

Giampietro N. Berti
Un'idea esagerata di libertà
introduzione al pensiero anarchico



elèuthera

© 1994 Giampietro N. Berti
ed elèuthera editrice
nuova edizione 2015

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

Prefazione	7
<i>William Godwin</i>	27
CAPITOLO PRIMO	
Giustizia politica e felicità	29
<i>Max Stirner</i>	49
CAPITOLO SECONDO	
Da Dio all'Io	51
<i>Pierre-Joseph Proudhon</i>	67
CAPITOLO TERZO	
Federalismo e autogestione	69
<i>Michail Bakunin</i>	103
CAPITOLO QUARTO	
L'amante fanatico della libertà	105

<i>Pëtr Kropotkin</i>	135
CAPITOLO QUINTO	
Scienza ed etica	137
<i>Errico Malatesta</i>	163
CAPITOLO SESTO	
Volontà, rivoluzione, gradualismo	165
<i>Camillo Berneri</i>	189
CAPITOLO SETTIMO	
Tra realismo e utopia	191
Postfazione	209

Prefazione

L'anarchismo è un'esagerazione dell'idea di libertà.

Karl Popper

Il pensiero anarchico – in senso proprio, non metaforico – cioè il pensiero di quei «folli dell'anarchia», di quei «fanatici della libertà»¹ che hanno turbato sonni ortodossi e ispirato sogni ribelli, quel pensiero anarchico che oggi viene riscoperto come «libertarismo debole» (nobilitazione di un banale liberalismo o riciclaggio di un sinistrese post-comunista) è pensiero ben più complesso e multiforme di quanto una critica quasi sempre superficiale e una semplicistica divulgazione farebbero credere. Una complessità che certo nasce dalla natura irriducibilmente non dogmatica di quel pensiero, ma anche dalla complessa varietà storica, geografica e sociale del movimento anarchico che è nato da quel pensiero e che quel pensiero ha, a sua volta, prodotto.

L'anarchismo, infatti, è stato un grande movimento a valenza internazionale e ad ampio spettro sociale; un fenomeno storico

di rilevanti proporzioni che necessita ancora di una riflessione storiografica adeguata. Dalla Russia agli Stati Uniti, dall'Italia al Giappone, dalla Spagna alla Svezia, dalla Francia alla Cina, dalla Corea all'Argentina, dalla Germania al Brasile il movimento anarchico si è espresso in organizzazioni culturali, sindacali, politiche, educative, economiche che hanno coinvolto o influenzato milioni di persone. È stato attivamente presente in alcuni momenti decisivi della storia europea e mondiale: nella Prima Internazionale, nella Comune di Parigi, nella Rivoluzione russa, nel movimento consiliare degli anni Venti, nel sindacalismo latino-americano, nella Rivoluzione spagnola...

Nelle pagine che seguono si cercheranno di delineare i fondamenti teoretici dell'anarchismo «classico». Con questa espressione ci riferiamo all'anarchismo che si afferma, teoricamente e praticamente, nel periodo che ha visto la massima estensione quantitativa dell'azione, delle organizzazioni e dell'influenza anarchica, periodo comprendente grosso modo l'ultimo terzo del XIX secolo e il primo del XX.

Di tale pensiero anarchico «classico» daremo un'interpretazione per singoli pensatori, prendendo in considerazione quelli universalmente considerati come i «padri dell'anarchismo» e, con un po' di arbitrarietà, alcuni altri che sono a nostro avviso utili a configurare pienamente il «nocciolo duro» di tale anarchismo classico e la sua problematica e contraddittoria varietà. Prima di procedere a tale lettura, cercheremo però di delineare una lettura (una *nostra* lettura) unitaria dell'anarchismo classico e del pensiero anarchico in generale.

L'anarchismo è il risultato del plurimo incrocio tra l'onda lunga della secolarizzazione illuministica, con il suo inesorabile e progressivo «disincanto del mondo», e i due effetti storici che ne hanno avallato e scandito la progressione: la Rivoluzione industriale e la Rivoluzione francese. Culmine culturale ineludibile di questo formidabile intreccio, tutto segnato da una dimensione

continuativamente rivoluzionaria, nel significato più esteso del termine, l'anarchismo è dunque – e non potrebbe essere diversamente – l'estremo punto di tale processo. La negazione trasversale di ogni autorità divina e umana, la critica del principio di autorità a ogni livello delle sue determinazioni storiche date e a ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili, la critica cioè dell'esistente e di ogni futuro informato dagli stessi principi, pongono l'anarchismo sulla labile frontiera che divide i lembi estremi dell'esercizio rivoluzionario della critica in tutte le sue forme dalla più problematica e ineffabile terra di nessuno del nichilismo.

In tutti i casi, le origini dell'anarchismo sono da ravvisarsi nella particolare consequenzialità rivoluzionaria di questo processo storico, così come si è manifestato nell'Europa tra il XVIII e il XIX secolo. Più precisamente si può dire che l'anarchismo è figlio dell'Illuminismo nella sua versione estremistica e dunque figlio di un'espressione fondamentale della storia umana. Esso quindi non può, per sua stessa definizione, essere ridotto a questo o a quel momento costitutivo perché solo l'insieme coevo di tutti questi elementi ne consente l'emergenza. Insomma, soltanto quando la secolarizzazione consuma tutta la sua logica si dà la nascita di una cultura anarchica nel senso pieno del termine. Ciò spiega perché l'anarchismo è nato in Europa e non, ad esempio, in Africa o in Oriente, perché vede la luce con l'eromperre dell'età contemporanea e non prima. Ecco dunque in che consiste la sua universalità: che una volta imboccata in modo deciso la via della secolarizzazione esso diventa un approdo del tutto logico, un appuntamento immancabile dello spirito umano. Lo conferma il fatto che esso si sia propagato anche fuori dell'Europa, come in Asia (Cina, Corea, Giappone) o in America Latina. In questi paesi si è diffuso lo stesso anarchismo di matrice europea che, pur conformandosi ovviamente alle condizioni storiche date, ha mantenuto il respiro «universale» originario, consistente nel pieno perseguimento dei presupposti costitutivi della libertà, dell'uguaglianza e della lotta contro ogni forma di autorità e di superstizione religiosa.

L'anarchismo, originatosi su questo piano culturale quale creazione universale umana, resta nella sua essenza ultima adeguato a questo «marchio d'origine». Nella sua formazione storica è prioritario e decisivo tale momento universale che precede di gran lunga quello della sua nascita come specifico movimento politico e sociale. L'anarchismo non ha nessuna origine di classe, diversamente dal movimento anarchico che è collocabile entro questo ambito. La sua genesi, e perciò i suoi caratteri primari, sono irriducibili a tutte quelle spiegazioni storiografiche che lo hanno voluto identificare con il movimento anarchico, deducendo la sua natura e la sua fisionomia ideologica dalle composite e contraddittorie contingenze di quest'ultimo.

Quali sono i contenuti propositivi dell'anarchismo? Sono gli stessi che stanno a fondamento del liberalismo e del socialismo, figli anch'essi della secolarizzazione. Anarchismo, liberalismo e socialismo sono infatti tre risposte diverse a un identico problema: come fondare e far vivere la società dopo la caduta verticale del pensiero politico teologico che poneva, per principio, il problema della sovranità al di là di ogni esperienza umana. Ma tutti e tre non escono dall'orizzonte della politica intesa come espressione codificata di valori precostituiti, come immagine normativa di un modello ideale. Si tratta, in altri termini, di una concezione che fa riferimento ad archetipi universali come soluzione dei problemi posti dalla convivenza sociale. Così la libertà e l'uguaglianza, considerate in sé, non sono effettivamente esperibili nei loro assunti universali; così l'idea più generale di giustizia, chiamata a sostegno dell'uno o dell'altro valore, è concezione troppo vasta per essere univocamente adatta a una sola ipotesi di società.

Di qui lo scacco inevitabile della politica rispetto alla storia. La storia produce di continuo infiniti problemi ed eterogenee esperienze come derivazioni o come soluzioni dei problemi stessi. Questo insieme di questioni travalica gli ambiti delle costruzioni teoriche della politica, per cui i valori che questa mette a sua volta in campo a fronte dell'inesausto mutamento storico sono impo-

tenti rispetto alla globale, contraddittoria e multiforme storicità dell'esperienza. Essa non può essere dipanata dall'universalità assiologica dei sistemi, che risultano sempre concetti-limite rispetto alle contingenze concrete e alla loro richiesta di specifiche e pertinenti risposte, per cui la libertà, l'uguaglianza, la giustizia non sono in grado di farsi *reale* libertà, *reale* uguaglianza, *reale* giustizia.

Questa inevitabile divisione tra pratica e teoria è diversamente risolta dai tre sistemi, nel senso che si consuma una spaccatura tra il liberalismo da un lato e il socialismo e l'anarchismo dall'altro. La soluzione che il liberalismo dà all'impotenza assiologica rispetto all'esperienza è l'assunzione progressiva della democrazia, che inverte i valori del liberalismo attraverso l'universalizzazione del principio democratico: la democrazia è infatti la soluzione del problema della sovranità che il liberalismo, di per sé, non può risolvere. La concezione democratica si determina come criterio procedurale, a sua volta diventato valore fondante del liberalismo – e dunque non più espediente tecnico – proprio perché esplicita i valori di questo come reale ed effettiva esperienza. Il rapporto tra assiologia ed esperienza è risolto dalla democrazia con il superamento degli archetipi universali in moduli reali, capaci di esperire la storicità umana grazie all'adattabilità dei valori alla continua, contraddittoria ed eterogenea emergenza di questa. La democrazia vive, in altri termini, del continuo e irrisolto compromesso tra esperienza e principi, tra contingenza e assolutezza.

La soluzione proposta dal socialismo (e intendiamo qui per socialismo il marxismo, cioè la sua versione più nota e accreditata) e dall'anarchismo è, invece, rispettivamente *opposta* e *diversa*. Essi, pur nella loro radicale differenza, antepongono i loro valori come priorità assoluta rispetto all'esperienza storica, scegliendo entrambi il salto in avanti della rivoluzione. Il socialismo di ispirazione marxista è la soluzione *opposta* alla democrazia perché ritiene che questa rivoluzione *sia nelle cose*: il problema è solo quello di esplicitare politicamente il mutamento rivoluzionario con la conquista del potere. Poiché tale conquista è l'esito di un

capovolgimento radicale e globale, è ovvio che il potere conseguito non possa che essere dittatoriale: viene per l'appunto teorizzata la dittatura del proletariato, la quale non è altro che una versione contingente e particolare dell'archetipo generale della dittatura *tout court*.

L'anarchismo è invece la soluzione *diversa* dalla democrazia perché va molto più in là del socialismo, in quanto ritiene che la rivoluzione non sia tanto nelle cose (e se lo è, questo è un aspetto secondario) quanto nell'ordine della libertà come inizio di una nuova storia, come fondazione irreversibile del farsi della libertà come libertà assoluta. La rivoluzione è l'estrinsecazione di questo futuro e di questa nuova storia, la manifestazione visibile e reale della capacità umana di far coincidere, in un medesimo incrocio spazio-temporale, il senso e la potenzialità dell'azione emancipativa dell'uomo. La rivoluzione anarchica non conosce la distinzione tra tempo storico e tempo rivoluzionario: essa intende inverare il primo nel secondo, interrompendo chiliasticamente la logica del potere con l'eliminazione immediata e totale di ogni possibilità riproduttiva dell'autorità sotto qualsiasi forma.

Pur opposti, socialismo e anarchismo partecipano della stessa credenza e vivono dello stesso mito: la supremazia della storia rispetto alla politica. Il socialismo si configura *nella* storia perché pone questa esperienza come esperienza assoluta, come orizzonte insuperabile; così facendo mette l'etica *al di sotto* di questa totalità come manifestazione, tra le tante, dell'esistenza olistica, cioè del pieno procedere umano verso la sua ultima e suprema verità: il comunismo. L'anarchismo si configura *contro* la storia perché antepone al mutamento casuale di questa il farsi della libertà come diretta estrinsecazione dell'etica: la libertà, in sé, è il valore supremo dell'uomo, la forma stessa dell'agire etico. In questo caso, la storia sta *al di sotto* della volontà rivoluzionaria, manifestazione polemologica di tale motivazione. Entrambi, però, pur con questa radicale divergenza, non escono dalla contrapposizione utopica tra storia e politica perché finiscono, anche se

con ragioni opposte, per ritenere prioritario il problema storico rispetto al problema politico: esso è ritenuto infatti un problema *superiore* e, di conseguenza, difettano entrambi di una scienza della politica. La mancanza di una scienza della politica denota la comune convinzione che non sia possibile, nel campo delle scienze storico-sociali, un approccio completamente teoretico capace di assumere a campo di indagine razionale e scientifica l'azione umana intesa nella sua astratta e universale verità.

Questa concezione della supremazia della storia nei confronti della politica deriva dal fatto che viene rifiutata proprio la dimensione realistica della democrazia come soluzione fondata sul compromesso tra teoria e realtà, tra assiologia ed esperienza, tra sistema pre-orientato e codificato da un lato e casualità e incontrollabilità dell'agire umano dall'altro. La supremazia della storia rispetto alla politica scaturisce dall'idea che con la rivoluzione si vuole intendere, per l'appunto, l'inizio di una nuova storia che chiude con ogni retaggio del passato e dunque anche con ogni compromesso. La rivoluzione, in altri termini, è la fondazione legittimante di questa nuova storia, della nuova storia come storia univoca della libertà.

Questo mito della nuova storia, e del superamento definitivo del compromesso fattuale della democrazia, si rivela particolarmente evidente nella tipica concezione che l'anarchismo ha dei valori che permeano anche il socialismo e il liberalismo: la libertà e l'uguaglianza. Il liberalismo e il socialismo accentuano, rispettivamente, la tendenza a una supremazia dell'individuo rispetto alla società e a una supremazia della società rispetto all'individuo. Il primo pone la libertà come valore primario e sottolinea la dimensione dell'individuale, il secondo ritiene invece che sia l'uguaglianza a essere prioritaria ed enfatizza la dimensione della collettività. L'anarchismo, invece, ha l'ambizione di trovare una sintesi tra questi due estremi, tanto che si può dire che la sua natura ontologica coincide con la genesi storica di questo tentativo sintetizzante. E in ciò sta precisamente la differenza tra

anarchismo, socialismo e liberalismo: pensando l'attuazione di questi valori, come loro realizzazione contemporanea, l'anarchismo diventa per forza un'ideologia rivoluzionaria e il mito della nuova storia, come storia univoca della libertà, è un approdo del tutto inevitabile.

L'anarchismo, infatti, è per definizione un'ideologia *sincretica*. È nato in contrapposizione al liberalismo e al socialismo proprio perché se questi ultimi hanno interpretato i valori della libertà e dell'uguaglianza in modo *indipendente*, esso li ha intesi come valori *inscindibili*. L'anarchismo ritiene impossibile pensare e attuare l'una se non pensando e attuando, *contemporaneamente*, l'altra. Di qui, appunto, la natura sincretica dell'ideologia anarchica: appena si fa riferimento a un valore, a un concetto, *immediatamente* questo richiama tutti gli altri, e tutti non reggono, da un punto di vista anarchico, se non pensando l'uno in riferimento all'altro.

Ecco perché l'anarchismo è un'ideologia carica di «esagerazioni». Tutto è esagerato nell'anarchismo perché tutto è necessario: ogni valore è assunto infatti nella sua integralità effettiva e nella sua radicalità ontologica. La libertà, l'uguaglianza, la diversità, la solidarietà, i valori fondanti dell'ideologia, sono portate alla loro verità ultima. E di qui, ovviamente, la natura rivoluzionaria dell'anarchismo medesimo.

Per spiegare la propositività anarchica basta perciò rendere evidente la genesi storica di questa sintesi, di questa sincronia, che nel suo sviluppo ha via via depurato quegli elementi iniziali che si sono resi incompatibili con la loro stessa logica. Essa è stata contemporaneamente una riflessione teorica sui limiti storici e logici dell'idea liberale e dell'idea socialista e un'elaborazione ideologica volta al superamento della parzialità dei loro principi.

Dal punto di vista anarchico si realizza veramente la libertà individuale solo attraverso il completo dispiegamento dell'uguaglianza sociale e si realizza veramente l'uguaglianza sociale solo attraverso il completo dispiegamento della libertà individuale. Insomma, si afferma che per realizzare l'uguaglianza bisogna far

leva sulla libertà, per realizzare la libertà bisogna far leva sull'uguaglianza. Per attuare l'una *far leva* sull'altra, vuol dire portare fino in fondo i loro presupposti, ma per attuare i presupposti di entrambe occorre accettarne del tutto le conseguenze. L'anarchismo, in altri termini, rinfaccia al liberalismo di essere una dottrina parziale della libertà e al socialismo di essere una dottrina parziale dell'uguaglianza. La parzialità consisterebbe nel fatto che tutte e due queste dottrine intendono realizzare i loro principi facendo dipendere *temporalmente* i due valori, nel senso che prima si dà corso all'uno poi all'altro, laddove l'anarchismo ritiene che solo nell'attuazione della loro contemporaneità stia proprio il segreto della loro riuscita. Di qui il rifiuto di un *tempo storico* perché giudicato uno specifico e funzionale presupposto epistemologico della giustificazione del potere. Socialismo e liberalismo intendono infatti attuarsi tramite questa fase ritenuta o antropologicamente insuperabile (liberalismo) o storicamente ineludibile (socialismo).

Sostiene invece l'anarchismo che il percorso che parte da tutti per arrivare a ognuno (idea dell'uguaglianza sociale) non deve essere interrotto a metà, quando questa uguaglianza tende a tramutarsi *di fatto* in libertà; una libertà che, via via allargata secondo i presupposti dell'uguaglianza, porta a stabilire i rapporti tra gli uomini non più secondo un dettato teorico di principio dell'uguaglianza, ma secondo gli effetti, le conseguenze dovute alla libertà di ognuno. Il percorso che parte da ognuno per arrivare a tutti (idea della libertà individuale) non deve essere interrotto a metà, quando questa libertà tende a tramutarsi di fatto in uguaglianza; un'uguaglianza che, via via allargata secondo i presupposti della libertà, porta a stabilire i rapporti tra gli uomini non più secondo un dettato teorico di principio della libertà, ma secondo gli effetti, le conseguenze dovute all'uguaglianza di tutti. Sono i rapporti di forza stabiliti dallo svolgimento completo dei presupposti (e non i dettati teorici) che rendono possibile la loro realizzazione. I principi devono diventare cose,

e solo così possono vivere come principi; ma affinché diventino cose bisogna svolgere fino in fondo gli stessi principi accettando completamente tutte le loro conseguenze.

La riassunzione dei due principi in un unico coerente svolgimento organico è la «formula ideale» dell'anarchismo inteso compiutamente come tale. Qui si vede come esso sia dottrinalmente equidistante dal liberalismo e dal socialismo e come ciò che lo divide e lo distingue da loro consista nella duplice caratterizzazione epistemologica ed etica della sua dottrina. L'ambizione è enorme: l'anarchismo ha la convinzione di aver forgiato quella chiave epistemologica senza la quale non si dà vera e completa emancipazione umana. Essa consiste nel prendere seriamente alla lettera i presupposti della libertà e dell'uguaglianza che motivano la sua costruzione teorica; presupposti che sono, *una volta attivati contemporaneamente*, intrinsecamente rivoluzionari per la micidiale coincidenza tra antropologia e storia. Infatti, la pretesa di realizzare la contemporaneità dei valori presuppone una concezione perfettibilistica del genere umano, che a sua volta fa tutt'uno con la convinzione della possibilità di un salto storico in un *totalmente altro*.

La natura ontologica dell'anarchismo non dimostra quindi la mera riunione logico-sintetica dei principi di libertà e di uguaglianza perché questi due valori, una volta posti in essere contemporaneamente e completamente, *subiscono una radicale mutazione genetica*. La dimensione rivoluzionaria dell'anarchismo è dovuta all'assunzione logica ed etica dei due principi della libertà e dell'uguaglianza presi, per così dire, alla *radice*. Essi diventano principi libertari ed egualitari dando luogo a un'ideologia rivoluzionaria, a qualcosa d'altro, che è per l'appunto l'ideologia anarchica.

Quella che abbiamo delineato si potrebbe definire la necessaria condizione formale per definire, da un punto di vista dottrinario, ciò che è anarchico da ciò che non lo è. Attorno a questo asse centrale – riassunto, appunto, nelle condizioni dell'equilibrio coerente tra le istanze della libertà e quelle dell'uguaglianza,

rispetto a questo modello allo stesso tempo ermeneutico e ideale – si può delineare la mappa della dottrina positiva dell'ideologia anarchica, così come si è storicamente manifestata e quindi come è stata esposta ed elaborata dai suoi teorici e militanti. Le varie tendenze prodotte dal pensiero libertario secondo i tempi, i luoghi, le tradizioni e le circostanze, devono, per essere tali, ruotare su questa orbita. Tutte, dalla tendenza ultra-comunista a quella ultra-individualista, passando per le plurime gradazioni e variazioni, devono partecipare di questa condizione formale, pena la loro esclusione dal novero dell'anarchismo. È questo, dunque, il criterio storiografico decisivo per stabilire l'autenticità anarchica delle varie dottrine che si sono proclamate come tali, per misurare quanto di coerentemente anarchico vi era nel pensiero di Proudhon, Bakunin e Kropotkin – per restare ai nomi più famosi e importanti – e quanto non può essere giudicato come tale.

L'anarchismo infatti non possiede una dottrina codificata, un'univoca linea teorica di sviluppo, una «scuola» omogenea di pensiero. Per cogliere la specificità anarchica di ogni pensatore è necessario enucleare gli elementi generali del suo contributo teorico. Ed è altrettanto necessario ricostruire il pensiero specifico dei singoli esponenti dal momento che essi, proprio per l'eterogeneità generale delle varie teorie, risultano per molti aspetti irriducibili l'uno all'altro. Una storia del pensiero anarchico è perciò una storia dei suoi pensatori, così come questi si sono presentati nel corso del tempo.

Bisogna cioè prenderli in esame singolarmente e cronologicamente per avere un'idea della loro identità e, allo stesso tempo, della complessiva evoluzione del nucleo autenticamente anarchico che li accomuna. Dall'insieme poliedrico delle diverse biografie intellettuali è possibile delineare la comune matrice teorica e ideologica, sia nella critica del principio di autorità – in tutte le forme questo si presenti – sia nella visione positiva di una nuova società.

Pertanto uno schema storico-comparativo domanda di mettere in luce le fondamentali analogie e differenze tra i maggiori

sistemi di pensiero; scansioni, queste, che forniscono – nell'arco cronologico che va dalla seconda metà del XVIII secolo alla fine degli anni Trenta del XX secolo – anche la cifra effettiva della multiformità analitica e propositiva dell'anarchismo medesimo.

Se dalle origini dell'anarchismo si ricava la sua natura ontologica, dalle origini del movimento anarchico, concepito come specifico movimento politico e sociale, si estraggono i caratteri primari che permettono di spiegare le scansioni fondamentali della sua storia concreta. Ma qui si impone subito un problema di ardua soluzione. Come dar conto dell'enorme discrepanza tra la perfetta equidistanza ideologica dal liberalismo e dal socialismo e l'oggettiva, storica, appartenenza del movimento anarchico al più generale movimento operaio e socialista? Non è questa, forse, una contraddizione che rende molto difficile spiegare la connessione tra anarchismo e movimento anarchico? La risposta risiede in questo: tale organico rapporto è dovuto al fatto che in Europa fu il movimento socialista a essere nel solco della secolarizzazione nella particolare versione rivoluzionaria della trasformazione sociale.

Perché vi sia per l'anarchismo una rivoluzione, anzi *la* rivoluzione, occorre combattere *contemporaneamente* contro tutti i poteri esistenti, al fine di debellare tutti i poteri possibili. La rivoluzione anarchica si definisce come critica contemporanea del principio di autorità a ogni livello delle sue determinazioni storiche date per approntare una critica del principio di autorità a ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili. Nell'azzeramento di ogni potere si risolve la radicale immanenza dell'atto rivoluzionario, che nel suo farsi non riconosce nessuna realtà a esso superiore. Nell'orizzonte della rivoluzione anarchica non si avvicendano nuove forme storiche, tese a stravolgere il significato stesso della rivoluzione, dal momento che questa, mentre si svolge contro il potere esistente, si svolge contemporaneamente contro il potere possibile, contro la possibilità stessa del riformarsi del potere. La rivoluzione anarchica è

ininterrotta insorgenza, continua insurrezione, essa è salto storico rispetto al presente, mutamento qualitativo che attraversa tutte le dimensioni della realtà.

Si è detto che il liberalismo, il socialismo e l'anarchismo sono un prodotto della secolarizzazione e che l'anarchismo costituisce la confluenza logica delle istanze fondamentali del principio di libertà e del principio di uguaglianza e dunque l'ultimo ineludibile approdo ideologico di tutta questa fase storica. Per capire quindi in che senso l'anarchismo si è alla fine incarnato nel movimento anarchico, occorre evidenziare il diverso atteggiamento assunto dall'anarchismo, dal socialismo e dal liberalismo nei confronti della modernizzazione sprigionata dal processo di secolarizzazione. Mentre il liberalismo e il socialismo assorbono acriticamente tutta la logica insita nella razionalità capitalista prodotta da tale processo (il marxismo non è altro che la razionalità capitalista rovesciata), l'anarchismo non esprime un atteggiamento univoco. Se da una parte è la punta estrema della secolarizzazione, ne è dall'altra anche la radicale risposta. Ed è proprio il movimento anarchico a dimostrarlo, in quanto tutta la sua storia non è altro che un'univoca *reazione sociale* alla dissoluzione assiologica portata dalla secolarizzazione stessa.

Alla decodifica di senso scaturita dalla modernizzazione l'anarchismo ha reagito proponendo un senso «forte» della socialità umana, un senso così forte da presupporre una società perfettamente funzionante senza alcuna coercizione perché intrinsecamente armoniosa e perfettibile. Il disincanto del mondo è stato portato alle sue ultime conseguenze, ma nello stesso tempo, pensando il mondo senza dominio e senza privilegio, l'anarchismo ha ricostituito un nuovo incanto proiettandolo nel futuro. Ciò ha significato, inevitabilmente, passare dalla politica all'etica.

La proiezione non è avvenuta su una pura separazione – da una parte il disincanto del mondo, dall'altra la ricostituzione etica di un nuovo mondo – ma su una continuità che ha legato l'esistente all'utopico, in modo tale da intrecciare l'uno all'altro in un nesso

indissolubile. Così, nell'attivare la critica radicale del principio di autorità (estremo disincanto del mondo), l'anarchismo si è espresso mantenendo un rapporto continuo con l'utopico, un rapporto realizzatosi nella prassi attraverso l'esercizio della coerenza tra mezzi e fini. E come nella prassi anarchica i fini hanno condizionato i mezzi (capovolgimento totale della posizione machiavellica), altrettanto nella teoria anarchica l'utopico ha influenzato la critica. L'esistente non è stato visto per quello che era, ma in relazione a quello che non sarebbe stato. L'anarchismo, pertanto, ha continuamente oscillato tra un estremo realismo e un estremo utopismo, con una fenomenologia del tutto schizofrenica.

Qual è stato infatti il carattere fondamentale del movimento anarchico, quel carattere che è scaturito dalle sue origini e che lo ha storicamente condizionato? Esso è dato da un'insormontabile e contraddittoria duplicità, dal fatto cioè che il movimento anarchico è l'unico movimento fondato sulla completa assunzione in chiave etica della politica. L'anarchismo essendo allo stesso tempo, e dunque contraddittoriamente, da una parte l'espressione radicale della secolarizzazione e dall'altra la risposta estrema ai disgreganti effetti sociali prodotti proprio dalla secolarizzazione, si auto-identifica nel totale rifiuto della dimensione mondana e mediatrice tipica della politica. Esso, insomma, si unifica nella risposta alla secolarizzazione proponendo una rottura storica e radicale con la secolare tradizione machiavellica fondata sulla separazione tra etica e politica. Tutta l'azione politica del movimento anarchico è diretta a negare la politica stessa, nel senso che rinuncia aprioristicamente a una sua qualsiasi possibile gestione.

Ma la secolarizzazione, che ha svelato la natura reale delle cose, che ha messo a nudo l'infondatezza di ogni giustificazione morale del dominio – mano a mano che la realtà si è liberata di tutti i veli mitici, mistici, religiosi e pseudo-scientifici che l'avevano avvolta – è avvenuta soprattutto grazie alla separazione dell'etica dalla politica. Solo questa separazione ha liberato la politica da ogni retaggio condizionante, permettendole di costituirsi come

vera scienza, contribuendo al disincanto del mondo. Dunque l'anarchismo, quale estrema conseguenza di questo processo, è debitore di tale separazione: esso non sarebbe mai nato se l'etica non fosse stata separata dalla politica. Vi è perciò una contraddizione immanente che lo attraversa condizionandone la storia. Infatti, se l'anarchismo nella dimensione illuministica partecipa dello spirito dissacratore della secolarizzazione, il movimento anarchico dà a questa dissoluzione una risposta ed è precisamente, come abbiamo visto, la risposta dell'assunzione della politica in chiave etica.

La preponderante e decisiva dimensione etica che impregna e condiziona ogni tendenza specifica dell'anarchismo comporta, per un'ovvia consequenzialità, l'immediato e intrinseco atteggiamento rivoluzionario dell'anarchismo proprio perché è innanzi tutto un pensiero e un movimento etico, cioè a dire, in questo caso, repulsivo di ogni pratica razionalizzatrice dell'esistente. Ne consegue che tutta la sua teoria politica si riduce alla teoria della rivoluzione medesima, nel senso che l'anarchismo non sa pensare politicamente altro che in modo rivoluzionario. Esso, insomma, ha solo *una* teoria della politica (la rivoluzione) e dunque, sostanzialmente, un solo modo di attivare la critica del principio di autorità. La volontà rivoluzionaria si delinea infatti come l'emergenza di un soggetto cosciente, che si pone consapevolmente il compito di agire in una situazione storica determinata al fine di capovolverla per contrapporsi all'impersonale corso storico. In questo senso la volontà rivoluzionaria è per eccellenza l'espressione della politica, qualcosa che sta addirittura oltre i limiti «tradizionali» della politica: siamo infatti nella meta-politica.

Ma questa teoria della rivoluzione politica è veramente una teoria politica? Certo, una teoria rivoluzionaria, qualunque essa sia – e dunque anche quella anarchica – si costituisce come «scienza» dei rapporti di forza determinati e dei suoi modi di risoluzione. Tuttavia, ciò che caratterizza precipuamente l'anarchismo è per l'appunto la presenza di una teoria politica della rivoluzione che nel suo farsi nega la politica stessa. L'anarchismo vuol risolvere

attraverso la rivoluzione il problema della politica. Precisamente, la rivoluzione è quell'atto politico che pone fine alla politica, cioè al problema insito in ogni società umana, nel cui seno esistono e si contrappongono interessi divergenti. In effetti la rivoluzione anarchica evidenzia nel modo più palese l'anima etica della sua dimensione politica. Essa non è altro che un modo politico di manifestare un'istanza etica e dunque un modo tutto particolare di attivare la critica del principio di autorità all'interno della trasformazione sociale. In conclusione l'anarchismo è privo di una vera teoria della politica.

Stando così le cose, esso evidenzia un'insanabile aporia perché se da una parte si costituisce politicamente, dall'altra si nega in quanto tale. E in ciò sta veramente la sua storia reale in quanto storia del movimento anarchico, la cui nascita, come si sa, avviene in seguito alla spaccatura prodottasi all'interno della Prima Internazionale tra l'ala autoritaria che faceva capo a Marx e l'ala anti-autoritaria influenzata da Bakunin. Questa doppia dimensione – etica e politica – è infatti immediatamente presente nelle «tavole» fondamentali del suo costituirsi autonomo, ravvisabili nelle risoluzioni di Saint-Imier del 1872: da una parte si critica il partito politico della classe operaia, dall'altra si intende dare avvio a un nuovo movimento politico.

Da questo momento in avanti l'anarchismo immette nel corpo sociale del movimento operaio e socialista la logica secolarizzante dell'Illuminismo. Come movimento anarchico, risolvendo la politica nell'etica, tramuta la reazione sociale scatenata dalla modernizzazione in radicale rivoluzione. Nella misura in cui partecipa per intero a tale vicenda storica, si divarica senza rimedio, ora assumendo una radicale posizione critica rispetto alla stessa secolarizzazione – con il risolvere, appunto, la politica nell'etica – ora attivando senza posa la sua logica dissacrante attraverso la continua denuncia del principio di autorità riformatosi nella costituzione partitica e nei fini politici di potere di tutto il socialismo. La connessione tra anarchismo e movimento anarchico e

la connessione tra movimento anarchico e movimento socialista risulta dunque chiara dal senso completo di questa duplicità: l'anarchismo si configura infatti *nella* storia, ma *contro* la storia.

Quanto abbiamo detto sin qui delinea il nucleo profondo dell'«anarchismo classico», situabile convenzionalmente, come si è detto, entro l'arco cronologico che va da poco oltre la metà del XIX secolo fino agli anni Trenta del XX secolo, ma che può rinviarsi all'indietro, per quanto concerne il contesto storico, alla fine del XVIII secolo. Vale a dire il periodo storico che nasce con l'Illuminismo e la Rivoluzione industriale e si conclude con la Rivoluzione spagnola, l'ultima rivoluzione proletaria europea. Definiamo «classico» l'anarchismo sviluppatosi in questa epoca, appunto perché esso vive della stessa cultura storica fondata sul mito del progresso e sulla fiducia in un mutamento radicale della società per opera della rivoluzione sociale. Esso è permeato da una cultura ateo-materialistica e da un sostanziale ottimismo antropologico, con una concezione della società che risente in gran parte della visione naturalistica e positivista dell'epoca, fondata sull'idea dell'autonomia creativa delle masse popolari e della spontaneità della vita comunitaria. Il «nocciolo duro» di tale anarchismo si sostanzia anche nei valori del socialismo e del movimento operaio ed è riconducibile a Proudhon, Bakunin e Kropotkin, anche se a monte può estendersi a Stirner e Godwin e a valle fino a Malatesta e Berneri.

Il presente volume offre un approccio a questa linea di pensiero, senza dubbio la più rappresentativa dell'idea anarchica. Tuttavia l'anarchismo del periodo suindicato non si esaurisce con questi esponenti. Esistono altri filoni teorici e altri pensatori che hanno contribuito in modo rilevante ad arricchire il suo quadro variegato. Rimanendo nell'ambito della tradizione socialista e comunista, è necessario ricordare gli italiani Carlo Cafiero e Pietro Gori e la posizione più problematica di Luigi Fabbri. Un posto a parte ricopre Luigi Galleani, esponente della corrente spontaneista e anti-organizzativa².

Uscendo dall'Italia ricorderemo innanzi tutto il francese Elisée Reclus³, il grande fondatore della geografia sociale e umana, anch'egli riconducibile, come Kropotkin e Malatesta, entro l'arco prospettico dell'anarco-comunismo e, sempre su questa linea, lo spagnolo Ricardo Mella, i francesi Jean Grave e Charles Malato⁴, i tedeschi Johann Most, Gustav Landauer ed Erich Mühsam⁵.

Non si può dimenticare la corrente educazionista, che ha contribuito in modo determinante a elaborare una concezione fortemente culturale dell'azione anarchica, i cui rappresentanti più noti sono stati lo spagnolo Francisco Ferrer e i francesi Sébastien Faure e Paul Robin⁶. Un posto a parte ricopre Lev Tolstoj, che se non è stato propriamente anarchico, nel senso strettamente politico del termine, si è riconosciuto senz'altro nell'anarchismo di ispirazione cristiana e non violenta⁷. Accanto a Tolstoj si situa l'olandese Domela Nieuwenhuis⁸, più legato però al movimento anarchico specifico. Un posto a sé ricopre la russa Emma Goldman, la maggior rappresentante dell'anarco-femminismo⁹.

L'altro grande filone di pensiero è quello dell'individualismo, diviso tra l'area europea e quella americana. L'individualismo americano è integrale perché il suo criterio ideologico non si limita al piano politico ma investe anche quello economico. Accetta infatti la proprietà privata dei mezzi di produzione e di scambio, con l'unica condizione che essa non sfoci nello sfruttamento del lavoro salariato e nel monopolio. Esponenti di primo piano di tale concezione sono stati gli statunitensi Benjamin R. Tucker, Josiah Warren, William B. Greene, Stephen P. Andrews, Lysander Spooner¹⁰.

Diverso è l'individualismo europeo, il cui maggior rappresentante è stato senza dubbio E. Armand. Secondo Armand l'anarchismo è prima di tutto una «filosofia di vita»: anarchico, nel senso forte della parola, è colui che esprime un'insofferenza esistenziale contro ogni forma di autorità e che lotta contro il potere perché prima di tutto questo lo opprime direttamente e non perché opprime anche gli altri¹¹.

Un filone per certi versi opposto all'individualismo è quello

dell'anarco-sindacalismo, che ha avuto i suoi esponenti maggiori nei francesi Fernand Pelloutier e Pierre Besnard¹². Va infine ricordato il tedesco Rudolf Rocker, inizialmente su posizioni socialiste, ma passato più tardi a un anarchismo *liberal* che si rifà in parte all'originaria concezione del radicalismo americano¹³.

Molti altri, naturalmente, potrebbero essere menzionati, ma quelli che abbiamo ricordato danno comunque un'idea della multiforme ricchezza ideologica dell'anarchismo. Per non parlare dell'anarchismo «post-classico» (o «critico», o «contemporaneo») cui accenneremo nella Postfazione.

Note alla Prefazione

1. Giusta la definizione di A. Bertolo, *I fanatici della libertà*, in AA.VV., *Le ragioni dell'anarchia*, «Volontà», L (1996), n. 3-4, pp. 7-33.
2. Cfr. per tutti questi personaggi P.C. Masini, *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta (1862-1892)*, Rizzoli, Milano 1969; Id., *Storia degli anarchici italiani nell'epoca degli attentati*, Rizzoli, Milano 1981.
3. E. Reclus, *Scritti sociali*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna 1951; si veda anche la monografia P.L. Errani, *Elisée Reclus. Geografia sociale*, Angeli, Milano 1984.
4. Per J. Grave e C. Malato si vedano almeno J. Grave, *La société future*, Stock, Paris 1895; Id., *La société morente e l'anarchia*, F. Serantoni, Firenze-Roma, 1907; C. Malato, *L'Homme nouveau*, Stock, Paris 1898.
5. Su G. Landauer, J. Most e E. Mühsam cfr. M. Nettelau, *Breve storia dell'anarchismo*, L'Antistato, Cesena 1964 e G. Woodcock, *L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, Feltrinelli, Milano 1966 (ed edizioni successive). Per E. Mühsam si veda inoltre *Dal cabaret alle barricate*, a cura di Alessandro Fambrini e Nino Muzzi, elèuthera, Milano 1999. Per G. Landauer si veda inoltre *Aufruf zum Sozialismus*, Verlegt bei Paul Cassirer, Berlino 1920; Id., *La rivoluzione*, Diabasis, Reggio Emilia 2009; *La comunità anarchica, scritti politici*, a cura di Gianfranco Ragona, elèuthera, Milano 2012.
6. Per questi pedagogisti rimando a T. Tomasi, *Ideologie libertarie e formazione*

umana, La Nuova Italia, Firenze 1973; J. Spring, *L'educazione libertaria*, elèuthera, Milano 2015²; M.P. Smith, *Educare per la libertà, il metodo anarchico*, elèuthera, Milano 1990; Francesco Codello, *La buona educazione*, Franco Angeli, Milano 2005. Per Ferrer è necessario consultare S. Ferrer, *La vie et l'oeuvre de Francisco Ferrer. Un martyr au XX^e siècle*, Fischbacher, Paris 1962; F. Ferrer, *Origini e ideali della Scuola Moderna*, Giannotta, Catania 1974; Id., *La scuola moderna e lo sciopero generale*, introduzione di Mario Lodi, La Baronata, Lugano 1980. Per quanto riguarda Faure cfr. S. Faure, *Mon communisme (Le Bonheur Universel)*, Paris 1921; Id., *L'impostura religiosa (La Chiesa)*, Il Martello, New York 1925.

7. Cfr. ad esempio L. Tolstoj, *Patriottismo e governo e altri scritti antimilitaristi*, Edizioni Senzapatria, Sondrio 1987, Id., *La schiavitù del nostro tempo*, BFS, Pisa 2010; Id., *Padrone e servo*, Ortica, Aprilia 2014.

8. A questo proposito rimando ai testi già citati di Nettleau e di Woodcock. Cfr. pure F.D. Nieuwenhuis, *Le socialisme en danger*, préface par Elisée Reclus, Stock, Paris 1897.

9. Per la Goldman cfr. E. Goldman, *Anarchia, femminismo e altri saggi*, La Salamandra, Milano 1976; Id., *Vivendo la mia vita*, voll. 1-3, La Salamandra, Milano 1980-1985; Id., *Vivendo la mia vita*, vol. 4, Zero in condotta, Milano 1993.

10. Si vedano A. Donno, A.R. Guerrieri, G. Iurlano, *La sovranità dell'individuo. Tre saggi sull'anarchismo negli Stati Uniti*, Lacaita, Manduria 1987; *America anarchica (1850-1930)*, a cura di Antonio Donno, Lacaita, Manduria 1990.

11. E. Armand, *Vivere l'anarchia*, Antistato, Milano 1983.

12. F. Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail* (1921), trad. it.: *Storia delle Borse del Lavoro: alle origini del sindacalismo*, Jaca Book, Milano, 1976; Id.; *Sindacalismo e rivoluzione sociale*, Serantoni, Firenze-Roma 1908; Id., *Lo sciopero generale e l'organizzazione del proletariato*, Pellicanolibri, Catania 1977; si veda anche P. Besnard, *Il mondo nuovo*, Anarchismo, Catania 1977.

13. R. Rocker, *Nazionalismo e cultura*, vol. I, ESI, Napoli 1960; Id., *Nazionalismo e cultura*, vol. II, Anarchismo, Catania 1968; Id., *Bolscevismo e anarchismo*, La Fiaccola, Ragusa 1976; Id., *I pionieri della libertà*, Antistato, Milano 1982; Id., *Artisti e ribelli: scritti letterari e sociali*, Archivio Famiglia Berneri, Cecina 1996; Id., *Sindrome da filo spinato: rapporto di un tedesco internato a Londra (1914-1918)*, Spartaco, Santa Maria Capua Vetere 2006.