, affermando essere «la società a fare i criminali».

RECLUS Élisée (1830-1905). Geografo di fama, fu uno dei maggiori esponenti dell'anarchismo francese. Protagonista della Prima Internazionale al fianco di Bakunin, partecipò alla vicenda della Comune di Parigi.

REINSORF Friedrich August (1849-1885). Anarchico tedesco, esponente della «propaganda del fatto», fu condannato a morte nel 1884 quale promotore di un fallito attentato dinamitardo contro il Kaiser Guglielmo I (28 settembre 1883). La sentenza fu eseguita il 6 febbraio 1885.

RETZ CARDINAL DE, Jean-François Paul de Gondi *detto* (1613-1679).

Uomo politico francese, protagonista della Fronda, fu avversario del cardinale Mazzarino.

SCHOPENHAUER Arthur (1788-1860). Filosofo tedesco, critico dell'Illuminismo razionalista, pubblicò nel 1818 la sua opera più significativa: *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

SHAW George Bernard (1856-1950). Scrittore e drammaturgo irlandese, contestatore della società vittoriana, ottenne il premio Nobel per la letteratura nel 1925. Sul piano politico fu socialista, tra i promotori della Società Fabiana insieme a Sidney Webb (1859-1947) e alla moglie Beatrice Potter Webb (1858-1943), e autore dei *Saggi fabiani sul socialismo* (1889), in cui si difendevano i principi del gradualismo e del riformismo.

STOECKER Adolf (1835-1909). Teologo protestante e politico tedesco, tra i fondatori del movimento politico dei cristiano-sociali, fu portatore di una critica del capitalismo dai tratti antisemiti, ostile tanto al liberalismo quanto al socialismo.

TUCKER Benjamin (1854-1939). Anarchico di orientamento stirneriano, tra il 1880 e il 1907 rappresentò, con il suo giornale «Liberty», il punto di riferimento per la corrente individualista negli Stati Uniti.

VAILLANT Auguste (1861-1894). Anarchico francese, fu condannato a morte per un attentato dinamitardo contro la Camera dei deputati avvenuto il 9 dicembre 1893, che tuttavia non aveva provocato alcuna vittima, pur diffondendo il panico tra i deputati e nell'opinione pubblica. Il presidente della Repubblica, Carnot, non gli concesse la grazia, il che portò Sante Caserio a progettare la sua uccisione.

WERNER Wilhelm (1859-1941). Editore berlinese e militante politico sin dall'epoca delle leggi antisocialiste, fu esponente della corrente libertaria all'interno del *Verein der Unabhängigen Sozialisten*, sempre a fianco di Landauer. A metà degli anni Novanta emigrò in Inghilterra.

ZOLA Émile (1840-1902). Saggista francese e scrittore di orientamento naturalista, nel 1898 firmò il celebre *J'accuse!* in difesa di Alfred Dreyfus, in nome della verità e della giustizia.

*titoli affini dal catalogo elèuthera*

AA.VV.

*A-cerchiata*

*storia veridica ed esiti imprevisi di un simbolo*

AA.VV.

*Voci di compagni, schede di questura*

Michael Albert

*Oltre il capitalismo*

Jean Bacon

*Signori macellai*

*storia della guerra e di chi la fa*

Michail Bakunin

*La libertà degli uguali*

Oswaldo Bayer

*Patagonia rebelde*

*una storia di gauchos, bandoleros, anarchici, latifondisti  
e militari nell'Argentina degli anni Venti*

Giampietro N. Berti

*Un'idea esagerata di libertà*

*introduzione al pensiero anarchico*

Amedeo Bertolo (a cura di)

*L'anarchico e l'ebreo*

*storia di un incontro*

Murray Bookchin  
*L'ecologia della libertà*  
*emergenza e dissoluzione della gerarchia*

Eva Civolani  
*La sovversione estetica*  
*arte e pensiero libertario tra Ottocento e Novecento*

Francesco Codello  
*Né obbedire né comandare*  
*lessico libertario*

Eduardo Colombo  
*Lo spazio politico dell'anarchia*

Alex Comfort  
*Potere e delinquenza*  
*saggio di psicologia sociale*

Ronald Creagh  
*Laboratori d'utopia*

Jacques Ellul  
*Anarchia e cristianesimo*

Vittorio Giacomini  
*Non ho bisogno di stare tranquillo*  
*Errico Malatesta, vita straordinaria del rivoluzionario*  
*più temuto da tutti i governi e le questure del regno*

William Godwin  
*L'eutanasia dello Stato*

Paul Goodman  
*Individuo e comunità*

David Goodway  
*Conversazioni con Colin Ward*

David Graeber  
*Frammenti di antropologia anarchica*

David Graeber  
*Critica della democrazia occidentale*

Tomás Ibáñez  
*Il libero pensiero  
elogio del relativismo*

Pëtr Kropotkin  
*Scienza e anarchia*

Luciano Lanza  
*Bombe e segreti  
piazza Fontana: una strage senza colpevoli*

René Lourau  
*Lo Stato incosciente*

Errico Malatesta  
*Il buon senso della rivoluzione*

Todd May  
*Anarchismo e post-strutturalismo*

Erich Mühsam  
*Dal cabaret alle barricate*

Camille Pissarro  
*Mio caro Lucien*  
*lettere al figlio su arte e anarchia*

Pierre-Joseph Proudhon  
*Critica della proprietà e dello Stato*

Elisée Reclus  
*Natura e società*  
*scritti di geografia sovversiva*

Elisée Reclus  
*Storia di un ruscello*

Seán M. Sheehan  
*Ripartire dall'anarchia*  
*attualità delle idee e delle pratiche libertarie*

Alexander V. Shubin  
*Nestor Machno, bandiera nera sull'ucraina*  
*guerriglia libertaria e rivoluzione contadina*

Michael P. Smith  
*Educare per la libertà*  
*il metodo anarchico*

Filippo Trasatti  
*Lessico minimo di pedagogia libertaria*

Finito di stampare nel mese di giugno 2012  
presso Monotipia cremonese, Cremona  
per conto di elèuthera, via Rovetta 27, Milano