

**ida pilat isca**

**1.**

*Questa nuova collana delle Edizioni Antistato nasce per volontà e grazie ad una donazione di Valerio Isca, in ricordo della sua compagna Ida Pilat, e si apre non a caso con un libro di Rudolf Rocker, che di Ida e Valerio fu per lunghi anni amico carissimo.*

**IDA PILAT ISCA** — Ci siamo incontrati per caso durante l'agitazione per Sacco e Vanzetti, in un comizio nel locale del Centro Culturale dei compagni spagnuoli, qui in New York. Lei era già da parecchi anni attiva nella campagna per la liberazione dei due martiri. Era stata arrestata due volte a Boston con altri compagni, in dimostrazioni davanti la dimora del governatore Fuller. Fu quella agitazione che la fece avvicinare agli anarchici del gruppo internazionale di New York che pubblicava il mensile « Road to Freedom », redattore il vecchio Ippolito Havel.

Conversando con lei, quella sera, mi resi conto che la donna seduta al mio fianco era dotata di una intelligenza viva e di una cultura eccezionale, mentre io non avevo idee chiare e mi era difficile farmi comprendere in una lingua che non era la mia. Ma ci siamo fatti amici e col tempo appresi chi lei era e da dove proveniva. Tutto un mondo diverso dal mio.

Ida Pilat era nata ad Odessa, sul Mar Nero, il 28 aprile 1896. Di famiglia agiata e di religione ebraica, fin da bambina aveva ricevuto una buonissima educazione da maestri privati. Ogni mattina veniva a casa sua la bambinaia tedesca che istruiva lei e le due sorelline in quella lingua, nel pomeriggio veniva la tutrice che parlava e l'istruiva in francese. Giocando con gli altri bambini del vicinato parlavano il russo. Lei non aveva alcun ricordo di quando parlava meno di tre lingue. Io invece, rimasto orfano di padre quando avevo solo dieci anni d'età e poverissimo, doveti lasciare la scuola ed andare a lavorare in un mulino, lavoro brutale, e continuamente rischiavo d'essere stritolato dagli ingranaggi del macchinario.

Nel 1905, a causa del pogrom provocato dal governo zarista dopo la sconfitta subita nella guerra contro il Giappone, nel quale la folla ubriaca di violenza aveva due volte distrutto il suo negozio, il padre di Ida decise di emigrare in America con tutta la famiglia, stabilendosi a Brooklyn, dove Ida ancora giovinetta frequentò le scuole pubbliche. Promossa dalle scuole superiori con il massimo dei voti e la lode, si impiegò come segretaria e traduttrice.

Appassionata allo studio durante tutta la sua vita, frequentò i corsi serali di latino e greco all'università « Hunter College » per due anni, che dovette interrompere perché, gracile di costituzione, molto lontana da dove abitava, la fatica risultò superiore alle sue forze. Il medico le consigliò, per irrobustirsi, di fare del moto fisico ed essa divenne una camminatrice instancabile. Da questo derivò il suo amore per l'aperto, la campagna e lo spirito di avventure, tanto che nel 1925 assieme ad una sua amica, in due mesi andarono dall'Atlantico al Pacifico con mezzi di fortuna, percorrendo buoni tratti di cammino a piedi. Ai giornalisti che a San Francisco le intervistarono, dichiararono che prima di partire erano andate a nuotare nell'Atlantico ed ora volevano nuotare nel Pacifico.

Lei trovò in me il compagno amante della vita all'aperto, così,

quando avevamo un giorno libero, era zaino in spalla e via per i parchi ed i boschi per tutta la giornata. Per parecchi anni d'estate abbiamo messo su la capanna nella tenuta di un caro amico nostro, fin quando l'uragano se l'è portata via. Alfine, quando ne avemmo i mezzi, comprammo una casetta al lago vicino alla Mohegan Colony, dove vivevano Milly e Rudolf Rocker e molti altri compagni adesso quasi tutti scomparsi.

Fu due anni dopo il primo incontro nell'aprile del 1929 che decidemmo di unirici in unione libera, unione che è durata più di mezzo secolo fino alla sua morte. Ida era di carattere semplice ed affettuoso e di una tolleranza infinita con tutti. Per la sua gentilezza squisita era amata e rispettata da chiunque venisse in contatto con lei. Posso dirmi fortunato d'aver vissuto con lei per 51 anni, in un'armonia tutta speciale nostra. Consigliato da lei, ritornai alla scuola serale per migliorarmi nella lingua inglese e continuare a perfezionarmi nel mestiere di meccanico ed attrezzista.

Dire che la nostra vita assieme sia stato un continuo idillio d'amore non oserei, perché non sarebbe umano. Su molti soggetti eravamo d'idee diametralmente opposte, ciò nonostante, quando la discussione si faceva più animata del solito, era sempre il suo spirito d'amore e di gentilezza che prevaleva. E furono anni di gioia, d'amore e di lotte e speranze.

Fu una sua compagna di scuola che l'iniziò nel partito socialista, in cui fu molto attiva per parecchi anni, e alle battaglie del lavoro. E fu la compagna Rose Pesotta, anche lei russa e di famiglia ebraica, che la mise a conoscenza del movimento libertario, durante la campagna per Sacco e Vanzetti per l'appunto.

Come studiosa, studiò bene le idee del partito socialista e poi quelle libertarie, ma i suoi studi preferiti furono sempre la filologia e la storia dell'arte. Amava leggere i classici nelle lingue originali, Goethe in tedesco, Anatole France in francese, Cervantes in spagnolo, Virgilio in latino ed i classici russi nella loro lingua. Fu questa sua conoscenza delle lingue che la distinse e che lei mise al servizio del movimento libertario. Per i compagni spagnuoli, quando questi pubblicavano il settimanale « Cultura Proletaria » qui a New York, Ida traduceva dall'inglese gli articoli che a loro bisognavano. Più tardi fece lo stesso per il bollettino in favore delle vittime politiche della Spagna. Dal francese traduceva, per i compagni ebrei, gli articoli per il giornale « Freie Arbeiter Stimme » e le lettere in lingue straniere che il Libertarian Book Club riceveva. Tradusse pure molti capitoli dell'antologia degli scritti di Bakunin curata da Sam Dolgoff.

Quando Rudolf Rocker ebbe delle difficoltà a trovare un traduttore dal tedesco all'inglese per il suo saggio biografico sulla sua compagna Milly, fu Ida a farsi timidamente avanti dicendo « proverò ». Per questo suo lavoro ebbe elogi dal vecchio maestro, che le scrisse in una sua lettera: « Tu, mia cara Ida, sei troppo modesta, conosci il tedesco meglio di tanti miei compatrioti che dicono di essere letterati ». Questo saggio in inglese fu pubblicato da Joe Ishill in una edizione di 180 esemplari, distribuiti a compagni ed amici intimi dell'autore (fu anche tradotto in italiano da Virgilio Gozzoli e pubblicato su « Volontà »). Ci sono tanti altri suoi lavori

di traduzione che potrei citare, scritti di Armando Borghi e poemi di Gigi Damiani, Bettica, ecc. Il suo ultimo lavoro di traduzione fu il libro di Max Nettlau «Breve storia dell'Anarchismo», a partire dall'edizione spagnuola e da quella italiana, perché il manoscritto originale tedesco era andato perso durante la guerra civile in Spagna.

Parlare del suo contributo al movimento libertario come traduttrice soltanto non è esatto. Ida fu pure attiva nell'Associazione della Scuola Moderna «Francisco Ferrer» di Stelton e per parecchi anni la segretaria del comitato ausiliare di New York. Fu tra i pionieri della Lega di Mutuo Soccorso, istituzione fondata da Harry Kelly per aiutare le vittime delle lotte sindacali. Faceva parte del gruppo iniziatore del Libertarian Book Club e dopo la morte del tesoriere, Joseph Arostan, ne assunse l'incarico, fino a quando la vista le si indebolì.

Rudolf Rocker aveva ragione di scriverle «Sei troppo modesta». In tanti anni di vita assieme, non l'ho mai udita vantarsi delle sue qualità intellettuali o denigrare altri. Umile e gentile con tutti, nelle nostre riunioni raramente chiedeva la parola, come se avesse vergogna della sua erudizione.

Mi fu di grande aiuto nel lavoro che intrapresi alla fine della guerra, per soccorrere con pacchi di vestiario e vitto i compagni bisognosi in Italia, come pure nella lunga corrispondenza con la casa editrice E.S.I. di Napoli per la pubblicazione del primo volume di «Nazionalismo e Cultura» di R. Rocker.

Sistematica in tutte le cose, ogni sera scriveva il suo breve diario, che gelosamente conservava. Con l'aiuto di questi volumi potrei in tutti i suoi dettagli, scrivere la storia di questo mezzo secolo di vita assieme.

Ciò sarebbe troppo doloroso per me, più di quanto lo sono queste poche righe che sto scrivendo.

Dopo la morte ed il funerale religioso del padre, nel 1955, lei scrisse e firmò un documento dichiarando: Alla mia morte non voglio alcun rito religioso o di altra forma.

Morì il 5 novembre 1980. Al funerale semplicissimo solo il compagno Abe Bluestein, che l'aveva conosciuta sin da quando era adolescente, disse alcune parole di commiato. Ora riposa nel Woodlawn Memorial Park, Long Island, dove non ci sono monumenti, solo una targa di bronzo con il suo nome e la data di nascita e di morte. Tutto secondo il suo desiderio.

*Valerio*

New York, 5 novembre 1981

**RUDOLF  
ROCKER**

**PIONIERI  
DELLA  
LIBERTA'**

**Edizioni  
Antistato**



Traduzione dall'inglese di Rossella Di Leo  
Titolo originale: *Pioneers of American Freedom*

© 1949 Rudolf Rocker  
© 1982 Editrice A coop. a r.l., sez. Edizioni Antistato  
per la traduzione italiana  
Copertina del Gruppo Artigiano Ricerche Visive  
ISBN 88-85060-23-4

## INDICE

- 9 *Presentazione dell'edizione italiana* (di Nico Berti)
- 17 Introduzione
- PARTE PRIMA: I LIBERALI
- 1.
- 27 Thomas Paine
- 2.
- 36 Thomas Jefferson
- 3.
- 43 Ralph W. Emerson e Henry D. Thoreau
- 4.
- 54 William L. Garrison e Wendell Phillips
- 5.
- 63 Abraham Lincoln
- PARTE SECONDA: I LIBERTARI
- 6.
- 71 Josiah Warren
- 7.
- 89 Stephen P. Andrews
- 8.
- 102 Lysander Spooner

9.  
111 William B. Greene  
10.  
128 Benjamin R. Tucker  
11.  
147 Altri esponenti dell'anarchismo filosofico americano  
12.  
153 Influenza dell'anarchismo individualista americano  
in Europa  
13.  
161 L'anarchismo e la tradizione americana  
14.  
170 L'altra faccia dell'America  
185 Bibliografia  
197 *Addenda bibliografica* 1982 (di Ronald Creagh)  
201 *Da Rocker a Bookchin* (di Ronald Creagh)

## Presentazione dell'edizione italiana

*Rudolf Rocker è stato certamente una delle figure più importanti del movimento anarchico internazionale. Come tanti altri militanti della sua epoca, egli ha profuso la sua attività in molteplici campi e in molti paesi legando la sua vita prima alla storia dell'anarchismo europeo e poi a quello americano. Nato da famiglia povera a Magonza sul Reno nel 1873, Rocker fu ben presto posto nella necessità di doversi mantenere con il proprio lavoro di rilegatore di libri. Già all'età di 15 anni egli aveva conseguito una piena autonomia perché, come ricorda nelle sue memorie, era in grado di viaggiare attraverso la Germania mantenendosi con la sua attività. La sua adesione all'anarchismo avvenne all'età di 18 anni e fu dovuta senza dubbio all'influenza degli scritti di Johann Most, allora il più importante esponente del movimento anarchico tedesco. Trasformatosi in attivo propagandista, Rocker fu costretto per le continue persecuzioni poliziesche a lasciare nel 1892 la Germania ed a rifugiarsi in Francia. Non fu però un soggiorno lungo perché con l'attentato di Sante Caserio al presidente della Repubblica francese Carnot (1894), venne espulso dal paese e dovette emigrare in Inghilterra dove rimarrà, salvo breve interruzione, fino alla fine della Prima Guerra mondiale.*

Durante il lungo periodo londinese, Rocker diresse due importanti periodici anarchici redatti in lingua yiddish, l'Arbeiterfreunde e Germinal. Esisteva infatti a Londra una grossa colonia di operai ebrei emigrati da vari paesi e in questo ambiente egli dedicò gran parte della sua attività di organizzatore sindacale e di propagandista anarchico. E sempre in questo ambiente farà la conoscenza della sua futura compagna, Milly Vitcop, un'emigrante ebrea di origine ucraina a cui si legherà per tutta la vita.

Negli anni londinesi stringe inoltre rapporti con tutti i maggiori anarchici del tempo, Malatesta, Kropotkin, Goldman, Berkman, Landauer, Gori, Grave, Michel, ecc., ecc.; partecipando anche ai più importanti appuntamenti « internazionali » come il congresso di Amsterdam del 1907.

Alla fine della guerra, Rocker rientra in Germania rimanendovi fino all'avvento del nazismo al potere. In questi anni dà un contributo decisivo allo sviluppo dell'anarcosindacalismo tedesco e internazionale, anche se con il tempo la sua posizione tenderà ad attenuarsi verso questa corrente, non riconoscendola più come sola ed unica strada da percorrere per arrivare all'emancipazione sociale.

Quando nel 1933 Hitler diventa cancelliere, Rocker è costretto a fuggire precipitosamente e ad emigrare negli Stati Uniti dove rimarrà fino alla morte avvenuta nel 1958. In questo periodo pubblica una serie di libri fondamentali per la storia del pensiero e del movimento anarchico (1).

Ora, da queste succinte note biografiche — che non possono dare minimamente l'idea del valore della sua attività e dell'importanza che questa ha avuto nel movimento anarchico internazionale — è necessario focalizzare l'attenzione su un aspetto che ritengo centrale. Si tratta della riflessione da lui fatta sul fenomeno totalitario, specialmente di quello nazista. Il 1933 segna infatti per la sua vita una

(1) Ricordiamo oltre, alla sua opera principale *Nazionalismo e Cultura* (1° vol. Napoli 1960, 2° vol. Catania 1968), almeno le sue memorie autobiografiche che sono ancora oggi una fonte fondamentale per la storia dell'anarchismo internazionale: *La Juventud de un Rebelde*, Buenos Aires 1947; *En la borrasca*, ivi 1949; *Revolucion y regresion* (1918-1951), ivi 1949. Altre opere importanti di Rocker sono *Johann Most: Das Leben eines Rebellen*, Berlin 1924; *Max Nettlau, el Erodo de la Anarquia*, Mexico 1950; *Las influencia de las ideas absolutistas en el socialismo*, Buenos Aires 1945; *Boscevismo e anarchismo*, Catania 1976.

svolta decisiva, in quanto condiziona in modo determinante anche il suo successivo pensiero. Di fronte alla devastante e inarrestabile prepotenza nazista, una prepotenza vissuta e subita in prima persona — Rocker si convince che il fenomeno totalitario è di natura completamente diversa rispetto alla vecchia oppressione del sistema capitalista. Il totalitarismo non è insomma un prodotto della civiltà borghese e liberale.

Questa convinzione lo porta a ritenere che gli anni '20 e '30 segnano per il XX secolo una svolta storica irreversibile perché lo fanno testimone di una lotta mortale fra la civiltà e la barbarie. La civiltà è ciò che è rimasto delle originarie conquiste liberali e democratiche, la barbarie è ciò che si aggrega attorno alle forze tese all'abbattimento di queste conquiste.

La convinzione di Rocker non è una semplice convinzione teorica, perché è mediata dalla sua personale esperienza. E' dunque difficile scindere l'aspetto speculativo da quello biografico. Questo condizionamento per così dire « esistenziale » — che nulla toglie ovviamente alla lucidità del suo pensiero — è particolarmente evidente nella sua posizione di fronte alla Seconda Guerra mondiale. In una serie di scritti pubblicati nel giornale anarchico di Buenos Aires, « La Protesta », poi raccolti in volume (2), Rocker lungeggia le cause che scatenarono il conflitto. A suo avviso esse sono tutte da imputarsi « ai criminali del Terzo Reich, veri ed unici responsabili della guerra ».

Non occorre dire che tale « addebitamento », sostanzialmente giusto, non costituisce per nulla motivo da parte sua di assolvimento delle responsabilità storiche delle potenze occidentali. La loro debolezza diplomatica, di fronte alla prepotenza nazista, è, semmai, una colpa in più. Francia e Inghilterra, egli scrive, « acconsentirono tranquillamente che Hitler rompesse uno dopo l'altro gli accordi del trattato di Versailles, abbandonarono senza resistenza l'Austria e la Cecoslovacchia alla barbarie nazista, impedirono che i trust capitalistic, preoccupati solo dei loro guadagni, consegnassero a Hitler, durante anni e anni, materie prime e altre cose che gli occorreavano per i suoi preparativi bellici ».

(2) *La Segunda Guerra mundial: Interpretaciones y ensayos de un hombre libre*, Buenos Aires 1943.

Se non che, l'insieme di queste considerazioni non può spostare per nulla la priorità assoluta dell'abbattimento del nazismo perché esso costituisce un pericolo mortale per la civiltà umana. Rocker insomma, volente o nolente, delinea una scala gerarchica di priorità ponendo al primo posto la vittoria sul totalitarismo.

Si spiega così il suo tentativo di scindere le responsabilità storiche del capitalismo dalle originarie premesse liberali e democratiche. Il sistema capitalista — che costituisce per lui un male minore rispetto alla barbarie del Terzo Reich — va combattuto a partire dalle sue premesse. Insomma, a suo dire il capitalismo avrebbe tradito le originarie ed autentiche indicazioni date dall'ideologia liberale e democratica. La conclusione pertanto è questa: il capitalismo è la negazione storica del liberalismo e del radicalismo, o per lo meno di un « certo » liberalismo e di un « certo » radicalismo.

Non occorre dire a questo punto che la distinzione rockariana fra capitalismo e liberalismo è assai discutibile e in tutti i casi molto più complessa di quanto si possa pensare. Tuttavia, essa apre un capitolo interessante nella storia del pensiero anarchico, perché pone il problema di un recupero ideologico in termini non meramente filologici ma problematici.

In che senso, infatti, l'anarchismo ha il diritto e il dovere di rivendicare buona parte dell'originario pensiero liberale e radicale? E per quale motivo è utile e giusta questa operazione?

Non sono domande semplici perché investono l'annosa questione del rapporto fra anarchismo ed eredità illuministica. Soprattutto investono il problema, per me ancora irrisolto, della natura ideologica dell'anarchismo quale sintesi logica di liberalismo e di socialismo, più « qualcos'altro ».

A queste domande Rocker ha cercato in parte di rispondere nell'ultimo volume delle sue memorie e nella sua opera maggiore, Nazionalismo e Cultura. Nel presente libro invece non affronta in modo diretto tali problemi, perché in esso si limita a ricostruire quel particolare nucleo di pensiero che, scaturito dall'originario liberalismo sfocia, attraverso una serie di passaggi logici e consequenziali, nell'anarchismo individualistico. Per di più si tratta di una ricostruzione che riguarda solo l'ambito americano e questa

specificità deve essere tenuta presente qualora si pensi alla differenza esistente fra questa tradizione di pensiero e quella europea.

Tali « distinguo » comunque non tolgono nulla al significato dell'opera che rientra ugualmente nello stesso orizzonte problematico.

Rapporto dunque fra anarchismo e liberalismo quale prima risposta del più ampio e indeterminato rapporto fra anarchismo ed eredità illuministica, cioè, a dir meglio, dell'anarchismo quale compimento logico dell'originaria rivoluzione liberale.

Rapporto quindi che assegna all'individuo un posto centrale, determinante, decisivo. Vediamo in che senso.

Dalla ricostruzione fatta da Rocker si ricava secondo me una chiave di lettura che è data dal significato che il liberalismo assegna all'indissolubile valenza dell'unità etica ed ermeneutica dell'individualità umana. L'individuo, ogni singolo individuo, non costituisce solo il riferimento idealmente obbligatorio per la realizzazione della libertà e dell'uguaglianza, ma anche il riferimento scientificamente obbligatorio per comprensione di questi stessi ideali. E' attraverso l'esplorazione del « continente individuo » che si capisce l'insieme associato degli individui, cioè la società. La libertà della singola individualità umana non può quindi essere considerata solo un punto di arrivo, perché di fatto essa costituisce il punto di partenza.

Qui sta la differenza rispetto al pensiero anarchico di matrice socialista. Infatti per l'anarchismo di Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, ecc., ecc., è fuori discussione che lo scopo di una società libertaria ed egualitaria sia la realizzazione effettiva della piena autonomia di ogni individuo nella libertà e nella piena autonomia di tutti gli altri. Ma questa, per così dire, del tutto ovvia e scontata considerazione (che sta alla base della originaria differenza fra anarchismo e socialismo) pone pur sempre la libertà individuale come un risultato. In altri termini, il pensiero anarchico di tradizione socialista afferma, in generale, che per capire e spiegare la società è necessario avere un approccio di tipo sociologico il quale, per sua stessa definizione, fa riferimento a forze collettive e non a singoli individui. Insomma, la libertà e l'autonomia individuale sono senz'altro

il traguardo da raggiungere, ma non il punto di partenza per una reale strategia di trasformazione sociale.

Come si vede, la differenza rispetto al liberalismo è notevole perché, lo ripeto, le ragioni che spingono questa dottrina a porre l'individuo al centro del suo sistema non sono solo ideali ma anche scientifiche. Ne deriva, per il pensiero liberale, che l'individualismo è qualcosa di più di una semplice norma comportamentale. Insomma, non è solo un modo di vivere, ma anche un modo di capire. Se si vuole pertanto costruire una società di individui liberi, è necessario adottare un metodo che ponga il criterio dell'individualità quale criterio di tutte le cose. Questa è la proposizione chiave: l'individuo come criterio di tutto.

E' dunque necessario far acquisire al pensiero anarchico « classico » un punto di vista che era sì all'origine della sua formazione, ma che non è stato poi esplicitato nel suo sviluppo. Ecco, questa mi sembra l'intenzione che sta dietro il presente libro: dimostrare che le ragioni che hanno fatto dell'individuo il perno del pensiero liberale sono quelle stesse che si costituiranno più avanti nella autonoma dottrina dell'individualismo anarchico.

Dal liberalismo al radicalismo fino all'individualismo, si avrebbe quindi, secondo Rucker, una specie di sviluppo logico dell'idea, la cui coerenza estrema sarebbe data dalla valenza rivoluzionaria dell'irriducibile antagonismo fra individuo/Stato, individuo/istituzioni, individuo/religione, ecc. In ultima analisi, l'individuo sarebbe la vera, sola, autentica forza rivoluzionaria per la trasformazione della società. Qui è d'obbligo sottolineare la frase « in ultima analisi », perché questo punto di vista non sottovaluta altre forze in atto; ribadisce soltanto che, in ultima analisi, è sempre e solo l'individuo a costituire la diga contro il potere, come sarà sempre e solo l'individuo ad essere alla fine il mattone del nuovo edificio sociale.

Date queste premesse, ne discende una concezione della vita economica molto divergente da quella propugnata dall'anarchismo di matrice socialista. L'anarchismo individualistico americano ritiene infatti che nessuna forma associativa possa veramente sostituirsi all'attività dell'individuo e quindi alla sua autonomia. Ciò non vuol dire che l'associazione viene rifiutata. L'associazione può esistere ed essere operante: solo che non è più una premessa, ma un derivato, non

è più la condizione del sistema economico, ma un suo risultato. Insomma, l'associazione ha senso solo se è utile all'individuo, per cui le forme che essa può assumere non possono mai andare oltre un moderato mutualismo.

Dato che l'individuo è la misura di tutte le cose, ne deriva, che anche il lavoro individuale deve diventare la misura di tutti gli scambi e le transazioni economiche. Così mai come in questo ambito viene rigorosamente applicata la teoria del valore-lavoro, cioè la teoria che sostiene la possibilità di determinare e di ricompensare ognuno secondo le sue prestazioni. E poiché per metter in pratica effettivamente questa teoria è necessario l'autonomia di ogni singolo produttore, si ha in modo del tutto logico che l'individualismo anarchico propugna la guerra aperta contro ogni forma di monopolio.

Naturalmente, l'insieme di queste proposizioni non costituisce un corpo rigido e dogmatico di teorie. Ciò che è importante rilevare è lo spirito che le anima, la cultura che sta dietro e dà significato a queste direttive. Si tratta, non occorre dirlo, della cultura del « contratto » e dello « scambio », cioè della cultura che trasforma gli oggettivi rapporti di forza fra gli individui in coscienti rapporti di cooperazione, di mutualità e di reciprocità, e che fa quindi della libertà individuale la condizione della vita associata di tutti. Un punto, questo, che fa nuovamente confluire — ma è ancora tutto da studiare — l'individualismo anarchico americano con l'anarchismo « classico » europeo.

Nico Berti

# Introduzione

Le menti mediocri hanno sempre bollato come « straniere » quelle espressioni del pensiero e del comportamento umano che non potevano capire, perché estranee alla loro angusta cerchia d'idee, ed hanno sempre perseguitato quelle che erano per loro « influenze forestiere » ogni qualvolta si ritenevano chiamati a difendere la nazione contro di esse. Questa forma di violenza alla libertà di pensiero degli individui è sempre stata la principale fonte di reazione sociale, in quanto i suoi sostenitori, nella loro gretta arroganza, non sono stati in grado di riconoscere quelli che sono di fatto i prerequisiti del progresso sociale.

Il caso limite è quello degli stati fascisti e degli altri stati totalitari, dove tutti i partiti politici e tutte le scuole di pensiero sono state radicalmente soppresse e dove un partito unico si è insediato come il solo rappresentante della « volontà nazionale ». Lì, ogni espressione della vita sociale è subordinata all'unitarietà dello stato totalitario ed ogni espressione di vita individuale è repressa ed asservita alle esigenze della macchina statale. L'uomo-robot che si sente un semplice ingranaggio dello stato e che si sottomette senza opporre resistenza ad ogni imposizione della dittatura nazionale è l'immagine insensata di quest'ordine. Il tanto decantato *Fueberprinzip* diventa il meschino surrogato della ricca molteplicità delle manifestazioni della vita sociale, gra-

AVVERTENZA — Le note numerate sono dell'autore, quelle segnate con asterisco sono della traduttrice [N.d.T.] o del curatore, Ronald Creagh [R.C.].

zie all'irrecuperabile imbecillità dei « duci », i quali cercano inutilmente di « mettere in riga » tutta la realtà, uniformando il diverso — un tentativo che altro non è se non l'espressione dei loro limiti intellettuali. E poiché la stupidità e la violenza vanno sempre di pari passo, un dispotismo senza limiti sul loro stesso popolo — che sfocia in continue minacce contro le nazioni straniere — è l'inevitabile risultato di un sistema che non ha più alcun rispetto per l'essere umano ed i cui sostenitori sono ossessionati dall'illusione di poter sostituire i processi di crescita organica con la sterile meccanica di una politica di potere.

E' questo modo di pensare che rende, oggi, il fascismo ed il bolscevismo russo un pericolo a livello mondiale. La tirannia delle idee conduce sempre alla tirannia di fatto, dato che chi crede di poter costringere in modelli definiti ogni espressione della vita sociale ed intellettuale deve, di conseguenza, considerare come un nemico chiunque si rifiuti di rinunciare al proprio pensiero ed alla propria azione individuali. Così l'indipendenza intellettuale diventa alto tradimento contro la nazione, il che vuol dire in realtà alto tradimento contro quelli che hanno il potere di proclamare, a loro piacimento, la « volontà della nazione », e di imporla al popolo. Chiunque contraddica questa concezione viene scacciato dal paese, sbattuto nei campi di concentramento o reso definitivamente inoffensivo con mezzi ancora più efficaci. Per giustificare l'uso della forza brutta contro chi sostiene idee « scomode », quest'ultime vengono etichettate come invenzioni « straniere » o — il che è lo stesso — « e-bree ». Tutto ciò non richiede un grande sforzo intellettuale ed è dunque sempre ben accolto da chi non è portato a questo genere di sforzo. A questo proposito, Heinrich Heine, che ben conosceva il suo popolo, ha scritto:

Ausländer, Fremde sind es meist  
Die unter uns gesaet den Geist  
Der Rebellion. Dergleichen Sünder  
Gottlob! sind selten Landeskinder (\*)

(\*) Stranieri, forestieri sono per lo più / quelli tra noi che hanno seminato lo spirito / di ribellione. Quei peccatori / grazie a ciò, sono raramente figli di questa terra. [N.d.T.]

Stranieri (o ebrei) erano il liberalismo, la democrazia, il pacifismo, l'imperialismo, il marxismo, la chiesa cattolica, il capitalismo, in breve tutto ciò che non ululava « Heil Hitler » e che rifiutava di riconoscere nella voce del Führer la voce di Dio. In ultima analisi è proprio questa concezione che fa dello stato totalitario il flagello di questo secolo, un flagello che, ancor più che dalla minaccia militare, è costituito dal pericolo fascista. Ciò che rende così pericolosa questa nuova religione politica è di non essere confinata negli stati fascisti, ma di farsi strada anche in paesi a tradizione democratica, preparando così il terreno, in maniera più o meno conscia, allo stato totalitario.

Tutto il clamore intorno alla « quinta colonna » è chiasso inutile se non si individua la vera radice del male: l'assurda credenza che lo stato è tutto e l'individuo niente. Fino ad ora, ogni governo è stato capace di difendersi dal normale spionaggio, anche se condotto su grande scala, ma nessuna misura puramente tecnica può servire contro la strisciante infezione che corrompe la capacità di resistenza morale dei popoli e li lascia nella convinzione che, d'ora in avanti, gli esseri umani dovranno semplicemente servire lo stato totalitario o esserne divorati. Ci troviamo di fronte alla necessità di una trasformazione interiore che non può essere dettata dal governo, né basata su specifiche norme nazionali, perché affronta il problema della cultura sociale il cui significato è uguale per tutti i popoli.

L'assolutismo moderno può essere abbattuto solo con lo stesso spirito con cui ci siamo dedicati all'abolizione dell'assolutismo monarchico. Quello spirito, è vero, sopravvive ancor oggi nella nostra tradizione, ma ha perso quell'eco vitale nella coscienza dei popoli che sola consente di combattere il male con successo. Anche nei paesi democratici, la routine politica ed i meccanismi burocratici hanno infiacchito la risposta morale del cittadino, smorzandone gravemente l'interesse per le questioni pubbliche. Per molti, la democrazia è oggi divenuta solo un problema aritmetico che si limita a dimostrare come tre sia inferiore a quattro, e di conseguenza come quattro debba essere giusto e tre sbagliato.

Ma, in origine, la vera democrazia significava qualcosa di molto diverso. Essa aveva combattuto l'assolutismo monarchico, difendendo il diritto del cittadino a regolare la

propria vita sociale secondo i propri modelli. I suoi grandi paladini avevano basato il principio maggioritario su una diffusa similarità delle condizioni sociali. Sapevano che nessuna costituzione è perfetta perché l'imperfezione è nella stessa natura degli esseri umani. E, mentre combattevano l'assolutismo della monarchia, non avrebbero mai attribuito un potere assoluto alla maggioranza, poiché ben comprendevano che la maggioranza di oggi può non essere quella di domani.

E sapevano anche che il diritto della maggioranza può prevalere solo nelle richieste che riguardano le questioni tecniche ed amministrative, ma che non ha valore nelle questioni di coscienza. Nessuna maggioranza può decidere cosa un uomo debba credere, quali debbano essere i fondamenti delle sue convinzioni. Se cerca di farlo, si rende colpevole di un crimine contro lo spirito — contro l'intelletto umano. Una credenza non può derivare da una decisione maggioritaria, ma è il prodotto di un impegno mentale individuale. Un essere umano può modificare le proprie convinzioni, ma anche in questo caso è la sua riflessione che lo porta a comportarsi così, e nessun altro può farlo al suo posto. Quando si tratta di credenze solo l'esperienza ed il libero scambio delle idee hanno valore, mai una coercizione esterna; e poco importa che si tratti di una coercizione da parte di un singolo o di molti. Era appunto questo che intendeva Thomas Paine quando affermò che la tirannia della maggioranza può, in certe circostanze, essere peggiore della tirannia di un singolo despota.

Il primo dovere di un uomo libero diventa, quindi, quello di rispettare le convinzioni dei suoi simili e di non ricorrere alla violenza fino a quando i suoi simili osserveranno gli stessi limiti e di non cercare di realizzare con la coercizione quanto non riesce a conseguire con la persuasione. Una vera democrazia non è tanto una questione di costituzione quanto delle idee e dei sentimenti di un popolo. Con queste parole, Edward Carpenter ha espresso la sua profonda comprensione di questa verità:

La falsa democrazia viene spinta da parte dal prorompere di una democrazia autentica formatasi sotto di essa — che non è affatto un governo esterno, ma un principio regolatore interno: l'uomo-società che c'è in ogni uomo-individuo. Ed infatti, un governo esterno non può essere altro

che un ripiego — una temporanea, rigida crisalide che contenga la larva mentre la nuova vita si forma al suo interno.

La stupida mania di denigrare come « straniera » ogni idea o concezione di vita che non va d'accordo con le opinioni del governo o con quelle della gran massa di quanti in ogni nazione non sono usi pensare, non è solo una prova di incapacità intellettuale e di biasimevole intolleranza, ma è anche il mezzo migliore per spianare la strada allo stato totalitario. Infatti, quanto viene comunemente chiamato « genio » o « mente » della nazione non è altro che una pietosa illusione accettata come vera dalla pigrizia intellettuale e artatamente propagata e alimentata da quanti ne traggono profitto.

Le idee ed i modi della vita sociale non sono mai il risultato di specifiche caratteristiche nazionali, ma derivano da una sfera culturale comune, alla quale tutti apparteniamo, che si estende ben oltre i confini artificiali di ogni nazione. Come lo sviluppo della tecnologia ed altri fenomeni economici sono indipendenti dai confini nazionali, così anche le idee ed i movimenti sociali sono sempre derivati da questa cultura generale, dalla quale tutti i popoli compresi in quell'ambito culturale traggono il proprio nutrimento intellettuale. Queste trasformazioni sono spesso associate ad un'epoca particolare, mai ad una particolare nazione. Possono assumere forme diverse nei vari paesi, ma questo, nella maggior parte dei casi, è dovuto alla diversità delle condizioni di vita esterne, non a delle innate caratteristiche nazionali, che sarebbero comunque difficili da determinare.

Questo è vero sia per quelle idee e quei movimenti che favoriscono il libero sviluppo dei popoli sia per quelli che invece lo influenzano negativamente e spesso lo reprimono del tutto per lunghi periodi di tempo. All'inizio della sua carriera di fascista, Mussolini aveva orgogliosamente dichiarato che il fascismo è il prodotto diretto dell'anima del popolo italiano, e nessun altro popolo può imitarlo. Probabilmente, a quel tempo, anche lui credeva in questa affermazione senza senso. Successivamente, comunque, il fascismo si è trasformato in un movimento mondiale che ha avuto ed ha i suoi seguaci ed i suoi agenti persino nei paesi con la più ampia libertà politica.

In realtà il fascismo non è stato un prodotto particolare

« dell'anima del popolo italiano », ma un logico risultato della Prima Guerra Mondiale. Cosa altrettanto vera per il suo fratello-gemello, il bolscevismo russo. Senza la guerra e le sue inevitabili conseguenze, né l'uno né l'altro sarebbero stati possibili. La guerra aveva non solo fornito al fascismo il retroterra economico e politico, ma aveva anche ingenerato le necessarie condizioni psicologiche. La crisi economica dilatata a livello mondiale, il completo sgretolamento della sicurezza economica individuale, la terribile miseria di grandi masse di persone, il declino delle classi medie e la spietata avidità di un pugno di magnati che s'arricchivano sulla miseria delle masse, ecco le condizioni che hanno portato all'attuale confusione e alla Seconda Guerra Mondiale.

Vi era inoltre un diffuso abbruttimento che era l'inevitabile conseguenza di una guerra di quella portata. L'immane massacro dei popoli aveva minato non solo ogni rispetto per la vita umana e per la libertà individuale, ma aveva anche alimentato la credenza fatalistica che i problemi sociali possono essere risolti solo con l'uso della forza bruta e che ogni sforzo per dirimere le questioni controverse attraverso un confronto pacifico ed un accordo reciproco doveva essere abbandonato come impraticabile sentimentalismo. Sono sempre queste le condizioni in cui demagoghi ambiziosi e sedicenti « grandi uomini » fioriscono e prosperano. Il fascismo è stato il naturale prolungarsi della barbara e brutale inibizione del pensiero che la guerra aveva indotto.

Quanto abbiamo detto sul diffondersi del fascismo va altrettanto bene per le religioni, le formule politiche, le idee sociali, i sistemi filosofici, i concetti morali ed ogni aspetto dell'arte e della scienza. La loro « precipitazione » intellettuale in tutti i paesi civili è altrettanto inevitabile delle precipitazioni meteorologiche ad opera di altre forze naturali. Le nazioni, nello stesso modo in cui si avvalgono, per il loro progresso materiale, di una stimolazione reciproca, sono interdipendenti, ad un livello ancora maggiore, per il loro sviluppo intellettuale. Chi non riesce a rendersene conto, non capisce la più importante legge del progresso sociale e non coglie la vera forza creatrice di ogni costruzione sociale.

Questo fatto risalta in maniera particolarmente viva in America, dato che la cultura materiale ed intellettuale di

questo paese è un diretto prodotto della colonizzazione e praticamente tutti i popoli europei vi hanno contribuito. La sua evoluzione religiosa è stata determinata in maniera predominante dalle forme che i movimenti protestanti avevano assunto in Inghilterra, in Scozia ed in Olanda. Le sue migliori tradizioni politiche sono profondamente radicate nelle correnti di pensiero liberali e democratiche della terra-madre, che in un paese nuovo come l'America hanno trovato, specialmente dopo il conseguimento dell'indipendenza politica, un vasto campo di applicazione pratica. Ma, in realtà, anche le tendenze conservatrici che si sono manifestate in questo paese derivano, in definitiva, dalle concezioni del conservatorismo inglese, né sarebbe potuto essere diversamente.

Il tentativo di condannare come « invenzione straniera » ogni idea che vada al di là della comprensione media dei propri compatrioti è, quindi, particolarmente irragionevole in un paese come l'America, dove si pone in così violenta contraddizione con le migliori tradizioni della storia americana. Ed in effetti, questa angusta mentalità è più vicina al pensiero dei teorici degli stati totalitari europei che a quello di Paine, Jefferson, Lincoln, Emerson, Thoreau, Wendell Phillips e tanti altri illustri rappresentanti del liberalismo americano.

Anche il radicalismo politico, che ha fatto la sua comparsa qui in America sotto i nomi di « individualismo », « mutualismo » o « anarchismo filosofico », era, in origine, strettamente intrecciato con il liberalismo americano e per molti aspetti è stato un prodotto del tutto naturale di quelle idee basilari. Uomini come Josiah Warren, Stephen Pearl Andrews, Lysander Spooner, William Greene, Ezra Heywood e Benjamin R. Tucker nella loro evoluzione intellettuale sono stati molto più influenzati dai principi espressi nella « Dichiarazione di Indipendenza » che da quelli di qualunque esponente del socialismo libertario europeo. Questi erano tutti « americani al cento per cento » e quasi tutti nati negli stati del New England. Ed in effetti, questa scuola di pensiero si è manifestata in America prima ancora che qualunque moderno movimento radicale fosse persino immaginato in Europa.

***parte prima:  
i liberali***

# 1. Thomas Paine

Pur essendosi senza dubbio ispirato alla Dichiarazione di Indipendenza, il liberalismo americano è nondimeno il discendente legittimo di quei grandi movimenti spirituali inglesi e scozzesi che hanno avuto origine con le dottrine dell'umanista scozzese George Buchanan. Questi partiva dal principio che tutto il potere proviene dal popolo ed è giustificato solo fino a quando continua a derivare dal popolo. Di conseguenza, il capo dello stato deve essere il primo servitore del popolo e, se agisce in maniera contraria alla volontà di esso, può essere incriminato, giudicato e condannato.

Tutta una scuola di eminenti pensatori e di filosofi sociali hanno successivamente cercato di sviluppare questa dottrina e di radicarla nella coscienza popolare, in particolare modo John Locke ed i suoi numerosi seguaci. Locke vedeva nel Re solo un organo designato ad eseguire la volontà del popolo, negandogli perciò il diritto di fare le leggi. Nella sua concezione, questi poteri potevano essere attribuiti solamente ai rappresentanti del popolo, in modo da metterlo al riparo da qualunque azione arbitraria del governo e proteggerlo da qualsiasi attacco ai suoi diritti intrinseci ed inalienabili. Ma se il governo volesse tradire la fiducia del popolo e tentasse di usurpare questi diritti

intrinseci, allora, secondo Locke, il popolo avrebbe il diritto di contrapporre alla rivoluzione dall'alto, una rivoluzione dal basso, levandosi a difesa dei propri diritti. Sono questi i principi che Jefferson, profondamente influenzato da Locke, ha saldamente impresso nella Dichiarazione di Indipendenza, con le seguenti parole:

Noi crediamo che queste verità siano di per sé evidenti: che tutti gli uomini siano stati creati uguali, che abbiano ricevuto dal loro Creatore alcuni diritti inalienabili, tra i quali vi è la vita, la libertà e la ricerca della felicità. Che, per assicurare questi diritti, vengano istituiti dei governi tra gli uomini, che derivano il loro giusto potere dal consenso dei governati; che se una qualunque forma di governo diventi deleteria rispetto a questi fini, è nel diritto del popolo modificarla o abolirla, ed istituire un nuovo governo che si basi su quei principi ed organizzi i propri poteri in quella forma che ad essi appaia più adatta al conseguimento della propria sicurezza e felicità. La prudenza, tuttavia, imporrà che i governi da lungo tempo insediati non siano modificati per cause lievi o transitorie; e coerentemente l'esperienza ha dimostrato che il genere umano è disposto a sopportare fintantoché il male è tollerabile piuttosto che darsi nuovi assetti abolendo le forme alle quali è abituato. Ma quando una lunga sequela di abusi e di usurpazioni, che perseguono invariabilmente lo stesso scopo, rivela il disegno di sottometterlo ad un dispotismo assoluto, è suo diritto, è suo dovere liberarsi di un tale governo e provvedere a nuovi custodi per la sua sicurezza futura.

Da questi fondamenti, derivati da Locke, venne sviluppato quel concetto di società, così tipico del liberalismo, che teoricamente, riduce ad un minimo l'autorità dello stato. (Stiamo qui discutendo del liberalismo in quanto teoria, prescindendo dagli obiettivi di molti dei cosiddetti partiti liberali che hanno troppo spesso e disinvoltamente ripudiato i propri principi basilari). Secondo l'interpretazione liberale, la società è il naturale risultato della cooperazione tra gli uomini in base a liberi accordi volti al soddisfacimento dei loro bisogni. Meno si disturba questa relazione organica con influenze esterne, più libera e felice diventerà la vita dell'individuo — e questo è stato per il liberalismo la misura di tutte le cose. La società crea il suo equilibrio. Ogni regolamentazione meccanicistica intralcia l'iniziativa e la

responsabilità individuale e mette in pericolo quel vincolo naturale che il vivere insieme in società fa nascere nel genere umano. Si dovrebbero perciò affidare allo stato, in particolare, due compiti: 1. proteggere la sicurezza personale dei cittadini, all'interno della comunità, dalle aggressioni criminali; 2. difendere il paese dalle invasioni ostili esterne. Non gli si dovrebbe quindi consentire, in nessuna circostanza, di interferire con la vita intellettuale, religiosa e privata delle persone o di assoggettarle ad una norma comune.

O come afferma uno dei suoi moderni sostenitori: « Come lo scheletro è la struttura attorno alla quale si raggruppano i tessuti, le vene, i nervi e gli organi del corpo, senza intaccare le loro funzioni, così lo stato dovrebbe essere solo la struttura esteriore, protettiva, della società ». Non appena questa struttura diventa una camicia di forza, essa distrugge l'equilibrio interno, deformando tutte le relazioni sociali, che prosperano al meglio quando sono libere.

Fu in particolare Thomas Paine a scoprire la sorgente spirituale grazie alla quale le idee del liberalismo inglese raggiunsero l'America. I suoi servigi per la liberazione delle Colonie Americane sono troppo conosciuti per doverli ripetere. Fu uno dei primi a riconoscere che un accordo pacifico con l'Inghilterra era impossibile ed a sostenere con fermezza, nel suo pamphlet *Common Sense* (1776), l'indipendenza delle Colonie. Il suo « *The Crisis* », pubblicato tra il 1776 ed il 1783, incitò con il suo linguaggio infiammato i ribelli alla resistenza, ottenendo un riconoscimento da Washington e Jefferson. Con Joseph Priestly e Richard Price, Paine fu uno dei più lucidi e coerenti sostenitori del liberalismo, prima in Inghilterra e successivamente in America. Paine, che identificava nell'istinto sociale la premessa essenziale per ogni forma di vita comunitaria, faceva una netta distinzione tra la struttura organica della società e le diverse forme di autorità che si sono sviluppate nel corso del tempo e che hanno dato alla comunità umana la sua forma politica esteriore. Così comincia il suo *Common Sense*:

Alcuni studiosi hanno talmente confuso la società con il governo da lasciare poca o nessuna distinzione tra di loro; mentre non solo sono differenti, ma hanno origini diverse. La società deriva dai nostri bisogni ed il governo dalla

nostra cattiveria; la prima promuove *positivamente* la nostra felicità congiungendo i nostri affetti, il secondo *negativamente*, controllando i nostri difetti. L'una incoraggia i rapporti, l'altro crea le distinzioni. La prima fa del bene, l'altro punisce.

La società è in ogni caso una benedizione, ma il governo, anche nel migliore dei casi, non è che un male necessario, che diventa intollerabile nel peggiore dei casi. Infatti, quando subiamo o patiamo, *a causa di un governo*, quegli stessi mali che ci possiamo aspettare in un paese privo di governo, la nostra disgrazia è rafforzata dalla considerazione che noi stessi forniamo i mezzi per la nostra sofferenza. Il governo, come il vestito, è il simbolo della perdita di innocenza; i palazzi dei re sono costruiti sulle rovine delle dimore del paradiso. Se l'impulso della coscienza fosse chiaro, uniforme e irresistibilmente seguito, gli uomini non avrebbero bisogno di un altro potere legislativo; ma non stando così le cose, trovano necessario abdicare ad una parte delle proprie prerogative per provvedersi di strumenti che proteggano il resto; e sono spinti a far ciò da quella stessa prudenza che li spinge, in tutti gli altri casi, a scegliere tra due mali quello minore. *Perciò*, essendo la sicurezza vero intento e fine del governo, ne consegue incontestabilmente che la più desiderabile forma di governo è quella che appare più appropriata ad assicurarci quel fine con il minor costo ed il più grande beneficio possibile.

Paine sapeva che la maggior parte delle cose oggi ascritte allo stato discendono dalla società e sono in gran parte impensabili senza quest'ultima. E' la ricca varietà delle relazioni sociali che perennemente rinnova e feconda la vita pubblica, mantenendola dinamica. Le funzioni effettive del governo sono limitate ad una minuscola parte, e non certo la migliore, della vita sociale. In realtà, se il dogma feudale del *peccato originale*, che è servito in passato come base di partenza per ogni teologia politica ed ecclesiastica, fosse un dato di fatto, la società non sarebbe sicura un solo momento, poiché la colpa innata non potrebbe essere controllata da nessun mezzo meccanico di coercizione. Il fatto è che, di gran lunga, la maggior parte della vita dell'uomo è vissuta al di fuori dello spazio politico del governo. Le relazioni con i nostri vicini, l'organizzazione della nostra vita domestica, i mille avvenimenti della vita quotidiana che influenzano e determinano la nostra esistenza personale sono, in misura più o meno grande, il risultato delle nostre

decisioni e non potranno mai essere compresi in modelli stabiliti da una Provvidenza politica.

Il corso generale del progresso culturale segue la stessa traccia. La forza prorompente di ogni evoluzione sociale non è mai generata dal governo, ma dall'energia creativa che sgorga dall'anima stessa del popolo e che non può essere iniettata da alcun mezzo artificiale. I governanti politici possono sfruttare questa potenza creatrice della società per i propri fini, ma non possono mai generarla. Nessun prete, nessun re, nessun dittatore avrebbe potuto ordinare al cervello umano di calcolare il corso delle stelle, di imparare l'uso dei metalli, di scrivere l'Iliade, di imbrigliare l'energia a vapore o l'energia elettrica ad uso dell'uomo o di elaborare la teoria dell'evoluzione. Questi fenomeni culturali non dipendono da forme politiche che, di fatto, spesso le intralciano e le ritardano.

L'intero modello sociale dell'umanità, con i suoi svariati usi e costumi, le sue innumerevoli relazioni ed istituzioni, le sue gradazioni infinite e continuamente mutevoli, è una creazione esclusiva delle energie culturali del popolo, che vengono spesso distrutte, ma che non possono mai essere generate artificialmente da un intervento politico dall'alto. Dovunque la coercizione politica abbia raggiunto il più stretto controllo sulla società, la cultura umana è sprofondata al suo più basso livello; le sue energie naturali fioriscono, infatti, solo in stato di libertà, mentre appassiscono e muoiono quando sono confinate. Questa è la ragione per cui tutti i periodi di forte reazione politica sono anche stati periodi di generale declino culturale, spesso sfociati in una regressione a modelli barbarici di secoli precedenti. La reazione fascista dello *stato totalitario* ce ne dà un'illustrazione evidente, che non può essere facilmente travisata.

Paine, che percepiva chiaramente quanto fosse stata esagerata l'influenza del governo sulla vita delle persone e sulla cultura, esprimeva con le seguenti parole la propria convinzione:

Gran parte dell'ordine che regna tra gli esseri umani non è effetto del governo, ma deriva dai principi della società e dalla natura degli uomini. Esisteva prima del governo ed esisterebbe anche se la forma del governo venisse abolita. L'interdipendenza e l'interesse reciproco tra uomo e uomo e tra ogni parte della comunità civile crea quella

grande catena di rapporti che la tiene unita. Il proprietario terriero, l'agricoltore, l'industriale, il commerciante, l'artigiano, e qualsiasi altra professione, prosperano con l'aiuto che ciascuno riceve dall'altro e dall'insieme. L'interesse comune regola i loro affari e determina le loro leggi, e le leggi decretate dall'uso comune hanno maggiore influenza delle leggi governative. In breve, la società assolve da sé quasi ad ogni cosa ascritta al governo (1).

Paine, che così bene riassume l'illimitato ottimismo della sua epoca, credeva appassionatamente nella continua evoluzione dell'umanità e considerava il deperimento dell'autorità statale come l'indicatore più attendibile dell'evoluzione culturale dell'uomo.

Più perfetta è la società, meno bisogno ha del governo, poiché in misura maggiore regola i propri affari ed il governo stesso. Ma la pratica dei governi esistenti è talmente divergente, in proposito, che le loro spese aumentano nella misura in cui dovrebbero invece diminuire. Non vi sono che poche leggi generali richieste dalla convivenza civile, e queste sono di una tale comune utilità che, imposte o meno da un governo, l'effetto sarebbe praticamente lo stesso. Se consideriamo quali siano i principi che all'origine fanno aggregare gli uomini in società e quali i motivi che regolano in seguito il loro rapporto reciproco, scopriremo, arrivando a quanto viene definito governo, che quasi tutte le attività vengono attuate grazie al naturale interagire delle varie parti.

L'uomo, in questo, è una creatura più coerente di quanto egli stesso non ne sia conscio o di quanto i governi vorrebbero fargli credere. Tutte le grandi leggi sociali sono leggi di natura. Quelle relative agli scambi commerciali, per quanto riguarda i rapporti tra individui o tra nazioni, sono leggi di interesse mutuo e reciproco. Sono seguite ed obbedite perché è nell'interesse di tutte le parti agire così, e non in considerazione di una qualunque legge formale che il loro governo possa imporre o frapporre.

Ma quante volte questa naturale propensione della società è stata disturbata o distrutta dalle azioni del governo! Alorché quest'ultimo, anziché essere assorbito nei principi della prima, assume di esistere in sé, ed a suo arbitrio

---

1. Thomas Paine, *Rights of Man*, parte 2ª, *Combining Principle and Practice*.

opprime e privilegia, esso diviene la causa di quel male che dovrebbe prevenire (2).

Paine era un deciso sostenitore del diritto alla libertà di parola che considerava l'unica premessa per ogni tipo di progresso intellettuale. Era convinto che chiunque privasse un'altro di questo diritto, diveniva egli stesso uno schiavo, giacché chi permette che venga espressa una sola opinione priva se stesso del diritto di cambiare le proprie. « L'arma più formidabile contro gli errori di ogni tipo è la ragione. Non ne ho mai usata un'altra e confido di non farlo mai ». Nel suo modo impetuoso e infiammato, Paine si scagliava con pari veemenza contro il dispotismo della maggioranza e contro la tirannia della monarchia ereditaria. Non affidava, dunque, a nessun governo la difesa dei diritti e delle libertà del popolo, perché « il mestiere di governare è sempre stato monopolizzato dai più ignoranti ed ignobili individui del genere umano ». Un popolo può garantire le proprie libertà solo se queste sono saldamente impresse nella sua concezione sociale e se è pronto ad accettare la responsabilità di difenderle in ogni momento.

Dotato di una lungimiranza politica superiore alla maggior parte dei suoi contemporanei, egli capiva che il vero significato della Rivoluzione Americana non stava nella separazione delle Colonie dalla madrepatria, ma nella nascita di un nuovo principio politico, che dava alla società un nuovo fondamento che avrebbe influito sul futuro di tutti i popoli.

E' significativo che gli attacchi subiti in seguito da Paine sia in Inghilterra sia in America, non erano tanto una reazione alle sue idee politiche quanto alla sua critica dei dogmi ecclesiastici. *Common Sense*, « *The Crisis* » e specialmente la violenta polemica di *Rights of Man* (I diritti dell'uomo), nel quale difendeva la rivoluzione francese dagli attacchi di Edmund Burke, erano un'aperta dichiarazione di guerra contro la monarchia, ma nell'epoca di Diderot, Condorcet, d'Alembert, Godwin, Jefferson e Franklin questi scritti potevano difficilmente essere considerati eretici. Il suo *Age of Reason* (L'età della ragione), al contrario, veniva bruciato dal boia in Inghilterra, mentre in America,

---

2. *Rights of Man*, seconda parte.

il suo autore veniva denigrato come « un piccolo sporco ateo ». Eppure Paine non era un ateo, bensì un deista al pari di Washington, Jefferson e Franklin, come giustamente sottolinea Brailsford, ma egli ha avuto il coraggio di sostenere con fermezza le proprie convinzioni. « Mai miglior democratico ha indossato la corazza di cavaliere errante, mai miglior cristiano ha attaccato l'ortodossia » (3).

L'uomo che affermò: « Il mondo è la mia patria, fare il bene è la mia religione », scriveva e parlava in modo insolitamente schietto, ma non fu mai un cieco fanatico che condannasse, in sostanza, ciò che non capiva o non voleva capire. Proprio quest'uomo, che, costretto a lasciare l'Inghilterra come un fuorilegge, fu nominato dai francesi membro onorario della Convenzione e che con la sua penna aveva inflitto ferite così mortali all'assolutismo, si oppose all'esecuzione del re, quando questi aveva ormai perso il suo trono ed era semplicemente un prigioniero in mano ai suoi nemici. Per buona parte della sua vita, egli si batté contro l'ingiustizia e l'oppressione sociale, rischiando, senza esitare, la sua vita in questa lotta, ma la vendetta e la ritorsione non facevano parte della sua natura. Il suo coraggioso atteggiamento gli costò 10 mesi di prigione a Parigi, durante il Regno del Terrore e sul limite stesso del patibolo fu salvato solo da un evento fortuito. Il suo coraggio morale deve quindi essere ancora più ammirato. Egli fu, in effetti, un « cavaliere senza macchia e senza paura » che con la sua profonda umanità mise di gran lunga in ombra i suoi nemici, i bigotti della teologia cristiana.

Paine fu uno dei primi a prendere posizione contro la schiavitù dei neri e con il suo atteggiamento contribuì a fondare, a Philadelphia, la prima *Anti-slavery Society* (Associazione americana contro la schiavitù). Sostenne inoltre i diritti delle donne e fu un pioniere della riforma matrimoniale e del diritto al divorzio.

La diffusione eccezionalmente vasta dei suoi scritti avrebbe potuto facilmente farne un uomo ricco, ma egli sacrificò l'intero provento alla causa per la quale si batteva, e dovette lottare contro le necessità materiali sino alla fine dei suoi giorni. Poteva, perciò, dire con orgoglio:

---

3. H.N. Brailsford, *Shelley, Godwin and their Circle*, Londra, 1913.

Se mai mi sono espresso in maniera troppo accesa, è per l'odio costante e irremovibile che ho, e che ho sempre avuto, per gli uomini spietati, per le misure spietate. Nutro, allo stesso modo, un'avversione per la monarchia, perché troppo degrada la dignità umana; ma non ho mai afflitto gli altri con le mie convinzioni se non recentissimamente (...). Ciò che ho scritto è schiettamente naturale e la mia penna e la mia anima sono sempre andate insieme. Ho sempre donato i miei scritti, riservandomi solo le spese per la carta e la stampa, e talvolta nemmeno quelle. Non ho mai ricercato la fama o il mio interesse, e il mio modo di vivere, per quelli che lo conoscono, giustificherà ciò che affermo (4).

---

4. *To Lord Howe*, in « *The Crisis* », n. 2, 13 gennaio 1777.

## 2. Thomas Jefferson

Insieme a Thomas Paine, Jefferson è stato uno dei più autorevoli esponenti del pensiero liberale americano. Il suo famoso detto: « Il miglior governo è quello che governa meno », era solo una parafrasi del vecchio principio liberale che tende a ridurre al minimo il potere dello stato. Jefferson era apertamente contrario ad ogni interferenza del governo negli affari privati dei suoi cittadini, affermando che qualsiasi tentativo del genere è dispotico e lesivo dei diritti inerenti al popolo. Come Paine, credeva poco nello stato perfetto e non voleva affidare i diritti del popolo nelle mani del governo. Al popolo diceva: « Una costante vigilanza è il prezzo della libertà ».

Jefferson contestava al governo il diritto di determinare le opinioni e le credenze degli uomini. Non era uno di quei « conformisti al cento per cento », che, se ne avessero il potere, vorrebbero abolire completamente la facoltà di pensare, ma, essendo questo al di là del loro potere, cercano allora di imporre continuamente precise limitazioni alla parola detta o scritta. A questi Jefferson diceva:

Solo l'errore ha bisogno d'essere sostenuto dal governo. La verità sta in piedi da sola. Si sottomettano le opinioni alla coercizione: chi saranno i vostri inquisitori? Uomini fallibili, uomini governati da cattive passioni, da ragioni sia

pubbliche sia private. E perché sottometter le opinioni alla coercizione? Per produrre l'uniformità. Ma l'uniformità è desiderabile? Non più per le opinioni che per la fisionomia o l'altezza. Si introduca allora il letto di Procuste e poiché c'è il rischio che il grande batta il piccolo, ci si faccia tutti della stessa misura, tagliandoci o allungandoci.

Il grande merito dei pensatori liberali come Jefferson e Paine è stato di aver identificato i limiti naturali di ogni forma di governo. Ed è questa la ragione per cui non volevano vedere lo stato trasformarsi in una provvidenza terrena che, nella sua infallibilità, avrebbe preso da sé ogni decisione, bloccando così non solo la strada a più alte forme di sviluppo sociale, ma paralizzando anche il naturale senso di responsabilità del popolo, che è la condizione essenziale per ogni prospera società.

Il sistema assolutista, con le sue innumerevoli regolamentazioni e irregimentazioni della vita sociale che, per secoli, si erano librate come un incubo sulle popolazioni europee, gli avevano insegnato a diffidare di ogni forma di tutela da parte dello stato.

In tutti i governi della terra — scriveva Jefferson nel 1782 — vi è qualche traccia della debolezza umana, qualche germe di corruzione e di denegerazione che l'astuzia scoprirà e la malvagità impercettibilmente allargherà, coltiverà e svilupperà. Ogni governo degenera quando è affidato solo ai governanti del popolo. Il popolo stesso, quindi, ne è l'unico depositario sicuro. E per renderlo veramente sicuro, la sua mente deve essere elevata sino ad un certo livello. L'influenza sul governo deve essere suddivisa fra tutto il popolo. Se ogni individuo che compone la massa partecipa all'autorità suprema, il governo sarà sicuro, perché corrompere l'intera massa richiede un prezzo superiore a qualsiasi ricchezza privata. Né la si può corrompere con la ricchezza pubblica, perché questa si può procacciare solo con le imposte sul polo e perciò, in questo caso, ogni uomo dovrebbe pagare il prezzo della propria corruzione.

Jefferson si atteneva al principio che una sana amministrazione degli affari pubblici dipende dall'interesse riposto dall'uomo della strada. Maggiore la prontezza del popolo a contestare ogni violazione dei propri diritti e delle proprie libertà, più il governo sarà costretto ad assecondare le richieste dell'opinione pubblica, modellando su di esse la

conduzione degli affari pubblici. L'indifferenza del popolo per gli affari pubblici è l'inizio di ogni tirannia. La pubblica opinione è salutare solo quando esiste la libertà di parola, poiché si può arrivare alla verità solo soppesando una cosa con l'altra. « Le opinioni sbagliate possono essere tollerate dove la ragione è lasciata libera di combatterle ». Dovunque le credenze del popolo siano imposte dall'alto, il suo spirito creativo è spezzato ed il cieco fanatismo prende il posto del pensiero individuale. Jefferson si rendeva conto, come Paine, che « discutere con un uomo che ha rinunciato all'uso ed all'autorità della ragione, e la cui filosofia consiste nel tenere in disprezzo l'umanità, è come somministrare una medicina ad un cadavere o cercare di convertire un ateo attraverso le scritture ». Di conseguenza, guardava ad una stampa libera ed indipendente come ad un fattore della massima importanza per educare il popolo. A questo proposito, nel 1787 scriveva ad Edward Carrington:

Essendo l'opinione popolare la base del nostro governo, il primissimo obiettivo deve essere il mantenimento di questo diritto. E se fosse lasciata a me la decisione di avere un governo senza giornali o dei giornali senza governo, non esiterei un momento a scegliere la seconda. Ma ciò che intendo è che ogni uomo possa ricevere questi giornali e sia in grado di leggerli. Sono convinto che quelle società (come gli Indiani) che vivono senza governo godono, in generale, di un livello infinitamente più elevato di felicità rispetto a quelle che vivono sotto i governi europei. Tra le prime, la pubblica opinione sta al posto della legge e controlla la morale tanto quanto le leggi. Tra le seconde, invece, con la pretesa di governare hanno diviso le loro nazioni in due classi, i lupi e gli agnelli. E non esagero. Questa è la vera immagine dell'Europa. Prendiamoci quindi cura dello spirito del nostro popolo e teniamo desta la sua attenzione. Non siamo troppo severi con i loro errori, ma correggiamoli chiaramente. Se ad un certo punto diventassero noncuranti degli affari pubblici, tu ed io, il Congresso, le Assemblies, i Giudici ed i Governatori, diventeremmo tutti lupi. Sembra essere una legge generale della nostra natura, nonostante alcune eccezioni individuali; e l'esperienza ci dimostra che l'uomo è l'unico animale che divora il proprio simile, e non posso utilizzare un termine meno duro per i governi europei e per la generalizzata rapina dei ricchi sui poveri.

Jefferson credeva così fermamente nel buon senso del popolo americano che, senza esitare, gli concesse il diritto di veto per le decisioni governative. « Il popolo è il solo censore dei propri governanti ed anche i suoi errori tenderanno a mantenerli nei veri principi delle loro istituzioni. Punire troppo severamente questi errori sarebbe come sopprimere l'unica salvaguardia della libertà pubblica ». In una lettera a James Madison, arrivò persino a difendere dei piccoli sollevamenti popolari se necessari a ristabilire l'equilibrio perduto tra popolo e governo. Mettendo in contrapposizione gli svantaggi di un governo debole con l'intollerabile oppressione degli stati dispotici, arrivava a questa conclusione:

Ha anch'esso i suoi mali, il primo dei quali è la turbolenza alla quale è soggetto. Ma soppesa questo con l'oppressione della monarchia e si riduce a niente. Anche questo male produce del bene. Previene la degenerazione dei governi e alimenta una generale attenzione per gli affari pubblici. Sono convinto che una piccola sollevazione ogni tanto sia una buona cosa, tanto necessaria per il mondo politico quanto le tempeste lo sono per il mondo fisico. In realtà, le ribellioni che falliscono danno generalmente adito ad un'usurpazione dei diritti di quel popolo che le ha provocate. Il constatare questa verità dovrebbe rendere più miti gli onesti governanti repubblicani nel punire le ribellioni, così da non scoraggiarle troppo. Sono una medicina necessaria per la buona salute dei governi.

Uno dei grandi contributi di Jefferson è stata la sua lotta contro la centralizzazione politica, sostenuta da Alexander Hamilton e dal Federalist Party. Egli sapeva che unire il potere nelle mani di un forte governo centrale era un espediente pericoloso, perché gli elementi assetati di potere sono sempre alla ricerca dell'opportunità adatta per rovesciare la libertà ed i diritti duramente conquistati, sbilanciando il naturale equilibrio delle forze sociali. Il principio del centralismo politico è apertamente contrario a tutte le leggi del progresso sociale e dell'evoluzione naturale. E' nella natura delle cose che ogni avanzamento culturale sia prima raggiunto da un piccolo gruppo e solo gradualmente venga adottato dalla società nel suo insieme. La decentralizzazione politica è quindi la migliore garanzia per un'illimitata possibilità di nuovi esperimenti; in queste condizioni ambien-

tali infatti, ad ogni comunità viene data l'opportunità di portare avanti quanto è in grado di realizzare da sé, senza doverlo imporre ad altri. E' l'esperimento pratico che genera ogni sviluppo sociale. Finché ogni distretto potrà operare nella propria sfera quei mutamenti che i cittadini reputano necessari, l'esempio di ogni singola parte della comunità avrà una fruttuosa influenza sulle altre, poiché queste avranno l'opportunità di soppesare i vantaggi che possono derivarne, senza essere costrette a conformarsi se non fossero convinte della sua utilità. Ne deriva che le comunità progressiste servono da modello alle altre, un risultato giustificato dalla naturale evoluzione delle cose.

In uno stato altamente centralizzato, la situazione è completamente capovolta ed il miglior sistema rappresentativo non può far nulla per modificarla. Il rappresentante di un determinato distretto può avere la schiacciante maggioranza degli elettori della sua zona, ma rimanere in minoranza nell'assemblea legislativa dello stato centralizzato, dato che è nella logica delle cose che in una tale struttura i distretti più retrivi, e non quelli più evoluti ed attivi, rappresentino la maggioranza. In effetti, dato che il singolo distretto ha il diritto di esprimere un'opinione, ma non quello di effettuare alcun cambiamento senza il consenso del governo centrale, i distretti più progressisti saranno condannati a stagnare mentre le comunità più retrive imporranno le norme. In uno stato centralizzato non sarebbero esistite comunità come Atene, Firenze, Norimberga o Laon che diedero un così eccezionale impulso alla civiltà del loro tempo.

A questo va ancora aggiunta un'altra circostanza della massima importanza per lo sviluppo sociale. In una comunità più piccola è molto più facile per gli individui osservare la scena politica ed essere consapevoli delle questioni che vanno risolte. Cosa assolutamente impossibile per il rappresentante al governo centrale. Né il singolo cittadino, né il suo rappresentante sono pienamente o solo approssimativamente in grado di sovrintendere all'enorme congegno che è la macchina statale centralizzata. Il rappresentante è giornalmente costretto a prendere decisioni su questioni delle quali non ha una conoscenza diretta e per la cui valutazione deve, di conseguenza, dipendere da altri. Che questo sistema conduca a gravi errori e abbagli, è evidente.

E dato che il cittadino, per lo stesso motivo, non è in grado di verificare e criticare la condotta del suo rappresentante, alla classe dei politici di professione viene data la possibilità di pescare in acque torbide e di aprire tutte le porte alla disgregazione interna. Jefferson si accorse ben presto del pericolo e scrisse:

Tutti conoscono l'influenza che il proprio interesse ha sulla mente dell'uomo, e di come inconsciamente il suo giudizio venga deformato da questa influenza. A questo pregiudizio si aggiungano quelli dell'*esprit de corps* (spirito di categoria), delle credenze e delle fedi particolari, dell'opinione che « è compito di un buon giudice estendere la propria giurisdizione », e dell'assenza di responsabilità. E come possiamo aspettarci una decisione imparziale tra il Governo Generale, del quale essi stessi sono parte integrante, e un singolo stato, dal quale non hanno niente da temere o da sperare? Abbiamo anche visto che scorrettamente hanno l'abitudine di non attenersi semplicemente alla questione sottoposta loro ma di gettare ancora ed appigli, di mettere avanti le mani per future estensioni del potere. In realtà, sono un corpo di zappatori e di minatori che lavorano tenacemente per minare i diritti indipendenti degli stati, per consolidare tutti i poteri nelle mani di quel governo in cui hanno una tale proprietà esclusiva. Ma non è attraverso il consolidamento o la concentrazione dei poteri che si determina un buon governo, ma attraverso una loro distribuzione. Se questo grande paese non fosse già diviso in stati, questa divisione andrebbe fatta, in modo che ciascuno possa fare da sé quanto lo riguarda direttamente e quanto può fare molto meglio di un'autorità distante. E, di nuovo, ogni stato è diviso in contee, ognuna delle quali deve badare a quanto si trova all'interno dei propri confini locali; ed ancora, ogni contea è divisa in comuni o *wards* (circoscrizioni amministrative) per occuparsi dei dettagli più minuti; ed ogni *ward* in fattorie, amministrata dai singoli proprietari. Se fosse Washington a decidere quando seminare e quando mietere, ben presto mancherebbe il pane. E' attraverso questa spartizione dei compiti, che scendono gradatamente dal generale al particolare, che la massa degli affari umani può esser meglio gestita, per il bene e la prosperità di tutti.

Jefferson, che lavorava costantemente a favore dell'auto-governo, si augurava di ridurre al minimo i poteri del governo federale: « Riduciamo le competenze del Governo

Generale ai soli affari esteri e facciamoci i fatti nostri, svincolati dalle altre nazioni, ad eccezione del commercio, che i mercanti gestiranno meglio quanto più verranno lasciati liberi di occuparsene da sé; così il nostro Governo Generale potrà essere ridotto ad un'organizzazione molto semplice e poco costosa: pochi compiti chiari eseguiti da pochi funzionari». Soprattutto, egli era ansioso di evitare modelli standardizzati che potevano solo portare a gravare il futuro con il peso del passato, bloccando la strada a qualsiasi libero sviluppo. Come Paine, riconosceva ad ogni nuova generazione il diritto di modellare la propria vita secondo le proprie concezioni. Per questo motivo, non voleva caricare le generazioni future di pesi che, col tempo, sarebbero divenuti intollerabili e avrebbero inevitabilmente portato alla catastrofe sociale. Questo pensiero dominava tutta la sua concezione di governo. Non voleva lasciare in eredità agli uomini di domani una camicia di forza, ma una veste leggera che avrebbe lasciato spazio ad ogni impulso della volontà popolare, senza ingombrare il libero movimento del corpo. La « volontà di potere » gli era odiosa, e per questo affermava che: « Un uomo onesto non può provare piacere nell'esercitare il potere sopra i suoi concittadini » (\*).

---

(\*) Rucker insiste a ragione sulla dottrina decentralista di Jefferson, giacché è proprio questo il suo apporto essenziale; la sua corrispondenza rivela che in questa direzione egli si spinse molto avanti; cionondimeno non mise sempre in pratica le sue idee libertarie. Cfr. Leonard Levy, *Jefferson and Civil Liberties*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963. [R.C.]

### 3. Ralph W. Emerson e Henry D. Thoreau

Dopo che Jefferson ed i suoi seguaci ebbero portato a termine, in questo paese, la battaglia contro la tradizione monarchica, le loro idee divennero patrimonio comune dei massimi rappresentanti dello spirito americano. Le ritroviamo dovunque, nella letteratura socio-politica, nei discorsi e negli scritti di Emerson, Thoreau, Garrison, Phillips, Lincoln e tanti altri. Ognuno di questi uomini metteva in guardia i suoi concittadini dall'errore disastroso di trasformare lo stato in una Provvidenza terrena. Erano tutti convinti che la garanzia di ogni diritto inalienabile, come aveva enunciato Jefferson nella *Dichiarazione di Indipendenza*, non doveva essere riposta nel governo, ma nel popolo stesso. Persino un uomo tendenzialmente conservatore come George Washington non poté fare a meno di proclamare che « il Governo non è ragione, non è eloquenza: è forza! Al pari del fuoco, è un servo pericoloso ed un padrone terribile; neppure per un momento dovrebbe essere lasciato libero di agire senza controllo ».

Ralph Waldo Emerson non si sarebbe potuto esprimere meglio sulla forza organizzativa dello stato. Il grande poeta-filosofo americano, così fermamente convinto che la libertà è la madre di ogni conquista sociale, sapeva anche che, di gran lunga, la maggior parte della nostra vita sociale proce-

de dall'associazione volontaria con i nostri simili e la sua esistenza non può mai essere imposta da alcun decreto governativo.

La propria natura è per ogni uomo una raffigurazione sufficiente del carattere dei suoi simili. Ciò che è giusto o sbagliato per me, è giusto o sbagliato per loro. Facendo ciò che mi conviene e astenendomi da ciò che non mi conviene, mi troverò spesso d'accordo sui mezzi con il mio vicino e potremo lavorare insieme, per un certo periodo, allo stesso scopo. Ma se io non ritenessi sufficiente il dominio su me stesso e mi assumessi anche il compito di dirigere il mio vicino, andrei oltre ciò che è giusto, instaurando con lui una relazione falsa. Anche se io fossi molto più capace o più forte di lui ed anche se lui può non essere in grado di esprimere la sua percezione dell'ingiustizia, la falsità resta e come una falsità ferisce sia lui che me. Legge e natura non possono mantenere la finzione: essa deve realizzarsi con una menzogna pratica, cioè con la forza. Questo agire per conto degli altri è l'errore mostruoso palesemente commesso dai governi di tutto il mondo.

Emerson sapeva che nessun risultato definitivo poteva essere raggiunto dall'evoluzione politica o sociale, ed era perciò consapevole del gravissimo pericolo di instaurare leggi rigide e fisse che congelino tutte le trasformazioni della vita sociale in norme stabilite. In realtà, anche la più importante acquisizione sociale ha solo un significato relativo ed al massimo corrisponde alle nostre idee correnti sul valore delle cose, ma non può mai esaurire la spinta interna verso nuove forme sperimentali — questa fonte perenne di ogni e qualsiasi sviluppo. Ciò che in un particolare periodo serve come obiettivo spirituale non è mai l'ultima parola della saggezza, ma solo un anello nella catena degli eventi.

La formazione di nuove relazioni tra gli uomini è un atto rivoluzionario ed un prodotto del progresso sociale se rimuove precedenti forme di vita divenute opprimenti una volta che hanno perso la loro sostanza, sopravvivendo alla loro epoca come gusci morti della storia. Ma il tentativo di attribuire valori eterni alle nuove forme di vita le fa divenire una barriera per i posteri, poiché non viene riconosciuta quell'intima necessità ad ulteriori trasformazioni, che è lo stimolo per ogni sforzo sociale.

Nati democratici, non siamo affatto qualificati a giudicare

la monarchia, che per i nostri padri vissuti nell'ideale monarchico era relativamente giusta. Ma le nostre istituzioni, benché coincidano con lo spirito dell'epoca, non sono esenti da quei difetti pratici che hanno screditato le altre forme. Ogni stato reale è corrotto. Gli uomini giusti non devono troppo obbedire alle leggi. Quale satira del governo può eguagliare il severo giudizio implicito nella parola *politica* stessa, che ormai da molto tempo ha assunto il significato di *furbizia*, sottintendendo che lo Stato è un inganno... La libertà selvaggia sviluppa coscienze di ferro. La mancanza di libertà rafforza le leggi e le convenienze e instupidisce la coscienza. Il linciaggio prevale solo dove maggiore è la durezza e l'incontrollabilità dei capi. La « legge della piazza » non può essere regola: è contraria all'interesse di ognuno; solo la giustizia soddisfa tutti.

Emerson, con il sottile intuito del poeta e del filosofo, si rendeva conto che come in natura solo la crescita organica è costante, così nella società solo ciò che proviene da una convinzione profonda ed è radicato nell'esperienza etica dell'uomo può durare. Di conseguenza egli vedeva nello stato non un elemento fondatore, ma solo un espediente, un meccanismo intellettuale, moralmente inferiore. Niente di veramente grande è stato prodotto nella storia per iniziativa del governo, e nella maggior parte dei casi si è verificato contro la volontà dei capi che, per mantenere la loro posizione, si sforzano continuamente di incatenare il genere umano ad una schiavitù perpetua.

Questa è la storia dei governi: uomini il cui agire consiste nell'obbligare altri uomini. Un uomo che non mi conosce, mi tassa; rivolgendomisi da lontano ordina che una parte del mio lavoro vada a favore di questo o quello scopo stravagante, non come a me ma come a lui è capitato di pensare. Vediamone le conseguenze. Fra tutti i debiti, sono le tasse quelle che gli uomini hanno meno voglia di pagare. Che ironia questa per il governo! Per qualsiasi altra cosa gli uomini ritengono di ottenere il contro-valore dei loro soldi, tranne che per le tasse. Di conseguenza, meno governo abbiamo, meglio è: meno leggi e meno potere delegato. L'antidoto a questo abuso del governo formale è l'influenza dell'elemento privato, la crescita dell'individuo, il prevalere del delegante sul delegato, la comparsa dell'uomo saggio, di cui l'esistente governo, si deve ammetterlo, non è che una cattiva imitazione. Ciò che tutto tende ad evidenziare,

ciò che la libertà, la cultura, le relazioni e le rivoluzioni vanno a formare ed a preservare, è il carattere dell'uomo; questo è il fine della Natura, arrivare all'incoronazione del suo re. Lo Stato esiste per educare l'uomo alla saggezza? allora con la comparsa dell'uomo saggio lo stato si estingue... Le tendenze attuali favoriscono l'idea dell'autogoverno e lasciano l'individuo alle ricompense ed alle pene della propria natura, che opera con maggiore energia di quanto noi crediamo, dipendenti come siamo da restrizioni artificiali. Il movimento in questa direzione è stato molto marcato nella storia moderna. Molte cose si sono rivelate irragionevoli o indegne, ma la natura della rivoluzione non viene intaccata dai vizi dei rivoluzionari, essendo una forza puramente morale. Questo movimento non è mai stato fatto proprio da nessun partito nella storia, né può esserlo; esso distacca l'individuo da qualunque partito, unendolo, nello stesso tempo, al genere umano... Viviamo in una condizione veramente incivile e paghiamo tributi involontari a governi fondati sulla forza. Non esiste, tra gli uomini più religiosi ed istruiti delle nazioni più religiose e civili, la fiducia nel sentimento morale ed una sufficiente fiducia nell'unità delle cose da persuaderli che la società può mantenersi senza restrizioni artificiali, così come il sistema solare, o che il privato cittadino possa essere un ragionevole buon vicino anche senza il timore della galera o della confisca.

Emerson divenne il centro spirituale di un piccolo gruppo di uomini e donne famosi, tra i quali George Ripley, Frederic H. Hedge, James Freeman Clarke, Convers Francis, Theodore Parker, Bronson Alcott, Margaret Fuller, Elizabeth P. Peabody ed altri affiliati, esercitando in tal modo, una considerevole influenza sul modo di vita americano. Il suo discorso davanti alla *Phi Beta Kappa Society* di Cambridge, nel Massachusetts, (1837) su « L'intellettuale americano » venne definita la Dichiarazione di Indipendenza Intellettuale, divenendo grazie al grande messaggio spirituale che conteneva uno dei più importanti contributi al libero pensiero di questo paese.

Emerson conosceva molto bene le teorie socialiste di Charles Fourier, e seguì da vicino l'esperimento della fattoria Brook (1840-47); inoltre si buttò coraggiosamente nella lotta per l'abolizione dello schiavismo negro, in tempi in cui vi era, in effetti, un certo rischio a farlo.

Il suo periodico « The Dial » va annoverato tra i migliori esempi del genere in America, anche se la sua

influenza si faceva sentire solo in una piccola cerchia. Il suo detto: « Se metti una catena intorno al collo di uno schiavo, l'altro capo si annoda intorno al tuo » non era semplicemente riferito alla specifica realtà dei suoi tempi, ma dava forma ad un principio valido per ogni libero pensiero.

Henry David Thoreau, esponente della letteratura classica americana ed amico di Emerson, è forse stato ancora più esplicito nella sua aperta sfida ad ogni coercizione esterna. Il suo saggio *On the Duty of Civil Disobedience* (Sul dovere della disobbedienza civile), pubblicato per la prima volta nel 1849, è uno dei pezzi più brillanti scritti sull'argomento. E' il credo di un uomo veramente libero per il quale la tradizione non può oscurare il senso vivo della realtà. Come Garrison, Thoreau riconosce l'effetto controproducente di una tradizione ormai morta allorquando, trasformatasi in un dogma fissato, non è più in grado di fornire nuovi stimoli per ulteriori sforzi creativi. Sottile pensatore, egli era profondamente conscio che il maggior pericolo di ogni epoca non risiedeva nell'aspirazione al potere da parte degli uomini vivi, ma nei dogmi e nelle istituzioni ereditati dalle passate generazioni che l'atteggiamento riverente non osa rimuovere. Questa silenziosa autorità dei morti sui vivi è, secondo Thoreau, una grande tragedia alla quale sono esposti il presente ed il futuro, a causa della quale le convinzioni diventano semplice approvazione.

Gli uomini per lo più servono lo stato con i loro corpi, non come uomini ma come macchine. Sono quelli che costituiscono l'esercito permanente e la milizia, i carcerieri, i poliziotti, il *posse comitatus* (\*), eccetera. Nella maggior parte dei casi non fanno più uso del libero discernimento del senso morale, ma si pongono al livello degli alberi, della terra, delle pietre; e forse potranno essere costruiti uomini di legno che servano altrettanto bene allo scopo. Essi valgono quanto i cavalli o i cani. Eppure costoro sono comunemente ritenuti buoni cittadini. Altri — come molti legislatori, politici, avvocati, ministri e funzionari — servono lo Stato soprattutto con le loro menti; e poiché raramente fanno dei distinguo morali, questi servono probabilmente tanto il Diavolo, pur senza volerlo, quanto Dio.

(\*) Civili a disposizione dello sceriffo in caso di insufficienza delle forze di polizia. [N.d.T.]

Solo un piccolo numero di eroi, di martiri, di patrioti, di riformatori nel senso più ampio e di *uomini*, servono lo stato anche con le loro coscienze e quindi, necessariamente, gli resistono il più delle volte, venendone normalmente trattati come nemici. Un uomo saggio sarà utile solo come uomo e non accetterà di diventare argilla malleabile.

Come Paine, Jefferson e molti altri, anche Thoreau riconosceva che l'associazione volontaria degli uomini per le esigenze della vita quotidiana è il fondamento di ogni struttura sociale e che questa potrà essere turbata solo dall'interferenza del potere politico, che da sempre serve gli interessi esclusivi di minoranze privilegiate.

Io approvo di cuore il detto: « Il miglior governo è quello che governa meno », e mi piacerebbe che così divenisse il più rapidamente e sistematicamente possibile. Per poi giungere alle estreme conseguenze, nelle quali ugualmente credo: « Il miglior governo è quello che non governa affatto », e quando gli uomini vi saranno preparati, questo sarà il tipo di governo che avranno. Il governo è al massimo un ripiego, ma la maggior parte dei governi sono normalmente — e tutti lo sono talora — più dannosi che utili.

L'irresistibile impulso di Thoreau verso la libertà, il suo amore per l'indipendenza intellettuale e per un modello individuale di vita sono strettamente legati alla sua filosofia panteista, descritta in maniera così profonda e sensibile in *Walden*, ed in numerosi altri scritti, che nella sua semplice bellezza spesso riecheggia l'*Inno alla Natura* di Goethe. Lui che sentiva così profondamente l'eterno fluire e rifluire di tutti i fenomeni della vita e che sapeva centellinare ogni preziosa goccia dell'infinita varietà dell'esistente, vedeva nei vincoli e nei limiti imposti dalle istituzioni politiche lo scoglio contro il quale andrebbe inevitabilmente a frantumarsi tutto ciò che avesse reale importanza, mentre una insulsa mediocrità vi tesserebbe le sue reti. Nel suo brillante saggio *Life Without Principle* (Esistenza senza principii), è riuscito ad esprimere in maniera imperitura questo suo modo di sentire, tanto che lo si può paragonare alle più alte espressioni letterarie.

Se devo essere un alveo, preferisco esserlo di torrenti montani, di ruscelli del Parnaso, non di fogne cittadine. C'è

l'ispirazione, quel mormorio che giunge dalle corti celesti alle orecchie delle menti attente. E c'è la rivelazione profana e stantia dei bar e dei posti di polizia. Lo stesso orecchio può ricevere entrambe le comunicazioni. Solo il carattere di chi ascolta determina a cosa si aprirà e a cosa si chiuderà. Sono convinto che la mente può rimanere permanentemente profanata dall'abitudine di prestare attenzione a cose banali, tanto che tutti i nostri pensieri potrebbero essere permeati di banalità. Se così fosse il nostro stesso intelletto ne verrebbe « macadamizzato » (\*), le sue basi frantumate affinché le ruote possano girarvi sopra; e se vuoi sapere cosa produce la pavimentazione più durevole, superiore all'acciottolato, al lastricato e all'asfalto, devi solo guardare all'interno di alcune delle nostre menti sottoposte a questo trattamento per lungo tempo.

Per Thoreau, come per Henryk Ibsen, l'idea di libertà non aveva un significato puramente politico. La migliore costituzione non può garantire la libertà ad un uomo per il quale questa non sia diventata un'esperienza interiore e non venga nuovamente confermata, in ogni momento della sua vita, dalla sua condotta quotidiana. Troppo spesso andiamo fieri del possesso di gusci morti, trascurando così la vera essenza della vita.

Si dice che l'America sia l'arena in cui va combattuta la battaglia per la libertà, ma certamente non si tratta della libertà in senso puramente politico. Infatti, se dobbiamo riconoscere che l'americano si è liberato dalla tirannia politica, egli è ancora schiavo di una tirannia economica e morale. Ora che la repubblica — la *res publica* — è stata instaurata, è tempo di rivolgersi alla *res privata*, — al privato — per verificare, come già il Senato romano ingiungeva ai suoi consoli, *Ne quid res privata detrimenti capiat*, che il privato non ne riceva detrimento. Dobbiamo chiamarla la terra della libertà? Che senso ha essere liberi da re Giorgio e continuare ad essere schiavi del re Pregiudizio? Che senso ha essere nati liberi, ma non vivere liberi? Qual'è il valore di ogni libertà politica se non di essere un mezzo per la libertà morale? E' la libertà di essere schiavi o la libertà di essere liberi quella di cui ci gloriamo? Noi siamo una nazione di politici che si occupa solo delle estreme difese della libertà. Sono i figli dei no-

(\*) Macadam: tipo di pavimentazione stradale. [N.d.T.]

stri figli che potranno, forse, essere realmente liberi. Ci tassiamo ingiustamente: c'è una parte di noi che non è rappresentata, ciononostante viene tassata. Manteniamo a nostre spese truppe, bestie ed imbecilli d'ogni genere. I nostri vili corpi s'alimentano delle nostre povere anime, fino a succhiarne tutta la sostanza.

Thoreau scrisse il suo saggio *On the Duty of Civil Disobedience* (Sul dovere della disobbedienza civile) in tempi agitati, immediatamente dopo la guerra con il Messico (1846-48), molto impopolare nell'intero paese e vista da tutti gli onesti liberali come una semplice spedizione predatoria. La guerra aveva avuto un inizio più che dubbio. Mentre il governo messicano continuava ad affermare che le truppe americane avevano invaso il suo paese costringendolo ad una difesa armata, il presidente degli Stati Uniti, nel suo *Messaggio*, asserì che il primo spargimento di sangue era stato provocato da un attacco messicano « sul nostro territorio ». In contrasto, il generale Grant avrebbe dichiarato più tardi nelle sue memorie (*Personal Memories of U.S. Grant* — Le memorie personali del generale Grant) che le truppe americane erano state inviate al confine per « provocare uno scontro ». Abraham Lincoln presentò allora al Congresso le cosiddette « *Spot Resolutions* » con le quali si chiedeva al governo di definire esattamente il posto dove era avvenuto il primo atto ostile e *se non fosse stato provocato da un corpo dell'esercito americano mandato lì per ordine del nostro governo*.

Oltre a questo, vi erano le continue persecuzioni contro gli abolizionisti (\*), la cui causa Thoreau aveva entusiasticamente sposato. Tutto ciò lo convinse che le questioni che riguardavano la coscienza e le credenze intime non potevano essere affidate ad una maggioranza e potevano essere risolte solo opponendosi coraggiosamente alla palese ingiustizia. Egli stesso ne diede un esempio rifiutandosi di pagare allo stato del Massachusetts una tassa che riteneva ingiusta, preferendo andare in prigione piuttosto che desistere dai suoi diritti. Thoreau non era un uomo che potesse accettare cose che riteneva erronee. Le verità spiacevoli che diceva alla sua generazione, a causa dell'indifferenza mo-

(\*) Coloro che si battevano per l'abolizione della schiavitù. [N.d.T.]

rale di quest'ultima, hanno oggi un'importanza ancora maggiore di quella che avevano allora.

Parlando in concreto, coloro che si oppongono alla riforma nel Massachusetts non sono centomila politicanti del Sud, ma centomila commercianti e agricoltori di qui, più interessati al commercio e all'agricoltura che all'umanesimo, che non a rendere giustizia agli schiavi ed al Messico, *costi quel che costi...* Ve ne sono migliaia che a livello di *opinione* sono contrari allo schiavismo e alla guerra, ma che in pratica non fanno niente per farli cessare; che si considerano figli di Washington e Franklin, siedono con le mani in tasca e dicono di non saper cosa fare e non fanno niente; che antepongono persino la questione del libero scambio alla questione della libertà e che leggono tranquillamente, dopo cena, i prezzi correnti insieme alle ultime notizie dal Messico, e, cosa che può succedere, cadono addormentati su entrambi... Aspetteranno, ben disposti, che altri pongano rimedio al male, di cui non dovranno, così, più a lungo dispiacersi. Al massimo, per quanto li riguarda, danno un voto senza valore, un debole appoggio ed un « buona fortuna » alla giustizia. Vi sono 999 guardiani della virtù per ogni uomo realmente virtuoso. Ma è più facile avere a che fare con chi veramente possiede una cosa piuttosto che con il suo guardiano temporaneo. Ogni votazione è una sorta di gioco, come la dama o il backgammon, (con una leggera sfumatura morale, poiché si tratta di giocare col giusto e l'ingiusto, con le questioni morali) con relative scommesse, beninteso. La reputazione dei votanti non è messa in gioco. Io dò il mio voto, forse, come mi sembra giusto, ma non sono interessato in maniera vitale a che questo diritto prevalga. Preferisco lasciarlo alla maggioranza. Il suo impegno, quindi, non supera mai l'opportunismo. Anche dare il proprio voto alla giustizia non è *ancora far qualcosa*, ma si limita ad esprimere debolmente agli altri uomini ciò che si desidera prevalga. Un uomo saggio non lascerà mai la giustizia alla mercè del caso, né potrà desiderare che prevalga grazie al potere della maggioranza. Quando la maggioranza, infine, voterà l'abolizione della schiavitù, sarà perché le è ormai indifferente o perché ne è rimasta ben poca da abolire con il suo voto. *Essi* saranno, allora, gli schiavi. Può affrettare l'abolizione della schiavitù solo il voto di chi con il suo voto afferma la sua stessa libertà.

Se Thoreau manifestò un così profondo rispetto per la personalità di John Brown, come si può rilevare dai due

bellissimi saggi *A Plea for Captain John Brown* (In difesa del capitano John Brown) e *The Last Days of John Brown* (Gli ultimi giorni di John Brown), era perché si trattava di un uomo che dava più importanza alla voce della coscienza che a credi scritti da uomini i cui corpi erano stati seppelliti nella terra tanto tempo addietro. Levarsi a difesa di un diritto che proveniva dall'anima stessa era per lui più imperativo che obbedire a leggi che potevano nuocere solo al suo corpo. I doveri che un uomo ha verso se stesso avevano per lui un valore morale più elevato dei doveri verso il governo. E fu questa la ragione per cui Thoreau s'appellò agli abolizionisti del Massachusetts perché si rifiutassero di pagare le tasse, prevenendo così un governo che considerava la schiavitù un'istituzione legale, dal mantenere questa inumana servitù. Non basta avere un'opinione, bisogna anche avere il coraggio di difenderla.

Che soddisfazione può trarre un uomo nel nutrire un'opinione al solo scopo di compiacerse? E quale piacere può mai esserci, per di più, se l'opinione è quella d'essere vilipeso? Agire secondo i principi, comprendere e realizzare la giustizia modifica le cose e le relazioni, è essenzialmente rivoluzionario e non si identifica pienamente con nulla di ciò che esiste. Passa attraverso non solo gli stati, le chiese, ma attraversa le famiglie e, sì, attraversa l'*individuo*, separando in lui il diabolico dal divino. Esistono leggi ingiuste: dobbiamo accontentarci di obbedirle o dobbiamo cercare di emendarle? Dobbiamo obbedirle finché non avremo successo o dobbiamo trasgredirle subito? Gli uomini, generalmente, sotto un governo come questo, pensano che si debba attendere fino a quando non si sia convinta la maggioranza a sostituirle. Sono convinti che, se resistessero, il rimedio sarebbe peggiore del male. Ma la colpa è del governo se il rimedio è peggiore del male. E' *lui* che lo rende tale. Perché non è più disposto ad affrettare i tempi ed a fare la riforma? Perché non dà retta alla sua minoranza saggia? Perché grida e resiste prima che gli sia arrecato danno? Perché non incoraggia i suoi cittadini a stare all'erta per additare i suoi errori e *far* meglio di quanto lui faccia? Perché persiste a crocifiggere Cristo, scomunicare Copernico e Lutero e denunciare come ribelli Washington e Franklin?

Tra tutti i rappresentanti spirituali del liberalismo americano, Thoreau fu, forse, il più profondo e coerente. Il

suo cosiddetto individualismo non era il prodotto di un atteggiamento negativo nei confronti della società, ma una relazione naturale tra uomo e uomo. « Amo il genere umano », affermava, « ma odio le istituzioni della defunta cattiveria (\*). L'uomo non esegue niente in maniera così fedele come le volontà di un estinto, sino all'ultimo codicillo e all'ultima lettera. Questi governano il mondo ed i viventi altro non sono che i loro esecutori ».

---

(\*) C'è qui un intraducibile gioco di parole tra *mankind* (genere umano) e *unkind* (cattiveria). [N.d.T.]

# 4.

## William L. Garrison e Wendell Phillips

William Lloyd Garrison, il coraggioso direttore del « Liberator », non era solamente uno dei più importanti e, di conseguenza, più odiati nemici dello schiavismo negro in questo paese, ma anche uno dei più impavidi fautori di una umanità libera, idea alla quale sacrificò una vita di continue persecuzioni. L'intera carriera di Garrison è caratteristica della natura di quest'uomo. La sua esperienza è simile a quella della signora Alvin in *Spettri* di Ibsen, quando questa comincia ad esaminare la trama di pensiero del suo insegnante. Solo ad un singolo nodo si incepperà, ma una volta sciolto l'insieme cederà e lei si renderà conto che era solo cucito a macchina. Inizialmente, le opinioni di Garrison non differivano in niente da quelle dell'americano medio. Fu l'incontro con il quacchero Benjamin Lundy che indirizzò la sua attenzione verso la schiavitù dei negri.

In Garrison pensiero ed azione andavano di pari passo. Desiderava aiutare il paese a liberarsi dalla « vergogna nera », ma questo compito lo coinvolse ben presto in un groviglio di nuovi problemi che non aveva previsto. Era così fermamente convinto dell'intrinseca giustezza della sua causa, che credeva potesse bastare un messaggio ispirato per rendere cosciente il genere umano di questa ingiustizia. Ma la cruda realtà gli dimostrò presto

che la questione non era così semplice come lui credeva. Non solo i vertici della chiesa e del governo contrastarono vigorosamente la sua propaganda, ma l'indifferenza, e talvolta l'ostilità aperta, di vasti strati della popolazione ostacolarono i suoi sforzi; l'ultima cosa che, probabilmente, si sarebbe aspettata. « Nel New England », scrisse con un senso di offesa personale, « ho trovato un disprezzo più intenso, un'opposizione più attiva, una denigrazione più implacabile, un pregiudizio più ostinato ed un'apatia più glaciale che tra gli stessi proprietari di schiavi ».

Quando nel 1830, a Baltimora, dopo aver pubblicamente messo alla gogna un noto negriero, fece conoscenza, per la prima volta, con la galera, scoprì che la libertà di parola, agganciata com'era alla Costituzione, non garantiva la diffusione di scritti e di discorsi a favore di una causa impopolare. Ma questa scoperta non lo fece divenire meno intransigente sui propri punti di vista, ma semplicemente lo convinse che « di tutte le ingiustizie, la più grande è quella che va sotto il nome di Legge; e di tutte le tirannie, l'imposizione della lettera della Legge contro l'equità è la più intollerabile ». Garrison non era il tipo d'uomo che rinunciava ai propri diritti senza lottare. Voleva parlare alla coscienza della sua generazione ed era deciso ad ottenere udienza. Così scrisse sul primo numero del « Liberator » (1 gennaio 1831):

Sono cosciente che molti obiettono alla durezza del mio linguaggio; ma non vi è motivo per questa durezza? Io sarò duro come la Verità e inflessibile come la Giustizia. Su questo soggetto non voglio pensare, parlare o scrivere con moderazione. No! No! Dite ad un uomo la cui casa sta bruciando di dare l'allarme con moderazione; ditegli di salvare con moderazione sua moglie dalle mani di uno stupratore; dite ad una madre di togliere con moderazione il suo neonato dal fuoco nel quale è caduto: ma non spingetemi ad usare la moderazione per una causa come quella presente. Io faccio sul serio, non tergiverò, non mi scuserò, non indietreggerò di un pollice e sarò ascoltato. L'apatia del popolo è tale da far balzare ogni statua dal suo piedestallo ed affrettare la resurrezione dei morti.

Garrison venne definito un *fanatico dei diritti*, ma questo può essere detto per qualsiasi uomo che sostenga seriamente le proprie convinzioni e rifiuti di svendere la propria co-

scienza. Aveva in odio tutta l'idolatria della legge statutaria che vuole costringere ogni libero pensiero nella camicia di forza di idee prestabilite o che mummifica il pensiero in modo da non essere più capace di rispondere ai propri impulsi. Da questo punto di vista, era tutt'uno con Thoreau. Come Thoreau, non rigettava la Costituzione in quanto tale, come spesso lo accusarono i suoi nemici, ma si batteva contro quanti ne vedevano solo la lettera e non lo spirito, contro quanti defraudavano la sua anima della parola viva, riducendola alla funzione di un fonografo. Solo in questa prospettiva si può comprendere la sua sfuriata: « Quando guardo questa folla di migliaia di persone e le vedo calpestare la loro coscienza ed i diritti dei loro consimili in nome di un pezzo di pergamena, dico: che la mia maledizione ricada sulla Costituzione degli Stati Uniti ».

Si può capire come un uomo continuamente attaccato, perseguitato e persino minacciato di morte dai suoi nemici, come lo era Garrison, non fosse sempre cauto nelle sue espressioni. Ma nessuno poteva accusarlo di predicare la violenza contro gli altri in nome di un principio, o di imporre le proprie convinzioni con l'uso della forza fisica.

Credo nello spirito della pace, e nell'esclusiva e assoluta fiducia nella verità, e nella sua applicazione ai cuori ed alle coscienze delle persone. Non credo che le armi della libertà siano mai state o possano essere le armi del dispotismo. So che quelle del dispotismo sono la spada, la pistola, il cannone, la granata; per cui, le armi alle quali si aggrappano i tiranni e dalle quali dipendono non sono le mie armi in quanto amico della Libertà... Forse scorrerà del sangue, Dio lo sa, io no; ma non scorrerà per mia volontà. Per quanto io detesti l'oppressione esercitata da uno schiavista del Sud, egli è un uomo, per me, sacro. E' un uomo a cui non voglio far del male né con la mia mano né con il mio consenso. E' un uomo che sta dolorosamente e crudelmente calpestando i diritti dei suoi simili, ma tutto ciò che io posso fargli è rimproverargli la sua colpa, incitarlo a pentirsi e lasciarlo senza scuse per la sua tirannia.

Garrison, come Tolstoj, era un uomo profondamente religioso. Cercava, quindi, nei principi della fede cristiana il terreno dal quale rigettare ogni forma di oppressione politica. Per lui come per Tolstoj, la voce della coscienza rivelava la voce di Dio; ed è a questa che si deve obbedire piut-

tosto che alle leggi di un governo che, imperfette come sono, non potranno mai dare all'uomo un'indicazione definitiva per la sua condotta. La legge politica dello stato, costantemente incatenata al tempo ed alle circostanze, non potrà mai rimpiazzare la voce umana interiore, l'unica capace di discernere il bene dal male.

Insieme con i suoi amici Henry C. Wright, Amasa Walker, Edmund Quincy e Maria Chapman, a cui si aggiunse più tardi Adin Ballou, Garrison fondò nel 1837 la *New England Non-Resistance Society* (Associazione del New England per la non-resistenza), la quale dichiarava che il principio di autorità proclamato da tutti i governi era incompatibile con gli insegnamenti del cristianesimo puro. Ne derivava, quindi, l'affermazione che: « Nessuno mi governerà con il mio consenso, né io governerò su alcun uomo ». O come l'aveva formulata Henry C. Wright:

I poteri, che tutti i governi umani ritengono essenziali per la loro esistenza e realizzazione, sono stati provati essere dannosi; ed è anche stato provato che le pratiche di tali governi, senza le quali questi non possono esistere, sono contrarie allo spirito e ai comandamenti positivi del cristianesimo. Ne segue che il governo umano è in sé un male (\*).

Garrison, come Proudhon, riconosceva nella libertà dei propri simili, non una limitazione, bensì una conferma della libertà individuale. « Aliena la libertà di un solo essere umano e le libertà di tutto il mondo saranno in pericolo ». Si può, forse, dire che non fu sempre coerente nell'applicare questo principio, ma non che coscientemente l'abbia trasgredito. Per natura era un lottatore, nel senso pieno di questa parola. I suoi modi rudi erano solo un segno del suo

---

(\*) La tendenza garrisoniana del movimento anti-schiavista vibra di un anarchismo profondamente religioso: in nome del governo di Dio — o, per alcuni, della coscienza — essa respinge il governo degli uomini, e dunque le pretese dello stato. Questo « anarchismo di derivazione », di un anarchismo cioè derivato da una dottrina estranea all'anarchismo stesso, risulta indubbiamente dall'incontro di una certa visione teologica con una congiuntura sociale data. Il rifiuto delle mediazioni umane tra l'uomo e la divinità, la supremazia della coscienza individuale sulla ragion di stato possono essere interpretate come altrettante influenze del protestantesimo contestatario (in opposizione alle Chiese costituite); questi tratti si ritrovano anche in altre dissidenze religiose, come vedremo ad esempio nell'anarcocattolicesimo. Cfr. il nostro poscritto. [R.C.]

forte senso della giustizia e del suo amore impetuoso per la libertà, che mai rinnegò e che lo rese uno dei più illustri esponenti del liberalismo americano.

Wendell Phillips, che, come Garrison, era uno dei più coraggiosi oppositori dello schiavismo negro, ed anche uno dei maggiori oratori americani, fu tra i più attivi sostenitori della libertà di pensiero. Non si lasciò mai scappare l'opportunità di parlare contro l'autorità, il paternalismo e la repressione del pensiero. Secondo Phillips, l'origine dello stato è sempre consistita « nell'usurpazione di alcuni per l'oppressione di tutti ». Considerava i diritti e le libertà costituite solo come una parte della vera libertà, che non viene accordata all'uomo per concessione dello stato, ma strappata dal popolo contro la volontà del governo.

Ogni passo verso il progresso, il mondo l'ha fatto da un patibolo all'altro, da un rogo all'altro. Non sarebbe certo esagerato affermare che tutte le grandi verità sulla società e sul governo sono state udite per la prima volta nelle solenni rivendicazioni del patriottismo martire o nelle alte grida dei lavoratori oppressi ed affamati. La legge è sempre stata un male. Il governo è cominciato con la tirannia e la forza, è iniziato con il feudalesimo dei soldati e l'intolleranza dei preti; e le idee di giustizia e di umanità per trovare la loro strada hanno dovuto lottare al pari di una tempesta contro l'egoismo organizzato della natura umana.

Phillips ben sapeva che un'idea oggi respinta, costituisce molto spesso la base per l'opinione pubblica della generazione successiva. Gli sembrava perciò che ogni coercizione politica ed ogni intolleranza delle masse ignoranti e fanatiche costituissero il maggiore ostacolo ad ogni ulteriore progresso. « Niente se non la Libertà, la Giustizia e la Verità dà un vantaggio durevole alla gran massa del genere umano. Ed è verso di esse che la società, lasciata a se stessa, tende continuamente ». Ma questo istinto naturale verso nuove forme di vita è costantemente soppresso ed incatenato dall'autorità di governi miopi e dal rispetto servile verso le passate forme di vita, con l'inevitabile risultato che qualsiasi miglioramento si possa ereditare dal passato è immediatamente minacciato e messo in pericolo dall'autorità della tradizione.

Hung Fung era un filosofo cinese quasi centenario. Una volta l'Imperatore gli disse: « Hung, novant'anni di studio e di osservazione ti devono aver reso sapiente. Dimmi, qual'è il grande pericolo del governo? ». « Be' », disse Hung, « è il topo nella statua ». « Il topo nella statua! », ripete l'Imperatore, « che cosa intendi? ». « Tu sai », risponde Hung, « che noi costruiamo delle statue in memoria dei nostri antenati. Sono fatte di legno, cave e dipinte. Ora, se un topo entra in una di queste, non lo si può scacciare con il fumo: — non si può affumicare l'immagine del proprio padre —. Né si può gettare la statua nell'acqua — giacché la vernice verrebbe lavata via. Così il topo è salvo perché l'immagine è sacra.

Come Garrison, Phillips era per natura un vero lottatore; non temeva mai di dire il vero anche quando questo, come spesso accadeva in quegli anni tempestosi della battaglia contro lo schiavismo, implicava un pericolo reale per la vita. Niente gli era più odioso che accettare tranquillamente una palese ingiustizia, lasciando al futuro quelle riforme che costituivano l'imperativo del momento. « La manna della libertà deve essere raccolta ogni giorno o marcisce ». I compromessi sulle questioni di coscienza erano per lui una capitolazione della personalità ed un suicidio morale. Come Thoreau, anche lui era convinto che opporsi ad una ingiustizia era il primo di tutti i doveri, anche se questa ingiustizia è protetta dal governo e sancita dalla legge.

La storia, dai primi cristiani in avanti, è piena di esempi di uomini che rifiutano ogni legame con il governo e tutto il potere che una carica pubblica potrebbe conferir loro, piuttosto che negare i loro principi o collaborare all'ingiustizia. Sir Thomas More non avrebbe mai avuto bisogno di salire il patibolo se solo avesse consentito a prestare giuramento d'obbedienza. Doveva solo mentire solennemente, come viene richiesto anche a noi, e non solo avrebbe avuta salva la vita, ma, come avrebbero potuto dirgli gli opportunisti della sua epoca, avrebbe raddoppiato la sua influenza. Pitt si dimise dalla carica di Primo Ministro inglese piuttosto che mancare alla parola data ai cattolici irlandesi. Ed io non dovrei contestare un voto piuttosto che tradire gli schiavi?

Vi erano molte persone che concordavano con lui in linea di principio e guardavano allo schiavismo negro come ad

una grande ingiustizia, ma essi ritenevano che ci si dovesse inchinare all'attuale stato di cose, in special modo essendo la schiavitù approvata dalla Costituzione, fino a quando non si potesse determinare un cambiamento attraverso dei mezzi legali. Phillips rispose loro:

E' necessario giurare di sostenerla *così com'è*. Non sappiamo cosa possa diventare. Ne discutiamo per quello che è ora e per quello che è ora la ripudiamo. Non la bolleremo di filo-schiavismo dopo che avrà cessato di esserlo. Questa obiezione alle nostre posizioni mi rammenta la storia di Miss Martineau di un bambino che, fattosi male, siede piangendo sul marciapiede. « Non piangere », gli dice un amico, « domani non ti farà male ». « Bene », piagnucolò il bambino, « domani non piangerò! ».

Phillips, il quale credeva che per qualsiasi risveglio spirituale fosse essenziale che ogni uomo avesse la capacità di prendere le proprie decisioni, aveva poca fiducia nell'influenza salutare del governo sulla coscienza dei suoi cittadini. « Ho poca fiducia della diretta influenza dei governi. Ritengo, con Guizot, che è una grossa illusione credere nel potere sovrano di un meccanismo politico. A sentire parlare del governo alcune persone, si potrebbe supporre che il Congresso sia la legge di gravità che mantiene i pianeti ai loro posti ». Per questa ragione, non poteva accettare l'idea che si dovesse affidare alla leadership governativa una questione così importante come l'abolizione dello schiavismo. E, a quel tempo, l'atteggiamento di molti leaders governativi era tale che certamente non poteva scuotere la sua opinione in proposito. Basti ricordare un esempio: quello del Governatore McDuffie del Sud Carolina, il quale dichiarò che la schiavitù « invece di essere un male politico, è la pietra angolare del nostro edificio repubblicano ».

A suo avviso, la libertà non era il risultato delle leggi costituite dello stato, ma una conquista della coscienza morale degli uomini. Ciò che è destinato a durare non è ciò che imponiamo agli altri, ma sempre ciò che raggiungiamo, procedendo faticosamente dalle nostre più personali convinzioni. La libertà d'espressione è una necessità ed il diritto che rifiutiamo di concedere ad un nostro simile non potrà mai essere nostro.

Lasciateci credere che la piena verità non potrà mai essere

dannosa per la piena rettitudine; e ricordate che per arrivare alla piena verità si deve permettere ad ogni uomo, che abbia torto o ragione, di esprimere liberamente la sua coscienza, proteggendolo nel far questo. Libertà piena senza catene per ogni uomo, qualunque sia la sua dottrina, garanzia di libera discussione, senza limiti. La Comunità che non osa proteggere il suo più umile e odiato membro nell'esprimere liberamente le sue opinioni, quanto vuoi false e detestabili, è solo una banda di schiavi.

Phillips fu, inoltre, uno dei primi liberali americani che vide chiaramente come il monopolio economico fosse un segno premonitore minaccioso per il benessere futuro delle istituzioni democratiche. Specialmente dopo la Guerra Civile, la sua attenzione si portò sempre più su questa questione. Egli vedeva la montante influenza delle società commerciali ed industriali ed arrivò alla conclusione che « il grande problema del futuro sarà il denaro contro la legislazione ». E si rendeva conto che in questa battaglia si sarebbe dovuto far ricorso a molta più pazienza e coraggio di quanto fosse necessario a proposito dello schiavismo negro. Se la generazione futura sarà priva di un tale spirito e di una tale resistenza « allora le istituzioni repubblicane soccomberanno di fronte alle imprese capitalistiche. Gli uomini ricchi muoiono, ma le banche sono immortali e le società ferroviarie non si ammalano mai ». E' questa battaglia che darà forma al prossimo futuro.

I nostri Padri, quando proibirono il latifondo e provvidero alla distribuzione della proprietà fondiaria, pensavano di aver eretto una barriera contro il potere del denaro che governava l'Inghilterra. Si erano dimenticati che il denaro si può ricongiungere, che una società di capitali è come un papato, una successione di persone con unità di intenti. Ora, come trentamila famiglie di proprietari terrieri hanno governato la terra inglese per seicento anni, allo stesso modo intendono governare le società americane. E, se non si trova un potere più radicale della politica ordinaria, inevitabilmente governeranno. La sopravvivenza delle istituzioni repubblicane dipende, ora, dal successo di una opposizione a questa tendenza e la sola speranza di una fattiva opposizione a tale pericolo sta nel sollevare le masse, i cui interessi stanno sempre nella direzione opposta.

Era con questo spirito che Phillips salutò gli sforzi della

Prima Internazionale (1864-1879) (\*), dedicandosi con entusiasmo all'organizzazione delle classi lavoratrici. Infatti, come affermò, « solo con un'agitazione ininterrotta il popolo può restare consapevole del principio di non lasciare che la libertà venga soffocata dal benessere materiale ». E' con questa prospettiva che si indirizzò al *Labor Reform Convention* di Worcester, Massachusetts, nel settembre del 1870:

Nessuna riforma morale o intellettuale è mai venuta dalle classi sociali superiori. Tutte ed ognuna sono derivate dalla protesta dei martiri e delle vittime. L'emancipazione dei lavoratori deve essere opera dei lavoratori stessi. Noi affermiamo come principio fondamentale che il lavoro, creatore della ricchezza, ha diritto a tutto ciò che crea. Affermando, ci dichiariamo disposti ad accettarne le estreme conseguenze e cioè il rovesciamento dell'intero sistema basato sul profitto, l'estinzione di tutti i monopoli, l'abolizione delle classi privilegiate, un'educazione ed una fratellanza universali, la completa libertà di scambio e, cosa ben più importante, la definitiva distruzione di quella vergognosa infamia della nostra cosiddetta civiltà cristiana: la miseria delle masse. Si deliberi che dichiariamo guerra al sistema salariale, che corrompe l'esistenza di chi assume e di chi viene assunto, defrauda entrambi, asservendo l'operaio; guerra all'attuale sistema finanziario, che ruba al lavoro e rimpingua il capitale, fa il ricco più ricco ed il povero più povero e trasforma una repubblica in un'aristocrazia del capitale.

---

(\*) La « Prima Internazionale », o più esattamente « l'Associazione Internazionale dei Lavoratori », s'è sciolta negli Stati Uniti, nel 1876. La sua sezione di lingua inglese ed alcuni gruppi di immigrati rimasero legati alle idee decentralizzatrici e si costituirono, dopo la scissione tra marxisti ed antiautoritari, in Federazione Libertaria. [R.C.]

## 5. Abraham Lincoln

Tra tutte le più eminenti personalità della storia americana, Abraham Lincoln ha probabilmente lasciato nel popolo l'impressione più profonda. Il suo nome è intrecciato con il mito come pochi altri ed è difficile stabilire quale ne sia stata la causa, se la sua grande umanità o la posizione unica nella quale l'ha messo la storia. Lincoln non è stato un personaggio semplice, del quale si possa facilmente delineare la naturale evoluzione. Specie di mistico in cui una coscienza puritana ha sempre lottato per la supremazia con gli impulsi del suo cuore, egli non si rese probabilmente conto di tutte le forze che agivano in lui e di quanto era passato in lui di retaggio e tradizione. Sotto la sua grandezza come essere umano, corre una chiara tendenza tragica che non scompare mai completamente. In effetti, i numerosi episodi divertenti che si narrano di lui e che furono parte della sua leggenda servirono forse a coprire la solitudine del suo io interiore.

Il ruolo di Lincoln nella Guerra Civile è ancor oggi dibattuto e verosimilmente rimarrà una questione controversa. Non può essere definito dal solo punto di vista della legge costituzionale, ma in larga misura deve basarsi anche sui suoi risultati politici, anche se non si vuole porre la questione dello schiavismo negro al centro del quadro storico. Vi sono abbondanti prove che egli desiderava, se possibile, evitare

la guerra, ma con l'andar del tempo, le condizioni divennero talmente critiche che una singola volontà non avrebbe potuto prevenire la tragedia.

Se Lincoln non fosse stato ucciso dopo la vittoria degli stati Nordisti, se avesse avuto la possibilità di lenire a modo suo le ferite che la guerra aveva inflitto al paese, o se avesse, almeno, potuto esercitare la propria influenza a questo scopo, avremmo oggi un'immagine più completa dell'uomo e della sua opera. Le responsabilità post-belliche della cieca politica del Nord vittorioso non ricadono su Lincoln, dato che una tale politica andava contro l'orientamento della sua personale concezione ed era contrario a qualunque cosa egli avesse pensato e sostenuto durante la sua vita attiva.

L'intera concezione politica di Lincoln s'impenna sulla Dichiarazione d'Indipendenza: « Non ho mai avuto un'opinione politica che non derivasse dallo spirito che anima la Dichiarazione d'Indipendenza. Il grande principio della Dichiarazione era questo spirito che rivendicava la libertà non solo per il popolo della nostra nazione, ma, spero, per il mondo intero e per tutto il tempo a venire ». Egli credeva nell'esistenza di diritti inalienabili nati con l'uomo, che nessun potere esterno può definitivamente mettere da parte. « Gli autori della Dichiarazione d'Indipendenza, l'avevano concepita come un ostacolo per chi, in futuro, avesse cercato di far retrocedere un popolo libero verso il dispotismo ». Nel suo famoso dibattito con Stephen A. Douglas, nel 1858, enunciava il proprio pensiero con parole che, nella loro aulica espressività, assomigliano alle profezie del Vecchio Testamento:

*E' questa la vera controversia che continuerà nel nostro paese anche quando le lingue del giudice Douglas e la mia saranno mute. E' l'eterna lotta tra due principi, il giusto e l'ingiusto, da un capo all'altro del mondo. Sono questi i due principi che si sono trovati faccia a faccia sin dall'inizio del tempo. Uno è il comune diritto dell'umanità, l'altro è il diritto divino dei re. E' lo stesso principio in qualunque forma si sviluppi. E' lo stesso spirito che dice tu sgobbi, lavori, ti guadagni il pane ed io lo mangerò.*

Non avrebbe, perciò, mai affidato i diritti del popolo ad alcun governo, poiché sapeva che i suoi leaders sono sempre spinti da interessi particolari.

Se esiste qualcosa che è dovere di tutto il popolo non affidare nelle mani di nessuno se non nelle proprie, questa è la difesa perenne delle proprie libertà ed istituzioni. Io temo che non comprendiate pienamente il pericolo di limitare le libertà del popolo. E' preferibile che un governo arrivi al limite estremo della tolleranza piuttosto che faccia alcunché che possa interferire o mettere in pericolo, ad ogni livello, i comuni diritti del cittadino.

Lincoln aveva poco rispetto per i politici di professione: « I politici sono un gruppo di persone che hanno interessi diversi da quelli del popolo e la maggior parte di loro sono, tutto sommato, distanti un buon passo almeno dagli uomini onesti ». Si può quindi capire perché non volesse affidare loro la tutela di quei diritti la cui attuazione e continuità sono salve solo fino a quando troveranno un'eco nella coscienza delle persone capaci di difendere i propri diritti. « Questo paese, con le sue istituzioni, appartiene al popolo che vi abita. Ogni qualvolta si stanchi del governo esistente, esso può esercitare il suo diritto costituzionale di emendarlo o il suo diritto rivoluzionario di rovesciarlo ».

Lincoln era ben conscio del pericolo che minacciava le istituzioni democratiche del paese a causa della superiorità economica di una classe particolare, specialmente allorché i leaders di questa classe si mettono d'accordo per porre i loro interessi particolari al di sopra degli interessi del popolo. In varie occasioni gli venne mossa la critica di avere, nell'insieme, uno scarso interesse per le questioni economiche. Cosa che, a grandi linee, poteva essere corretta, ma che era vera non solo per lui ma per tutti i maggiori rappresentanti della democrazia politica e del liberalismo. Cionondimeno, egli si rendeva conto, con fine intuito, che la dipendenza economica era una minaccia per lo sviluppo armonioso della società: cosa che dimostrò con una serie di asserzioni che in quanto a chiarezza non lasciano niente a desiderare.

Non è qui necessario né opportuno fare un discorso generale a favore delle istituzioni popolari, ma c'è un punto, e quanto a lui connesso, sul quale non si è ancora ribattuto come su tanti altri e per il quale vi chiedo un po' d'attenzione. E' il tentativo di porre il capitale sullo stesso piano del lavoro, se non al di sopra, nella struttura del governo. Si parte dal presupposto che il lavoro sia utilizzabile solo congiuntamente al capitale; che nesso-

no lavori a meno che qualcun altro, possedendo un capitale ed impiegandolo in qualche modo, lo induca a lavorare. Da questo presupposto si passa a considerare se sia preferibile che il capitale assuma i lavoratori, inducendoli così a lavorare con il loro consenso, o se comprarli e costringerli a farlo senza il loro consenso. Arrivati a questo punto, è naturale concludere che tutti i lavoratori sono o lavoratori dipendenti o ciò che chiamiamo schiavi. Ora, non vi è, tra capitale e lavoro, una relazione come quella supposta... Il lavoro precede e non dipende dal capitale. Il capitale, che è frutto del lavoro, non avrebbe mai potuto esistere se non vi fosse prima stato il lavoro. Il lavoro è superiore al capitale e merita una ben maggiore considerazione... I capitalisti generalmente agiscono di concerto per depredate il popolo.

In un altro riferimento, Lincoln parlava ancora più chiaramente su questo stesso soggetto, dicendo:

Dacché tante buone cose sono prodotte dal lavoro, ne segue che tutte queste cose dovrebbero appartenere a quelli grazie al cui lavoro sono state prodotte. Ma è accaduto in ogni epoca che mentre alcuni hanno lavorato, altri, senza lavorare, abbiano goduto di una grossa parte dei frutti. Questo è ingiusto e deve cessare. Assicurare, per quanto è possibile, ad ogni lavoratore l'intero prodotto del suo lavoro è un obiettivo valido per qualsiasi governo.

Il pericolo maggiore per ogni comunità democratica è sempre derivato dalla tirannia della maggioranza, che s'impone con maggior forza quando il rispetto per la libera espressione delle idee diventa debole e i demagoghi avidi di potere, o quando minoranze privilegiate riescono a girare a proprio favore l'ignoranza delle masse. Questo pericolo si è enormemente accresciuto in un paese come l'America, il cui naturale sviluppo si è all'origine basato sull'immigrazione da ogni possibile strato sociale europeo. Alexis de Tocqueville, nel suo ben noto libro sulla democrazia americana, ha chiaramente evidenziato questo fatto, e la storia ha provato che non si era sbagliato.

Va quindi a maggior credito del liberalismo americano il fatto che i suoi grandi leaders non abbiano mai perso la opportunità di promuovere tra il popolo il principio della libertà individuale, facendo dell'illimitata indipendenza di pensiero il punto di partenza di tutti i loro sforzi. In que-

sta breve rassegna abbiamo potuto dare la parola solo ad alcuni dei suoi più eminenti rappresentanti, ma i loro punti di vista sono comuni a tutta questa tendenza. Quanto abbiamo prima riportato, potrebbe essere facilmente integrato dagli scritti di Elizabeth Peabody, Nathaniel Hawthorne, Margaret Fuller, Walt Whitman, Robert G. Ingersoll e, ai nostri tempi, da quelli di Ernest Crosby, Horace Traubel, Clarence Darrow e molti altri, cioè dallo spirito e dalle idee dei migliori cervelli della nazione. In tempi come i nostri, che tanto credito danno all'autorità, questi tentativi rivestono una grande importanza perché ci rammentano continuamente che la difesa delle conquiste già fatte e la prospettiva verso nuovi orizzonti della nostra vita materiale e spirituale deve provenire da noi stessi e non può essere affidata ai cosiddetti grandi uomini della storia. Il detto di Franklin, « Tutti coloro che possono rinunciare ad una libertà essenziale per ottenere una piccola, temporanea sicurezza non meritano né la libertà né la sicurezza », è valido ancor oggi, né perderà la propria importanza in futuro. Solo la fede nella libertà rende la vita degna di essere vissuta.

Non v'è tomba di martire della libertà che non germogli il seme della libertà, /che a sua volta darà semi che i venti portano lontano e seminano nuovamente e che la pioggia e la neve nutrono. /Le armi dei tiranni non possono colpire uno spirito senza corpo. /Esso si staglia invisibile sopra la terra, mormorando, consigliando, mettendo in guardia. /Libertà! Che altri disperino di te! /Io non dispererò mai. La casa è chiusa? Non c'è nessuno? /Nondimeno stai pronto — non disperare nell'attesa; /ritornerà presto — i suoi messaggeri arriveranno tra poco.

***parte seconda:  
i libertari***

## 6. Josiah Warren

Il fatto che il liberalismo americano non riponga una grande fiducia nella mano regolatrice dello stato è insito nella natura stessa di questo paese. L'America è stata una terra di pionieri, un nuovo mondo in divenire, e in una certa misura lo è ancor oggi. La civiltà si è mossa lentamente verso Ovest e dovunque arrivassero i coloni dovevano fare affidamento solo su se stessi e lottare col sudore della propria fronte per le nuove condizioni di vita. Lo stato li poteva aiutare ben poco: era al di là dei suoi poteri. La associazione volontaria con i propri vicini per la reciproca sicurezza e per la soluzione di tutti i problemi della vita pratica assicuravano loro una protezione incomparabilmente maggiore di quella che avrebbe potuto dare il governo. Da questa condizione, tipica di un paese nuovo, si sviluppa una peculiare forma di iniziativa personale e un'autosufficienza caratteristica di questo capitolo della storia americana.

Mentre i popoli europei subivano il peso di una tradizione secolare ed erano consci ad ogni passo, dalla culla alla tomba, della loro servitù, i coloni americani fecero il loro ingresso nella storia liberi da ogni bagaglio superfluo e trovarono in questa terra immensa e scarsamente popolata migliaia di possibilità per una attività indipendente, da lungo

tempo svanita in Europa. Questa situazione era destinata ad avere, in questo paese, un'indubbia influenza sull'approccio ai problemi, un'influenza che si è chiaramente manifestata negli atti e nel pensiero dei pionieri del liberalismo americano (\*).

Tuttavia, lo sviluppo economico del paese, il processo di monopolizzazione di territori immensi e l'espandersi dell'industria furono usati strumentalmente, soprattutto nelle comunità densamente popolate, per assoggettare la maggior parte della popolazione all'autorità di minoranze privilegiate da cui nessun astratto concetto di libertà poteva emanciparli. La Costituzione, in effetti, garantiva ad ogni cittadino il diritto *alla vita, alla libertà ed al perseguimento della felicità*, ma questo diritto perse una parte considerevole del suo significato originario per quanti erano costretti dalle proprie condizioni economiche a vendere la propria forza umana o il prodotto del loro lavoro a qualcun altro che ne determinava il prezzo. Il principio della democrazia politica, che proclamava la *sovranità del popolo*, venne così radicalmente modificato e fu del tutto naturale che questo stato di cose facesse ben presto riflettere gli uomini rendendoli consapevoli che la libertà individuale e la felicità potevano essere assicurati solo dalla possibilità di un'esistenza sicura ed economicamente indipendente.

In effetti, già negli scritti di Paine e di Jefferson, si trovano numerosi riferimenti che sottolineano l'influenza dello sviluppo industriale sui principi della democrazia. Un'edizione americana della *Political Justice* (La giustizia politica) di William Godwin era apparsa a Philadelphia sin dal 1796. La pubblicazione di quest'opera monumentale dedicata all'emancipazione economica e politica del genere umano prova che anche a quel tempo, in America, alcuni individui si occupavano di questi problemi. Tra i socialisti di quel periodo nati in America si può menzionare William Manning (1744-1814) ed il suo libro *The Key of Liberty*

---

(\*) L'autore ha qui ripreso la tesi famosa (e discutibile) di John Turner, secondo il quale gli americani, abbandonando il bagaglio culturale « feudale » dell'Europa, sono divenuti democratici a causa delle condizioni geografiche del loro paese. E' tuttavia meno categorico dello storico americano: ha infatti segnalato, nel primo capitolo, alcune influenze intellettuali del « vecchio mondo ». [R. C.]

(La chiave della libertà). Oltre a quest'opera, Max Nettlau richiama l'attenzione su altre due, *A History of Lithconia* (La storia di Lithconia) di John Driscoll e *The Paradise within the Reach of All Men without Labor by Powers of Nature and Machinery* (Il paradiso alla portata di tutti gli uomini, senza lavoro grazie al potere della natura e delle macchine) di J.A. Etzler. La prima delle due apparve dapprima nel periodico deista di Philadelphia « The Temple of Reason » (1801-1802), uscendo poi come libro nel 1837. Secondo Max Nettlau « cercava di mettere insieme le idee del tempo di Paine e di Jefferson con un comunismo precedente e conteneva inoltre un'ampia storia dell'evoluzione umana ». Il lavoro di Etzler venne pubblicato a Pittsburgh nel 1833 ed « è un vero e proprio ditirambo sulla liberazione del genere umano attraverso le macchine ». Nettlau così commenta il libro: « Se si pensa a cosa è successo a Pittsburgh, centro dell'industria metallurgica, grazie alle macchine poste al servizio del capitale centralizzato e a cosa si augurava di raggiungere Etzler nel suo scritto, circa cento anni prima, dall'unione di uomo e natura con l'aiuto delle macchine, non si può immaginare un contrasto più doloroso » (1).

Tra quanti svilupparono coerentemente il pensiero liberale americano nella direzione della libertà in campo industriale, Josiah Warren fu senza dubbio il più importante. Warren nacque a Boston nel 1798 da una vecchia famiglia puritana che era stata tra le prime a colonizzare questo paese. La famiglia Warren diede allo stato del Massachusetts diverse eminenti personalità, tra le quali il generale Joseph Warren, ucciso nella battaglia di Bunker Hill, durante la Guerra Rivoluzionaria contro l'Inghilterra. Josiah Warren, ancora molto influenzato dallo spirito pionieristico, si trasferì all'età di ventun'anni a Cincinnati, a quel tempo uno degli avamposti della civiltà protesa verso l'Ovest. Lì si guadagnò da vivere come insegnante di musica e concertista fino a quando non inventò una nuova lampada che gli permise di metter su una piccola fabbrica che gli assicurava l'esi-

---

(1) Max Nettlau, *Der Vorfrühling Der Anarchie*, Berlino, 1925. Per uno studio più recente, si veda William H.G. Armytage, J.A. Etzler, *An American Utopist*, in « American Journal of Economics and Sociology », n. 16, ottobre 1956, pp. 83-88. [R. C.]

stenza. Warren era un inventore nato e per tutta la sua vita si occupò di ricerche tecniche, divenendo il padre di parecchie invenzioni. Uno spirito inventivo che si poteva notare anche nei suoi ultimi scritti, ma il giovane Warren indirizzò ben presto la sua vita in una direzione che non avrebbe abbandonato sino alla fine dei suoi giorni.

Nel 1824, il famoso socialista Robert Owen arrivò in America per acquistare una delle più grandi colonie dei *Rappists*, nell'Indiana, dove desiderava mettere alla prova le proprie idee con un esperimento pratico. Owen, grazie a quanto aveva fatto in Inghilterra, s'era guadagnato una reputazione a livello mondiale e fu, di conseguenza, ben accolto in America. Diede una serie di conferenze a Washington davanti al Congresso, al Presidente ed alla Corte Suprema ed in seguito toccò tutte le più importanti città del paese. In questo giro di conferenze visitò anche Cincinnati, dove Warren, che l'aveva sentito parlare, rimase profondamente impressionato dai suoi punti di vista. Quando nel 1825, Owen fu pronto a mettere in pratica le sue idee in *New Harmony*, Warren vendette la fabbrica di lampade e lo raggiunse.

L'esperimento di Owen si risolse in un completo fallimento, come tanti altri. Durante il breve periodo della sua esistenza, sette diversi comitati di gestione si susseguirono a *New Harmony*, ma tutti senza successo. La maggior parte dei coloni si sfiduciò e con le speranze infrante ritornò nel mondo borghese. Non così Warren. Filosofo lungimirante, cercò di scoprire le cause più profonde del fallimento. Per lui, l'esperimento fu una lezione che lo stimolò ad ulteriori elaborazioni, arrivando infine a delle conclusioni simili a quelle più tardi raggiunte da Pierre Joseph Proudhon. Ed è per questo che fu spesso chiamato da Benjamin R. Tucker e da altri, il Proudhon americano.

Warren concordava con Owen che il carattere di una persona è determinato soprattutto dall'ambiente sociale in cui vive; ma era lontanissimo dall'idea che si debba formare un uomo in base a modelli prefissati, al punto di essere convinto che ogni tentativo di costringere la vita in forme predeterminate avrebbe inevitabilmente condotto ad un nuovo asservimento. Come in natura la *legge della diversità* è la legge più importante, così, secondo Warren, la varietà delle forme è l'essenza del libero sviluppo individuale. Senza

la libertà, armonia e progresso sono impossibili ed a sua volta la libertà non consiste nell'uniformità, ma nella individualizzazione dei bisogni e dei desideri umani. La libertà è l'origine della felicità umana, « e la natura umana cerca la libertà come il magnete cerca il nord ».

L'idea che si possa raggiungere un'unità d'opinione tramite la rinuncia alla libertà personale può solo portare ad una degenerazione, anche nelle condizioni più favorevoli. L'individualità, l'esperienza e l'autoconservazione forniscono il fondamento indispensabile alla vita sociale. La mancanza di uno di questi fattori, o di tutti e tre, può solo portare al disordine ed al caos, bisogna perciò stare molto attenti a non manometterli. Ma è proprio questo quello che fa ogni governo. Nel tentativo di conformare ogni cosa ad una norma comune, crea la futile illusione di poter costruire uno specchio sociale che rifletta continuamente la stessa immagine.

C'è una individualità di fisionomia, statura, andatura, voce che è caratteristica di ognuno, e ciascuna di queste peculiarità è inscindibile dalla persona, che non può spogliarsene: esse costituiscono la sua individualità fisica, e se così non fosse la più immane confusione sconvolgerebbe i rapporti sociali. Ognuno potrebbe avere lo stesso nome! Un uomo verrebbe scambiato per un altro! I nostri parenti ed i nostri amici ci sarebbero estranei e viceversa!... Il fatto che le peculiarità di ognuno siano da lui inseparabili — che non possano essere conquistate, che non possano essere divise o alienate — è, apparentemente, il solo elemento di ordine sociale che l'uomo, nella folle corsa della *politica* e dell'*opportunismo* non abbia rovesciato o represso. Di conseguenza, questa va identificata come la prima pietra nella sua ascesa verso l'ordine e l'armonia. Ho parlato di solo quattro elementi che costituiscono l'individualità fisica di ogni persona, eppure in ognuno si combinano in così tanti modi, che non se ne trovano due in cui siano identici. Che conclusioni dobbiamo, quindi, trarre dalla miriade di varie combinazioni di impressioni, pensieri e sentimenti che costituiscono la parte mentale di ciascun individuo? Ogni pensiero, ogni sentimento, ogni impulso costituisce, nel momento in cui si manifesta, una parte dell'individuo tanto quanto la fisionomia o la statura! Eppure tutte le istituzioni umane ci richiedono, pretendono da noi un'identità di pensiero, motivazioni e comportamento! E non solo non vi sono due menti identiche,

ma nessuno rimane il medesimo da un'ora all'altra! Vecchie impressioni vengono cancellate, mentre nuove ne nascono; nuove combinazioni di pensieri preesistenti si formano costantemente, mentre alcune precedenti vengono demolite. L'atmosfera circostante, il contatto con varie persone e circostanze, il cibo con cui ci nutriamo, la condizione degli organi vitali, la circolazione del sangue e tante altre influenze si combinano ed agiscono variamente sulla diversa costituzione di ognuno, e mai, o raramente, come le trasformazioni del caleidoscopio, due volte nella stessa maniera, pur nello stesso individuo!

Partendo da questo principio, Warren proclamò *la sovranità dell'individuo* al posto della *sovranità del popolo*. Secondo le sue convinzioni, ogni uomo rappresenta in sé una distinta e separata entità psico-fisica, per cui ogni individuo dovrebbe essere autorità e governo di se stesso. Nessun altro, perciò, dovrebbe avere il diritto di interferire nella definizione della sua vita. E per quanto concerne le relazioni sociali tra gli uomini, esse per Warren devono basarsi sull'equo scambio dei prodotti del loro lavoro, il che impedirebbe che qualcuno possa trarre un indebito profitto a scapito di qualcun altro.

Il prerequisito di tutto ciò è che ogni ricchezza naturale, come la terra, i minerali, i corsi d'acqua, ecc., non siano monopolio di una piccola minoranza. L'accesso alle materie prime necessarie deve essere aperto ad ogni uomo, a parità di condizioni, in quanto si tratta di beni naturali non prodotti dal lavoro umano. Ogni uomo ha diritto all'intero prodotto del proprio lavoro o alla sua parte di quanto produce insieme ad altri. *Questo diritto all'intero prodotto del proprio lavoro* rappresenta per Warren la base per qualsiasi libertà personale, la condizione necessaria per l'armonia sociale.

Per poter arrivare ad una giusta valutazione del prodotto del lavoro individuale, è prima di tutto necessario, per Warren, aver ben chiaro come tutte le concezioni dell'economia politica sul cosiddetto *valore* poggino su presupposti arbitrari. E questo vale sia per il *valore d'uso* sia per il *valore di scambio*. Valore è un termine incerto, dipendente da circostanze il più delle volte imprevedibili e continuamente mutevoli. Per un uomo affamato un pezzo di pane vale più di qualsiasi cosa. Un uomo ammalato, la cui vita può essere salvata solo da una medicina particolare, non avendo altra

alternativa, può sacrificare tutte le sue ricchezze materiali per averla. Ma questo non vuole dire che lo *scambio* tra l'uomo malato ed il possessore della medicina sia un *giusto scambio*. Al contrario, chi sfrutta a proprio vantaggio l'estrema necessità di quest'uomo, dettando un prezzo arbitrario per la medicina, si comporta come un usuraio, come uno sfruttatore senza scrupoli il cui comportamento viola ogni principio di etica sociale.

Questo esempio illustra i principi economici dell'attuale sistema sociale. L'imprenditore che sfrutta i bisogni economici dei lavoratori, derubandoli di una porzione del prodotto del loro lavoro; il proprietario di un pezzo di terra, che non ha creato lui, ma che in virtù del suo monopolio affitta, intascandosi il ricavato; il banchiere che presta al produttore il denaro di cui quest'ultimo ha bisogno, addebitandogli gli interessi: tutti questi vivono a spese del lavoro altrui, senza creare essi stessi alcun valore sociale. Se il bisogno per un dato prodotto diventa la chiave del suo prezzo, si crea un sistema di scambio che assoggetta le grandi masse popolari al controllo economico di una minoranza privilegiata e, di conseguenza, anche in tanti altri campi diventa impossibile autodeterminare liberamente la propria individualità.

Warren arrivò, quindi, alla conclusione che il prezzo di un bene non dovrebbe essere determinato in base al *principio della sua utilità* ma in base al *principio del lavoro*. In altre parole, il tempo e le difficoltà richiesti nel produrre un bene dovrebbero essere la sola funzione che ne determina il prezzo. Warren lo definì « *Equo scambio basato sul costo come limite del prezzo* ». Secondo lui, tutti gli altri metodi per determinare il *valore* potevano solo tendere a perpetuare lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo ed a rendere perciò l'oppressione politica e sociale una condizione permanente della società.

Adam Smith, nel primo capitolo della sua opera fondamentale, *La ricchezza delle nazioni*, si era già riferito al lavoro come alla misura del valore, affermando che il lavoro era stato la prima misura del valore, originariamente usato come moneta d'acquisto. Non l'oro né l'argento, ma il lavoro è stato l'origine di tutta la ricchezza. Il suo valore, per chiunque desiderasse scambiarlo con qualsiasi bene, cor-

rispondeva esattamente alla quantità di lavoro che avrebbe potuto comprare con esso.

Ma Adam Smith non trasse da ciò la conclusione logica, e nelle successive dissertazioni si interessò solamente alle cause che determinano oggi il valore. Anche David Ricardo, partendo da Adam Smith, considerò il tempo-lavoro come la misura del valore. I primi che si ritiene ne abbiano tratto le conclusioni, mostrando gli errori e le contraddizioni dell'economia nazionale borghese, sono Pierre Joseph Proudhon e Karl Marx. Warren, tuttavia, li aveva preceduti entrambi ed era già arrivato all'identico risultato, prima che Proudhon e Marx fossero in grado di formulare le loro idee sulla *teoria del valore*. E' interessante notare come Karl Marx, che al pari di quasi tutti gli economisti fa una distinzione tra il cosiddetto lavoro *specializzato* e *non-specializzato*, fosse favorevole ad un compenso più alto per il lavoratore intellettuale che per il comune manovale, così che, ad esempio, un'ora di lavoro di un medico, di un insegnante, ecc. avrebbe un valore pari a due o tre ore lavorative di un infermiere, di un tessitore o di un operaio a giornata. Anche Warren faceva la stessa distinzione, ma auspicava un maggiore compenso solo per quanti fossero occupati nei lavori più ardui, spiacevoli o insalubri.

Nel 1827, Warren fondava a Cincinnati il suo cosiddetto *Time Store* al preciso scopo di verificare come una piccola impresa basata sul *principio del costo* potesse funzionare nella vita pratica. Il *Time Store* era un piccolo negozio in cui tutti i beni d'uso quotidiano potevano essere acquistati e venduti al prezzo di costo, a cui veniva approssimativamente aggiunto il quattro per cento per le necessarie spese di gestione. Il tempo richiesto per la produzione veniva marcato su ogni articolo ed ogni acquirente aveva il diritto di visionare personalmente i libri contabili del negozio. Warren lo riteneva necessario per instaurare e mantenere continuamente una fiducia implicita tra il compratore ed il venditore. I cosiddetti « *labor notes* » (buoni-lavoro), il cui valore veniva espresso in termini di ore lavorative, servivano come mezzo di scambio: quattro ore di lavoro corrispondevano ad un dollaro corrente.

Nel *Time Store* non esisteva il mercanteggiamento né sconti per allettare l'acquirente: ogni articolo aveva il suo prezzo fisso. Il venditore veniva compensato per la sua

fatica in base ad uno stesso principio, vale a dire che veniva pagato solo in base al tempo impiegato, così che non sorgessero controversie sul profitto. Secondo quanto riporta William Bailie, il biografo di Warren, il *Time Store* di Cincinnati divenne molto famoso ed ebbe un ampio giro di clientela, pronta a fornire all'« *equo scambio* » i mezzi per una più vasta circolazione. Ma Warren, inventore e sperimentatore nato, era interessato solo alla riuscita pratica della sua idea.

Sapeva che piccoli sforzi di questo tipo non potevano cambiare il più generale ordine sociale ed economico. Questi esperimenti gli fornivano solamente i mezzi per una verifica pratica delle sue idee, da cui ricavò le premesse fondamentali per una nuova dottrina alla quale cercava di convertire la sua generazione.

Warren era innanzitutto un pioniere, vissuto in un periodo in cui gli americani stavano lottando per una riforma sociale e la recentissima civilizzazione del paese offriva ancora una vasta scelta di possibilità per nuove forme di vita sociale. Perciò Warren si guardò in giro, alla ricerca di una più ampia sfera di attività. « Dopo avere preavvertito il pubblico con molti mesi di anticipo, dopo aver fatto fronte a tutti gli impegni, dopo due anni di operazioni di successo, il riformatore si ritrovò al punto di partenza, ma moralmente più che mai convinto della bellezza dell'Equità e del bisogno di realizzarla » (2).

Ciò per cui si batteva realmente era la *sovranità dell'individuo*. Per questo fine, aveva bisogno di una premessa economica, che era convinto di aver trovato nel *principio del costo*, che potesse assicurare ad ogni uomo l'intero prodotto del suo lavoro. La libertà dell'individuo è possibile solo sulla base di un giusto assetto della vita economica; ma questa condizione deve essere determinata dal popolo stesso e non può arrivare in dono da quel governo illuminato che per la maggior parte dei riformatori sociali della vecchia scuola era la fonte di ogni benedizione. Le leggi e le costituzioni non creano le istituzioni sociali, che scaturiscono dalla vita stessa. Quando si cerca di costringere le forze sociali in canali predeterminati, questi diventano spesso il

---

(2) William Bailie, *Josiah Warren, the First American Anarchist*, Boston, 1906.

maggior ostacolo per ogni nuovo sviluppo. Le leggi possono essere interpretate in tanti modi dai giudici e dai politici; la vita reale è sempre incatenata a qualche formula morta e condannata all'inattività. Solo le relazioni reciproche tra gli uomini e l'eguaglianza delle condizioni sociali erano, per Warren, il vero stimolo al progresso.

Niente risulta più pericoloso e nocivo, per un'evoluzione naturale, del tentativo di vincolare il futuro alle leggi del passato. Solo la libertà è tesa ad un incessante rinnovamento della vita. La cieca accettazione di forme morte, da troppo tempo sopravvissute alla loro utilità, produce solo caos e morte, tirannia ed oppressione. In realtà il governo non protegge nessuno e non garantisce niente. Non vi è sfera della vita sociale in cui l'associazione volontaria non sarebbe stata capace di realizzare molto più di quanto sia stato fatto dal governo. Con la falsa pretesa di proteggere la persona e la proprietà, i governi hanno disseminato distruzione, fame e miseria in tutto il mondo. Hanno sparso più sangue e provocato più morte e distruzione, nelle guerre fatte l'uno contro l'altro e ad esclusivo tornaconto dei governanti, di quanto una società senza governo avrebbe potuto tollerare. « Ognuno deve sentire che è lui l'arbitro supremo di se stesso, che nessun potere al mondo può sovrastarlo, che il sovrano di se stesso e di tutto ciò che sta in relazione con la sua individualità è e sarà sempre lui. Solo allora gli uomini avranno garantita la sicurezza personale e dei propri beni ».

Per attingere a nuove realizzazioni non si devono persuadere gli uomini, bisogna convincerli. Ma il mezzo peggiore è la violenza, che non persuade né convince. Sotto questo aspetto, il pensiero di Warren si avvicina a quello di Claude Tillier, quando quest'ultimo afferma: « Se siamo sottoposti ad una forza oppressiva, il nostro libero arbitrio viene asservito e ciò che facciamo non è frutto di noi stessi. Diveniamo solo una macchina che non è responsabile delle proprie azioni: allora l'ignominia della nostra condotta si ritorce solo contro l'uomo che ci usa violenza ». Warren, il cui interesse principale era di convincere gli uomini, si astenne da attacchi non necessari nei confronti dei singoli individui, perché questo non faceva che danneggiare la causa da lui sostenuta. Ecco quanto afferma in una lettera molto interessante, citata da Bailie in appendice alla sua biografia:

Ho ripetutamente detto che l'accusa generalizzata ai comuni imprenditori d'essere « ladri e rapinatori », perché vivono di profitto è, prima di tutto, falsa perché questi termini, nell'uso corrente, vengono adoperati solo per coloro che si riconoscono e si professano ladri e rapinatori. Ma è falsa anche sotto un altro aspetto. Vi possono essere uomini che vivono dei profitti della loro azienda e pur, tuttavia, non ricevono la decima parte di un compenso equo per il loro tempo e la loro fatica. E' inoltre filosoficamente sbagliato punire delle persone per essere ciò che la loro nascita, la loro preparazione e l'ambiente ne hanno fatto. Questo atteggiamento ostile nei loro confronti è inutilmente offensivo ed insultante, e tende a respingere molti degli uomini migliori schierandoli contro di noi, quando invece, se potessimo avere la loro attenzione abbastanza a lungo per essere capiti, potrebbero felicemente collaborare nella salvifica rivoluzione che perseguiamo. Perciò, queste violente denunce sono ingiuste, suicide, assurde e ridicole.

Quello stesso Warren che rifiutava, per principio, lo stato e dichiarava che « non dovrebbero esistere cose come il "corpo politico" », lo stato: l'unico corpo di cui si dovrebbe essere membri è la famiglia umana, l'umanità », non attaccò mai un qualche governo specifico, poiché era fermamente convinto che attraverso la costituzione di speciali istituzioni adatte ai suoi problemi e alle sue necessità personali, l'umanità avrebbe ben presto reso superfluo ogni governo. Questo punto di vista non esprimeva solamente la filosofia sociale di Warren, ma trovava anche credito nel fatto che l'America del tempo dei pionieri dava enormi opportunità per la libera sperimentazione in campo sociale. Per molti versi i pionieri svolgevano in America il ruolo dei rivoluzionari sociali europei.

Nel 1833, Warren fondava a Cincinnati un settimanale di quattro pagine, « The Peaceful Revolutionist » (Il rivoluzionario pacifico), che scriveva, componeva e stampava da sé con un torchio di sua invenzione. Il foglio ebbe vita breve, ma fu il primo giornale anarchico mai apparso dovunque. L'anarchismo in America non è dunque un prodotto straniero, ma un'idea che in questo paese s'era già guadagnata seguaci ed interpreti prima che Proudhon pubblicasse, nel 1840, la sua opera *Che cos'è la proprietà*.

Warren si occupò inoltre attivamente della questione del-

L'educazione pratica ed anche in questo campo si rivelò un pioniere. Fu tra i primi ad usare l'osservazione pratica come un mezzo per istruirsi ed a cercare di legare la scuola al laboratorio. Fedele alle sue idee, era contrario alle irregimentazioni e considerava lo sviluppo della personalità del bambino il vero fondamento dell'educazione. Preparare il bambino ai futuri compiti della vita, gli sembrava la cosa essenziale. Era in questa prospettiva che scriveva nel suo libro *Equitable Commerce*:

La potenzialità educativa è in tutte le cose che ci circondano. Se vogliamo un'educazione che qualifichi i bambini per la vita futura, l'educazione deve allora abbracciare quelle pratiche e quei principi che verranno richiesti nella vita adulta. Se vogliamo che, nella vita adulta, praticino l'equità tra di loro, dobbiamo allora circondarli di pratiche eque e trattarli in maniera equa. Se vogliamo che i bambini rispettino il diritto della proprietà altrui, dobbiamo rispettare il loro diritto alla proprietà. Se vogliamo che rispettino la peculiarità individuale e la libertà altrui, dobbiamo allora rispettare le loro peculiarità individuali e la loro libertà personale. Se vogliamo che, nell'età adulta, riconoscano e reclamino per se stessi una giusta ricompensa per il loro lavoro, dobbiamo dargli una giusta ricompensa per il loro lavoro nell'infanzia. Se vogliamo renderli capaci di mantenersi e di tutelarsi nella vita futura, dobbiamo dargliene la possibilità già durante l'infanzia e la giovinezza. Se vogliamo che siano capaci di auto-governarsi nell'età adulta, devono praticare il diritto all'auto-governo già nell'infanzia. Se vogliamo che imparino a gestirsi razionalmente, consci delle conseguenze delle proprie azioni, deve essere loro consentito, nell'infanzia, di regolarsi in base alle conseguenze dei propri atti. I bambini sono innanzitutto il frutto dell'esempio. Se noi li bastoniamo, si basteranno tra di loro. Se osserveranno in noi il tentativo di dominarci l'un l'altro, imiteranno la stessa barbarie. Se invece abitualmente rispettiamo il diritto all'autosovranità per ognuno di noi e per loro, diventeranno altrettanto rispettosi dei propri diritti e di quelli degli altri.

Nel corso della sua vita Warren ha fatto tutta una serie di esperimenti pratici delle sue idee che non può essere completamente esposta in questo breve studio. Il primo tentativo di fondare un *Villaggio dell'Equità* lo intraprese, con una mezza dozzina di famiglie, a Tuscarawas County nel-

l'Ohio, nel 1835, tentativo ben presto abbandonato a causa delle condizioni insalubri della zona che fecero ammalare di malaria la maggior parte dei residenti. Dopo un'altro esperimento di *Time Store* in New Harmony (1842-1844), ricevuto all'inizio con molta ostilità dai piccoli negozianti della zona, ma che alla fine ottenne il risultato, sotto la pressione della pubblica opinione, di far conformare i loro prezzi al *principio del costo*, Warren ritornò al suo vecchio progetto di fondare una piccola comunità basata sulle sue idee. Nel frattempo si occupò di alcune invenzioni che ebbero successo, tenne delle conferenze per rendere accessibile al pubblico il suo pensiero e nel 1846 pubblicò il suo lavoro *Equitable Commerce*, nel quale descrive semplicemente i vari risultati dei suoi esperimenti pratici.

La costituzione, nel giugno del 1847, del villaggio *Utopia* nell'Indiana è il primo tentativo di fondare una piccola comunità in base al *principio del costo*. L'esperimento venne intrapreso con mezzi molto limitati, ma, secondo la descrizione di Warren e di altri partecipanti, superò perfettamente la prova. Bailie, nel suo libro su Warren, cita lo scritto di un colono, E.G. Cubberley, il quale afferma che: « *I labor notes* ci misero in una società di mutuo appoggio: il risultato fu che, in due anni, dodici famiglie si ritrovarono con abitazioni che non avevano mai posseduto prima... Fu il capitale-lavoro a renderlo possibile. Io ho costruito un cottage di mattoni, alto un piano e mezzo, e tutti i soldi che ho tirato fuori sono stati 9 dollari e 81 cents: tutto il resto è stato fatto scambiando lavoro con lavoro. Mr. Warren ha ragione, ed il modo per riprendersi tanto lavoro quanto ne diamo è attraverso i prezzi stabiliti in base al costo-lavoro: il prezzo monetario, senza alcun principio-guida, ci ha sempre truffato ».

Ma l'impresa venne spezzata da influenze esterne. Il prezzo della terra circostante venne spinto talmente in alto dalla speculazione che la colonia non si sarebbe potuta estendere. Per cui molti dei partecipanti furono costretti ad emigrare nel Minnesota, dove la terra poteva essere acquistata a condizioni più ragionevoli.

Di tutti gli esperimenti intrapresi da Warren, quello che ebbe più successo fu l'insediamento *Modern Times* (1850) di Brentwood, a Long Island. Questo insediamento durò circa dodici anni; i suoi abitanti si mantenevano grazie al-

l'agricoltura ed a piccole imprese industriali. Mentre in molte altre colonie socialiste di questo paese, le tendenze dittatoriali delle personalità-leader provocavano, prima o poi, uno scontento generalizzato, portando in molti casi al fallimento degli esperimenti, in *Modern Times* prevalse per tutto il tempo una vita comunitaria armoniosa e solidale. Ognuno viveva a modo proprio e lasciava che gli altri facessero lo stesso. La massima « Pensa agli affari tuoi », era l'unica legge stabilita. Gli affari personali non erano soggetti a leggi fisse. Ognuno decideva per sé, secondo le proprie inclinazioni, e tutte le transazioni sociali venivano determinate dal libero accordo delle parti. Lo scambio avveniva sulla base del *principio del costo* e assicurava ad ognuno l'intero prodotto del suo lavoro, di cui poteva disporre come meglio gli pareva.

La colonia anche esteriormente faceva una buona impressione: « Larghi viali, strade ombreggiate dagli alberi, graziosi cottage circondati da aiuole di fragole e da orti ben coltivati costituivano l'aspetto esteriore di *Modern Times* ». Tutta una serie di personaggi famosi che visitarono *Modern Times* ricevettero un'impressione molto favorevole degli abitanti e della sua sistemazione. Moncure D. Conway, il ben noto ecclesiastico americano, che visitò per la prima volta l'insediamento nel 1859, descrisse in maniera molto favorevole l'impressione ricevutane nella sua « *Fortnightly Review* » (1865) e più tardi nella sua autobiografia (1904). Particolarmente interessante è quanto dice di Warren:

A quel punto entrò un uomo verso cui tutti mostravano un profondo rispetto e che fu presentato come il riformatore per dare corpo alle cui idee era stato fondato il villaggio. Era un uomo piccolo e tarchiato di circa cinquanta anni, con occhi azzurri vivaci ed irrequieti, ed in un certo qual modo irrequieto anche nei suoi movimenti. Aveva una fronte larga che scendeva su sopracciglia molto folte; la parte inferiore del viso, soprattutto la bocca, non mostrava la stessa forza, ma un mite entusiasmo. Egli era facondo, appassionato e completamente assorbito dalle sue idee sociali. Era piacevole ascoltarlo perché non era affatto uno di quei riformatori che, avendo lottato con il mondo, lo odiano con una genuina animosità filantropica, ma uno che non era mai stato nel mondo, che non era mai stato scosso dalle sue colpe né mosso dalle sue paure: uno che non era stato travolto dal rifiuto, ma che si era divertito con

una miriade di pensieri e di idee nuove, che erano per lui tenaci convinzioni. « Ogni uomo » diceva Goethe, « è abbastanza forte da rafforzare le proprie convinzioni », ed ho avuto una singolare riprova di questa asserzione nella capacità di quest'uomo di darmi l'impressione che le sue idee ed i suoi progetti per superare le istituzioni che si sono evolute nelle lunghe, lente epoche della storia avessero un senso di verità essenziale.

Quando infine *Modern Times* si sciolse, ciò fu principalmente dovuto alla sua mancanza di capitale. I residenti non erano ovviamente in grado di autoapprovvigionarsi di tutti i prodotti che erano loro necessari ed i *Labor notes*, sufficienti nella loro cerchia, non riuscivano ad ottenere credito all'esterno. Ma l'esperimento di Warren, che incorporava le esperienze quotidiane di dodici anni, portò a questa incontestabile conclusione: e cioè che la libertà personale deve essere la base per ogni nuovo esperimento sociale. Senza questa libertà, ogni gruppo umano finalizzato all'azione sociale non può che essere un corpo senza anima. Su questa grande consapevolezza, Warren basò tutto ciò che pensò, fece e scrisse, rimanendo fedele a questa idea fino alla fine dei suoi giorni.

Tutta la propaganda di Warren derivava da questa idea fondamentale: egli desiderava innanzitutto convincere le persone. Per questo egli non dava molta importanza alle manifestazioni pubbliche che, anche se possono raggiungere molte persone, non danno tante possibilità di arrivare al nocciolo della questione. Uno dei suoi strumenti principali erano le cosiddette « *conversazioni da salotto* », un'istituzione regolare in *Modern Times*: erano delle riunioni informali ristrette, dove era possibile discutere un'idea con maggiore profondità che in più larghe assemblee. Warren non era un semplice teorico, ma un pioniere, un uomo d'azione. Solo dopo essersi convinto della praticabilità delle proprie idee, mise per iscritto le sue scoperte. Egli scrisse relativamente poco, ma ciò che aveva da dire erano, a maggior ragione, cose importanti. Warren era per natura il tipo d'uomo che lavora per le proprie idee soprattutto attraverso esempi pratici. I suoi esperimenti erano senz'altro rudimentali, ma considerando le circostanze in cui visse, non avrebbe potuto essere altrimenti. Perseverò con una dedizione ed un senso del sacrificio che si può trovare solo in uomini posseduti

da una grande idea e dall'intima convinzione che alla fine questa prevarrà.

Le idee di Warren influenzarono un numero considerevole di persone importanti. Il suo primo esperimento a Cincinnati attirò l'attenzione di Robert Dale Owen, figlio di Robert Owen, che allora dirigeva con Frances Wright il periodico « The Free Inquirer ». L'invito di Owen portò Warren a New York e si può facilmente riscontrare la sua influenza sulla pubblicazione di Owen. Frances Wright, antesignana dei diritti delle donne in America, che propugnava il controllo delle nascite e si batteva contro lo schiavismo negro, mostrò la più grande simpatia per le idee di Warren. Stephen Pearl Andrews e G.T. Fowler furono conquistati alla causa di Warren dalle sue « conversazioni da salotto », ed indubbiamente anche Henry George venne influenzato dalle sue idee.

Esperimenti sulla linea di Warren furono intrapresi anche a Boston e a Philadelphia. A detta di Bailie, l'impresa tentata a Boston avrebbe potuto avere prospettive molto buone. Un certo Keith, un idealista benestante, venne conquistato nel 1850 dalle idee di Warren ed aprì a Boston una *Casa dell'Equità*. Acquistò un edificio di sette piani che riempì di merci d'ogni tipo, vendendole in base al *principio del costo*. Già alla fine della prima settimana, la *Casa dell'Equità* raggiunse un giro d'affari giornaliero di mille dollari. Incoraggiato da questo successo, Keith progettò un magazzino ancora più grande per dare all'impresa una base più ampia. Nel piano da lui concepito, veniva inglobato anche un grande panificio, che avrebbe rifornito i clienti con un pane sano a prezzo di costo, ed anche un periodico pubblicato da Keith, « The People's Paper », avrebbe dovuto essere stampato con macchine proprie, ma scoppiò un incendio che distrusse la *Casa*, il cui valore ammontava a molte migliaia di dollari. Keith, che nello stesso periodo subì altre perdite finanziarie, fu costretto ad abbandonare l'impresa cominciata con così buoni auspici. Questo triste avvenimento suscitò il seguente commento editoriale sul « Boston Post »: « La *Casa dell'Equità* di Boston ha cessato le sue attività, un'altra prova dell'incertezza dei progetti umani. Vi era, tuttavia, un principio in questo magazzino che anche se sviluppato solo in parte, mille insuccessi non possono intaccare ».

Le idee di Warren trovarono riscontro anche in Inghilterra. Il noto riformista sociale J. Bronterre O'Brien aderì al *principio del costo*. A.C. Cuddon, amico personale di Warren, che aveva anche visitato *Modern Times*, lavorò a favore di quest'idea. All'incontro della *British Association for the Advancement of Science* (Associazione britannica per il progresso della scienza), William Parr, di Dublino, espose la filosofia e gli esperimenti pratici di Josiah Warren. A sua volta, John Stuart Mill aveva notato Warren e scrisse nella sua *Autobiografia* di « uno straordinario americano, Mr. Warren, che ha ideato un sistema sociale basato sulla *Sovranità dell'individuo* ».

I periodici di Owen pubblicarono spesso estratti delle « Periodical Letters » di Warren. G.J. Holyoake menzionò Warren come un corrispondente del « British Co-operator » e nel suo libro, *The History of Cooperation* (Storia della cooperazione), affermò quanto segue: « Il 30 gennaio del 1830, scrisse da Cincinnati per raccomandare un sistema di stampa a basso costo di cui era lui l'inventore. Considerando assurdo il potere di concedere il monopolio tramite i brevetti, fece circolare il suo schema offrendolo a chiunque volesse adottarlo... Come Paine, Warren donò al pubblico i diritti sulle invenzioni e sui libri, cosa che, nel caso di Paine, arricchì altri, lasciando povero l'autore. Il mondo, che è così propenso a disprezzare i riformatori perché sono sempre indigenti, dovrebbe ricordarsi come alcuni di questi lo sono diventati ». Vanno ancora ricordati i resoconti dall'America del londinese *Leader*, grazie ai quali H. Edgar fece conoscere le idee di Warren ai lettori inglesi. E' molto probabile che Robert Owen, nei suoi esperimenti londinesi dei *Labor Bazaars* e dei *Labor Exchanges*, fosse influenzato dal *principio del costo* di Warren. In America, si può chiaramente individuare la sua influenza morale su un numero considerevole di riformatori sociali e l'intera scuola filosofica anarchica, da Stephen Pearl Andrews a Benjamin R. Tucker, ha subito l'influenza della sua leadership intellettuale.

Nel luglio del 1854, Warren iniziò la pubblicazione delle sue « Periodical Letters », che apparvero, con alcune interruzioni, fino al 1858. Gli ultimi anni della sua vita furono densi di viaggi, invenzioni e di propaganda per le sue idee. L'ultimo volume della sua opera principale, *True Civilization*

(La vera civiltà), fu scritto nella casa del suo amico Ezra Heywood, a Princeton nel Massachusetts. Afflitto da una grave malattia, passò gli ultimi mesi di vita nella casa di un altro suo amico, Edward H. Linton, a Boston, dove venne fedelmente curato fino alla fine da Kate Metcalf, una pioniera di *Modern Times*. Morì il 14 aprile 1874, all'età di 76 anni, circondato da un piccolo gruppo di fedeli collaboratori. La morte giunse per lui come una liberazione, dato che l'idropisia gli impediva ormai di camminare.

## 7. Stephen P. Andrews

Uno di quelli che più si adoperarono per diffondere nel paese il messaggio di Warren fu Stephen Pearl Andrews. Nato nel 1812 a Templeton, nel Massachusetts, da un pastore battista, discendeva anche lui come Warren da una vecchia famiglia americana. Andrews fu un uomo straordinariamente dotato e competente in diversi campi, di cui non ci possiamo occupare in questo breve studio. Scrisse di problemi legali, di linguistica, filosofia, religione, economia, ecc., tutti lavori che testimoniano la versatilità del suo ingegno. Compì i suoi studi all'Amherst College ed ancora giovane si trasferì in Louisiana, dove lavorò come insegnante continuando nello stesso tempo i suoi studi in legge. In Louisiana, come avvocato, dovette imparare il latino, il francese e lo spagnolo, e questo lo spinse a studiare filologia comparata grazie alla quale apprese la conoscenza di trentadue lingue, tra le quali il sanscrito, l'ebraico ed il cinese. Scrisse inoltre *Practical Aid in the Acquisition of the Chinese Language* (Guida pratica all'apprendimento della lingua cinese) e due libri di testo per imparare il francese,

Andrews aveva un'autentica passione per lo studio e sino alla fine dei suoi giorni cercò di allargare il campo delle sue conoscenze. Dopo la morte della prima moglie, sposò una dottoressa e studiò medicina in modo da poter aiutare

la moglie nella sua professione. E' certamente stato uno degli uomini più straordinari che l'America abbia prodotto. Andrews, all'inizio, esercitò come avvocato a New Orleans, dove si fece un nome con il famoso caso della signora Myra Clark Gaines (1).

Dal 1839 al 1843 Andrews visse a Houston, nel Texas, lavorando come procuratore legale, attività grazie alla quale accumulò una piccola fortuna. Ma il suo intrepido appoggio all'abolizione dello schiavismo negro lo resero così impopolare che la sua casa fu attaccata da una folla infuriata. Rischiano la vita, dovette scappare con la moglie ed il bambino appena nato, cavalcando per oltre venti miglia in una prateria inondata. Poco dopo andò a Londra per sollecitare l'appoggio della *British Anti-Slavery Society* (Associazione anti-schiavista britannica) al suo progetto di trasformare il Texas in uno stato libero, riscattandone tutti gli schiavi. Questo progetto fu dapprima ricevuto favorevolmente, ma la difficile situazione politica degli Stati Uniti, che avrebbe portato qualche tempo dopo all'annessione del Texas ed alla guerra con il Messico, sconvolse ogni cosa ed Andrews ritornò in America senza aver portato a termine la sua missione. Qui si gettò nuovamente a capofitto, con infaticabile zelo, nella lotta contro lo schiavismo (\*).

Attratto dagli esperimenti fourieristici in America, Andrews studiò in maniera approfondita la dottrina del grande socialista francese. Nel corso di questi studi la sua attenzione si indirizzò per la prima volta verso la questione sociale. Come Emerson, anche lui era fortemente influenzato dalle idee del mistico Emanuel Swedenborg che cercò di armonizzare con quelle di Charles Fourier, nei cui scritti era possibile trovare sufficiente materiale per giusti-

---

(1) Si trattava di un insolita causa contro il Comune di New Orleans, nella quale era in gioco una proprietà del valore di venticinque milioni di dollari. Questo processo si trascinò in tribunale per dieci anni ed ebbe un particolare significato in quanto la Gaines, dopo che la Corte Suprema degli Stati Uniti si pronunciò a suo favore, rinunciò a quanto le spettava perché altrimenti quattrocento famiglie di New Orleans avrebbero perso il diritto legale alle proprie terre.

(\*) Si veda Charles Shively, *An Option for Freedom in Texas, 1840-1844*, in « Journal of Negro History », aprile 1965, pp. 77-96, dove viene esaminato il ruolo di Andrews. [R. C.]

ficare il tentativo. Per un pensatore predisposto alla speculazione filosofica come Andrews, la dottrina del mistico svedese aveva un fascino particolare. Non era tanto attratto dalle allucinazioni di Swedenborg quanto dalla sua credenza mistica nella spiritualizzazione dell'Universo, con il suo continuo fluire dall'Uno al Tutto, che si manifesta nella rotazione dei corpi celesti nello spazio, nel movimento delle particelle del sangue nell'organismo, nel flusso e nel riflusso del pensiero, in ognuno dei quali si nota il manifestarsi di una stessa legge, « comparabile ad un flusso possente di eventi, al quale il linguaggio non ha ancora dato un nome ».

Nel 1850, Andrews incontrò per la prima volta Josiah Warren e nel corso di una lunga conversazione venne conquistato dalle sue idee. Da allora in poi fu infaticabilmente attivo in questo movimento e si sforzò di esprimere il pensiero di Warren in una filosofia sociale complessiva, ampliata dalla sua ricchezza conoscitiva. Andrews non aveva solamente una personalità affascinante, ma era anche un ottimo oratore, e la sua vasta cultura dava alla sua esposizione un tratto profondo e convincente. Per diffondere la nuova dottrina era la persona migliore che ci si potesse augurare.

Ciò che più attraeva Andrews nella dottrina di Warren era l'idea della *sovranità dell'individuo*, che per lui rappresentava l'ultimo anello di una lunga catena di pensiero, che aveva avuto inizio con il Protestantesimo e che attraverso le dottrine della democrazia politica e del socialismo portava alla completa libertà del genere umano.

Nel 1851, Andrews tenne una serie di conferenze sociologiche a New York, stampate poco dopo con il titolo di *The Constitution of Government in the Sovereignty of the Individual* (La costituzione del governo nella sovranità dell'individuo) e *Cost the Limit of Price* (Il costo come limite del prezzo), che successivamente vennero pubblicate insieme in *The Science of Society* (La scienza della società). Come Warren, Andrews vedeva nella svariata molteplicità dell'esistente la legge essenziale della natura, che si manifesta tanto nei più piccoli quanto nei più grandi fenomeni della vita. Ogni governo, nel senso moderno del termine, è fondamentalmente una negazione di questa grande legge, perché cerca di perpetuare quanto è in perenne movimento. Con la pretesa di mantenere l'equilibrio della società, lo stato distrugge continuamente questo equilibrio interno delle rela-

zioni sociali, provocando così le guerre ed uno stato d'agitazione perpetua. Ne deriva un eterno scontento che cresce nella misura in cui il popolo si rende conto degli inevitabili risultati della protezione statale, ed il logico risultato è l'insanabile conflitto tra reazione e rivoluzione. Il desiderio conscio od inconscio dell'uomo di vivere la propria vita lo spingerà sempre a resistere alle pressioni che gli vengono imposte dall'esterno ed a rompere i ceppi con cui si vuole intralciare il suo naturale sviluppo. E' questa la ragione per cui nessuna forma statale può durare indefinitivamente e per cui vanno fatte concessioni sempre maggiori alle necessità degli uomini.

Finora la vergognosa esistenza dei governi è stata giustificata con la necessità di stabilire e mantenere l'ordine. Ma l'ordine ancora non è stato raggiunto, la pace e l'armonia pubblica ancora non sono state assicurate, proprio perché la natura organica, essenziale ed indistruttibile degli oggetti che si cercava di ridurre all'ordine è stata ogni volta forzata e calpestata da ognuno di questi tentativi. Esiste in realtà un rapporto inversamente proporzionale tra questo tentativo di ridurre gli uomini all'ordine, e la loro tendenza all'ordine, come testimonia la diversa situazione sociale dell'Austria e degli Stati Uniti. Si metta a New York, come a Parigi, un'armata di centomila soldati per preservare la pace ed avremo una rivoluzione sanguinosa nel giro di una settimana. E si può così esser certi che l'unico rimedio a quel po' di turbolenza che ancora persiste tra noi, poca se comparata alle società europee, lo si può trovare solo in una maggiore libertà. Quando non vi sarà più alcuna costrizione esterna, sicuramente non vi saranno disordini, purché vengano sempre dati per scontati alcuni principi regolativi della giustizia, di cui ora mi occuperò, che siano stati accettati e fatti propri dalla mentalità generale, e capaci di sostituire qualsiasi legge repressiva ».

Il protestantesimo ha rappresentato la rivolta dell'uomo contro l'assolutismo della chiesa cattolica. Invece di prestar fede a dogmi inerti, l'uomo affermava la propria capacità di decidere da sé nelle questioni di coscienza. La democrazia ha rappresentato la rivolta del genere umano contro la tutela dello stato assoluto, che ha, infine, portato all'espulsione del governo dalla vita sociale. Il socialismo è la protesta dell'uomo contro l'assolutismo economico che si

manifesta nello sfruttamento del popolo. Può sbagliare nella scelta dei mezzi, ma non nei fini. Sia il protestantesimo, che la democrazia ed il socialismo costituiscono una mezza verità finché non uniscono i loro sforzi. Solo una sintesi naturale di questa triplice volontà porterà ad una reale soluzione del problema che oggi tocca tutti noi. Il socialismo ha ragione quando asserisce che i fini ultimi per i quali si batte andranno a vantaggio dell'umanità. Si sbaglia quando vuol sacrificare la libertà personale alla ricerca del cosiddetto *interesse generale*. Il democratico si sbaglia quando ignora nel suo programma la necessità di rapporti economici armoniosi, perché nel portare avanti una concreta realizzazione dei suoi principi democratici dipende totalmente dalla soluzione del problema economico.

Il protestantesimo, la democrazia, il socialismo sono tutti e tre nemici di ogni forma di assolutismo; il primo si oppone all'assolutismo della chiesa, il secondo a quello dello stato ed il terzo a quello del capitale. Se l'assolutismo è sbagliato, basato com'è sul dogma della propria infallibilità, ne consegue che è sbagliato in ogni sfera dell'attività umana. Può essere libero solo quell'uomo che prende il proprio destino nelle sue mani ed accetta la responsabilità della propria condotta come l'unica base per le relazioni con i suoi simili. La sovranità della personalità umana è quindi il miglior fondamento per una società basata sulla giustizia.

Non si raggiunge la libertà sottomettendo tutti agli stessi obblighi, ma assicurando ad ognuno la possibilità di conseguire la felicità e l'appagamento a modo proprio. Non l'uguaglianza degli uomini, ma l'uguaglianza delle condizioni sociali nelle quali vivono crea la vera unità morale. Tutti i principi etici religiosi, tutti i diritti che la costituzione dello stato garantisce ai cittadini perdono il loro significato fintantoché gli uomini sono costretti a vivere in una condizione che attribuisce ad alcuni la prerogativa di determinare il destino di altri. In una tale condizione, la migliore concezione etica si trasforma nel suo contrario. Nei confronti del proprio padrone, anche se viene trattato bene, lo schiavo prova poca o nulla gratitudine perché conosce la fondamentale ingiustizia che presiede al reciproco rapporto. Si rende conto che il suo padrone gli deve più di quanto paternalisticamente gli concede. Questa apparente mancanza di gratitudine si riflette dallo schiavo al padrone,

che a sua volta lo disprezza e lo deplora per la sua mancanza di etica. La causa di tutto ciò è la totale assenza di giustizia, che sola ispira la buona volontà, risveglia la gratitudine, promuove le relazioni amichevoli, mantenendole salde. E' sempre insultante essere beneficiati da un uomo che si rifiuta di porre rimedio ad una palese ingiustizia.

La maggior parte dei riformatori sociali spreca i loro sforzi nel tentativo di modificare le inclinazioni, le abitudini e le caratteristiche degli uomini, un compito impossibile dato che le naturali inclinazioni dell'uomo mostrano una varietà simile a quella della natura stessa. Il tentativo di alterare l'individualità dell'uomo porterà sempre ad un nuovo dispotismo.

La dottrina della Sovranità dell'Individuo — in un certo senso essa stessa un principio — deriva dall'ancor più fondamentale principio dell'*Individualità* che permea la natura universale. L'Individualità è certamente il più fondamentale ed universale principio che la mente finita sembri capace di scoprire e la migliore immagine dell'infinito. Non vi sono due oggetti nell'universo che siano esattamente identici. Ciascuno ha la propria costituzione e le proprie peculiarità che lo contraddistinguono da tutti gli altri. L'infinita diversità è la legge universale. Nella moltitudine delle fisionomie umane, ad esempio, non ve ne sono due identiche e nella moltitudine dei caratteri umani troviamo la stessa varietà. E questo è ugualmente valido per le persone, come per le cose e gli eventi. Non vi sono mai stati due avvenimenti, nel corso dei cicli storici, che siano stati esattamente uguali. Nessuna azione o transazione o serie di circostanze ha mai esattamente corrisposto ad un'altra azione, transazione o serie di circostanze. Se anche avessi un'esatta conoscenza di tutti gli avvenimenti accaduti sino a questo momento, questo non sarebbe ancora sufficiente a permettere di fare una legge applicabile, sotto tutti i punti di vista, all'avvenimento immediatamente successivo, né ad alcuno degli infiniti milioni di eventi che accadrebbero in seguito. Questa diversità regna in ogni dominio della natura e si fa beffe di tutti i tentativi umani di stabilire leggi o costituzioni, regolamentazioni o istituzioni governative di ogni tipo che operino in maniera equa ed armoniosa nelle imprevedute circostanze future.

Il problema non è, quindi, di modificare l'individualità dell'uomo, ma di creare delle condizioni sociali che pongano

su una base corretta le relazioni tra gli uomini, economiche e non, e che consentano ad ognuno di organizzare la propria vita in ogni dettaglio. Con questa prospettiva, la coercizione verrebbe sempre vista come un dispotismo e porterebbe immancabilmente alla ribellione.

L'economia nazionale, così com'è oggi, non si preoccupa di una giusta distribuzione della ricchezza prodotta dal lavoro; essa è quindi inadeguata. I suoi sostenitori guardano alla ricchezza come ad una cosa astratta, con un interesse sostanzialmente diverso da quello di chi questa ricchezza crea. Solo se consideriamo l'economia politica come parte di una più complessiva filosofia sociale, che includa al suo interno non solo le condizioni della produzione, ma anche un'equa distribuzione dei prodotti del lavoro, essa potrà acquistare il suo reale significato, giacché etica ed economia devono procedere di pari passo. Un ordine economico che non si basi su dei principi etici può solo andare a detrimento dell'umanità. L'essenza della giustizia consiste nel fatto che un uomo non possa, sotto alcun pretesto, ricavare dal lavoro di un altro uomo più di quanto non dia in cambio con il proprio lavoro. Ne deriva che ogni uomo ha diritto a tutto il frutto del proprio lavoro e che il prezzo di ogni bene prodotto non va fissato in base al cosiddetto *valore*, ma in base al *costo* necessario per produrlo.

Secondo Andrews, come anche secondo Warren, la causa specifica dell'ingiustizia economica non si basa sull'esistenza del sistema salariale, ma sull'ingiusto compenso del lavoratore. Se il lavoratore ottenesse una paga giusta per il tempo e le difficoltà connesse al frutto del suo lavoro e se non fosse costretto a rinunciare, a favore di un altro, ad una porzione di questo frutto della propria fatica, la relazione sarebbe in questo caso corretta, sempre che ad ognuno si offrano le stesse condizioni per l'esercizio della propria attività economica. Non è il salario in se stesso che determina l'ingiustizia, ma l'ingiusto compenso ricevuto dal produttore, che lo priva di una parte del prodotto del suo lavoro.

Nella seconda parte del suo capolavoro sociologico, *The Science of Society*, Andrews sviluppa la dottrina del *principio del costo-lavoro*, ripresa da Warren, in modo così lucido e convincente che la sua esposizione dell'argomento si annovera tra le migliori cose mai scritte in proposito. Fu attraverso la *sua* presentazione ed i *sui* scritti che le

idee di Warren furono conosciute in una cerchia più ampia. Va, tuttavia, ricordato che Andrews non considerava il diritto del lavoratore all'intero prodotto del suo lavoro come l'ultima parola del progresso sociale. A questo riguardo, rimase sempre un filosofo evolucionista che credeva realmente nella continua trasformazione delle istituzioni sociali verso forme più alte. Benjamin Tucker e molte altre persone della sua tendenza fecero del *diritto all'intero prodotto del proprio lavoro* la pietra angolare dell'anarchismo, negando ad ogni movimento libertario che deviasse da questo principio il diritto a tale nome. Andrews, da parte sua, non assunse mai un atteggiamento simile, dimostrando ancora una volta la sua totale tolleranza e la sua apertura mentale.

Non rifiutò il comunismo, in quanto forma socio-economica, in linea di principio, ma fu contrario ai metodi di molti comunisti della sua epoca, che credevano di poter raggiungere il proprio obiettivo tutto d'un colpo, mentre, a suo avviso, era possibile solo un processo molto graduale. Era convinto che un comunismo pratico e moderato si sarebbe sviluppato non appena l'uomo avesse modificato il suo atteggiamento rigido nei confronti della proprietà ed una spinta in tale senso sarebbe stata certamente determinata dal progresso della scienza e della tecnica. La crescente produttività potrebbe addirittura portare ad un punto in cui la determinazione del prezzo diverrebbe superflua e gli uomini svolgerebbero il proprio lavoro in base alle proprie inclinazioni. Un sorso d'acqua, uno spillo, un fiammifero hanno ormai cessato di essere oggetto di determinazione del prezzo. Possiamo quindi presumere che nella misura in cui la produzione sociale permette all'uomo di soddisfare i propri bisogni materiali, il concetto di prezzo scomparirà gradualmente.

Il *principio del costo* è solo un punto di partenza, non un obiettivo. Ed Andrews lo propone come un modo per portare giustizia ed integrità negli affari economici degli uomini, per rafforzare il loro senso etico, costruendo così una più alta forma di vita comunitaria basata su « ...un equo interscambio dei prodotti del lavoro, valutato in base a quella legge scientifica, relativa a questo soggetto, alla quale mi sono riferito, con la susseguente certezza per ognuno del pieno godimento e dell'illimitato controllo di quella por-

zione di ricchezza che lui o lei producono, i cui effetti porteranno all'avvento di una sicurezza ed un benessere generali, ad una moderazione dell'avidità e all'affermarsi di una precisa coscienza dei limiti dei diritti e delle loro violazioni ».

Per Andrews, dunque, il *principio del costo* non era un fine in sé, ma un anello di congiunzione nelle condizioni di vita date e soprattutto un mezzo per raggiungere una forma generalmente più alta di vita sociale. La sua larghezza di vedute filosofiche gli impediva di dettare norme rigide, ben sapendo che anche la migliore delle idee viene uccisa quando si trasforma in un dogma privo di vita e si ammantava con le vesti della verità assoluta, e quando i suoi sostenitori dimenticano che al mondo ogni cosa ha un significato relativo. Se si paragona questo punto di vista con le rigide credenze bibliche della scuola marxista, i cui esponenti pretendono di interpretare ogni evento in base allo schema del sofismo dialettico, convinti di avervi trovato la chiave per tutti gli alti e bassi della storia, si può capire quanto del suo contenuto vitale sia stato sottratto al socialismo. E' la maledizione di ogni idea assoluta, che non viene toccata dal trasformarsi delle condizioni, ma continua a seguire il suo corso. L'esperienza storica ha sempre mostrato che questo tipo di concezione diventa spesso un ostacolo al raggiungimento di più elevate forme di vita, perché ha le proprie radici in un fatalismo sterile che vede in ogni evento il compiersi di una *necessità storica*. Andrews non apparteneva a questa gente. La sua lungimiranza intellettuale non gli permetteva di dimenticare che mentre era impegnato a combattere la tirannia di istituzioni morte, doveva stare ben attento a non vincolare il futuro ad altre forme che, a loro volta, sopravviveranno alla propria utilità. Aveva chiaramente individuato quel ciclo perenne in cui la realtà in trasformazione genera determinati pensieri ed idee, solo per renderle nuovamente obsolete con il passare del tempo, ed è proprio qui che la sua superiorità, come pensatore e come uomo, appare evidente.

Andrews divenne uno dei più ardenti sostenitori dell'emancipazione femminile, una causa verso la quale veniva inevitabilmente trascinato da tutto il suo approccio. A quel tempo, la questione femminile giocava un ruolo preminente nei circoli intellettuali americani, divenendo l'argomento di

numerosi scritti e conferenze, soprattutto dopo la comparsa della *Free Love League* (Lega per il libero amore). Nel 1853, un lungo dibattito andò avanti sulle colonne della « Tribune » di New York tra Andrews, Horace, Greely ed Henry James sul tema *Amore, matrimonio e divorzio*, attirando una notevole attenzione. Andrews sosteneva la posizione che tutti i tentativi finora fatti dalla chiesa e dallo stato di ancorare le relazioni sessuali degli uomini alla famiglia erano fallite, come provava la stessa esistenza della prostituzione. Il tentativo di costringere la vita sessuale entro canali predeterminati conduce inevitabilmente allo stesso risultato del dispotismo politico ed economico e distrugge le basi della morale sociale, poiché genera l'ipocrisia ed avvelena tutte le naturali relazioni tra i sessi. Se il diritto alla propria persona è la premessa per la libertà, ne deriva che il comportamento sessuale è un fatto personale d'ognuno, dove il rispettivo senso di responsabilità fa da arbitro. La schiavitù sessuale delle donne ha la stessa origine della schiavitù economica e politica. Tra tutte le relazioni umane, l'amore ha almeno la capacità di resistere alle interferenze del mondo esterno. La vita sessuale dell'uomo può certamente essere costretta in canali definiti, ma questo non gli impedirà mai di cercare continuamente scappatoie segrete nelle fastidiose barriere che la legge e la pubblica opinione gli hanno alzato intorno.

Non ho una dottrina particolare sul matrimonio. Non considero il matrimonio migliore o peggiore di tutte le altre istituzioni arbitrarie ed artificiali della società: espedienti per regolare la natura anziché studiarne le sue leggi. Io rivendico la completa emancipazione ed autodeterminazione della donna, semplicemente come li rivendico per l'uomo. Le donne che lottano per l'emancipazione femminile vogliono proprio questo, a meno che ancora non sappiano che cosa vogliono. Lo stesso vale per James e per tutti i riformatori. L'« Observer » è logico, acuto e corretto quando afferma che la totalità dei riformatori tende nella stessa direzione, mettendo presto o tardi in discussione il concetto legale o prevalentemente teologico del matrimonio. Ma non è a causa di una particolare ostilità verso questa istituzione, ma di una sempre più diffusa coscienza del principio fondamentale, l'anima ispiratrice dell'azione nell'epoca attuale: la sovranità dell'individuo. Si deve apprendere la lezione che l'ordine coniugato con la libertà e fina-

lizzato all'armonia, deve essere l'obiettivo della scienza e non di una legislazione arbitraria e di arbitrari codici penali.

La mia tesi è semplicemente che reputo intollerabilmente scorretto intromettermi nelle altrui questioni amorose, determinando quale donna (o donne) uno ami abbastanza per viverci insieme o quanto uno sia in grado di amare. Ed esigo semplicemente che, parimenti, mi si lasci solo nel definire gli affari più intimi, delicati e sacri della mia vita privata. Dichiarate pubblicamente che non me lo consentirete. Un'altra generazione giudicherà della barbarie o della cultura delle nostre due posizioni.

La sua posizione sull'emancipazione femminile portò per qualche tempo Andrews in stretto contatto con Victoria Woodhull, che all'epoca assurse a grande notorietà, rivelandosi più tardi solo un'avventuriera. Una buona parte dei suoi articoli e dei suoi discorsi riflettono l'influenza di Andrews e molti erano stati direttamente scritti da lui.

Non è casuale che nei movimenti sociali riformisti americani, il problema del comportamento sessuale giocasse un ruolo molto più importante che nelle nazioni europee, ad eccezione dell'Inghilterra. Ciò si doveva alla tradizione puritana che, nei paesi anglo-sassoni, esercitava sulla vita pubblica una pressione morale ignota nei paesi cattolici. L'ovvio risultato fu una *dittatura delle morali pubbliche* come si sarebbe potuta trovare solo nella Ginevra calvinista. Chiese, sette religiose e moralisti fanatici hanno da sempre cercato di imporre la castità ai loro simili con l'uso del bastone e di tutti gli altri mezzi di coercizione fisica e morale per risvegliare la loro rispondenza al Regno di Dio. Non vi è un altro paese in cui siano state fatte tante crociate contro il peccato come in America e, come ci si poteva aspettare, i risultati pratici di questi movimenti sono sempre stati negativi. Né le famigerate Leggi Comstock del 1873, né il cosiddetto Proibizionismo del primo dopoguerra hanno contribuito in qualche misura ad un miglioramento della morale pubblica, ma si sono limitati a creare un'atmosfera bigotta, incoraggiando informatori e ficcanaso e sostituendo così i mali che si desiderava estirpare con altri addirittura peggiori. Il funesto sviluppo del gangsterismo organizzato che seguì il Proibizionismo è diventato nel corso degli anni una calamità pubblica evidente a tutti coloro che non

sono accecati dal pregiudizio e non può non convincerli che i risultati ottenuti sono stati l'esatto contrario di quanto avevano sperato.

Il quarantennio segnato dall'azione di Anthony Comstock in questo paese è stata un'epoca di interferenze senza precedenti nella vita privata dei cittadini, in nome della morale pubblica, quasi incomprensibile per degli europei. Per prevenire la diffusione della pornografia, libri come *Sonata a Kreutzer* di Leone Tolstoj, *Salomè* di Oscar Wilde e le opere di Emile Zola, Theophile Gautier, George Bernard Shaw, Theodore Dreiser, Upton Sinclair e molti altri venivano inseriti nelle liste nere, al pari dei dipinti di eminenti artisti tacciati di immoralità. La mutilazione dell'opera di Walt Whitman, *Leaves of Grass*, è stata solo un esempio degli assurdi limiti a cui arrivò questa censura. Centinaia di persone vennero arrestate e molte di queste incriminate, processate e condannate.

In molti casi l'ascetismo è il risultato di una sordida immaginazione o di una passione deviata dal suo corso naturale, e l'esperienza ci ha mostrato che quando la difesa della morale pubblica è affidata ad i suoi fautori, le conseguenze sono normalmente terrificanti.

Date queste circostanze, si può facilmente capire come l'idea del *libero amore* abbia avuto molta più attenzione in America che in qualsiasi altro paese. Si trattava d'una spinta che determinava una contro-spinta. Andrews espresse così la sua protesta contro l'interferenza di questi fanatici nelle questioni private: «Tranne che in presenza di una violazione dei diritti altrui la società non ha più diritto di interferire sulla moralità della condotta individuale di quanto ne abbia di interferire sull'ortodossia delle convinzioni individuali. *Niente rientra nella giurisdizione di una terza persona se non nel momento in cui si verifica un abuso.*

Andrews era convinto che con l'estinzione dell'autorità politica anche il nazionalismo sarebbe scomparso. La civiltà moderna spinge gli uomini di tutte le nazioni verso rapporti ancora più stretti, rendendoli sempre più interdipendenti in ogni sfera della vita sociale e spirituale. Quando se ne renderanno conto, cesseranno le guerre, che sono solo il frutto di antagonismi artificialmente sviluppati. « Quando cesserà la guerra non vi saranno più nazioni straniere e di

conseguenza lo stato o il ministero degli esteri potrebbero a loro volta scomparire. Il patriottismo si trasformerà in filantropia. Le nazioni, come le sette, si dissolveranno negli individui che le compongono. Ogni uomo sarà una nazione in sé e, preservando la propria sovranità e rispettando la sovranità degli altri, sarà una nazione in pace con le altre ».

Sulla vigente procedura penale dello stato, che considerava pura e semplice *vendetta organizzata*, Andrews ha scritto parole molto belle e convincenti, con le quali ha ripetutamente sottolineato come in molti casi si dovrebbe guardare al crimine più come ad un fenomeno sociale che come ad un fattore congenito. Esso ha perciò origine nelle carenze dell'attuale società. « Gli uomini di stato ed i giuristi si sono finora occupati degli effetti invece che delle cause. Hanno guardato al crimine ed agli abusi d'ogni tipo come ad un fatto cui bisogna porre rimedio, ma mai come ad un fenomeno di cui bisogna tener conto. Non sono mai risaliti ad indagare quali condizioni esistenziali stavano dietro al delinquente e provocavano o inducevano alla violazione dei diritti altrui. Un cambiamento di questo genere comincia a manifestarsi per la prima volta nella generazione attuale. La superiorità della prevenzione sulla cura comincia solo ora ad essere ammessa: una riforma dei modi di pensare che è una fase iniziale della rivoluzione in questione ».

Andrews, oltre ad essere membro del *Liberal Club* di New York, dove tenne numerose conferenze, era anche in contatto con molti uomini illustri del suo tempo come il prof. J.S. Sedgwick, il prof. Louis Elsberg, Rabbi Huebsch, il reverendo N. Simpson, ecc. che pur non condividendo tutte le sue convinzioni, erano però attratti dalla sua cultura e soprattutto dalla sua eccezionale personalità. Oltre ai suoi libri, scrisse per diversi periodici e fu anche membro della *Academy of Arts and Sciences* ed attivo nella *American Ethnological Society*. Stephen P. Andrews è stato uno dei più versatili e significativi esponenti liberali che il socialismo abbia avuto in questo paese. Morì nel 1886 all'età di settantaquattro anni.

## 8. Lysander Spooner

Con Lysander Spooner, avvocato di professione, si presenta per la prima volta negli Stati Uniti una forma di anarchismo individualista militante. Spooner nacque nel 1808 in una fattoria vicino ad Athol, Massachusetts, ed in seguito studiò legge a Worcester, completando i suoi studi con Charles Allen, che a quel tempo era uno dei più noti insegnanti di diritto dello stato. Spooner fu uno dei primi nemici del monopolio e di ogni restrizione della libertà individuale. Egli conosceva la Costituzione ed i diritti costituzionali meglio di molti dei grandi giudici della nazione. Spooner si rivelò uno scrittore eccezionalmente capace ed intelligente e nello stesso tempo un uomo d'azione che non perdeva mai l'occasione di levarsi in difesa dei propri diritti o di quelli altrui.

Benjamin R. Tucker, che lo conosceva profondamente, lo descrisse « come un uomo di intelletto, un uomo di cuore ed un uomo di volontà; come uomo di intelletto, il suo pensiero era acuto, chiaro, penetrante, incisivo, logico, ordinato, attento, convincente e schiacciante, e si esprimeva oltretutto con una forza, una purezza ed un'originalità singolari che non necessitavano di alcun espediente retorico per affascinare il lettore intelligente; come uomo di cuore, amava molto ed odiava molto: odiava la sofferenza, il dolore,

la miseria, la crudeltà, l'oppressione, la schiavitù, l'ipocrisia e la falsità; amava la felicità, la gioia, il benessere, la giustizia, la gentilezza, l'eguaglianza, la libertà, la sincerità e la verità; come uomo di volontà era fermo, pertinace, instancabile, inflessibile, fiducioso, beffardo e sicuro; tutte queste virtù dell'intelletto, del cuore e della volontà erano nascoste da un contegno modesto, una semplicità di vita ed una raggianti maestosità dell'espressione che, unite con il venerabile aspetto dei suoi ultimi anni, lo facevano somigliare, quando passeggiava nelle nostre strade affaccendate, ad un patriarca o ad un filosofo dei tempi andati, facendone un personaggio piacevole da incontrare e bello da guardare ».

Ancor giovane, Spooner scese per la prima volta in campo contro un'ingiusta decisione dello stato del Massachusetts che negava agli allievi dei « corsi per corrispondenza » il diritto di praticare come « consiglieri giuridici », anche qualora fossero adatti a quell'incarico, se non avevano fatto un tirocinio. Alla fine, i suoi sforzi riuscirono ad ottenere l'abrogazione di questo ordinamento.

Nel 1844, Spooner si batté vigorosamente contro il monopolio postale del governo che gli consentiva di imporre un onere esorbitante sull'inoltro della corrispondenza. A quel tempo costava dodici *cents* e mezzo inviare una lettera da Boston a New York e venticinque *cents* da Boston a Washington. Spooner si batté contro questo abuso del governo non solo a causa delle alte tariffe postali, ma anche perché lo considerava una violazione del diritto di libertà di parola, come veniva garantito al cittadino dalla Costituzione. Non soddisfatto da una semplice critica, costituì un servizio postale privato per provare che una tariffa postale di cinque *cents* era sufficiente a coprire i costi. La sua iniziativa ottenne degli ottimi risultati, ma la continua persecuzione governativa lo costrinse infine ad abbandonarla. Tuttavia la sua risolutezza riuscì ad ottenere qualcosa tant'è che, immediatamente dopo, il Congresso approvò una drastica riduzione delle tariffe postali.

Spooner partecipò attivamente alla battaglia contro lo schiavismo negro e pubblicò nel 1845 un libro, *The Unconstitutionality of Slavery* (L'incostituzionalità dello schiavismo) che fece scalpore e che si annovera tra i migliori scritti sull'argomento. Wendell Phillips gli dedicò un opuscolo ed abolizionisti molto noti come William Goodell, Gerrit Smith

e molti altri citavano il lavoro di Spooner come la migliore prova che lo schiavismo negro era incompatibile con i principi della Costituzione e della Dichiarazione di Indipendenza. Solo Garrison ed i suoi seguaci presero le distanze da Spooner, dato che non consideravano l'abolizione della schiavitù una questione di costituzionalità ma di principi etici.

La vasta conoscenza giuridica di Spooner, che appare chiaramente nel suo grande lavoro *Trial by Jury* (Il processo con giuria popolare), gli rese possibile attaccare il sistema governativo politico proprio da quel lato da cui esso si presenta agli occhi del cittadino medio con più salde basi morali, vale a dire come apparente difensore dei diritti del popolo. Questa, secondo Spooner, è un'illusione che rafforza lo stato più di qualsiasi altra forza fisica. Una legge non deriva affatto da un concetto astratto, ma è sempre espressione verbale di particolari costumi sociali stabilitisi tra le persone secondo un codice etico non scritto. La vita sociale della comunità crea così un insieme di leggi naturali che esprimono l'elementare senso di giustizia dell'uomo, su basi puramente etiche. L'uomo, dunque, resta l'unico giudice che decida cosa possa essergli utile o dannoso nelle sue relazioni con i propri simili. I concetti etici degli uomini corrispondono in tal modo, ai loro bisogni naturali, trasformandosi con questi. Tale trasformazione avviene abbastanza gradualmente e quasi impercettibilmente se non viene artificialmente disturbata ed ha sempre rappresentato la naturale espressione di ogni progresso sociale. La norma consuetudinaria è quindi la prima affermazione del concetto umano di giusto e ingiusto ed instaura nelle relazioni umane una convenzione naturale molto prima che gli ordinamenti statali comincino a prevalere.

Il governo, appena trasforma queste leggi consuetudinarie in forme circoscritte, rendendole permanenti, si autoproclama il difensore del nuovo status. In questo modo, lo sviluppo organico della società è forzatamente interrotto ed il passato diventa giudice del futuro. Il naturale senso di giustizia viene sostituito dalla lettera morta della forza legale che, col tempo, porta a tali disastrose conseguenze che in molti casi un'aperta rivolta diviene il solo rimedio. Il popolo può essere costretto dalla forza brutta ad obbedire, per un certo periodo di tempo alle leggi, ma lo spirito della legge non diventerà mai una parte viva delle sue convin-

zioni etiche. Viceversa, le leggi consuetudinarie hanno le proprie radici nella coscienza degli esseri umani. Invece di affrontare ogni singolo caso nello stesso modo meccanico e stereotipato, sono capaci di rendere giustizia ad ogni nuova situazione.

Poiché lo stato, per sua stessa natura, cerca continuamente di creare, proteggere e mantenere i privilegi sociali, i suoi amministratori, da un lato, non mancheranno mai di dare anche alla legge più equa quell'interpretazione che meglio serve i loro scopi e, dall'altro, si ingegneranno ad emanare leggi ancor più favorevoli al mantenimento dei privilegi. Così lo stato, che si suppone sia stato creato per difendere i diritti del popolo, *complotterà con i privilegiati contro il popolo*. E non fa alcuna differenza se lo stato pretende o meno di essere un *libero governo*, poiché « tutti i governi, anche il peggiore e più tirannico che vi sia sulla terra, sono i liberi governi per quella fetta di persone che li sostengono volontariamente ».

In effetti, Spooner arrivò ben presto a queste conclusioni. In tal senso si pronunciava già nel suo opuscolo *Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure* (La povertà: sue cause illegali e sua cura legale) del 1846:

Ogni uomo ha il diritto naturale ad acquisire tutto ciò che onestamente può ed a godere e disporre di tutto ciò che ha onestamente acquisito; e la difesa di questi diritti è tutto ciò che può chiedere al governo, è tutto ciò che si può avere, compatibilmente con gli eguali diritti degli altri. Se il governo dà ad un individuo qualcosa in più, lo può fare solo togliendolo ad altri. E così facendo, deruba semplicemente qualcuno di una porzione dei suoi diritti naturali, giusti ed egualitari per dare ad un altro più dei suoi diritti, naturali, giusti ed egualitari. Questa è la vera essenza della tirannia. E se venga fatto da una maggioranza o da una minoranza, con la spada, gli statuti o una sentenza giudiziaria, si tratta ugualmente e semplicemente di usurpazione, dispotismo ed oppressione.

Nella sua grande opera *Trial by Jury*, Spooner dimostra con notevole chiarezza cosa accade quando il governo cerca di difendere i diritti del popolo. Se il governo ha realmente intenzione di limitarsi a tutelare questi diritti costituzionali, non interferirebbe *mai* con l'esercizio di questi diritti, ma si preoccuperebbe solo che non vengano calpestati. La legge

della nazione dovrebbe allora essere la legge del popolo, e non quella dei governi. Ma il governo chiede alla giuria di emettere la propria decisione in accordo con le leggi prescritte dallo stato, invece di lasciarla libera di decidere se una data legge renda o non renda giustizia ai vari casi. La legge si trasforma in uno strumento per la vendetta organizzata ed anziché essere esercitato dal popolo rimane una funzione del governo.

Così, se il governo può imporre alla giuria quali leggi devono essere rispettate, non è più un processo della nazione, ma un processo del governo, perché la giuria cercherà di provare l'accusa non in base ad una propria norma, ma in base alla norma impostata dal governo. E questo criterio imposto dal governo diventa la misura delle libertà popolari. Se il governo impone la norma del processo, impone ovviamente anche il risultato del processo, che diventa così un processo del governo. In breve, se la giuria non ha alcun diritto di giudicare se una legge governativa è giusta o meno, chiaramente non può far niente per difendere il popolo contro l'oppressione del governo; perché non vi è oppressione che il governo non possa autorizzare con una legge... Attraverso questi processi, il governo determinerà le libertà popolari, anziché essere il popolo a definire le proprie libertà nei confronti del governo; ed è completamente illusorio parlare, come abbiamo fatto per secoli, del processo con giuria popolare come di un *palladium della libertà* o come di una difesa del popolo contro la tirannia e l'oppressione del governo.

Secondo la concezione di Spooner, qualunque governo che, anche per un solo giorno, sia in grado di applicare le proprie leggi senza chiedere il consenso popolare, può essere teoricamente considerato un governo assoluto, non responsabile di fronte al popolo e capace di estendere, a proprio piacimento, il suo potere. Spooner sviluppò questo punto di vista con una logica ineccepibile che applicò a tutte le istituzioni politiche del paese: al Congresso, al Senato, alla Corte Suprema ed alla stessa Presidenza. La sua critica è quanto di più penetrante sia mai stato scritto sul tema del governo rappresentativo. Egli rilevò come in questo tipo di sistema anche la migliore delle costituzioni non avrebbe successo, così che il solo diritto che, in definitiva, rimane è quello degli uomini eletti a qualche incarico che, una volta giunti al potere, si trasformano in autocrati.

« Nessun despota è mai stato così totalmente non responsabile come lo sono i legislatori repubblicani per tutto il periodo del loro mandato. Non possono essere rimossi dal loro incarico, né gli si può chieder conto del loro operato, né possono essere puniti dopo aver lasciato l'incarico, qualunque decisione arbitraria abbiano preso ».

Le costituzioni non rappresentano una difesa per la salvaguardia del popolo contro la tirannia del governo; esse sono effettive solo quando il popolo ha la forza di costringere il governo a mantenersi nei limiti imposti dalla Costituzione. « In pratica, il governo non conosce altro limite al proprio potere se non la resistenza popolare ». Anche il ricorso alla legge è, in questo caso, solo un'illusione: « Chi è capace d'essere tiranno, è capace anche di giurare il falso ».

Spooner nella sua coraggiosa difesa del processo con giuria popolare proseguì nella direzione di Jefferson, sviluppando queste idee fino alle loro estreme conseguenze. Jefferson, nel 1789 aveva già scritto al colonnello Humphreys:

Vi sono diritti che è inutile cedere al governo e che i governi hanno sempre desiderato invadere. Si tratta del diritto a pensare ed a rendere pubblici i propri pensieri attraverso gli scritti o i discorsi; del diritto al libero commercio; del diritto alla libertà personale. Vi sono strumenti per tenere sotto controllo il governo, talmente degni di fiducia che non dovremmo mai lasciar libero il corpo legislativo di cambiarli. Questo vale per il potere esecutivo e per quello legislativo, ma non per quello giudiziario. Si dovrebbero istituire processi fatti dal popolo stesso, cioè a dire, dalla giuria. Vi sono strumenti così pericolosi per i diritti della nazione — strumenti che li mettono completamente alla mercé del proprio governo — che si dovrebbe impedire ai governanti, sia ai membri del corpo legislativo sia a quelli del corpo esecutivo, di utilizzare questi strumenti, se non in casi ben definiti.

Spooner riteneva che finché il popolo non troverà un appoggio in istituzioni sue, tra le più importanti delle quali va annoverata una giuria indipendente, chiunque s'opponga ad una legge ingiusta rimarrà senza difesa legale e sarà condannato prima ancora di essere giudicato. Inoltre, il diritto ad opporsi, che la Costituzione garantisce al cittadino, non modifica questa situazione perché il popolo non può farne

alcun uso legale. Il *diritto alla rivoluzione* espresso nella *Dichiarazione d'Indipendenza* non è mai riconosciuto dal governo e diventa un diritto solo quando questo viene rovesciato. I diritti che non possono essere messi in pratica sono solo armi spuntate, begli ornamenti che abbagliano gli occhi, ma che non servono ad alcun fine pratico. Si tratta, perciò, di un « diritto » che chiaramente non è affatto tale.

Quel diritto alla rivoluzione che i tiranni accordano beffardamente all'umanità non è un diritto *legale*, sotto un governo dato; è solo il diritto di rovesciare un governo. Il governo stesso non riconosce mai questo diritto, che in pratica si afferma solo quando e se non esiste più un governo che possa metterlo in discussione. Questo diritto, quindi, può essere esercitato solo quando è esercitato vittoriosamente. Tutti i tentativi rivoluzionari falliti, pur giustificabili in se stessi, sono puniti come tradimento. Il governo da parte sua non ammetterà mai l'ingiustizia delle proprie leggi come una difesa legale per quanti hanno tentato e fallito una rivoluzione. Il diritto alla rivoluzione è perciò un diritto senza alcun valore pratico tranne che per coloro che sono più forti del governo.

Fintanto che la difesa dei diritti del popolo non è ancorata ad una giurisdizione popolare, la libertà d'opinione e l'esercizio del diritto di voto possono essere di poco aiuto per il pubblico se l'esprimere queste opinioni non è rafforzato da una aperta resistenza.

I tiranni non si preoccupano di discussioni che si risolvono in se stesse. Per loro, tali discussioni, non interferendo con l'applicazione delle loro leggi, non sono altro che parole oziose. Parimenti il suffragio non ha alcun potere, né merita alcuna fiducia. Può essere esercitato solo periodicamente e si deve sopportare la tirannia sino a quando non arriva la scadenza elettorale. Inoltre, anche quando si eserciti il suffragio, questo non dà alcuna garanzia sull'abrogazione delle leggi repressive esistenti, né dà alcuna sicurezza sull'emanazione di nuove leggi che non lo siano altrettanto... Il diritto al suffragio, quindi, non garantisce, pur essendoci un avvicendamento dei legislatori, una trasformazione della legislazione, né certamente un cambiamento in meglio. Ed anche se si produce effettivamente un miglioramento, arriva troppo tardi, perché arriva solo dopo che, dove più, dove meno, dell'ingiustizia è stata irreparabilmente fatta.

Nella sua *Letter to Thomas F. Bayard* (Lettera a Thomas F. Bayard), senatore del Delaware, ed ancor più in *A Letter to Grover Cleveland* (Lettera a Grover Cleveland), presidente degli Stati Uniti, Spooner sviluppava il suo punto di vista sulle istituzioni politiche del paese con un'audacia ed una mordacia raramente udite persino in America. Nella sua lettera aperta al massimo dignitario del governo, denunciava tutte le colpe della società contemporanea rilevando come l'attuale situazione non differisse sostanzialmente dal dispotismo monarchico dei secoli precedenti. Affermava inoltre che in questo paese, nonostante vi fosse una forma governativa differente dalla maggior parte delle nazioni europee, i pubblici rappresentanti del potere avevano costantemente cercato di scalzare i diritti del popolo e « di tenere le classi produttive in miseria, qui come là ». Spooner chiedeva al presidente di cercare nuovi mezzi e nuove vie per eliminare queste condizioni, ponendogli in ultimo questa domanda: « Se lei non lo farà, non è forse evidente che il popolo avrà il diritto di considerare lei un tiranno, e la Confederazione uno strumento della tirannia, e sbarazzarsi di lei altrettanto poco cerimoniosamente di come si sbarazzerebbe di un qualunque altro tiranno? ». Solo un giurista che avesse molta familiarità con tutti i tecnicismi legali e le funzioni delle istituzioni governative poteva fare una critica così distruttiva delle nostre moderne istituzioni politiche e sociali.

Come Josiah Warren e Stephen Andrews, Lysander Spooner basava la sovranità dell'uomo sulla garanzia dell'inviolabilità personale e sul diritto all'intero prodotto del proprio lavoro, ed espone le sue idee economiche in numerosi saggi e libri. Al contrario di molti riformatori sociali che guardavano alla formazione della grande industria ed alla proletarizzazione delle masse come ad una premessa necessaria per la realizzazione del socialismo, Spooner vedeva nella costante crescita dell'industria e del monopolio finanziario uno dei più grandi pericoli per la libertà umana ed una delle cause più importanti per il declino di tutte le istituzioni sociali del paese. Egli prevede, con sorprendente chiarezza, molte delle successive « escrescenze » del sistema economico contemporaneo, individuando ben presto nella travolgente industrializzazione della società non soltanto un problema economico, ma anche psicologico. Lo sconfinato

sfruttamento delle masse, l'allarmante declino di ogni coscienza sociale, il conformismo nella vita materiale e spirituale e soprattutto il regredire dell'istinto alla libertà erano, secondo lui, i segni di un nuovo assolutismo, i cui effetti sull'evoluzione umana nessuno poteva prevedere. Il suo ideale era una società di piccoli proprietari che controllassero i propri affari economici e sociali con la certezza del pieno compenso del proprio lavoro, con un sistema bancario libero e con accordi reciproci e che, per il resto, modellasero la propria vita in base al proprio giudizio, scevro da ogni interferenza esterna.

Quanto questa concezione si possa oggi armonizzare con l'evoluzione dell'economia moderna, pur senza perdere di vista la ricerca di un ordine sociale più giusto, è una domanda che qui non ci deve interessare. Una progressiva decentralizzazione delle industrie determinata da progressi tecnici che hanno interessato anche l'agricoltura, una stretta relazione tra industria e agricoltura basata sul lavoro cooperativo, così come sono state prefigurate da Pëtr Kropotkin in *Campi fabbriche officine*, offrono indubbiamente una maggiore promessa di trasformazione sociale, lungo una direttiva socialista libertaria, delle idee di Spooner. Questo tuttavia non deve sminuire l'importanza di Spooner come pensatore sociale, né della sua critica penetrante alle nostre istituzioni politiche.

Spooner fu uno scrittore prolifico, come si può chiaramente vedere nell'Appendice bibliografica a questo volume, giacché mantenne il suo vigore mentale anche negli ultimi anni di vita. Verso la fine della sua vita attiva, cercò di fare un compendio delle proprie idee in un libro complessivo, di cui apparì la sola prima parte nel 1882 con il titolo *Natural Law, or the Science of Justice* (La legge naturale, ovvero la scienza della giustizia). Il resto del manoscritto, insieme ad altre numerose carte che Spooner si lasciò dietro, entrarono in possesso, dopo la sua morte, di Benjamin R. Tucker, finendo successivamente bruciate nel grande incendio che distrusse la sua casa editrice, che lo costrinse anche a sospendere la pubblicazione del suo giornale, « Liberty », spingendolo a trasferirsi in Europa.

Spooner morì a Boston il 14 maggio del 1887, all'età di settantannove anni.

## 9.

# William B. Greene

Mentre l'evoluzione del pensiero politico-economico di Warren, Andrews e Spooner aveva salde radici nella realtà americana ed era profondamente influenzato dalla tradizione liberale di questo paese, dopo il 1848 si sviluppa una nuova corrente che si ispira principalmente alle dottrine del grande pensatore francese Pierre Joseph Proudhon. E' significativo notare come, fra tutte le scuole socialiste trapian-tatesi in questo periodo dall'Europa all'America, solo quelle che si ispiravano alla libertà trovassero maggiore rispondenza. Così, ad esempio, le idee di Robert Owen e di Charles Fourier vennero più prontamente recepite dagli americani di vecchia stirpe che non le idee autoritarie di Etienne Cabet, nonostante i molti sforzi pratici fatti in questo paese dai cabetisti, che tanto interesse avevano suscitato in tutto il mondo socialista.

Le idee di Owen non si limitarono ad avviare Josiah Warren allo studio della questione sociale, ma trovarono una pronta rispondenza in un gran numero di americani famosi come William MacLure, uno dei più importanti geologi del suo tempo e il fondatore della Accademia di Storia Naturale di Philadelphia, lo zoologo Thomas Say, il dottor Gerard Troost, il professor Neef, già collaboratore di Pestalozzi, Frances Wright e molti altri.

Similmente, il fuorierismo trovò un considerevole numero di seguaci nell'avanguardia intellettuale americana. Fu Albert Brisbane a trapiantarli negli Stati Uniti, ed il suo *Social Destiny of Man, or Association and Reorganization of Industry* (Il destino sociale dell'uomo, ovvero l'associazione e la riorganizzazione dell'industria), pubblicato nel 1840 a Philadelphia, fece conoscere al pubblico americano le idee di Charles Fourier. La conversione di Horace Greeley, il fondatore del « Tribune » di New York, alle dottrine del pensatore francese diede un forte impulso alla diffusione di queste idee. Tra i più noti esponenti del fourierismo americano vanno ricordati Charles A. Dana, Perce Godwin, autore del celebre *Democracy: Constructive and Pacific* (Democrazia costruttiva e pacifica) (1845), il poeta William Cullen Bryant, il brillante oratore William H. Channing, T.W. Higginson ed Henry James. Anche Ralph Waldo Emerson, James Russell Lowell, Margaret Fuller ed Henry D. Thoreau erano in stretta comunione d'idee con questa tendenza.

Tra tutti gli esperimenti pratici del fourierismo americano, quello della *Fattoria Brook* fu certamente il più interessante. L'impresa venne ideata da quella corrente filosofica umanitaria che si irradiava da Boston e che per circa un trentennio fu conosciuta come il *Club of Transcendentalists* (Club dei trascendentalisti). A questo circolo appartenevano uomini e donne, i cui nomi spiccano nella galleria dei pensatori e degli scrittori americani, come Emerson, Thoreau, Hawthorne, J.S. Dwight, George e Sophie Ripley, Elizabeth Peabody e molti altri. Il *Club* organizzava liberi dibattiti sulla religione, la filosofia, la politica e le riforme sociali e pubblicava inoltre un periodico famoso, « The Dial ».

Sotto l'influenza di Ripley e di altri del suo gruppo, venne fondato il ben noto *Brook Farm Institute for Agriculture and Education* (Istituto per l'agricoltura e l'educazione della Fattoria Brook), la cui storia venne in seguito scritta da John T. Codman nel suo libro *Brook Farm: Historic and Personal Memoirs* (La Fattoria Brook: ricordi storici e personali). L'iniziativa della *Fattoria Brook*, che pubblicava e faceva circolare un proprio periodico, « The Harbinger » (L'Araldo), venne realizzata in un periodo in cui gli espe-

rimenti sociali erano fortemente influenzati dalle agitazioni contro lo schiavismo.

Dopo la rivoluzione del 1848, le idee di Pierre Joseph Proudhon raggiunsero in America una notevole diffusione e un gran numero di quanti prima professavano le idee di Robert Owen e di Charles Fourier caddero sotto l'influenza del grande socialista francese. Nel 1848, Charles A. Dana, a quel tempo fourierista, scrisse sul *Tribune* un certo numero di articoli su Proudhon e sulla sua Banca del Popolo, che vennero successivamente riprodotti da W.H. Channing in *The Spirit of the Age* (Lo spirito dei tempi). Anche Albert Brisbane venne fortemente attratto dalle idee di Proudhon, che aveva incontrato a Parigi.

Fu, tuttavia, William B. Greene l'uomo che meglio si prodigò per la diffusione delle idee proudhoniane in America. Greene nacque ad Haverhill, nel Massachusetts, nel 1819. Suo padre, Nathaniel Greene, era l'editore del « Boston Statesman », il più importante quotidiano democratico del Massachusetts. Il giovane Greene si preparò alla carriera militare, frequentando l'Accademia Militare di West Point. Prese parte alla campagna di Florida, ma appena finita la guerra, ottenuto il congedo, si dedicò allo studio della teologia. Nel 1842 entrò nella *Harvard Divinity School*, dove prese il diploma nel 1845. Ultimati gli studi, svolse per alcuni anni la funzione di pastore della Chiesa Unitaria a West Brookfield, nel Massachusetts, ma la sua nuova attività non gli diede maggiori soddisfazioni della sua precedente carriera militare, tant'è che si rivolse ben presto ad altri problemi. E' probabile che il suo fermo atteggiamento anti-schiavista e la sua adesione alla causa abolizionista non gli accattivassero le simpatie dei suoi correligionari, ed affrettasse, piuttosto, il suo abbandono della carriera ecclesiastica.

L'interesse di Greene per la questione sociale iniziò molto presto. In effetti, appoggiò l'esperimento della *Fattoria Brook* prima di iniziare i suoi studi teologici; non ci sono tuttavia indizi che ebbe contatti con Josiah Warren o con il suo circolo. Tra tutti i maggiori esponenti del socialismo libertario americano, lui è il solo che attinse a fonti europee per le proprie idee. Il suo primo scritto, *Equality* (Eguaglianza), un libretto di settantaquattro pagine apparso nel 1848 a West Brookfield senza il suo nome, mostra chiara-

mente l'influenza delle dottrine proudhoniane ed è molto probabile che Greene l'abbia scritto stimolato dagli articoli di Dana sul « Tribune » newyorchese. Il suo secondo lavoro, dedicato alla questione economica, *Mutual Banking* (Banche di mutuo credito), pubblicato dapprima come serie di articoli giornalistici e nel 1850 come libro, si rifà decisamente ai principi proudhoniani. Tra tutti i suoi lavori, è proprio questo il più noto, grazie alle numerose riedizioni ed è quello che lo conferma come fondatore del mutualismo americano.

Greene fu un oratore molto intelligente ed ispirato che sapeva presentare le proprie idee in maniera efficace. Doveva, oltretutto, essere un uomo d'aspetto straordinario. Henry Cohen, nella sua introduzione a *La soluzione del problema sociale* di Proudhon, riporta una descrizione di Greene fatta da T.W. Higginson, che tra l'altro include i brani seguenti: « Un giovane uomo che mi sembrò la persona più bella e distinta che abbia mai visto; né si poteva separare questo suo aspetto dalla sua personalità... Era oltre sei piedi d'altezza, slanciato, ben dritto di spalle, con un portamento eretto ereditato da West Point, dove era stato cadetto, pur non conseguendone il diploma. Aveva combattuto nelle Guerre Indiane in Florida e tutto il suo portamento era militare e assolutamente padrone di sé. Aveva una massa di lucidi capelli neri ed occhi scuri e penetranti che trafiggevano... Greene sposò una certa Miss Shaw, una tra le donne più belle ed ammirate di Boston, una donna chiara quanto lui era scuro, alta quasi quanto lui e altrettanto distinta nell'aspetto... ».

Che Greene fosse molto considerato come oratore appare chiaro dal fatto, riportato da Higginson, che nel 1850 parlò al *Town and Country Club* di Boston, di cui erano membri Longfellow, Emerson, Hawthorne, Lowell ed altri noti esponenti della letteratura americana. Eletto come delegato alla *Constitutional Convention* (Convenzione Costituzionale) del Massachusetts, convocata nel 1853 per discutere alcune proposte di modifiche costituzionali, pronunciò un discorso molto brillante a favore di eguali diritti sociali e politici per le donne, che fece una grande impressione: fu tra i migliori discorsi della Convenzione. Poco dopo seguì il padre a Parigi, dove, secondo Benjamin Tucker, conobbe personalmente Proudhon. Greene rimase in Francia sino

allo scoppio della Guerra Civile, alla quale, in seguito, partecipò. Appena arrivato in America offrì i suoi servizi al governo del Massachusetts, che lo nominò Colonnello del *Primo Reggimento d'Artiglieria Pesante del Massachusetts*. A questo reggimento venne affidata, ad un certo punto, la difesa di Washington quando sembrava imminente un attacco dell'esercito confederale. In seguito, Greene venne trasferito al comando di una brigata di artiglieria agli ordini del Generale Whipple.

Nell'ottobre del 1862 Greene, ottenuto il congedo, fece ritorno a Boston. Da quel momento dedicò completamente la sua attività alla diffusione delle proprie idee ed in particolare lavorò nelle organizzazioni sindacali a favore del Mutualismo. Venne anche eletto vice-presidente della *New England Labor Reform League* (Lega del New England per la riforma del lavoro), che a quel tempo era fortemente influenzata dalle idee proudhoniane ed il cui segretario, Ezra H. Heywood, era un vecchio amico di Josiah Warren, e, nel 1869, venne eletto presidente della *Massachusetts Labor Union*. Quando l'Associazione Internazionale dei Lavoratori, conosciuta come la Prima Internazionale, arrivò in America, Greene aderì alla sezione francese, portandone avanti le idee mutualistiche. All'incirca in quel periodo (1872) ebbe luogo, nel Municipio di Brookline (Massachusetts), il suo famoso contraddittorio con l'economista conservatore Edward Atkinson, in cui vennero affrontati le questioni monetarie e il principio del libero credito attraverso un sistema di credito cooperativo. Un contraddittorio che, in quel periodo, suscitò un grande interesse ed occupò l'attenzione della stampa per molte settimane.

Sostanzialmente, le idee di Greene sulla soluzione della questione sociale concordavano con la visione che Proudhon aveva sviluppato nelle sue osservazioni *sulla soluzione del problema sociale*, con la differenza che Greene cercò di adattare il suo pensiero alle condizioni socio-economiche pre-dominanti in America.

Come Proudhon, era anche lui convinto che il tempo del feudalesimo non si era ancora dileguato, nonostante le sue forme si fossero trasformate. Infatti, il produttore di valori economici paga ancora una decima allo stato, al proprietario terriero, a chi detiene i mezzi di produzione o alla banca che gli presta il denaro di cui ha bisogno per il proprio

lavoro. Per molti, la conoscenza di Proudhon si limita al suo detto che *la proprietà è un furto*: costoro non hanno fatto nessuno sforzo per penetrare più a fondo le sue idee ed afferrare il vero significato di quelle parole. Proudhon aveva fatto una distinzione tra la proprietà come monopolio ed il naturale diritto dell'uomo all'intero prodotto del suo lavoro o a quella porzione di terra che gli serve per uso proprio. La proprietà monopolistica, che sta alla base dell'economia contemporanea, si fonda su quel principio della legge romana che dava al proprietario il diritto *all'uso ed all'abuso* della proprietà senza riguardo per nessun altro. Solamente il lavoro crea il capitale, allo scopo di consumarlo. Il capitale in se stesso non crea niente, ma può essere utile al lavoro solo come mezzo per creare nuovo capitale.

Quando il capitale si trasforma in monopolio, allora diventa capace di produrre, ma solo con mezzi artificiali dato che chi lo detiene non svolge un lavoro, ma, grazie alla sua superiorità economica, costringe il produttore a cedere una parte del prodotto del suo lavoro per l'uso della terra, dei mezzi di produzione o del credito. Proudhon ne descriveva così le conseguenze:

Dall'invenzione della produttività del capitale e dalle innumerevoli prerogative che il monopolista si arroga risulta sempre e necessariamente una di queste due cose: primo, il monopolista prende al lavoratore salariato una porzione del suo capitale sociale. B,C,D,E,F,G,H,I,K e L hanno prodotto, in un anno, per dieci ed hanno consumato solo per nove. In altre parole, il capitalista si è pappato un operaio. Inoltre, poiché l'interesse viene reimpiegato come nuovo capitale, la situazione dei lavoratori va peggiorando anno dopo anno, tanto che, se spingiamo la questione alle sue estreme conseguenze logiche, scopriremo che, verso il settimo anno, l'intero investimento originario del lavoratore sarà passato, come interesse o profitto, nelle mani del proprietario-capitalista-imprenditore, dimostrando che il lavoratore salariato per poter pagare i suoi debiti deve lavorare sette anni per niente. Oppure, secondo, non potendo il lavoratore pagare per il suo prodotto un prezzo superiore a quanto abbia egli stesso ricevuto, costringe il monopolista ad abbassare il suo prezzo e di conseguenza a restituire l'intero ammontare dell'interesse, della rendita e del profitto che l'esercizio del suo diritto di proprietà gli consente e gli impone di prendere.

Come il suo grande maestro, anche Greene era convinto che questa situazione poteva cessare solo quando fosse stato garantito al produttore l'intero prodotto del suo lavoro, cioè, quando questi potrà avere accesso, grazie al mutuo credito, alle materie prime necessarie ed agli strumenti di lavoro e potrà scambiare, con altri articoli di eguale valore, i prodotti creati da solo o in associazione con altri; un eguale valore che in questo caso, naturalmente, significa una eguale quantità di lavoro necessaria a produrli. L'ente che dovrebbe regolare questo scambio sarebbe la *Banca del Popolo* o, come la chiamava Greene, la *Mutual Bank*, la cui funzione, grazie ad una moneta corrente che non corrisponde al denaro attuale, ma esprime piuttosto dei valori in termini di lavoro, sarebbe esclusivamente di servire come mezzo di scambio. Il capitale perde così il suo potere giuridico ed i prodotti del lavoro individuale o sociale, invece di servire gli interessi di pochi individui o gruppi privilegiati, andrà a beneficio di tutti i membri della società.

Greene sviluppò al massimo le sue idee economiche nel lavoro sulle banche di mutuo credito (1850), che va certamente annoverato tra i migliori saggi scritti sull'argomento in questo paese. Come Proudhon, Greene si rendeva conto che il denaro in sé non possiede alcuna funzione di comando sulla produzione; solo quando viene usato come *merchandise money* (moneta-merce) — così la definiva Greene — assume quel potere, poiché diventa una misura di valore fittizia non determinata dal costo del lavoro, ma da condizioni create artificialmente, che rendono possibile al proprietario terriero, all'imprenditore o al banchiere di arricchirsi a spese del lavoro. La monopolizzazione dei mezzi di scambio da parte dello stato e di alcuni gruppi privilegiati ha oggi reso il denaro un mezzo di produzione, senza il quale si può avere tanto poco lavoro sociale quanto se ne ha senza l'uso degli strumenti di lavoro. Greene ha descritto molto chiaramente questa condizione e le sue conseguenze immediate per la società nel capitolo « Una città parassita »:

Facciamo la supposizione che 5.000 uomini possiedano 30.000 dollari l'uno, supponiamo che questi uomini si trasferiscano con le loro famiglie in qualche posto disabitato dello stato dove non vi siano prospettive d'attività lucrosa né per il commercio, né per l'agricoltura, né per

l'industria. Il capitale complessivo di questi 5.000 uomini sarebbe di 150 milioni di dollari. Supponiamo ora che questo capitale venga investito in maniera sicura in differenti parti dello stato; supponiamo che ognuno di questi uomini sia a capo di una famiglia che comprenda, in media, cinque persone, il che, in tutto, farebbe 25.000 individui. Un domestico per ciascuna famiglia farebbe altre 5.000 persone, che aggiunte al numero precedente farebbero 30.000 in tutto. Supponiamo adesso che 5.000 tra meccanici, calzolai, panettieri, macellai, ecc. si trasferiscano con le loro famiglie vicino a questi capitalisti per avvalersi di questa clientela. Calcolando come prima cinque persone per famiglia, abbiamo altre 25.000 persone da aggiungere al numero precedente. In tutto, abbiamo quindi una città di 55.000 individui, stabilitisi nella parte più deserta dello stato. Nel resto dello stato, se supponiamo che questi capitalisti abbiano messo ad interesse il loro capitale in forma di titoli, ipoteche od altro, la popolazione dovrebbe pagare loro ogni anno il 6% su quei 150 milioni di dollari; ora, l'interesse annuale di 150 milioni di dollari al 6% è di 9 milioni di dollari: le persone agiate possono, quindi, astenersi da qualsiasi lavoro produttivo e nondimeno imporre una tassa annuale di 9 milioni all'industria di quello stato.

Greene si spinge ancora più avanti nel descrivere l'ulteriore sviluppo di questa città. Il capitalista usa per i propri consumi, una metà degli interessi ricevuti, mentre l'altra metà viene usata come capitale da investire. Attraverso la costruzione di ferrovie, canali, ecc., l'interesse di questo capitale si estende ad altre imprese. Il risultato è che:

Il capitalista fornirà il denaro e la popolazione di quello stato fornirà il lavoro, scaverà la terra, taglierà i boschi, drenerà l'acqua. I lavoratori intellettuali, che hanno ideato i progetti, riceveranno uno stipendio per sovrintendere ai lavori, il popolo riceverà un salario giornaliero ed il capitalista sarà proprietario di tutto; non è forse lui che fornisce il denaro per la costruzione? Da un punto di vista scientifico, possiamo ben supporre che i capitalisti non lavorino affatto, perché il semplice fatto di controllare il denaro gli garantisce quel risultato che abbiamo visto... Ci chiediamo, a questo punto: non vi è forse il pericolo che una nuova città come questa assorba la fetta più grossa delle ricchezze dello stato? Non vi è alcuna città in questo stato che corrisponda esattamente a questo ideale di città

oziosa e parassita, ma non vi è neppure alcuna città che non incarni in qualche misura questo ideale.

E' così che gli interessi sul capitale diventano uno strumento di usura e di sfruttamento del popolo. L'abolizione del monopolio della moneta e la sua sostituzione con un puro mezzo di scambio che stabilisca solo il prezzo di costo in termini di lavoro è, secondo Greene e Proudhon, l'unica base per qualsiasi riforma sociale. Inoltre, un tale mezzo di scambio non si baserebbe più sulle fluttuazioni del prezzo dei metalli preziosi (oro e argento), ma manterrebbe una sua stabilità che varierebbe solo al variare della produttività. Finché il mezzo di scambio è fondato sul valore fittizio dell'oro, è inevitabile che chi lo possiede detti il prezzo di ogni bene. Quanto più oro è concentrato, in ogni paese, nelle mani di poche persone, tanto maggiore sarà l'influenza di una oligarchia finanziaria internazionale sull'insieme dell'economia, e non solo sull'economia, ma anche sulla struttura socio-politica nel suo complesso. Se si considera l'enorme sviluppo che da allora ha avuto il capitale *finanziario* e la sua schiacciante influenza nei settori economici, politici e sociali, si deve ammettere che uomini come Proudhon e Greene avevano giudicato questo fenomeno più correttamente di quei socialisti che guardavano al capitale *industriale* come al fattore più importante dello sfruttamento delle masse.

Abbiamo scacciato l'ultimo dei nostri re, — affermava Proudhon — abbiamo gridato: "Abbasso la monarchia! Viva la Repubblica". Ma, credetemi, in Francia come in tutta Europa non vi è che qualche principe in meno. Il principio monarchico esiste ancora. La monarchia esisterà finché non l'avremo abolita nella sua forma più materiale ed astratta: la monarchia dell'oro. L'oro è il talismano che congela la vita nella società, che impedisce la circolazione, uccide il lavoro ed il credito e rende reciproca la schiavitù. Dobbiamo distruggere la monarchia dell'oro, dobbiamo rendere repubblicana la moneta, facendo moneta contante d'ogni prodotto del lavoro.

Ciò che, in generale, rende insicure le banconote è proprio questa promessa di una riconversione finale in moneta, e così l'idea del metallo, come una sovranità che corrompe, infetta anche le banconote, privandole della loro certezza. Ora, l'intero problema della circolazione monetaria consiste

nel generalizzare le banconote; cioè a dire nel farle diventare titoli anonimi, sempre scambiabili e riscattabili a vista, ma solo contro merci o servizi. O, per parlare un linguaggio più comprensibile agli esperti finanziari, il problema della circolazione consiste nel *basare* la carta moneta non sulla moneta metallica, né sui lingotti, né sulle proprietà immobiliari, da cui non può derivare nient'altro se non una odiosa oscillazione tra l'usura e la bancarotta; bensì nel basarla sui *prodotti*.

Greene evidenziava in maniera molto più netta di quanto avesse fatto Josiah Warren o Spooner, il *principio d'associazione*. Ed anche qui si conferma l'influenza proudhoniana. Warren, i cui esperimenti pratici riguardavano piccoli proprietari che producevano in proprio e che portavano i loro prodotti direttamente sul mercato, era soprattutto interessato ad assicurar loro un equo scambio. E lo faceva, fissando il *principio del costo* come base del prezzo, mentre i suoi *labor notes* rappresentavano il mezzo pratico attraverso il quale realizzare lo scambio. In teoria, non vi era alcuna differenza sostanziale tra Warren e Proudhon. Una differenziazione tra i due nasceva dalla diversità dei rispettivi ambienti. Proudhon viveva in un paese dove la divisione del lavoro rendeva essenziale la cooperazione nella produzione sociale, mentre Warren aveva a che fare soprattutto con piccoli produttori individuali. Per questo motivo Proudhon dava molta più importanza al *principio d'associazione* di quanta gliene dessero Warren ed i suoi seguaci, nonostante Warren non fosse affatto contrario a questo modo di vedere.

Greene, la cui attività pratica era limitata alla zona orientale del paese, economicamente e culturalmente molto più avanzata dell'ancora pionieristico *Middle West*, cercò naturalmente di adattarsi al proprio ambiente. Il suo soggiorno a Parigi gli aveva fatto conoscere un ambiente sociale completamente diverso. Nonostante che, nel periodo in cui Greene risiedette in Francia, il colpo di stato di Napoleone III aveva ormai praticamente posto fine all'Associazione Internazionale dei Lavoratori francese, egli poté comunque conoscere queste organizzazioni di lavoro associato, che avevano affrontato tanti sacrifici nel corso della loro storia ed il cui numero, in Francia, era vicino alle 2.000 prima dell'avvento del Secondo Impero. Da qui la sua ferma

adesione al *principio d'associazione*, ed in effetti, la teoria mutualista non è altro che il lavoro cooperativo basato sul principio del costo.

Greene non vedeva nell'associarsi reciproco degli uomini, che sta alla base di tutta la vita sociale, alcuna limitazione alla libertà personale, anzi una sua garanzia, dato che la libertà acquista il suo pieno significato solo attraverso il vincolo della solidarietà. L'individualismo è una condizione importante e necessaria della nostra vita, ma solamente quando trova un contrappeso effettivo nel socialismo. Un individualismo privato dei suoi vincoli sociali ed un socialismo senza libertà sono entrambi corruttibili e portano inevitabilmente ad un disastro politico e sociale.

Per il vero filosofo, la società è un essere vivente, dotata di una sua intelligenza e di una sua attività, governata da leggi particolari che si possono scoprire attraverso l'osservazione, e solo attraverso l'osservazione, e la cui esistenza non si manifesta attraverso un aspetto materiale, ma nell'accordo e nella stretta interdipendenza tra tutti i membri del corpo sociale... Tutti noi siamo moralmente, intellettualmente e fisicamente dipendenti l'uno dall'altro. Ciò che possediamo, lo dobbiamo, in parte, alle nostre capacità, ma soprattutto all'educazione ed all'aiuto materiale ricevuti dai nostri genitori, dai nostri amici, dai nostri vicini e dagli altri membri della società. Un bambino appena nato abbandonato sulla soglia di una casa di Beacon Street (\*) ed un bambino abbandonato sulla nuda roccia di un'isola deserta sperimenteranno le conseguenze di condizioni sociali differenti » (1).

Per Greene quindi, il Mutualismo rappresentava una sintesi di libertà ed ordine, che stava alla base di un nuovo modo di vita sociale, e che si espandeva nella misura in cui le funzioni governative si restringevano. L'abrogazione del potere statale dà la misura della libertà umana, finché, alla fine, ogni potere verrà soppiantato da un'amministrazione delle cose, alla quale tutti parteciperanno in maniera paritaria. Come Proudhon, anche Greene respingeva il comu-

(\*) Nota strada dei quartieri « alti » di Boston [N.d.T.].

(1) W.B. Greene, *Socialistic, Mutualistic and Financial Fragments*, Boston, 1875.

nismo come soluzione del problema sociale, perché, a suo avviso, il comunismo era una condizione del passato che aveva le sue radici nell'uniformità originaria delle società primitive, alla quale la crescente complessità della vita moderna impediva il ritorno.

L'individualità degli associati è, in regime comunistico come in un gruppo di pecore, puramente numerica. Ogni individuo è identico a tutti gli altri e fa solo quello che fanno gli altri. Il primo passo veramente rilevante del progresso umano si è avuto con la divisione del lavoro. E' proprio grazie alla divisione del lavoro, ed alla distribuzione economica dei compiti, che ogni individuo tende a fare esattamente quello che non fanno gli altri. Nel momento in cui il lavoro viene diviso, il comunismo necessariamente cessa e viene sostituito dal mutualismo, che ne è la negazione, cioè da una correlazione reciproca di ciascuno con tutti gli altri per scopi comuni. Il progresso sociale è, quindi, estraneo al comunismo e intrinseco invece al mutualismo. Il comunismo sacrifica l'individuo per assicurare l'unitarietà del tutto. Il mutualismo si basa invece su un illimitato individualismo come condizione primaria essenziale e necessaria alla propria esistenza, coordinando solidarmente gli individui, senza alcun sacrificio dell'individualità. Il comunismo è l'ideale del passato, il mutualismo quello del futuro... Sotto il sistema mutualista, ogni individuo riceverà il giusto ed esatto compenso del suo lavoro: e cioè servizi equivalenti in termini di costo, senza profitto o riduzioni; e nella misura in cui la figura del lavoratore individuale, non associato, tenderà a scomparire, ciò che il singolo guadagnerà sarà la sua quota del benessere generale della comunità di cui è membro. Il principio mutualista, in economia sociale, equivale, in politica, al principio federativo. Tenete ben presente quest'ultimo fatto. La sovranità individuale è il Giovanni Battista del mutualismo, senza la sua venuta l'idea mutualista sarebbe rimasta vuota. Non vi è mutualismo senza consenso reciproco e solo gli individui possono avere relazioni mutue volontarie. Il mutualismo è la sintesi di libertà ed ordine.

Sebbene Greene sia stato influenzato da Proudhon, non è stato, tuttavia, un elemento estraneo a questo paese, ma era saldamente radicato nell'ambiente americano e nelle tradizioni liberali degli Stati Uniti. Cosa che risalta particolarmente nel suo lavoro *The Sovereignty of the People* (La sovranità popolare) del 1868. Egli vedeva nelle tenden-

ze decentralizzatrici di Jefferson e dei suoi seguaci una ben definita fase di uno sviluppo socio-politico che doveva portare ad una graduale abolizione di tutte le funzioni governative, facendo della gestione dell'economia la pietra angolare della società. In questo senso, guardava al mutualismo come alla naturale prosecuzione di una linea di sviluppo sociale che riteneva dovesse portare ad una nuova forma di vita sociale. « Il mutualismo, per sua stessa natura, opera in modo da rendere superflua la politica del governo, fondata su una forza arbitraria; agisce cioè a favore di una decentralizzazione del potere politico e di una trasformazione dello stato, sostituendo l'auto-governo al governo *ab extra* ».

Come Proudhon, Greene guardava all'instaurazione di un'economia su basi mutualistiche non solo come ad una questione economica, ma soprattutto come ad un problema etico e culturale. Per questo motivo respingeva ogni determinazione meccanica del *valore*, ma si rifiutava anche di considerare il lavoro come una merce, così come fanno gli economisti borghesi ed anche Karl Marx.

Il valore del lavoro è un'espressione figurata, fittizia come la produttività del capitale. Il lavoro, come l'amore, l'ambizione, l'ingegno, è qualcosa dalla natura vaga ed indeterminata che viene definito solo dal suo oggetto: il lavoro mal indirizzato non produce alcun valore. Si dice che il lavoro sia valutabile non perché possa essere valutato in se stesso, ma perché i prodotti del lavoro possono essere effettivamente valutati. Quando diciamo "il lavoro di John vale un dollaro al giorno" è come se dicessimo "il prodotto giornaliero del lavoro di John vale un dollaro". Parlare del lavoro come di una merce è tradimento, perché un tale discorso nega la vera dignità dell'uomo, che è il sovrano della terra. Dove il lavoro è, nei fatti, una merce (e non per una inadeguatezza di linguaggio), lì l'uomo è anch'egli una merce, in Inghilterra come nel Sud Carolina (2).

Greene cercò costantemente di introdurre le proprie idee nel movimento operaio giovanile del paese nel tentativo di evitare che il problema sociale del lavoro fosse con-

(2) W.B. Greene, *Mutual Banking*, West Brookfield, 1850.

siderato solo come una questione salariale. E' facile comprendere come, a quel tempo, le sue proposte non riscuotessero molto successo. Ciononostante il suo modo di pensare influenzò notevolmente un consistente numero di persone. Oltre alla problematica sociale, Greene scrisse anche di problemi filosofici e metafisici. Per un certo periodo si cimentò come poeta, ma senza successo. Nel 1873 si trasferì in Inghilterra, dove morì, il 30 maggio del 1878, a Weston-Super-Mare.

Al tempo dell'attività di Greene, la questione monetaria giocò una parte molto importante in America. Durante la Guerra Civile, il governo aveva emesso una cartamoneta, denominata *greenback* (dorso verde) dal colore della sua facciata posteriore. Queste banconote, messe in circolazione dal governo per coprire le enormi spese dovute alla guerra, avevano il valore nominale del dollaro-oro, ma ben presto si svalutarono, tanto che nell'estate del 1864 tre *greenbacks* avevano il potere d'acquisto di un dollaro-oro. Quando alla fine della guerra, il governo si impegnò a riscattare le sue obbligazioni, i *greenbacks* aumentarono nuovamente di valore. Ma nel 1873, quando ebbe inizio la grande crisi finanziaria, banchieri e creditori cospirarono per svalutare nuovamente i *greenbacks*, in quanto intendevano fare incetta con queste banconote svalutate delle obbligazioni statali, costringendo poi il governo a riscattarle in oro.

Lo stato di agitazione provocato nella popolazione da queste macchinazioni portò nel 1874 alla fondazione del cosiddetto *Greenback Party*, che fu alla ribalta per qualche tempo. Il nuovo partito si batteva per l'abolizione delle banconote della *National Bank* e nel contempo voleva che il governo dichiarasse la carta-moneta unico criterio di valore per il riscatto di tutti i debiti fruttiferi.

All'inizio, il partito trovò aderenti soprattutto tra gli agricoltori ed i piccoli commercianti, ma nel 1877 ampliò il suo programma grazie all'influenza di consistenti gruppi di lavoratori, e d'allora in avanti si chiamò *Greenback Labor Party*. Dopo le elezioni presidenziali del 1888, sparì dalla scena. Tuttavia, la sua comparsa mostra quanto fosse forte in America l'interesse per una riforma del sistema monetario. Naturalmente il movimento originato dai *greenbacks* non aveva niente a che vedere con il sistema delle banche

di mutuo credito, appare però evidente come un certo numero dei suoi leaders avesse preso in prestito dal Mutualismo molti dei suoi argomenti.

La questione della riforma monetaria e l'idea di un credito gratuito sollevavano, in quel periodo, un grande interesse ed attraevano molte persone di talento. Sin dal 1839, William Beck aveva concepito un piano per la fondazione di una banca di mutuo credito, che aveva sollevato non poche discussioni. Il progetto di Beck, tuttavia, differiva sostanzialmente dalla concezione di Proudhon e di Greene (3). « Mr. Beck », disse Greene, « ha ideato la sua banca generalizzando il fido, Proudhon generalizzando la cambiale ».

Un esponente molto qualificato di queste nuove idee fu J.K. Ingalls, che negli anni '70 ed '80 espose questi principi in una serie di saggi. Una riedizione della sua opera principale, *Social Wealth* (La ricchezza sociale) del 1885, venne in seguito pubblicata da Benjamin Tucker.

Va menzionato anche Hugo Bilgram, di Philadelphia, che per tutta la sua lunga vita contribuì attivamente a diffondere il Mutualismo. Secondo Tucker, il suo libro *Involuntary Idleness* (L'ozio involontario), del 1889, è stato « il miglior trattato sulla moneta e sui rapporti tra moneta e lavoro che sia mai stato scritto in inglese dopo la pubblicazione di *Mutual Banking* di William B. Greene (4). Il testo di Bilgram, *The Cause of Business Depressions* (La causa delle depressioni negli affari), del 1914, di cui L.E. Levy era coautore, va certamente annoverato tra le opere più significative scritte successivamente sulla questione.

Henry Appleton, collaboratore regolare dell'« Irish World », vi pubblicò una serie di articoli molto validi. Il suo scritto *What is Freedom and When Am I Free?* (Cos'è la libertà e quando sono libero?) è un tentativo molto intelligente di dare un fondamento razionale al concetto di liber-

(3) *Money and Banking, or their Nature and Effects Considered: Together with a Plan for the Universal Diffusion of their Legitimate Benefits without their Evils*, di un cittadino dell'Ohio, Cincinnati, pubblicato da William Beck, 1830.

(4) *A Book that is not Milk for Babies*, in « Liberty », 23 novembre 1889.

tà. Questo scritto apparve verso la metà degli anni '70 e fu ripubblicato nel 1888 da Benjamin Tucker.

Charles T. Fowler occupa un posto importante nella propaganda della causa mutualista. Fowler, amico personale di Josiah Warren, fu negli anni '80 l'autorevole direttore di una pubblicazione quindicinale di Kansas City, « The Sun », che sosteneva ardentemente il principio cooperativo e che pubblicò tutta una serie di suoi articoli sul problema della terra, il significato del lavoro cooperativo, la rendita ed il profitto, ecc., molti dei quali sarebbero stati più tardi stampati come opuscoli separati. (Si veda la Bibliografia).

Ezra Heywood merita una considerazione particolare. Per molti anni militò nel movimento mutualista e fu oggetto di continue persecuzioni da parte di Comstock, che ne rese famoso il nome in tutti gli Stati Uniti. Heywood, un uomo di antica famiglia americana, fu allievo ed amico personale di Warren, che spesso, soprattutto negli ultimi anni della sua vita, soggiornò nella sua casa. Heywood prese parte attiva nel nascente movimento dei lavoratori degli anni '60 e fu anche Segretario della *New England Labor Reform League*, alla quale appartenevano anche William B. Greene e Benjamin R. Tucker.

Nel 1872, Heywood fondò a Princeton, nel Massachusetts, il periodico « The World », che pubblicò per oltre un ventennio. Questa pubblicazione, alla quale in pratica collaborarono tutti i più conosciuti esponenti del socialismo libertario americano, presentava in maniera efficace ed intelligente le idee ed i metodi del mutualismo. In occasione del grande sciopero ferroviario del 1877, che bloccò diciassette stati e che in molte località, particolarmente a St. Louis, sfociò in una aperta insurrezione, conclusasi con la uccisione di molti lavoratori, Heywood scrisse sulla « *Radical Review* » un articolo molto brillante, *The Great Strike, its Relation to Labor, Property and Government* (Il grande sciopero, sue relazioni con il lavoro, la proprietà ed il governo), che nello stesso anno venne pubblicato in opuscolo.

Heywood si dedicò con particolare entusiasmo ai problemi dell'emancipazione femminile e del controllo delle nascite, soprattutto nel suo scritto del 1873 *Uncivil Liberty, an Essay to Show the Injustice and Impolicy of Ruling Woman Without Her Consent* (La libertà incivile, un sag-

gio che vuole dimostrare l'ingiustizia e l'inopportunità di dirigere la donna senza il suo consenso). A causa della pubblicazione di due suoi scritti, *Cupid's Yokes* (I gioghi di Cupido) e *Sexual Physiology* (Fisiologia sessuale), venne ripetutamente incriminato, in base alle *leggi Comstock*, per diffusione di pubblicazioni oscene e imprigionato. Resoconti dei suoi processi, che a quel tempo suscitavano un grande interesse, vennero pubblicati nel 1878 e nel 1883. L'ultima azione legale nei suoi confronti, spinse Julian Hawthorne a scrivere il suo ben noto *In Behalf of Personal Liberty* (A favore della libertà personale), nel 1891. Il fatto che, ovunque, oggi in America si possa parlare liberamente di queste cose non è solo la prova di un totale capovolgimento dell'opinione pubblica su questo argomento, ma dimostra anche la completa futilità delle leggi intese a stabilire norme rigide e fisse per il futuro.

Molto vicini alle idee dell'individualismo anarchico e del mutualismo americano erano Moses Harman, sua figlia Lillian e E.C. Walker, anche se la loro attività si limitava quasi esclusivamente alla propaganda della libertà sessuale. Harman, autore di *Autonomy, Self-law: What Are Its Demands? A Brief Exposition of the Basic Principles of Individualism in its Relation to Society and Government* (Autonomia, auto-governo: quali le sue esigenze? Una breve esposizione dei principi basilari dell'individualismo nella sua relazione con la società ed il governo), fu anche il direttore del famoso periodico « *Lucifer* », fondato nella prima metà degli anni ottanta a Valley Falls nel Kansas, più tardi pubblicato a Topeka, sempre nel Kansas, ed infine a Chicago. Il periodico proseguì le sue pubblicazioni per venticinque anni, e questo nonostante che il suo direttore ed i suoi collaboratori, M. Bennet e E.C. Walker, fossero continuamente vittime della persecuzione delle *leggi Comstock*.

# 10. Benjamin Tucker

E' merito di Benjamin R. Tucker (che, con Warren, Andrews, Spooner e Greene è stato tra i più geniali esponenti dell'*anarchismo scientifico*, come lui stesso definì la sua dottrina) se le idee sin qui esposte raggiunsero il loro massimo sviluppo. L'influenza di Tucker fu, in effetti, così significativa che Paul Elzbacher, nel suo famoso libro *Anarchism*, lo annovera tra i sette grandi fondatori della teoria anarchica. Una collocazione cui avrebbe indubbiamente avuto più diritto Josiah Warren che, con la sua critica alla *teoria del valore* e con il suo principio del *prezzo di costo* come base per lo scambio, aveva dato un contributo originale che lo poneva indiscutibilmente a fianco di Pierre Joseph Proudhon e Karl Marx, pur mancandogli la loro versatilità nell'economia e nella filosofia sociale. In effetti Benjamin Tucker è il successore di Josiah Warren. Il suo più importante contributo è di essere riuscito, grazie ad una vastissima cultura e ad un talento giornalistico eccezionale, a far conoscere le tesi di Warren a molti che, precedentemente, non ne avevano avuto l'occasione (1). Del resto

---

(1) Elzbacher, come mi ammise personalmente, non aveva letto niente di Warren prima della pubblicazione del suo libro e ne conosceva il nome solo dal testo di Tucker, *Instead of a Book* (Al posto

Tucker non negò mai il suo debito intellettuale verso Warren, ed anzi lo indicò spesso e appassionatamente come suo maestro. La sua opera *Instead of a Book* si apre con questa dedica: « Alla memoria del mio vecchio amico e maestro Josiah Warren, i cui insegnamenti furono per me la prima fonte di luce, con gratitudine dedico questo volume ».

Benjamin Tucker nacque nel 1854 a South Dartmouth, nel Massachusetts, da una antica famiglia americana. Nel 1870, Tucker s'iscrisse al *Massachusetts Institute of Technology*, ma secondo quanto lui stesso riporta non desiderava né aveva l'intenzione di svolgere la professione di ingegnere. Ancora giovanissimo, subì l'influenza del predicatore radicale William J. Potter che, a quel tempo, aveva fatto una grande impressione con i suoi sermoni tenuti nella Chiesa Unitaria di New Bedford, nel Massachusetts. Secondo quanto racconta lui stesso, Tucker cominciò a leggere il « Tribune » di New York dall'età di dodici anni e ne rimase un lettore regolare fino alla morte del suo direttore Horace Greeley. All'età di quattordici anni aveva già studiato Charles Darwin, Herbert Spencer, H.T. Buckle, John Stuart Mill, Huxley e John Tyndall, ed inoltre frequentava regolarmente le conferenze di Wendell Phillips, W.L. Garrison, G.W. Curtis, Anna Dickinson e Ralph Waldo Emerson al Lyceum di New Bedford.

Nel 1872, Benjamin Tucker conobbe a Boston Josiah Warren e poco dopo anche W.B. Greene, che per la prima volta portò la sua attenzione su Pierre Joseph Proudhon. La conoscenza di questi due uomini influenzerà notevolmente la sua evoluzione successiva. Sempre a Boston, Tucker

---

di un libro). Prima della comparsa del suo libro, fui in corrispondenza con lui per qualche tempo, mandandogli dall'Inghilterra una notevole quantità di vecchi scritti e giornali ai quali era interessato. Quando, dopo la Prima Guerra Mondiale, lo conobbi personalmente a Berlino mostrò scarso interesse per i suoi precedenti studi e aveva venduto la sua ricca raccolta di testi anarchici al Museo Marx-Engels di Mosca. A quel tempo, egli era il leader intellettuale dei *National Bolsheviks* (Nazional-bolscevichi), un gruppo conservatore che si batteva per un'alleanza politica tra la Russia e la Germania al fine di rompere il trattato di Versailles, ed a questo scopo si diceva pronto ad appoggiare la nazionalizzazione della terra e dell'industria.

Come è noto, Elzbacher non fu mai anarchico e scrisse il suo libro da giurista. Una traduzione inglese, fatta da Stephen T. Byington, venne pubblicata a New York, nel 1908, da Benjamin Tucker.

conobbe anche Victoria Woodhull, con la quale collaborò strettamente per un certo periodo, fino a quando non si rese conto che costei seguiva una strada che non poteva né condividere, né giustificare, ponendo così fine all'amicizia. Nel 1874, Tucker visitò l'Inghilterra, la Francia e l'Italia e, al suo ritorno, apprese il mestiere di tipografo e contemporaneamente iniziò a studiare seriamente i più recenti scritti di filosofia sociale. Quando nel 1877 Ezra Heywood andò in carcere, Tucker assunse la direzione del periodico « The World ». Nello stesso anno, ricevette una piccola eredità, che gli diede la possibilità finanziaria di pubblicare a New Bedford la « Radical Review », un ottimo trimestrale, di cui apparvero solo quattro numeri, che annoverò tra i suoi collaboratori Elie Reclus, John Fiske, Stephen Andrews, C.B. Frothingham, Lysander Spooner, Ezra Heywood, Dyer D. Lum e molti altri famosi personaggi. Dopo che la sua rivista cessò le pubblicazioni, Tucker entrò a far parte della redazione del « Boston Globe », dove rimase fino al 1889. Nel corso di questa sua attività redazionale fonda il periodico « Liberty », che lo fece conoscere in una cerchia molto più vasta.

« Liberty », uscito dapprima come quindicinale a Boston, si trasferì in seguito a New York. Il giornale, salvo poche interruzioni, venne pubblicato per ventisette anni e fu certamente uno dei periodici più originali mai apparsi. Il primo numero uscì nell'agosto del 1881 e si apriva con questo annuncio: « Questo giornale sarà pubblicato per soddisfare il suo redattore e non i lettori. Egli si augura che quanto gli va bene vada bene anche a loro, ma, se così non fosse, non farà alcuna differenza ». In una breve dichiarazione programmatica l'obiettivo del giornale viene espresso in maniera concisa: « "Liberty" si schiera per la sovranità dell'individuo e per una giusta ricompensa del lavoro, per l'abolizione dello stato e dell'usura, per la fine del dominio dell'uomo sull'uomo e dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, per l'anarchia e l'eguaglianza. Il grido di battaglia di "Liberty" è "Abbasso l'autorità", e la sua battaglia principale è contro lo stato: lo stato che corrompe i bambini, lo stato che ingabbia la legge; lo stato che soffoca il pensiero, lo stato che monopolizza la terra, lo stato che limita il credito e lo scambio, lo stato che dà al capitale ozioso il potere di espandersi, e che attraverso

l'interesse, la rendita, il profitto e le tasse deruba il lavoro industrioso dei suoi prodotti ».

« Liberty » fu soprattutto un foglio di propaganda e di discussione, redatto in maniera molto brillante grazie al talento giornalistico di Tucker, al suo spirito attivo ed alla sua capacità polemica eccezionalmente acuta e intransigente, un personaggio spesso unilaterale nei suoi atteggiamenti verso certi fatti o certe persone, ma sempre suggestivo ed interessante. Tucker ebbe sempre intorno a lui uno staff di collaboratori validissimi come Lysander Spooner, Henry Appleton, Dyer D. Lum, Oliver Wendell Holmes, M.E. Lazarus, J.W. Lloyd, C.M. Hammond, A.P. Kelley, Victor Yarros, Henry Cohen, Clarence Lee Swartz, John Beverly Robinson, E.C. Walker, S.T. Byington, George Schumm e sua moglie Emma Schumm, Florence Johnson e molti altri, alcuni dei quali andarono più tardi per altre strade, ma a quell'epoca ciascuno di loro contribuì al giornale, conferendogli quella ricchezza di contenuti.

« Liberty » era diffuso in tutto il paese e la sua influenza si faceva sentire in qualche misura anche in Europa. Tucker prese posizione su tutte le questioni concernenti la vita sociale, e la sua logica intransigente, la sua forza di carattere, il suo coraggio personale, la sua critica distruttiva diedero al giornale una potente forza d'attrazione. La pubblicazione non era certamente pane per il lettore medio, ma enorme fu la sua influenza sui pensatori di tutte le tendenze progressiste.

Un incisivo ritratto della personalità di Tucker venne delineato da J. William Lloyd in un articolo molto interessante, *Memories of Benjamin R. Tucker* (Ricordi di Benjamin R. Tucker). Lloyd presenta Tucker nei suoi anni migliori e l'articolo ha il merito d'esser stato scritto quando il suo autore, che per un certo numero di anni fu tra i più validi collaboratori di Tucker, si era ormai spiritualmente allontanato da lui (2). Proprio per questo riesce a vedere la sua personalità in maniera più chiara ed imparziale di

---

(2) Questo articolo apparve nel numero speciale dedicato a Benjamin Tucker della rivista « Free Vistas », recata da Joseph Ishill (vol. II, Berkeley Heights, N.J.), che comprendeva articoli su Tucker anche di G. Bernard Shaw, E. Armand, George E. MacDonald, Clarence Lee Swartz, Henry Meulen e H.L. Mencken.

quanto gli sarebbe stato possibile al tempo della loro collaborazione. I brani che seguono, tratti da questo saggio, mettono bene in luce la personalità di Tucker:

Tucker esercitava una straordinaria influenza su di noi, giovani anarchici di allora, ed era il nostro eroe. Bello, brillante traduttore e redattore meticolosamente attento ed accurato, pensatore vigoroso, con una fede ed un entusiasmo senza limiti per il suo « ismo », era come una forte corrente che ci trascinava via. Josiah Warren, P.J. Proudhon, W.B. Greene, Lysander Spooner ci venivano presentati come i nostri dei, ed Auberon Herbert, Herbert Spencer, Stephen P. Andrews e qualcun altro erano quasi ammessi nel pantheon.

Il suo modo di scrivere era ciò che più d'ogni altra cosa attirava l'attenzione su Tucker. Nessun apostolo più infiammato e iracundo pose mai mano alla penna. Un vero Berserk della dialettica. Era dogmatico sino all'estremo, sicuro di sé in modo arrogante, con un modo di fare che intimoriva e dominava, fedele al suo personaggio a qualunque costo, non sopportava d'essere contraddetto o smentito. Un sarcasmo pungente, un disprezzo caustico, un'invettiva che talvolta era quasi un vero e proprio insulto venivano riversati su quanti osassero criticare od opporsi. In questo mi ricordava il mio vecchio professore di medicina, R.T. Trall. Riteneva tutti quelli che non accettavano l'anarchismo dei pazzi o dei quasi pazzi e non si curava di nasconderglielo. Non vi era niente che detestasse più del comunismo e gli anarco-comunisti l'avevano soprannominato « il Papa ». Non era possibile leggere « Liberty » senza aver l'impressione che egli fosse un Mangiafuoco, quasi sempre arrabbiato.

Tutto ciò tendeva indubbiamente a spaventare gli oppositori, ma poiché le affermazioni nette e una fede ardente convincono le persone molto più di qualsiasi argomento, questo gli procurò molti seguaci e la reputazione di essere una specie di drago che sputava fuoco e fiamme.

Senza alcun dubbio influenzò tutti noi, ricordo infatti che qualcuno all'epoca scrisse dei tre mordaci critici di « Liberty »: Tucker, Yarros e Lloyd, anch'io dunque dovevo esserne stato coinvolto.

Ma la vita è piena di contraddizioni e Tucker ben presto divenne un enigma per me. Si trattava forse di un dottor Jekyll/Mr. Hide? Infatti costui, rodomonte sulla carta, quando lo si incontrava di persona era il più geniale, affabile e affascinante gentiluomo che si potesse immagi-

nare, cortese, gentile e sempre sorridente. E questo non era solo un suo atteggiamento nei miei confronti: non ho mai sentito di nessuno a cui lui si fosse rivolto sgarbatamente ed a tutt'oggi non ho mai sentito di qualcuno che l'abbia fatto nei suoi confronti. Faccia a faccia, questa tigre era una colomba. Ricordo il mio amico Albert Chavannes raccontarmi della sua intervista con Tucker, in occasione di una sua visita a New York: "Be' ", mi disse ridendo divertito, "mi è parso il pirata più gentile ed educato che abbia mai tagliato una gola o affondato una nave"...

Lloyd descrive la cerchia che si era formata intorno a Tucker in modo molto amichevole e racconta perché col passare del tempo si fosse allontanato da lui, abbandonando successivamente anche l'anarchismo. Quindi prosegue:

Tuttavia Tucker ed io rimanemmo personalmente buoni amici. Ho sempre ammirato, onorato e rispettato l'uomo per la sua sincerità assoluta, per il suo grande talento, per il suo vero coraggio, era molto simpatico e sempre onesto nelle sue intenzioni: lo penso ancor oggi. Mi parve superiore alle sue idee, che lo tenevano prigioniero in una corazza d'acciaio dalla quale non poteva uscire.

La sua compagna fu la bella Pearl Johnson, con il suo viso classico, tanto amica di mia figlia. E che incredibili occhi aveva la piccola Oriole Tucker, mi sono sempre rimasti impressi nella memoria, perché non ho mai visto occhi come quelli ».

Tutti coloro che hanno espresso un giudizio su Tucker sono unanimi su un punto: tutti ne riconoscono il grande talento intellettuale, la sua inflessibile rettitudine ed il suo coraggio personale, che non lo abbandonava mai quando intraprendeva la difesa di una causa che riteneva giusta. Il suo carattere intrepido gli procurò il successo, dove un'acccondiscendenza timorosa non avrebbe conseguito alcun risultato. Fu così che si batté contro Comstock con un vigore che non richiedeva maggiore chiarezza espressiva. Quando *Leaves of Grass* di Walt Whitman venne censurato a causa delle *leggi Comstock*, la vendita al pubblico dell'edizione integrale proibita e la spedizione postale dell'opera interdetta, Tucker si oppose alla legge con coraggiosa determinazione e fece circolare il libro ovunque gli fosse possibile. E non lo fece clandestinamente, ma dando al fatto il massimo di pubblicità. Con una lettera aperta a

Comstock, che per pungente asprezza e profondo disprezzo supera qualunque cosa si possa immaginare, gli comunicò la sua intenzione di sfidare la legge: e non venne assolutamente molestato, mentre altri che avevano agito con molta più circospezione caddero nelle maglie della legge. Il suo coraggioso comportamento spinse anche altri ad imitarlo, assicurando al libro una diffusione a dispetto degli ostacoli legali. Walt Whitman non lo dimenticò mai ed alcuni anni dopo scrisse: « Tucker fece delle cose coraggiose per *Leaves of Grass*, quando le cose coraggiose erano rare. Non potrò mai dimenticarlo... Mi piace molto: è veramente un uomo di fegato ».

Un grande scalpore provocò la pubblicazione su « *Liberty* » di una critica di Bernard Shaw al libro di Max Nordau, *Degeneration*. Nordau, che citava quasi tutti i più significativi artisti contemporanei come Ibsen, Zola, Nietzsche, Wagner, Rossetti quali esempi della degenerazione sociale della nostra epoca, suscitò un grande scompiglio a quel tempo e fu oggetto di molteplici commenti sulla stampa di tutto il paese. Tucker, che riteneva sbagliata la posizione di Nordau, non desiderava, tuttavia, scrivere personalmente la critica del libro, essendo convinto che la sua conoscenza e la sua comprensione dell'arte erano insufficienti. Chiese perciò a Shaw di occuparsene e Shaw, di conseguenza, si assunse il compito di fare a pezzi Nordau. A questo proposito, George Bernard Shaw scrisse in seguito nel suo saggio *William Morris as I Knew Him* (William Morris come l'ho conosciuto) quanto segue:

Questa vicenda migliorò enormemente i miei rapporti con William Morris, ma mandò quasi in rovina Benjamin Tucker. Infatti la mia collaborazione, per la quale non volli essere pagato, occupava un intero numero di « *Liberty* » oltre a un voluminoso supplemento, di cui fece una tiratura straordinaria così da inviarne una copia omaggio a tutte le redazioni americane e probabilmente a molte europee. Questa grossa operazione editoriale ottenne un completo successo dato che Nordau e la sua *Degeneration* non furono più menzionati dalla stampa, per quanto ne sappia. Ma tutto ciò dovette prosciugare le riserve di Benjamin giacché « *Liberty* » cessò poco dopo le pubblicazioni e lui si ritirò a vivere a Monte Carlo, dove lo incontrai, tempo dopo, fresco come una rosa a dispetto dell'età avanzata.

Ed in una nota a Joseph Ishill del 23 settembre 1936, Shaw osservava: « Ecco il mio scritto più recente sull'*affaire* Nordau-Tucker, che a malapena rende giustizia alla grandiosa operazione editoriale di quest'ultimo; ciò che ha fatto è stato quello che tutti i più autorevoli giornalisti londinesi avrebbero dovuto fare. Ma essi non riuscirono ad afferrare né la situazione né il personaggio: Benjamin ci riuscì » (3).

Tucker non fu attivo solo come redattore del suo giornale — un redattore indubbiamente brillante — ma anche come traduttore ed editore. Pubblicò infatti nuove edizioni dei libri di Warren, Greene, Spooner, Ingalls, Edmund Burke, William Godwin e molti altri. Le sue traduzioni di *Che cos'è la proprietà*, della prima parte de *Il sistema delle contraddizioni economiche (Filosofia della miseria)* di Proudhon sono magistrali. E lo stesso può dirsi di lavori come *Dio e lo Stato* di Mikhail Bakunin, *Sonata a Kreutzer* di Leone Tolstoj e di molti altri. Tra le opere da lui edite figurano anche le traduzioni inglesi di *Anarchismo* di Paul Elzbacher, *L'unico e la sua proprietà* di Max Stirner, tradotto da Steven T. Byington, e *Gli anarchici* di John Henry Mackay, tradotto da George Schumm.

Nel 1888 Tucker cercò di estendere la propria influenza tra i lettori di lingua tedesca residenti in America, fondando a Boston il giornale « *Libertas* », del quale apparvero solo otto numeri. Ma la comunità tedesca, quella parte almeno che allora mostrava propensione per le idee anarchiche, era quasi totalmente sotto l'influenza di Johan Most ed in parte anche di Joseph Peukert e dei suoi seguaci, rimanendo così solo in minima parte influenzata dall'individualismo anarchico di Benjamin Tucker.

La filosofia sociale di Tucker è una sintesi di Warren, Proudhon e Stirner. Secondo lui, lo stato non è una conseguenza dell'asservimento economico, ma la causa dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, in quanto ha creato ogni tipo di opportunità per defraudare il produttore di una parte del frutto del proprio lavoro. E' lo stato che crea il monopolio: esso è l'origine del monopolio monetario, del mono-

(3) Abbiamo preso questo brano dal numero di « *Free Vistas* » del 1937, dedicato a Tucker.

polio fondiario, del monopolio tributario e del monopolio dei brevetti che stanno oggi alla base del sistema di oppressione sociale e di sfruttamento economico. Stato e società sono cose fundamentalmente diverse. La società è il naturale risultato di quei bisogni sociali e di quegli impulsi innati che ci spingono a ricercare un giusto adattamento delle nostre esigenze in seno alla comunità alla quale apparteniamo. Ma lo stato sin dall'inizio ha dato il suo appoggio alle minoranze privilegiate, a scapito della gran massa degli uomini.

Lo stato è nato dalla conquista e dall'usurpazione, è la proiezione della forza nell'ambito degli interessi personali e sociali dell'uomo. Di conseguenza, all'interno agisce come un tiranno ed un oppressore, mentre all'esterno espone continuamente l'umanità ai pericoli della guerra.

L'intera esistenza della società dipende da un accordo volontario e da un'intesa reciproca. Se così non fosse, i legami sociali esploderebbero immediatamente in mille pezzi, perché non esiste un potere abbastanza forte da far agire un uomo secondo giustizia, qualora questi non lo ritenesse consono ai propri interessi. E' solo dove si verifica l'interferenza dello stato che nasce il privilegio, il pregiudizio e l'antagonismo economico e sociale, che mettono continuamente fuori sesto l'ordine sociale.

Seguendo l'esempio di Max Stirner, Tucker rifiutava qualsiasi teoria basata sull'*idea di dovere* o sui cosiddetti diritti innati dell'uomo, poiché « finché si resta nel campo dei diritti innati, la forza rimane l'unica misura di se stessa. Ogni uomo, che si chiami Bill Sykes o Alessandro Romanoff, ed ogni gruppo di uomini, che siano tagliagole cinesi o il Congresso degli Stati Uniti, ha il diritto, se ne ha il potere, di ammazzare e coartare gli altri uomini e di subordinare ai propri fini l'intero globo ». In realtà non sono l'etica o i cosiddetti diritti innati che portano gli uomini ad una migliore intesa; al contrario è il principio di utilità e di autoconservazione, insegnato agli uomini dalla vita stessa, che li porta a trovare un accordo.

Se si trattasse quindi di una questione di diritti, sarebbe allora, secondo gli anarchici, solamente una questione di forza. Ma fortunatamente non è una questione di diritto, ma una questione di convenienza, di conoscenza e di

scienza — la scienza del vivere insieme, la scienza della società. La storia dell'umanità è in gran parte stata una continua e graduale scoperta del fatto che l'individuo trae vantaggio dalla società esattamente nella misura in cui la società è libera, e della legge secondo cui la condizione per una società stabile ed armoniosa è data dal massimo di libertà individuale compatibile con l'eguaglianza della libertà. In modo più chiaro e cosciente del suo predecessore l'uomo medio di ogni nuova generazione si è detto: "Il mio prossimo non è mio nemico, ma mio amico, come io lo sono per lui, basta solo che entrambi lo riconosciamo. Ci si aiuta vicendevolmente per vivere meglio, in maniera più piena e felice, e questo beneficio potrebbe notevolmente aumentare se smettessimo di limitarci, ostacolarci ed opprimerci l'un l'altro. Perché non dovremmo accettare il fatto che ognuno viva la propria vita, senza che nessuno oltrepassi il limite che separa le nostre individualità? E' grazie a questo ragionamento che il genere umano si sta avvicinando al vero contratto sociale, che non è, come pensava Rousseau, l'origine della società, quanto piuttosto il risultato di una lunga esperienza sociale, il frutto delle sue follie e dei suoi disastri (4).

L'oppressione politica e lo sfruttamento economico vanno sempre di pari passo. La prima comporta la violenza, mentre il secondo introduce l'usura nella naturale associazione degli individui. Un uomo non può essere libero finché non avrà la possibilità di ottenere il pieno compenso del proprio lavoro e di organizzare la sua vita secondo le proprie inclinazioni. Il che, tuttavia, è possibile solo se si potrà realizzare un giusto scambio dei prodotti del lavoro, l'abolizione di tutti i monopoli ed un sistema bancario libero sul modello dello schema di Proudhon e Greene, ponendo un limite alla capacità del capitale di produrre profitto e consentendo agli uomini di associarsi in base ad un libero accordo.

Tucker ammetteva l'effetto liberatorio del socialismo solo quando non poneva nuove restrizioni alla libertà. Condivideva infatti l'idea proudhoniana che un socialismo senza libertà può solo portare alla peggiore delle tirannie. Di conseguenza, si oppose implacabilmente ad ogni forma di

(4) Dalla conferenza di Tucker su *Rapporto tra Stato ed Individuo*.

socialismo di stato. Con spirito profetico delineò il futuro bolscevico della Russia e gli spaventosi effetti dello stato totalitario, mettendo in guardia l'umanità dall'imboccare una strada che poteva condurre solo alla sua rovina.

Qualunque cosa possano affermare o negare i socialisti statalisti, il loro sistema, se adottato, è destinato a portare ad una religione di stato, alle cui spese tutti saranno tenuti a contribuire ed al cui altare tutti dovranno inginocchiarsi; ad una medicina di stato, alle cui cure dovrà essere invariabilmente sottoposto il malato; ad un sistema igienico di stato che prescriverà cosa si debba e cosa non si debba mangiare, bere, indossare e fare; ad un codice etico di stato che non si limiterà ai reati punibili, ma che proibirà ciò che la maggioranza decreterà immorale; ad un sistema educativo di stato che sopprimerà tutte le scuole, le accademie e le università private; ad una scuola materna di stato, in cui i bambini dovranno essere allevati in comune a spese pubbliche ed infine ad una famiglia di stato che tenterà di selezionare la razza e di procreare scientificamente, una famiglia in cui nessun uomo e nessuna donna potranno avere bambini se lo stato lo proibisce ed in cui nessun uomo e nessuna donna potranno rifiutarsi di avere bambini se lo stato glielo ordina. Così l'autorità raggiungerà il culmine ed il monopolio arriverà alla sua massima potenza. E' questo l'ideale del socialismo di stato, questa la meta che sta alla fine della strada intrapresa da Karl Marx (5).

La concezione di Tucker sull'inevitabile risultato del socialismo di stato o meglio del capitalismo di stato venne ferocemente attaccata dai socialisti autoritari di tutte le tendenze, che gli rinfacciavano d'aver fatto una caricatura del socialismo senza alcuna attinenza con la realtà. Le spaventose esperienze verificatesi dopo di allora, ci mostrano chiaramente come Tucker non solo avesse correttamente previsto gli eventi, ma li avesse anzi sottovalutati. Solo la più audace immaginazione avrebbe potuto prevedere fatti come i processi moscoviti contro i trotskisti, l'annientamento sistematico di centinaia di migliaia di persone e la drammatica perversione di un movimento che, degradato a follia di massa, nella sua cieca sottomissione, ha giustificato ogni crimine esaltato come virtù dai suoi leaders. Ed infatti,

---

(5) B. Tucker, *State Socialism and Anarchism*.

il tradimento più bieco, l'alleanza tra la svastica e la stella sovietica che ha, fuor di ogni dubbio, fatto esplodere la recente Guerra Mondiale, non ha raggiunto lo scopo di liberare le masse fuorviate dalla loro illusione: una minacciosa riprova che il tempo della psicosi emotiva di massa non è ancora passato. Ed il nazismo, con la sua alchemia razziale e le sue leggi sulla procreazione, che degradano l'amore al livello dell'accoppiamento da stalla, cos'è se non una varietà di socialismo di stato? Tucker aveva completamente ragione quando affermava che « pur avendo sempre aborrito la società borghese, preferiamo la libertà parziale che essa ci garantisce al totale asservimento dello stato socialista. Infatti questo sistema competitivo sempre in ebollizione, che porta in alto alcuni e scaglia in basso molti, rende alcuni ricchi e molti poveri, ma che non incatena mai definitivamente qualcuno, derubandolo della speranza in un futuro migliore, è senza dubbio meno penoso dell'ideale di comunità, uniformemente miserabile, di buoi aggogati in coppia e pronti ad obbedire servilmente i loro padroni ».

Tucker era dell'opinione che una trasformazione delle attuali condizioni orientata verso una società libera è possibile solo attraverso un indebolimento sistematico dei dogmi politico-sociali ereditati che, col tempo, perderanno la loro presa sul genere umano così come è avvenuto per i dogmi della chiesa. Solo quando svanirà la fiducia nelle istituzioni politico-economiche contemporanee, queste perderanno i fondamenti sui quali poggiano. Finché la preparazione spirituale al nuovo ordine non è ancora maturata, ogni rivoluzione politica riuscirà solo a sostituire altre forme oppressive a quelle attuali, perpetuando così l'eterno circolo vizioso. Nell'epoca attuale, caratterizzata da grandi eserciti disciplinati, il pericolo è ancora maggiore. Una società anarchica non potrà mai essere costituita con la forza, né potrà mai mantenersi con la forza. La resistenza violenta è giustificata solo quando non vi sono altre alternative possibili e quando lo stato sopprime ogni libertà di pensiero e di espressione.

Il diritto ad opporsi con la violenza all'oppressione è fuori discussione; è solo l'opportunità di esercitare questo diritto nell'attuale congiuntura che gli anarchici devono considerare. E' convinzione di « Liberty » che solo una cosa

ne giustifichi l'uso su grande scala: quando cioè venga negata la libertà di pensiero, di parola e di stampa. Ed anche allora avrebbe senso usarla solo se questa illibertà venisse imposta in maniera talmente rigorosa che ogni altro mezzo per liberarsene risultasse senza speranza. Gli spargimenti di sangue in sé sono pura perdita. Se vogliamo avere libertà d'agitazione e solo uno spargimento di sangue ce la può garantire, allora la violenza può avere un senso. Ma bisogna tenere presente che, comunque, a ciò non si può pervenire senza l'agitazione, la ricerca, la sperimentazione e la resistenza passiva, e che, dopo ogni spargimento di sangue, saremo esattamente al punto di partenza, tranne che nella facoltà legittima di usare di quegli stessi mezzi. E' proprio perché le agitazioni nonviolente e la resistenza passiva sono armi nelle mani della libertà, che spaventano i tiranni più di qualsiasi altra, che io le difendo; ed è proprio perché la violenza rafforza la tirannia che la condanno. Guerra ed autorità vanno insieme, così come vanno insieme pace e libertà. E' assolutamente folle ricorrere alla violenza prima che ce lo imponga la necessità, ma in particolare è folle creare le condizioni che condurranno a questa necessità (6).

Tucker, dunque, annetteva grandissima importanza alla educazione ed all'istruzione delle persone. Istruire gli uomini, renderli suscettibili a nuove idee e convinzioni, erano, a suo avviso, le più importanti armi a disposizione degli anarchici. Si può percorrere la strada verso la libertà solo in maniera graduale, perché è inconcepibile che uomini infiacchiti da una schiavitù economica e da un ottenebramento spirituale siano capaci di raggiungere la libertà in una notte. « L'anarchismo non va considerato solo come un fine, ma come un metodo ». E' quindi compito degli anarchici appoggiare ogni tentativo che si opponga seriamente al monopolio economico e limiti realmente l'influenza dello stato sulla vita sociale. Il resto avverrà in gran parte grazie alla resistenza passiva ed alla riaffermazione della propria personalità da parte dell'uomo. Infatti « il Potere si nutre di quanto riesce a depredare e muore quando le sue vittime rifiutano di essere depredate. Non possono persuaderlo a morire, non possono votare la sua morte, non possono ucciderlo, ma possono sempre lasciarlo morire di fame ».

---

(6) *Liberty and Violence*, in « Liberty », 22 maggio 1886.

Quando minoranze sempre più numerose decideranno di mettere alla porta l'esattore delle tasse, di ignorare le leggi che sono giunti a considerare dannose, e la loro resistenza passiva raggiungerà proporzioni tali che risulti impossibile a chi detiene il potere metterli dietro le sbarre, allora sarà arrivato il grande crepuscolo degli dei, che può essere rimandato ma non evitato. Imporre vincoli artificiali alla crescita spirituale dell'umanità è impossibile come bloccare la naturale crescita di un singolo essere umano. La grande trasformazione è inevitabile, ma arriverà gradualmente, e « né il voto, né la baionetta giocheranno un ruolo importante nella futura lotta ». Lentamente, ma sicuramente l'umanità arriverà a comprendere che le lotte che ha portato avanti con questi mezzi sono diventate solamente una contesa per il potere e non influiranno mai materialmente sull'attuale stato di cose.

Ora, cos'è la scheda elettorale? Né più né meno che un pezzo di carta che simboleggia la baionetta, il manganello o la pallottola. E' un congegno che permette di risparmiare lavoro nell'evidenziare da quale parte sta la forza e nel sottomettersi all'inevitabile. La voce della maggioranza previene lo spargimento di sangue, ma non è per questo meno arbitraria del decreto del tiranno più assoluto spalleggiato dall'esercito più potente. Naturalmente, si può sostenere che la battaglia per conquistare la maggioranza implica anche l'uso di processi intellettuali e morali. Ma l'influenza intellettuale e morale potrebbe esercitarsi in maniera ben più rilevante in altri ambiti che non il voto; e quando quest'influenza viene usata strumentalmente al voto, essa rappresenta solo un surrogato temporaneo della forza fisica. La ragione applicata alla lotta politica lotta per la sua stessa abdicazione. Nel momento in cui la minoranza diventa maggioranza, cessa di ragionare e di convincere e comincia a comandare, ad obbligare ed a punire. Se questo è vero, ne segue che usare il voto per modificare il governo vuol dire usare la forza per modificare il governo (7).

Tucker mostra così di conformarsi alle opinioni di Martin Anstey quando quest'ultimo asserisce: « L'appello al voto è un appello al potere. Il grido "Siamo la maggioranza" »

---

(7) *Mr. Pentecost's Belief in the Ballot*, in « Liberty », 19 gennaio 1889.

altro non significa che "Ti possiamo vincere". Ma la forza separata dal diritto non porta a niente. Principi sbagliati non funzioneranno per quanto ampia sia stata la maggioranza che li ha sottoscritti.

Non credendo in una trasformazione improvvisa della società, nonostante i periodici sommovimenti che si producono sotto la pressione delle circostanze, ed essendo fermamente convinto che la strada verso un'esistenza comunitaria libera sarà gradualmente scoperta, man mano che le idee e le organizzazioni libertarie estenderanno la propria influenza sugli avvenimenti sociali, Tucker avvertiva che durante questa transizione verso una più alta forma di cultura sociale gli uomini avrebbero dovuto difendersi dagli attacchi di elementi irresponsabili. Non intendeva però affidare al governo questo compito, quanto piuttosto attribuirlo ad organizzazioni volontarie che sarebbero divenute superflue nella misura in cui il popolo si emancipava con successo dal peso del passato e si adattava a condizioni più libere. Tucker difendeva questa posizione, condivisa anche da Josiah Warren, mostrando come il cosiddetto criminale, pur essendo in molti casi il prodotto delle condizioni sociali del suo tempo, deve, ciononostante, essere considerato come un parassita che, invece di lavorare per vivere, s'appropria del lavoro dei suoi simili. Ogni azione finalizzata a danneggiare gli altri o a privarli del frutto della propria laboriosità è un attacco aperto alla vita, alla sicurezza ed alle esigenze legittime dell'uomo e della società. Per questa ragione, la comunità ha il diritto di difendersi da queste aggressioni e di trattare i trasgressori come i suoi membri ritengono opportuno in quelle date circostanze. Via via che l'umanità progredisce, anche questo diventerà gradualmente superfluo. « La necessità di difendersi dai singoli trasgressori è largamente, ed in definitiva forse completamente, dovuta all'oppressione di uno stato invadente. Quando cadrà lo stato, il crimine comincerà a scomparire ».

La produzione letteraria di Tucker è quasi esclusivamente limitata ai suoi articoli su « The World », « The Radical Review », « The Globe » e « Liberty », eccettuate alcune collaborazioni ad altri periodici; come il suo articolo sul « Tribune » di New York del 28 novembre 1898, nel quale fa una rassegna dell'individualismo anarchico. Era un giornalista eccellente e un direttore unico nel suo gene-

re. Una raccolta dei suoi migliori articoli e dei suoi pamphlet polemici apparve nel 1893 con l'insolito titolo di *Instead of a Book by a Man Too Busy to Write one* (Al posto di un libro, da parte di un uomo troppo occupato per scriverne uno). Il libro è diviso in diversi capitoli come « Anarchism » (Anarchismo), « Money and Interest » (Denaro ed interesse), « Land and Rent » (Terra e rendita), « Socialism » (Socialismo), « Communism » (Comunismo), « Methods » (Metodi) e « Miscellaneous » (Miscellanea) e dà una buona idea della produzione letteraria di Tucker.

Oltre al suo lavoro di scrittore, Tucker era attivo anche come conferenziere e nonostante gli mancasse l'ispirazione dell'oratore nato, riuscì sempre, con l'aiuto di manoscritti accuratamente preparati, a presentare i propri punti di vista in maniera eloquente. L'incisività delle sue argomentazioni e l'acutezza della sua logica, che faceva sempre appello all'intelligenza e non al cuore, non poteva mancare di impressionare gli ascoltatori riflessivi. Tucker fu soprattutto un uomo di pensiero e anche se nella sua vita privata non difettavano atteggiamenti umani e sensibili, nelle sue relazioni sociali gli mancava quel calore profondamente emotivo che aveva dato ad intellettuali come Pëtr Kropotkin, Elisée Reclus o Errico Malatesta, quell'irresistibile fascino. Forse considerava una debolezza fare delle concessioni alle emozioni e non è improbabile che ciò fosse parzialmente dovuto all'influenza di Max Stirner. Questo è un altro motivo per cui le sue controversie con gli anarchici di altre tendenze erano sempre così aspre ed intransigenti. Non sbagliava Max Nettlau quando affermava: « Tucker, nelle sue polemiche con le altre tendenze del pensiero anarchico, rifiutava invariabilmente di fare la più piccola concessione alla validità di un punto di vista contrario e si sarebbe completamente isolato se gli altri avessero avuto nei suoi confronti lo stesso atteggiamento implacabile » (8).

Al contrario di Andrews, Greene e di molti altri esponenti dell'anarchismo individualista americano, fortemente influenzati dalla scuola dei cosiddetti Trascendentalisti e dal circolo di Emerson, Tucker fu apertamente razionalista, lontano da qualsiasi influenza religiosa.

---

(8) Max Nettlau, *Der Vorführung der Anarchie*, Berlin, 1925.

Tucker pubblicò la sua « Liberty » sino al 1907. Verso la fine di quell'anno un grande incendio scoppiò nei suoi locali, distruggendo una parte considerevole dei suoi investimenti in libri, ecc.; fu per questo che nel 1908 si trasferì definitivamente in Europa. Un certo numero di amici gli offrì il proprio aiuto per risarcirlo della perdita in modo da poter continuare la sua attività, ma declinò l'offerta. Non vi è dubbio che il successo relativamente scarso che aveva riscosso nei suoi trent'anni d'attività in America, in certa misura, lo scoraggiarono, pur mantenendosi fedele alle proprie idee sino alla fine. Così scriveva a Joseph Ishill in una lettera datata 24 gennaio 1935: « Ho stabilito che l'anarchismo è il fine verso cui si muove l'umanità. Ma le strade giuste? Ah! Non è facile tracciarle! ».

Che Tucker cominciasse a dubitare che in America il monopolio potesse essere abolito con i metodi da lui proposti, è rivelato dal poscritto ad una sua raccolta di scritti, curata da Clarence Lee Swartz, stilato nell'agosto del 1929. Vi affermava che il metodo proposto dagli anarchici per contrastare la crescita del monopolio sembrante promettente quarant'anni fa: « oggi la direzione non è più così chiara ». Il monopolio ha infatti raggiunto, in questo periodo, proporzioni tali che gli sforzi dei gruppi cooperativi autonomi non possono prevalere contro il suo potere. « I quattro monopoli, liberi da ogni ostacolo, hanno reso possibile il moderno sviluppo del *trust*, e il *trust*, temo, è diventato un mostro che nemmeno il sistema bancario più libero che possa essere istituito è capace di distruggere » (9). E lo dimostrava con lo sviluppo della Standard Oil Company negli ultimi quarant'anni, arrivando alla conclusione che:

Se questo fosse vero, allora il monopolio, che può essere controllato in maniera permanente solo da forze economiche, ha per il momento oltrepassato la loro portata e per un certo periodo deve essere combattuto unicamente da forze politiche o rivoluzionarie. Finché le misure di confisca forzata, attraverso lo stato o suo malgrado, non avranno abolito le concentrazioni create dal monopolio, la soluzione economica proposta dall'anarchismo e delineata nelle pa-

(9) *Individual Liberty, Selections from the Writings of Benjamin R. Tucker*, New York, 1926.

gine precedenti — e non esiste altra soluzione — resterà una cosa da insegnare alle nuove generazioni, perché le condizioni potranno essere favorevoli alla sua realizzazione solo dopo il grande livellamento. Ma l'educazione è un processo lento, e per questo motivo dobbiamo sperare che il giorno del riassetto non arrivi troppo presto. Gli anarchici che cercano di affrettarlo unendosi alla propaganda del socialismo di stato o della rivoluzione fanno in realtà un grave errore. Essi contribuiscono a forzare a tal punto il corso degli eventi che il popolo non avrà il tempo di capire, attraverso l'analisi delle sue esperienze, che i suoi problemi sono da imputare al rifiuto della concorrenza. Se questa lezione non verrà imparata per tempo, il passato si ripeterà nel futuro; nel qual caso, per consolarci, dovremmo rivolgerci alle teorie di Nietzsche secondo cui questo è destinato ad accadere comunque, oppure alla riflessione di Renan secondo cui, dal punto di vista di Sirio, tutti questi avvenimenti hanno poca importanza.

Nel periodo in cui mancò dall'America, Tucker non scrisse molto, pur continuandosi ad interessare, fino all'ultimo, degli avvenimenti correnti. Durante la Prima Guerra Mondiale, appoggiò con vigore la causa dell'Inghilterra e della Francia, giacché considerava tutta la politica tedesca come una deliberata preparazione alla conquista dell'Europa. Da sempre ardente amico della cultura francese, considerava la vittoria della Germania un autentico disastro per il futuro dell'Europa e l'inizio di una reazione la cui fine nessuno poteva predire.

Nel 1927 scrisse un lungo saggio sui suoi rapporti con Victoria Woodhull, che Emanie Sachs pubblicò nel suo libro *The Terrible Sirene - Victoria Woodhull 1838-1927* (La terribile sirena) ed un'autobiografia dei suoi anni giovanili. Durante la sua permanenza a Monaco, dove si era ritirato, Tucker per qualche tempo nutrì l'idea di scrivere le proprie memorie. Come risulta, aveva comunicato la sua intenzione a diversi amici americani e molti aspettavano impazientemente la comparsa di questo lavoro. Sfortunatamente rimase solo un progetto dato che, come venni a sapere in seguito dalla sua vedova, il lavoro venne interrotto dopo alcuni studi preparatori poco significativi. Si tratta certamente di una grave perdita perché Tucker ebbe una vasta cerchia di conoscenze e le sue annotazioni e descrizioni sarebbero state di grande interesse. Avrebbe così potuto

trasmetterci molto di quello che oggi è quasi o del tutto dimenticato.

Tucker morì il 22 giugno del 1939 a Monaco, all'età di ottantacinque anni. Con lui scompariva l'ultimo dei grandi rappresentanti dell'anarchismo filosofico americano ed un uomo la cui influenza fu superiore a quella di tutti i suoi predecessori.

# 11. Altri esponenti dell'anarchismo filosofico americano

Le tesi di Tucker vennero condivise in America da numerosi personaggi di rilievo, che collaborarono con lui direttamente o indirettamente e dei quali potremo qui ricordare solo alcuni dei più noti. Alcuni dei suoi sostenitori sono già stati menzionati nel capitolo precedente ed a questi si può aggiungere il dott. James L. Walker, giornalista del « Galveston News » ed attivo collaboratore di « Liberty », dove scriveva con lo pseudonimo di Tak-kak. Walker scrisse, inoltre, una serie di articoli sul periodico « Egoism » di San Francisco, che nel 1905 vennero raccolti in un opuscolo, apparso con il titolo di *The Philosophy of Egoism* (La filosofia dell'egoismo). E' interessante rilevare come, secondo quanto attesta Tucker, Walker fosse arrivato a queste sue concezioni prima di leggere il libro di M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*.

Uno dei più validi esponenti dell'anarchismo filosofico fu C.L. James, autore di *Origin of Anarchism* (L'origine dell'anarchismo) (1902) e di una serie di saggi e di articoli, tra i quali figura una voluminosa *History of the French Revolution* (Storia della rivoluzione francese). C.L. James fu, in un primo tempo, più vicino agli individualisti, in particolare al movimento guidato da Greene, ma aveva un'apertura mentale tale da consentirgli di collaborare con giornali di tendenza anarco-comunista come « Firebrand »,

« Free Society » e « Mother Earth ». Successivamente però, le sue simpatie si indirizzarono soprattutto verso il mutualismo.

Joseph A. Labadie fu uno dei più brillanti rappresentanti della tendenza individualista anarchica ed i suoi numerosi scritti vennero ripubblicati a Detroit nell'antologia *Essays* (Saggi). Labadie partecipò attivamente anche al movimento sindacale. Fu il primo presidente della *Michigan Federation of Labor* ed a Detroit organizzò, nel 1888, il primo gruppo locale dei *Knights of Labor*. Lasciò la sua ricca collezione di libri, opuscoli e periodici, raccolti nel corso di mezzo secolo, all'Università del Michigan, dove è nota come la *Labadie Collection* (\*). Al riguardo, vale la pena di ricordare che anche il defunto presidente della *American Federation of Labor*, Samuel Gompers, proveniva dall'anarchismo individualista (\*\*).

E.H. Fulton, anche lui molto attivo nel movimento libertario, era direttore del periodico « The Age of Thought », pubblicato verso la metà degli anni '90 a Columbus Junction nell'Iowa, e autore del libro *Land, Money and Property* (Terra, denaro e proprietà) del 1896. Pubblicò inoltre una serie di ristampe, da *Mutual Banking* di William B. Greene, a *Vindication of The Rights of Women* (I diritti delle donne) di Mary Wollstonecraft, *Dio e lo stato* di Mikhail Bakunin, *The Coming Slavery: The Sins of Legislators* (La nuova schiavitù: i peccati dei legislatori) e *The Great Political Superstition* (La grande superstizione politica) di Herbert Spencer, *Anarchism* di Joseph A. Labadie, *An Anarchist on Anarchy* di Elisée Reclus e molti altri.

Saggista molto capace fu anche Francis D. Tandy, attivo a Denver, la cui feconda attività venne bruscamente stroncata da una morte precoce. Tandy era uno dei più lucidi interpreti del mutualismo anarchico americano ed espose le sue idee sia per iscritto sia oralmente. La sua opera maggiore, *Voluntary Socialism* (Il socialismo volontario) del

---

(\*) Il Fondo Labadie, che si trova ancora nella biblioteca dell'Università del Michigan (Ann Arbor, Michigan, U.S.A.), costituisce una delle più importanti collezioni anarchiche del mondo. [R.C.]

(\*\*) Il padre di Gompers era anarchico. Quanto a lui, pur prendendo le distanze dal movimento e dalle sue idee, nondimeno aprì il giornale di questa grande centrale sindacale agli articoli di molti militanti anarchici. [R.C.]

1896, dedicata a Benjamin R. Tucker, spicca per la linearità dello stile e la perspicuità delle idee, e va annoverata tra la migliore produzione letteraria dell'epoca sul socialismo libertario.

Tucker trovò un acceso partigiano anche in Henry Bool, nato in Inghilterra, ma vissuto per molti anni negli Stati Uniti. Bool, che aveva un piccolo mobilificio ad Ithaca, nello stato di New York, aveva in un primo tempo aderito al movimento « per la tassa unica » di Henry George. La vicenda di Haymarket Square a Chicago (1886-87) lo spinse verso l'anarchismo, facendone ben presto un seguace di Benjamin Tucker. Oltre ad istituire una biblioteca aperta a tutti a casa sua, prese ad organizzare le cosiddette *soirées*, dibattiti informali tenuti alla sera in una cerchia ristretta frequentata da intellettuali di spicco. Molto attivo fu anche come scrittore. Quando nel 1900, dopo l'assassinio del presidente McKinley, vennero emanate le leggi contro « l'anarchismo criminale », Bool divenne vittima di una persecuzione dura e completamente ingiustificata, contro la quale non gli servì affatto richiamarsi agli obiettivi pacifici della propaganda tuckeriana, come aveva fatto nel suo saggio *Apolo-gy for His Jeffersonian Anarchism* (In difesa del suo anarchismo jeffersoniano). Un giornale locale della città in cui risiedeva lo bollò come « anarchico sanguinario », cosa che in quell'epoca di grande confusione e di cieca follia era sufficiente a rendere impossibile la vita a chiunque. Bool ritornò in Inghilterra nel 1907 e lì morì nel 1924. J.A. Labadie gli dedicò, con queste parole, i suoi *Essays*: « a Henry Bool, amante della giustizia, dell'eguaglianza e della libertà ».

Frank I. Stuart, autore dell'opuscolo *Natural Rights, Natural Liberty and Natural Laws* (I diritti naturali, la libertà naturale e le leggi naturali) è spesso stato erroneamente considerato un anarchico. Stuart si dichiarava invece individualista, pubblicando per un certo periodo di tempo un foglio con lo stesso nome; e come si può chiaramente rilevare dal suo articolo *Why am I an Individualist?* (1) attaccò l'anarchismo ed in particolare Tucker.

---

(1) Si veda *The Why I Am*, n. 11 della serie *Unsettled Questions*, New York, 1892. Questo numero contiene articoli anche di Benjamin Tucker, John Most, Dyer D. Lum, Wm. Holmes e Victor Yarros.

Un acceso collaboratore di Tucker fu anche John Beverly Robinson, traduttore di *Idea generale della rivoluzione nel diciannovesimo secolo* di Proudhon ed autore di un'opera notevole, *The Economics of Liberty* (L'economia della libertà), pubblicata nel 1916, che è probabilmente la più lucida esposizione delle idee proudhoniane dopo *Mutual Banking* di Greene.

Va qui ricordato anche Hugh O. Pentecost, che per qualche tempo ebbe fama di brillante oratore. Dopo la sua adesione all'anarchismo, il periodico da lui redatto a New York, « Twentieth Century », divenne anch'esso anarchico. Molti dei suoi discorsi vennero pubblicati in opuscoli. Pentecost cercò in seguito di combinare le sue idee anarchiche con le tesi sulla « tassa unica », ma ben presto scomparve definitivamente dal movimento.

Anche Dyer D. Lum, Voltairine de Cleyre e William e Lizzie Holmes, amici di Albert Parsons, erano di provenienza individualista, quantunque abbiano modificato negli anni successivi le proprie opinioni. Lum rimase sempre un mutualista, ma dopo gli incidenti di Haymarket a Chicago si dichiarò favorevole ai metodi rivoluzionari nella battaglia contro il monopolio, mentre Voltairine de Cleyre, una delle donne più intelligenti che l'America abbia prodotto, si rivolse alle idee di Pëtr Kropotkin e all'anarco-comunismo (\*). William e Lizzie Holmes, entrambi molto attivi a Denver per parecchi anni, lavorarono strenuamente per arrivare ad una intesa armoniosa tra le varie tendenze libertarie, finendo quindi con il respingere la rigida inflessibilità di Tucker, Yarros e di quanti rifiutavano categoricamente di collaborare con le altre tendenze. Va qui menzionato anche William E. Whittick, il poeta dell'individualismo, le cui poesie vennero pubblicate da Tucker con il titolo *Bombs: The Poetry and Philosophy of Anarchy* (Bombe: poesia e filosofia dell'anarchia).

In America, le teorie di Tucker ed il socialismo mutualista hanno trovato seguaci fino ai nostri giorni. Scritti recenti che vale la pena di ricordare sono *What is Mutualism?*

---

(\*) Si veda Paul Avrich, *An American Anarchist: The Life of Voltairine De Cleyre*, Princeton University Press, Princeton, 1978. [R.C.]

(Cos'è il mutualismo?) di Charles Lee Swartz, un opuscolo del 1927 che si segnala per la notevole conoscenza del soggetto. Swartz, che morì qualche anno dopo a Los Angeles, aveva curato anche una riedizione dei migliori scritti di Tucker, apparsa nel 1926 con il titolo di *Individual Liberty* (La libertà individuale). Amico personale di Tucker, gli dedicò, nel 1937, un articolo molto bello sulla rivista di Joseph Ishill, « Free Vistas ». Swartz diresse, inoltre, molti giornali e, in pratica, collaborò regolarmente a tutte le pubblicazioni di questa tendenza. Vanno ancora ricordati Henry Cohen, un vecchio amico e collaboratore di Tucker, e Charles T. Sprading. Cohen pubblicò nel 1927 una nuova edizione de *La soluzione del problema sociale* di Proudhon e di *Mutual Banking* di Greene, con una buona introduzione e delle note aggiuntive. Sprading è autore di *Liberty and the Great Libertarians* (La libertà ed i grandi libertari) del 1913, *Freedom and Its Fundamentals* (La libertà ed i suoi fondamenti) del 1923 e *Mutual Service and Cooperation* (Pre-stazioni reciproche e cooperazione) del 1930.

J.P. Warbasse, presidente della *Cooperative League of the United States of America* (Lega Cooperativa degli Stati Uniti) e autore del libro *Cooperative Democracy* (Democrazia cooperativa) del 1927, si richiamava anche lui alle idee dell'anarchismo filosofico. Così scriveva nel luglio del 1938 sulla « Consumers' Cooperation Magazine », recensendo il mio *Nazionalismo e Cultura*: « Capire la filosofia anarchica è un requisito essenziale per capire la natura dello stato. E nessuno può comprendere a fondo il significato della cooperazione di consumo, se gli manca la comprensione dei principi del libertarismo anarchico, perché la cooperazione di consumo è essenzialmente anarchica ».

Nonostante il fatto che Tucker e la sua tendenza si fossero vigorosamente opposti alle tesi di Henry George ed al movimento per « una tassa unica », come testimoniano numerosi articoli su « Liberty » ed il saggio di John F. Kelley *Taxation or Free Trade? A Criticism upon Henry George's Protection or Free Trade* (Tassazione o libero scambio? Una critica a protezionismo o libero scambio di Henry George) del 1887, non si può negare che le idee di George abbiano molti punti in comune con le concezioni libertarie. Un buon numero di aderenti a questo movimento erano, senza dubbio, molto influenzati dalle idee libertarie, come si può rilevare

soprattutto negli ultimi scritti di William Lloyd Garrison e nelle opere di Bolton Hall. Ed ancora, è innegabile che il movimento per il « credito sociale », in Canada e negli Stati Uniti, fosse quantomeno fortemente influenzato da William B. Greene e dal movimento mutualista americano.

In America, l'anarchismo mutualista ed individualista ha, nel corso del tempo, prodotto una serie di periodici, che sono elencati nella bibliografia.

## 12. Influenza dell'anarchismo individualista americano in Europa

Stranamente, le idee di Tucker e dei suoi predecessori non ebbero mai una grande diffusione in Europa e nemmeno in America riuscirono a prendere piede nei circoli radicali dell'immigrazione. L'anarchismo individualista così come lo intendeva questa tendenza, rimase un movimento tipicamente americano, scarsamente influente nelle altre nazioni. Tirare in ballo, a questo proposito, l'influenza avuta da Proudhon in Europa, soprattutto tra i popoli dell'area latina, sarebbe fuorviante. Proudhon era profondamente radicato nella situazione europea e pensava in termini europei. Ciò che i suoi ammiratori americani consideravano il suo più grande contributo teorico, la soluzione del problema sociale attraverso la *Banca del Popolo*, non esaurisce il suo ben più profondo significato come pensatore e maestro del socialismo. Il progetto della *Banca del Popolo* fu solo un episodio nella vita e nel pensiero di Proudhon, che può essere compreso solo tenendo presente il retroterra delle condizioni prevalenti a quel tempo e le loro cause storiche, ma questo è un argomento troppo complesso per trattarlo qui.

Tra i primi socialisti, Proudhon fu il solo che rifiutò in maniera netta di credere in un rimedio universale per tutti i mali sociali. Sapeva che il problema che il socialismo do-

veva risolvere non era un nodo gordiano che si potesse tagliare con un colpo di spada. Proprio per questo non dava assolutamente credito ai cosiddetti mezzi universali che, come molti credevano, avrebbero realizzato in un sol colpo una trasformazione generale, come testimonia la sua critica penetrante e convincente a tutte le tendenze socialistiche del suo tempo. Proudhon non era un uomo dai presupposti rigidamente fissati, avendo chiaramente compreso che la vera essenza della società va ricercata in quel movimento costante che ne cambia continuamente la struttura. In questo senso, una volta affermò che la società assomiglia al meccanismo di un orologio che, grazie all'oscillazione del suo pendolo, non ha bisogno di alcun aiuto esterno per mantenere il suo moto. La libertà sociale, per lui, era un modo di procedere, non un fine, dato che, come Ibsen, ammetteva: « Colui che ritiene che la libertà sia più di una ricerca, che sia qualcosa da afferrare e conservare, possiederà solo una cosa morta e senza spirito, dato che il concetto di libertà ha, in effetti, la particolare qualità di cercare sempre di espandersi una volta acquisita. Se quindi uno affermasse "Ora ce l'ho", dimostrerebbe semplicemente di averla perduta ».

Tra le grandi figure del pensiero socialista, Proudhon fu, praticamente, l'unico ad aver capito sino in fondo il significato storico del socialismo. Con straordinaria perspicacia, si rendeva conto che il lavoro iniziato dalla rivoluzione francese era stato lasciato a metà e che spettava quindi alla Rivoluzione del diciannovesimo secolo continuare e portare a termine questo lavoro, se si voleva imprimere una nuova direzione al progresso dell'Europa. Infatti, tutto il significato della Grande Rivoluzione consiste nell'aver posto fine alla tutela monarchica e nell'aver preparato la strada affinché il popolo prendesse nelle sue mani il proprio destino, dopo esser stato per secoli un gregge involontario che col suo lavoro aveva garantito l'esistenza dell'assolutismo reale.

Era questo il grande problema dell'epoca che Proudhon aveva individuato meglio di tutti i suoi contemporanei. La Grande Rivoluzione si era certamente sbarazzata del regime politico-sociale dell'assolutismo monarchico, ma come affermava Proudhon non era riuscita a liberarsi dell'*idea monarchica*, risorta a nuova vita nei tentativi giacobini verso la centralizzazione politica e nell'ideologia dello stato uni-

tario nazionale. E' questa la disastrosa eredità lasciataci da un'epoca ormai svanita, ed oggi rinata con il cosiddetto *Fuehrerprinzip* dello stato totalitario. Una vecchia idea in nuova veste.

Proudhon aveva individuato nell'assolutismo, questo eterno principio dell'autorità tesa ad un fine voluto da dio e sorda ad ogni appello umano, il maggior ostacolo per l'umanità nel cammino verso più alte forme di vita sociale. Il socialismo per lui non era quindi solo una questione economica, ma anche culturale, riferita a tutte le sfere dell'attività umana. Era convinto che, se non si voleva immolare la causa della libertà ad un nuovo dispotismo, era essenziale che la supremazia autoritaria della monarchia fosse rimossa non solo da uno, ma da tutti gli ambiti dell'esistenza. Considerava lo sfruttamento economico, l'oppressione politica e la schiavitù spirituale sintomi diversi della stessa malattia. Proudhon vedeva nella monarchia il simbolo di tutto l'asservimento umano, perché non si trattava solamente di un assetto politico, ma di una condizione sociale, con inevitabili effetti psicologici e spirituali che si ripercuotevano su tutti gli aspetti del vivere sociale. Era questo che intendeva quando definiva il capitalismo una *monarchia economica*, che imponeva al lavoro di pagare un tributo al capitale allo stesso modo in cui la società cedeva la decima allo stato e lo spirito alla chiesa.

La nozione economica di capitale, l'idea politica di stato o di autorità e la concezione teologica di chiesa sono tutti concetti che si completano a vicenda, sostenendosi l'un l'altro. Per cui non possiamo opporci ad uno lasciando da parte gli altri. E' questo un punto su cui tutti i filosofi sono oggi d'accordo. Ciò che, oggi, il capitale fa al lavoro, lo stato lo fa alla libertà e la chiesa allo spirito. Questa trinità dell'assolutismo è pericolosa nella pratica quanto lo è in filosofia. Per poter efficacemente opprimere il popolo, si deve incatenare il suo corpo, la sua volontà e la sua intelligenza. Se il socialismo ha come fine quello di rivelarsi nella sua forma assoluta e universale, libero da ogni misticismo, allora deve solo palesare al popolo il significato di questa trinità.

Partendo da questa scoperta, Proudhon individuava nello sviluppo dei grandi poteri moderni e nella crescente influenza del monopolio economico, il maggiore pericolo per

il futuro dell'Europa, cercando di porvi rimedio con il progetto di una federazione di comunità libere basata sull'affinità di interessi economici e sul mutuo accordo. Si rendeva ben conto che questa nuova condizione esistenziale non poteva realizzarsi in una notte, ma che, innanzitutto, era necessario spezzare il giogo delle tradizioni autoritarie e, attraverso un lavoro costruttivo, rendere gli uomini ricettivi alle nuove idee. Solo così si poteva dare alle loro aspirazioni un orientamento che li rendesse capaci di affrontare il pericolo che li minacciava. Ogni tendenza volta a separare il potere politico dall'organismo sociale ed a imporre limiti più stretti al monopolio rappresentava per Proudhon un passo avanti nel cammino verso la libertà sociale. Qualsiasi cosa lavori contro questa grande idea e contribuisca, consciamente od inconsciamente, a rafforzare la *monarchia* spirituale, economica o politica, richiedendo un maggior potere o facendosi strumento della reazione sociale, può solo spingerci indietro nel passato, anche quando si produca sotto il nome pretenzioso di rivoluzione.

I rappresentanti del socialismo autoritario europeo nell'opporli al liberalismo hanno sovente preso le loro armi dall'armeria dell'assolutismo, pur non essendone il più delle volte consapevoli. In Germania la maggior parte dei suoi aderenti è passata attraverso la scuola di Hegel, Fichte e degli altri sostenitori dell'onnipotenza dello stato assoluto; altri sono stati influenzati dal modo di pensare teocratico dei sansimoniani e hanno seguito la tradizione autoritaria dei giacobini francesi, convinti che la dittatura fosse una transizione necessaria verso il socialismo. Proudhon fu uno dei pochi a mettere il socialismo direttamente in relazione con quella corrente di pensiero liberale del diciottesimo e diciannovesimo secolo che ha inferto colpi così pesanti all'assolutismo socio-politico. Ed è qui che si trova il suo eccezionale significato e la ragione per cui la sua influenza si fa ancora sentire sul movimento socialista dei paesi latini anche ai nostri giorni, pur essendosi modificate le concezioni economiche.

Ciò che l'anarchismo individualista ha insegnato all'America con la sua critica allo stato ed al monopolio, il socialismo libertario europeo l'ha imparato da Proudhon. Ma per quanto concerne le sue proposte pratiche ed i suoi metodi, le condizioni economiche e sociali delle varie na-

zioni europee erano talmente diverse che le idee degli individualisti americani vi avrebbero difficilmente potuto avere un qualche successo, né avrebbero potuto alterare l'orientamento dei movimenti anarchici esistenti. In America, però, la situazione era completamente diversa. Lì, una proposta pratica come il progetto della banca proudhoniana era destinata ad incontrare una certa rispondenza nell'epoca di Greene, quando gli uomini erano disposti a provare qualunque tipo di esperimento. D'altro lato, quell'aspetto che, in Europa, conferì alla dottrina proudhoniana il suo grande significato e la sua influenza, cioè il suo logico ampliamento del liberalismo, arricchito con le teorie socialiste, ebbe minore importanza in America, dove la maggior parte dei riformatori radicali erano radicati nella realtà e nelle tradizioni liberali del loro paese, trovando in uomini come Paine, Jefferson, ecc. i loro naturali predecessori. Ed aveva ragione Tucker quando definiva gli anarchici « semplicemente degli audaci democratici jeffersoniani ».

Ciononostante, le idee di Tucker e dei suoi seguaci trovarono una pur debole rispondenza in Europa, soprattutto in Inghilterra, dove Henry Seymour, tipografo di professione, subì molto l'influenza tuckeriana. Seymour, nel 1885, fondò il periodico « The Anarchist », che uscì fino al 1888, dove apparvero contributi originali di G.B. Shaw, Elisée Reclus, Henry Appleton ed altri. Anche l'americano Lathrop Withington, poi morto nell'affondamento del Titanic e che a quel tempo si recava spesso in Inghilterra, scrisse assiduamente per questo giornale. Withington, pur avendo lo stesso orientamento di Tucker, auspicava però, come Dyer D. Lum, il ricorso a metodi più rivoluzionari. In seguito Seymour scrisse un articolo molto interessante, *The Genesis of Anarchism in England. A Few Recollections of My Early Life in That Movement* (La genesi dell'anarchismo in Inghilterra. Alcuni ricordi dei miei primi anni in questo movimento) (3), dove riferì che la sua conoscenza con Pëtr Kropotkin, Saverio Merlino, Sergius Kravčinsky (Stepniak) ed altri aveva per un certo periodo (1886-87) impresso un diverso orientamento a « The Anarchist », tornato però successivamente al suo carattere originario. Altri

---

(3) Si veda « Free Vistas » di Joseph Ishill del 1937.

rappresentanti di un certo rilievo della tendenza individualista in Inghilterra furono Ernest Lesigne, A. Tarn, Wm. Gilmour, Robert Harding, G.O. Warren e J.G. Fisher. Henry Seymour fondò anche un gruppo conosciuto come il *Circolo anarchico inglese* e pubblicò, oltre al suo giornale, un considerevole numero di brochures, tra le quali *Liberty Leaflets* (Volantini anarchici). Nel 1889 pubblicò la « *Revolutionary Review* », ma ne dovette sospendere la pubblicazione lo stesso anno. Insieme a J. Armsden, J. Badcock e G.O. Warren, Seymour portò avanti anche il *Free Currency Movement* (Movimento per la valuta libera) e pubblicò i due periodici « *Free Trade* » e « *Free Exchange* » (1892). Tutte queste iniziative ebbero però vita breve, scomparendo dopo poco tempo o perdendosi in qualche altro movimento. Tra le testate di questa tendenza, ricordiamo anche « *The Revolutionist* » (un numero unico del 1887) e l'« *Herald of Anarchy* » di Albert Tarn (1890-92). Vicino alle idee individualiste anarchiche era anche il fondatore del cosiddetto *Voluntaryism* (Volontarismo), Auberon Herbert, che in diversi brillanti saggi e nella sua rivista « *The Free Life* », fondata nel 1890, fece propri questi obiettivi. Anche in Australia le idee di Tucker trovarono un certo spazio, portate avanti soprattutto da W.R. Winspear e David A. Andrade. A Melbourne venne pubblicato il giornale « *Honesty* » (1887-89) ed a Hamilton, negli anni '90, apparve « *The Australian Radical* », edito da Winspear, che chiuse poco dopo.

In Belgio ed in Francia, dove il movimento libertario fu ed è ancora fortemente influenzato dalle idee proudhoniane, la concezione di Tucker e dell'individualismo americano non prese mai piede. Il mutualismo, che aveva svolto un ruolo importante nella fase iniziale della Prima Internazionale, venne gradualmente soppiantato dalle tendenze collettivista e anarco-comunista, che avevano assorbito e rimodellato le idee proudhoniane. In Belgio, l'anarchismo individualista fu presente per un breve periodo con il periodico « *La Question Sociale* » (1891), ma senza grande successo. In Francia, l'individualismo trovò invece un acceso sostenitore in E. Armand, che pubblicò un buon numero di giornali come « *L'Ere Nouvelle* » (1909-10), « *Hors du Troupeau* » (1911), « *Les Refractaires* » (1911) e, durante la Prima Guerra Mondiale, « *La Mêlée* » (1915-17).

Dopo essere stato in carcere per qualche tempo, fondò nel 1922 il periodico « *L'en dehors* », che apparve ad Orléans sino allo scoppio dell'ultima guerra mondiale. Armand pubblicò nel corso della sua attività giornalistica un buon numero di scritti, tra i quali la sua opera principale *L'Iniziazione individualista anarchica* del 1924. Armand si adoperò molto per far conoscere Tucker in Francia e, secondo quanto afferma lui stesso, le idee di Tucker furono il *leit-motiv* di tutti i suoi lunghi anni di attività (4). Va, tuttavia, rilevato che spesso Armand enunciò delle tesi che certamente Tucker non avrebbe condiviso.

In Germania, fu soprattutto John Henry Mackay che si dedicò alla diffusione delle idee individualiste anarchiche. Mackay, che aderiva in un primo tempo alla tendenza anarco-comunista, venne spinto all'individualismo dalla riscoperta di Max Stirner, la cui opera *L'Unico e la sua proprietà* in Germania era caduta in oblio. Le sue idee sono una specie di sintesi tra Proudhon e Tucker ed hanno trovato la loro migliore espressione in *Anarchici* del 1891 e in *Der Freiheitssucher, Psychologie einer Entwicklung* del 1920. Il secondo libro è dedicato a Benjamin R. Tucker, di cui l'autore, nella prefazione al suo lavoro, dice: « Dedico questo libro ed anche quello precedente, che non ebbi allora il coraggio di dedicargli, al nome di un uomo che in una vita lunga ed eccezionale, piena di coraggio, attività e perseveranza, ha fatto per la causa della libertà più di qualsiasi altra persona vivente, un nome che invece di essere onorato in tutto il mondo, è oggi conosciuto ed amato solo da pochi, i quali tuttavia possono trarre un po' di conforto nel vedere come in mezzo a questa incommensurabile stupidità e spaventosa brutalità, vi siano ancora tra noi degli individui come l'uomo che porta questo nome ».

Mackay era un poeta di un certo rilievo ed il suo lavoro, *Anarchici*, venne tradotto in tutte le lingue più importanti. Fu anche il primo biografo di Max Stirner, di cui racconta la storia nel libro *Max Stirner: la sua vita e la sua opera* del 1898. Anche la sua raccolta di poesie *Sturm*, dedicata alle idee anarchiche, ebbe una grande diffusione (5).

(4) E. Armand, *The Influence of Tucker's Ideas in France*, pubblicato nel numero speciale di « *Free Vistas* » del 1937 dedicato a Tucker.

(5) Un apprezzamento di John Henry Mackay è stato recente-

Nel 1903-04, B. Zack pubblicò a Berlino il periodico « Flugschriften für den Individualistischen Anarchismus » del quale apparvero in tutto quattro numeri e che nel 1911 risorse brevemente a nuova vita nel « Korrespondenzblatt ». Zack pubblicò inoltre alcune traduzioni tedesche di scritti di Tucker, *State Socialism and Anarchism* (Il socialismo di stato e l'anarchismo), *Are Anarchists Murderers?* (Gli anarchici sono degli assassini?), *What is Socialism?* (Cos'è il socialismo?), *Relations of the State to the Individual* (Rapporti tra stato ed individuo) e *The Attitude of Anarchism Toward Industrial Combinations* (La posizione dell'anarchismo verso le concentrazioni industriali). Curò inoltre la pubblicazione in tedesco di *The Woman Question* (La questione femminile), un dibattito tra Victor Yarros e Sarah E. Holmes, e de *La tirannia social-democratica* di Saint Georges de Bouhelier, tradotto da Mackay. Una traduzione tedesca di *The Science of Society* di S.P. Andrews venne stampata, sempre a Berlino, nel 1904.

Prima e dopo la prima Guerra Mondiale, in Germania vennero pubblicati anche altri periodici di tendenza individualista anarchica, come « Der individualistische Anarchist », « Der Eigne », ecc. Ed è in questo paese che, probabilmente, le idee di Tucker e dei suoi seguaci ebbero una diffusione maggiore che nelle altre nazioni europee, pur avendo anche in Germania una vita breve ed un'influenza limitata ad una piccola cerchia. L'individualismo anarchico rimane essenzialmente un prodotto americano, incapace di prendere piede in Europa.

---

mente espresso da Thomas A. Riley nel suo saggio *New England Anarchism in Germany*, apparso in « The New England Quarterly », nel marzo del 1945.

## 13. L'anarchismo e la tradizione americana

Questa storia dell'anarchismo individualista (o, come lo definiva Benjamin Tucker, dell'anarchismo filosofico), per la sua origine autenticamente americana, diverge sostanzialmente da quella delle idee libertarie portate in America dall'emigrazione europea, che si rifaceva quasi esclusivamente alle teorie di Kropotkin, Reclus e dei loro seguaci. L'anarchismo sviluppatosi sul suolo americano ha le sue radici in quelle idee filosofiche che circolavano in Inghilterra nel diciottesimo secolo e che furono portate qui dai Padri di questa nazione, modificandosi poi sotto l'influsso del nuovo ambiente. Ma innanzitutto, esso è radicato nelle peculiari condizioni sociali americane, profondamente differenti da quelle europee. Warren, Andrews, Spooner, Greene, Heywood e Tucker erano tutti originari del Massachusetts ed autentici Yankees, un soprannome oggi usato per definire tutti gli americani, ma che in origine era rivolto solo agli abitanti degli stati del New England, che si consideravano l'élite americana.

Costoro non si sentivano americani solo perché vi erano accidentalmente nati, ma perché erano stati allevati e si sentivano profondamente radicati nella storia e nelle tradizioni del loro paese. Proprio per questo, consideravano le proprie idee solo un logico prolungamento, uno sviluppo di

quelle tradizioni e lavoravano deliberatamente in questa direzione. C.L. James, tra i più brillanti esponenti di questa tendenza, scrisse nel suo *Origin of Anarchism*:

Questo anarchismo inglese ed americano, del tutto indigeno, è decisamente precedente a quello francese, tedesco o russo. E' quindi sbagliato considerare l'anarchismo una peculiarità degli *stranieri*, verso i quali si nutrono assurdi pregiudizi. L'anarchismo è figlio delle nostre istituzioni ed esse devono allevarlo.

C.L. James fa rilevare come dopo la comparsa, nel 1760, di *Vindication of Natural Society* di Edmund Burke (La rivendicazione della società naturale), in Inghilterra ed in America non sono mai mancati pensatori con una prospettiva anarchica e come, immediatamente dopo la pubblicazione in Inghilterra delle famose *Junius Letters*, con il loro leitmotiv: « Chi può portare alla disperazione un popolo intero non è la "malattia", ma il "rimedio", è cioè solo la mano pernicioso del governo », Paine e Jefferson elaborarono le loro prime teorizzazioni politiche, distruggendo la cieca credenza nella inviolabilità dello stato.

William B. Greene, nel suo libro *The Sovereignty of the People* (La sovranità del popolo) del 1863, basava tutta la sua critica alle condizioni socio-politiche sulla tradizione storica americana, scrivendo quanto segue:

In teoria, il governo di un popolo libero non è quello che governa in ogni circostanza, ma quello che governa effettivamente solo quando deve sostenere il bene contro il male, e che va in pezzi non appena comincia a sostenere il male contro il bene. Nessuna nazione è veramente libera se la sua costituzione non protegge il cittadino non solo dalle malefatte degli altri cittadini, ma anche dalle malefatte del governo stesso. Nessun oppressore è così intollerabile come un governo oppressivo, poiché se chi opprime è un singolo agisce con la sua sola forza, mentre se chi opprime è un governo agisce con l'irresistibile forza del popolo intero.

Ezra Heywood scrisse nel suo articolo *The Great Strike* (Il grande sciopero), apparso sulla « *Radical Review* » di Tucker, che l'anarchismo è « solo una nuova affermazione di quelle idee sull'auto-governo e sull'autosufficienza inserite da Jefferson nella Dichiarazione di Indipendenza nel

1776, e che la teoria di Josiah Warren sulla *sovranità dell'individuo* basata sul *principio del costo* si limita a sviluppare una proposta coerente con questo principio fondamentale ».

Voltaire de Cleyre, nel suo illuminante saggio *Anarchism and American Tradition* (L'anarchismo e la tradizione americana) fa risalire l'intera concezione anarchica americana alla tradizione liberale di questo paese, arrivando a questa conclusione:

Per quanto concerne la tradizione americana di non-interferenza, l'anarchismo chiede che essa sia applicata anche a livello individuale. Non vuole che s'innalzino barriere di geloso isolamento, perché sa che questo isolamento non è desiderabile, né possibile; ma insegna che, se tutti gli uomini si faranno i fatti loro, ne nascerà una società fluida, che si adatterà liberamente ai bisogni reciproci e nella quale tutto il mondo apparterrà a tutti gli uomini, nella misura in cui ne avranno bisogno o lo desidereranno. E quando la Rivoluzione Moderna avrà conquistato il cuore del mondo intero — se mai così sarà, come spero — allora potremo sperare di vedere risorgere quello spirito orgoglioso dei nostri padri che poneva la semplice dignità dell'Uomo al di sopra delle barriere di classe o ricchezza e che riteneva meglio essere americani che essere re.

Stephen P. Andrews, Lysander Spooner e altri hanno detto le stesse cose con parole diverse. La verità è che, se gli anarchici americani di quell'epoca furono influenzati da idee straniere, queste derivavano dalla stessa fonte che aveva generato la Dichiarazione d'Indipendenza e che aveva ispirato quei pensatori inglesi che, sulle orme di Locke, si erano spinti nella stessa direzione, come ad esempio Joseph Priestly, Richard Price, Jeremy Bentham e, più tardi, John Stuart Mill e Herbert Spencer. Max Stirner ebbe una certa influenza solo su Tucker e sul suo circolo. L'unico straniero che avesse lasciato un'impronta profonda in questa scuola di pensiero fu Pierre Joseph Proudhon, il che si deve al fatto che le sue idee erano molto vicine alla concezione del vecchio radicalismo anglo-americano e le sue proposte pratiche molto promettenti per una nazione giovane come l'America.

D'altro canto, non si deve perder di vista che i fondatori del liberalismo americano non erano completamente

soddisfatti dei principi politici enunciati nella Dichiarazione d'Indipendenza, ma cercarono, a modo loro, di ancorare questi principi alle condizioni socio-economiche del paese. Così Tom Paine, già nella seconda parte del suo *Rights of Man*, proponeva una riforma sociale di vasta portata che riguardava soprattutto una modificazione del sistema fiscale, il sussidio per la disoccupazione, ed un sistema pensionistico per vecchi ex-lavoratori senza risorse. Nel suo *Agrarian Justice* (Giustizia rurale) approfondì maggiormente queste idee, dichiarando che, poiché l'uomo non aveva creato il mondo, non poteva accampare alcun diritto permanente sulla terra, dato che non risulta registrato da nessuna parte che Dio, Creatore di tutte le cose, abbia venduto i diritti di proprietà. Di conseguenza, chiedeva che la terra venisse restituita a coloro che erano stati derubati di questo loro diritto naturale, così da rimediare agli errori del passato; e aprì a questo scopo un piano molto dettagliato.

Thomas Jefferson, molto influenzato da Paine, dichiarò: « Parto dal fatto, che ritengo ovvio, che la terra appartenga in usufrutto ai viventi e che i morti non abbiano su di essa né poteri né diritti. La porzione posseduta da un individuo cessa di essere sua e ritorna alla società, quand'egli cessa di vivere ». E' noto anche quanto Jefferson fosse ostile alla speculazione finanziaria delle banche istituita da Hamilton, come mostra una lettera del 16 gennaio 1814 al dott. Thomas Cooper: « E' crudele che questi rivolgimenti nelle fortune private debbano essere alla mercè di avventurieri avidi, che invece di impiegare il proprio capitale, se lo hanno, nell'industria, nel commercio o in altre attività utili, ne fanno uno strumento per gravare tutti i cambi di proprietà con i loro profitti truffaldini, profitti che sono il prezzo della loro disutile inoperosità ».

Non si può, a questo punto, asserire che a Paine e Jefferson mancasse la cognizione di una riforma sociale ed economica. La stessa dichiarazione di Daniel Webster, « il più libero dei governi non può durare a lungo se la legge tende a creare una rapida accumulazione della proprietà nelle mani di pochi e a rendere le masse povere e dipendenti », mostra come fossero ben consci del pericolo di un tale sviluppo. Anche in seguito i liberali mostrarono un preciso interesse per le riforme sociali, che avrebbero sorretto i loro principi politici. Molto noti sono lo studio

fatto da Ralph Waldo Emerson sul fourierismo ed il suo interesse per l'esperimento della Fattoria Brook, come nota è anche la propaganda di Wendell Phillips a favore di una riforma monetaria e l'attività di W.L. Garrison nel movimento per « la tassa unica ». Così, anche sotto questo aspetto, non esiste una precisa linea di demarcazione tra i grandi interpreti del liberalismo americano ed i primi anarchici di questo paese. Come in Inghilterra l'opera di William Godwin, *Political Justice* (La giustizia politica), era il logico risultato di quella grande corrente spirituale che voleva tracciare intorno al potere dello stato i confini più angusti, negandogli il controllo sulla vita spirituale e sociale dell'uomo, così anche le idee di Josiah Warren e dei suoi seguaci non erano che il naturale risultato di quella corrente sociale e politica alla quale l'America doveva la Dichiarazione d'Indipendenza e che aveva trovato in Jefferson, Paine e nei loro seguaci, le sue voci più prestigiose.

Tutta l'attività dell'anarchismo individualista americano, da Warren a Tucker ed alla sua cerchia, venne esclusivamente portata avanti all'interno della realtà americana. I loro sforzi rappresentano, quindi, una precisa fase nell'evoluzione intellettuale di questo paese, altrettanto reale dell'influenza spirituale di Paine, Jefferson, Emerson, Thoreau, Phillips e Garrison.

Al pari di ogni movimento intellettuale, gli anarchici individualisti americani avevano diverse sfumature d'opinione. Tuttavia non è difficile scoprire alcuni principi fondamentali comuni a tutti, che li differenziavano nettamente da tutte le altre tendenze socialiste. Concordavano tutti sul fatto che l'uomo dovesse ricevere l'intero compenso del proprio lavoro ed individuavano in questo diritto la base economica per ogni libertà personale. Tutti consideravano la libera concorrenza delle forze individuali e sociali come qualcosa di inerente alla natura umana, che se fosse stata soppressa, avrebbe inevitabilmente portato alla distruzione dell'equilibrio sociale. E ai socialisti delle altre scuole, che vedevano nella libera concorrenza uno degli elementi distruttivi della società capitalista, rispondevano che il male risiedeva nel fatto che, oggi, anziché troppa, vi fosse troppo poca concorrenza, essendo stata eliminata dal potere del monopolio. In base a questa prospettiva, rifiutavano completamente ogni soluzione comunista del problema sociale, op-

ponendosi con la stessa intensità alle idee del socialismo di stato come alla tendenza kropotkiniana e anarco-comunista. Cosa particolarmente vera per Tucker e la sua cerchia.

Cionondimeno, anche tra i cosiddetti individualisti vi era un buon numero di persone che, a questo riguardo, avevano vedute più larghe e giustamente ritenevano che il mutualismo, il collettivismo ed il comunismo rappresentassero solo diversi modelli economici, le cui possibilità pratiche dovevano ancora essere verificate, e che il primo obiettivo è di assicurare agli uomini la libertà individuale e sociale, prescindendo dalle basi economiche con le quali lo si possa realizzare. Costoro non seguirono, perciò, l'esempio di Tucker, che condannava tutte le altre tendenze come *archiste*, ma solo si riservarono il diritto d'esprimersi e di andare per la loro strada, lasciando che anche gli altri lo facessero. A questo gruppo appartenevano, in particolar modo, Wm. Holmes, C. James e Dyer D. Lum, autore di *The Economics of Anarchy* (Le economie dell'anarchia), la cui vita e le cui opere sono state descritte in maniera così eloquente da Voltairine de Cleyre.

Il secondo punto sul quale concordavano tutti coloro che aderivano all'anarchismo individualista americano era la grande rilevanza data alla parità di diritti tra i sessi ed il loro appoggio alla *libertà sessuale*. Nel portare avanti queste tematiche, dimostrarono un attivismo di gran lunga superiore ad ogni altro gruppo europeo. Alcuni di loro, incluso lo stesso Tucker, ripudiarono la monogamia perché contraria alla natura umana e capace di imporre alla soddisfazione dell'impulso sessuale dei vincoli che a lungo andare possono solo essere nocivi. Al contrario tutti riconoscevano che le interazioni sessuali non possono essere governate da un sistema predeterminato, ma devono essere lasciate al giudizio delle persone interessate. Parecchi di loro, tra cui Ezra Heywood, Moses Hatman, D.M. Bennet, E.C. Walker ed altri, subirono, al tempo delle leggi Comstock, una dura persecuzione, venendo ogni tanto incarcerati a causa delle loro opinioni.

Il terzo punto sul quale concordavano tutti era il rifiuto a propagandare la violenza. Nessuno di loro aderiva al pacifismo assoluto, che da un punto di vista puramente etico respinge ogni uso della forza, ma tutti riconoscevano il diritto ad usare la forza per opporsi ad un dispotismo divenuto

intollerabile, un diritto che lo stesso Jefferson aveva posto nella Dichiarazione di Indipendenza. Si rendevano conto che l'anarchismo non poteva essere realizzato né mantenuto con la forza, per cui ritenevano molto importante diffondere l'educazione, l'istruzione e convincere le persone, in modo da prepararle ad una situazione in cui l'autorità non governi più. Respingevano, quindi, tatticamente l'uso di ogni mezzo coercitivo, fintanto che la società garantiva loro il diritto di diffondere le proprie idee e tentare una trasformazione pacifica. Intuivano che la resistenza passiva aveva maggiori prospettive di successo di un'insurrezione violenta, e giustificavano la seconda solo quando l'accrescersi del dispotismo rendeva impossibile ricorrere ad altri mezzi. Ognuno di loro annetteva grandissima importanza al senso di responsabilità dell'uomo e credeva nella scomparsa graduale di tutte le forme di costrizione grazie all'influenza delle idee ed alla libera intesa tra gli uomini.

E c'era ancora un quarto punto in comune tra tutti loro. Credevano nell'efficacia dell'esperimento pratico, cosa particolarmente evidente in Josiah Warren e nei suoi seguaci. Ma, contrariamente agli artefici dei primi esperimenti socialisti, non credevano nel successo di piccole comunità che si estraniassero dalla società per mettere in pratica le loro idee, nella speranza che il mondo seguisse il loro esempio. Erano piuttosto convinti che questi esperimenti dovevano essere intrapresi all'interno della società, attraverso imprese individuali o cooperative, finanziate da un sistema bancario di mutuo credito senza interesse. Queste idee vennero sostenute soprattutto da Greene, Spooner, Heywood, Tucker, Fulton e Tandy.

Non è compito di questo studio fare un esame critico delle idee e dei metodi dell'individualismo anarchico o insistere sui punti deboli o forti della loro propaganda. Scopo di questo libro è piuttosto di fare una rassegna oggettiva delle loro teorie ed in particolare dimostrare che l'anarchismo in America non è un prodotto *d'importazione*, bensì un prodotto delle condizioni sociali di questo paese e delle sue tradizioni storiche. L'anarchismo in America esisteva in un'epoca in cui in Europa non è possibile rintracciare alcun indizio di un movimento anarchico. Le concezioni politico-economiche fondamentali di J. Warren furono da lui elaborate prima che Proudhon intraprendesse il suo grande

compito storico. Deve, quindi, essere considerato come parte integrante della storia degli Stati Uniti, la cui memoria sarebbe carente ed incompleta se si ignorasse questo aspetto della vita intellettuale americana.

Non si può negare che l'anarchismo americano venne successivamente influenzato anche da idee europee, ma d'altro canto anch'esso ha avuto, in Europa, una sua pur limitata influenza. E questo non è che un'altra conferma dell'antica verità secondo la quale le idee non possono essere costrette da nessun confine politico, perché si originano in quella sfera culturale universale alla quale tutti apparteniamo. Stigmatizzare un'idea o un movimento scomodi etichettandolo come *non americano*, non vuol certo dire rifarsi alla migliore tradizione di questo paese, ma piuttosto adottare gli squalidi slogan di Hitler e Mussolini ed aprire la strada allo stato totalitario.

La cosiddetta civilizzazione bianca di questo continente è opera degli immigrati europei. Tutte le istituzioni religiose, politiche ed economiche del Nord e Sud America si sono sviluppate in base a questa influenza, e quegli elementi scacciati dalle nazioni europee a causa delle persecuzioni religiose o politiche, che cercarono, e trovarono, in questo paese nuove opportunità non erano certamente i peggiori.

Ancora una volta va ripetuto: la civiltà nel suo insieme non è europea o americana, ma comprende tutta l'umanità. Le sue caratteristiche esteriori possono variare a seconda delle condizioni che incontra nei differenti paesi, ma il suo contenuto vitale essenziale rimane il medesimo. Essa rappresenta l'eterna lotta del genere umano per superare i limiti restrittivi dell'ambiente naturale primitivo e rendere la vita conforme ai più alti fini che esso ha concepito.

La libertà di un popolo si misura in base al grado di tolleranza mostrato verso le convinzioni personali e verso i bisogni intellettuali di ogni singolo membro. Ogni idea, in quanto tale, è giustificata finché deriva dall'onesta convinzione di chi l'esprime. E diventa dispotismo solo quando chi la enuncia cerca di imporla agli altri con la forza e contro la loro volontà. Ed anche in questo caso, non è l'idea in se stessa a giustificare un'opposizione spinta sino all'autodifesa, ma i mezzi di costrizione impiegati.

Se la parola democrazia ha un senso, questo consiste nel fatto che, anziché affidarsi al potere dello stato per contra-

stare i disegni del dispotismo, essa prevarrà in virtù della propria influenza morale, risvegliando in ogni uomo, come diceva Proudhon, la consapevolezza che questa libertà trova la sua conferma, piuttosto che il suo limite, nella libertà degli altri.

A questi nazionalisti « al cento per cento » che stigmatizzano ogni idea che non capiscono o che non apprezzano perché "forestiera" ripeterò con Jefferson: « *Solo l'errore ha bisogno del sostegno del governo. La verità sta in piedi da sola* ».

# 14.

## L'altra faccia dell'America

Pretendere che la tradizione liberale sia l'unica caratteristica della vita spirituale americana sarebbe sbagliato. E sarebbe un errore ancora più grande considerarla, ed è spesso avvenuto, come il naturale prodotto del carattere del popolo americano. I popoli delle varie nazioni non possiedono caratteri uniformi, se con questo termine intendiamo una ben definita tendenza spirituale che influenza in egual misura ogni singolo membro della comunità. Il carattere lo si può trovare solo negli individui, non nei gruppi, nei popoli o nelle nazioni. La nazione non ha un'unità spirituale o materiale. Così come gli uomini sono socialmente divisi in classi, caste e ceti diversi, che perseguono interessi del tutto distinti, le nazioni sono spiritualmente divise tra tutte le idee, gli atteggiamenti e i comportamenti immaginabili, spesso in aperto contrasto tra di loro ed inconciliabili. E l'America non fa eccezione a questa regola generale. Il liberalismo americano è lontano dall'essere il solo rappresentante dell'« americanismo puro » — ammesso che questo significhi qualcosa — tanto quanto lo è il codice del Ku Klux Klan o la Bibbia dei Mormoni.

Insieme alle grandi correnti d'avanguardia del pensiero liberale, sin dagli inizi è esistita in questa nazione un'insieme di tendenze retrograde e apertamente reazionarie, la cui

influenza sull'evoluzione spirituale americana non va sottovalutata. Tendenze che non vanno assolutamente considerate solo una conseguenza del monopolio della terra o dell'espandersi dell'economia capitalista in questo paese, venutisi sempre più a scontrare con i principi della democrazia jeffersoniana. Queste sono comparse già nel primo periodo della colonizzazione americana; si sono sviluppate e rafforzate durante la rivoluzione industriale; provengono dall'Europa esattamente come le idee di Locke e, più in generale, del liberalismo inglese.

Tenendo conto di questo fatto, appare chiaro come, per molti versi, lo sviluppo storico dell'America avrebbe potuto essere sostanzialmente simile a quello europeo, pur avendo adottato una moltitudine di forme diverse prodotte dalle sue condizioni ambientali. Nonostante il fatto che la Costituzione garantisse ad ogni cittadino il diritto alla vita, alla libertà ed al perseguimento della felicità, gli elementi retrogradi erano, sin dall'inizio, troppo potenti per permetterne l'applicazione pratica. Le idee di intesa reciproca e di cooperazione pacifica sostenute dai liberali di tipo religioso o politico trovarono ben presto una controparte nell'intolleranza di quanti avevano, per così dire, nel sangue uno spirito « tutorio », sempre pronti a dettare ai propri simili le forme della loro felicità e della loro libertà, sino al punto di imporgliele con la forza. Tutto ciò ha, naturalmente, portato a dei gravi conflitti che, in questo paese, sono risultati tanto sanguinosi quanto nella maggior parte di quelli « stranieri ». La Guerra Civile, che, soprattutto nel Sud, ha dato luogo ad una così terribile devastazione del paese, distruggendo miliardi di dollari di ricchezza nazionale e sacrificando 800.000 vite umane, non è che un classico esempio della nostra asserzione.

Il famoso detto secondo cui l'America era una terra d'asilo per chiunque fosse oppresso dalla tirannia, è stato, per molti versi, solo una bella illusione. Anche quando Guglielmo il Tacito incoraggiava le popolazioni religiose del vecchio mondo ad emigrare in America, perché « è meglio godersi la libertà nella desolata selvaggità di una terra lontana piuttosto che dover sopportare una schiavitù con tutti i conforti in una patria intollerante », non si trattava che di un miraggio. In realtà, una vera libertà religiosa non è esistita in quasi nessuna delle colonie inglesi del Nord Ameri-

ca. Nella maggior parte dei futuri stati del New England vennero istituite gerarchie formali attraverso le quali la chiesa esercitava il potere politico, proclamando che non solo i cattolici e gli ebrei, ma anche tutte le sette protestanti diverse dalla loro, non avrebbero beneficiato della tutela delle loro leggi. La selvaggia persecuzione dei Quaccheri e degli Antinomiani, il cui amore per la pace e la libertà non poteva proteggerli contro il fanatismo dei loro contemporanei, è una triste prova delle condizioni spirituali del tempo.

Particolarmente nello stato del Massachusetts questa persecuzione assunse un carattere medievale. Gli atti processuali contro Anne Hutchinson a Boston (1634) e l'esecuzione di Mary Dyer (1659) sono esempi classici dell'intolleranza di quei giorni. I quaccheri ed altri eretici venivano fustigati pubblicamente, spogliati delle loro proprietà e dei diritti civili ed espulsi dai confini della colonia, punendone con la morte il ritorno. Le esecuzioni di Marmaduke Stevenson, William Robinson, Mary Dyer e di altri provano che questa legge non andava presa alla leggera. Le persone coinvolte in tutti questi casi non erano affatto degli atei o dei cosiddetti liberi pensatori, bensì seguaci della dottrina cristiana che o non avevano commessa altra colpa, come ad esempio Henry Vane e John Wheelwright, se non di ribadire la propria libertà di fede, o avevano mancato di osservare il giorno stabilito per il digiuno o, ancora, avevano espresso su questioni religiose un'opinione contraria a quella dei capi ufficiali della chiesa.

La stessa rivoluzione delle colonie americane contro l'Inghilterra e la vittoria dei coloni sulla madrepatria non riuscì ad eliminare dal paese le tendenze reazionarie, limitandosi a modificarne la forma. Una lunga serie di eminenti storici videro nella sollevazione delle Colonie una battaglia della democrazia contro i principi autoritari dello stato monarchico. Cosa che può esser stata vera solo per un piccolo numero dei suoi leaders, mentre un settore molto più numeroso, che includeva lo stesso George Washington, non era radicalmente contrario al sistema monarchico inglese ed entrò in guerra solo perché l'ottusa politica della madrepatria era divenuta intollerabile per le colonie e l'aperta ribellione si era, infine, dimostrata l'unica alternativa. All'inizio, la maggior parte dei coloni non era affatto entusia-

sta all'idea di una separazione, e Washington più di una volta si lamentò dell'indifferenza dei coloni, come della causa principale per cui la guerra si trascinava così stancamente.

Una volta finita la guerra, si doveva affrontare il problema relativo alla forma di governo da dare al paese. Sin dall'inizio si fronteggiarono due concezioni con prospettive profondamente diverse circa la struttura dello stato. Prima che l'esercito venisse congedato, alcuni tra i più importanti ufficiali andarono da George Washington, esortandolo a risolvere il problema della forma di governo con l'aiuto delle forze armate. Tra di loro spiccavano i generali Steuben ed Henry Knox, che, come dice Jefferson, erano stati « addestrati alla monarchia dalla disciplina militare », mentre non erano propensi alla repubblica. Questi tentarono di convincere Washington a proclamarsi re, promettendogli il loro pieno appoggio, ma Washington declinò l'offerta. Né fu questo l'unico tentativo in tal senso, perché come riporta lo stesso Jefferson: « Prima che venisse istituito il nostro attuale governo, a New York e negli stati orientali si era sviluppata un'ampia aggregazione di persone che erano in parte di principi monarchici e in parte spaventati dalla ribellione di Shay e dall'impotenza del vecchio Congresso. In effetti, in diverse località i delegati si erano riuniti per consultarsi sulla possibilità d'impadronirsi del potere, instaurando un governo con la forza; si tenevano in corrispondenza tra loro e mandarono un delegato al generale Washington per sollecitare la sua collaborazione. Ma questi si rifiutò di unirsi a loro ».

Jefferson fa ancora rilevare come i nemici della democrazia avessero fatto di tutto per impedire un'accordo sul sistema di governo: « Si auguravano che le cose divenissero sempre più caotiche così da giustificare le violente misure che proponevano. Ridicolizzavano pubblicamente, come un progetto utopistico, visionario e senza precedenti, l'idea di instaurare un governo grazie al ragionamento e all'accordo ». Altrove Jefferson dichiara: « I contrasti di quei giorni (prima e durante la stesura della costituzione) erano contrasti di principio tra quanti erano favorevoli alla repubblica e quanti invece ad un governo monarchico; se i primi non avessero fatto tutti gli sforzi che hanno fatto, il nostro governo sarebbe divenuto, sin da quei primi gior-

ni, molto diverso da come il successo di questi sforzi l'ha reso ».

Alexander Hamilton ed il partito Federalista, definiti monarchici dai loro oppositori, si battevano per instaurare un forte governo centrale che concentrasse tutti i poteri nelle mani del Presidente e del Congresso. Hamilton era anche dell'opinione che il Presidente ed i senatori dovessero essere eletti a vita, « per evitare i vizi della democrazia ». Era un uomo estremamente intelligente ed un politico acuto, ma gli mancava la comprensione profonda dei rapporti sociali e diffidava dei sani impulsi del popolo, preferendo riporre la sua fiducia in un governo forte controllato da uomini politici astuti e capaci. E' quindi ovvio che uomini come Paine e Jefferson gli apparissero inguaribili utopisti.

Jefferson ed i suoi seguaci s'attenero invece al principio dell'auto-governo politico, che avrebbe assicurato pieni diritti ad ogni stato dell'Unione. Per loro, l'Unione era solo un governo di poteri delegati, con lo scopo di proteggere i singoli stati e promuovere l'interesse comune e con precisi limiti fissati nel patto costituzionale, che non le consentiva di immischiarsi negli affari dei singoli stati. Contro ogni possibile usurpazione, gli stati dovevano difendersi, disobbedendo, se necessario, alle decisioni del governo federale se questo abusava della sua autorità. Il che era ancora più giustificabile per il fatto che, secondo Jefferson, non vi può essere alcun giudice naturale tra le parti che hanno stipulato un contratto, ed ognuna ha quindi il diritto di decidere da sé se si è verificata una violazione, prendendo le misure necessarie.

Nonostante l'opposizione dei Federalisti (1), nel 1789 venne finalmente adottata la Dichiarazione dei Diritti, che riconosceva l'eguaglianza di tutti gli uomini ed il loro diritto alla vita, alla libertà ed al perseguimento della felicità. Ma anche se si riuscì a spezzare l'opposizione del Partito

---

(1) I principi politici dei Federalisti americani sono esattamente l'opposto di quello che si intende per federalismo in Europa, cioè un'associazione volontaria autocostitutasi in base ad un libero accordo, in vista di un dato obiettivo. In questo senso Jefferson ed i suoi seguaci erano i veri federalisti, mentre i cosiddetti Federalisti hamiltoniani furono i più drastici sostenitori del centralismo politico.

Federale all'adozione della Costituzione, le sue attività ed i suoi sforzi continuarono a giocare un ruolo preminente nella vita del paese.

Già durante il mandato del secondo presidente, John Adams, eletto come candidato dei Federalisti, vennero promulgate le famigerate *Alien and Sedition Laws* (Leggi sugli stranieri e sulle sedizioni), che in pratica abrogavano tutti i diritti garantiti al cittadino dalla Costituzione. Queste leggi davano al presidente un potere quasi illimitato e praticamente dichiaravano fuorilegge tutti gli stranieri presenti nel paese. Il presidente aveva il diritto di espellere dagli Stati Uniti non solo qualsiasi cosiddetto straniero contro il quale si avevano le prove che avesse agito contro la pace e la sicurezza dello stato, ma anche chiunque «egli abbia fondati motivi di sospettare implicato in qualsivoglia attività sediziosa o macchinazione segreta contro il governo ». Con questa legge, qualsiasi cittadino giudicato colpevole d'aver detto, scritto o fatto cose false, scandalose od offensive del governo, del corpo legislativo o della persona del presidente potevano essere puniti con una multa fino a 2.000 dollari o con un massimo di due anni di galera. Paragonata a questo rigore draconiano la legge anti-socialista di Bismarck appare relativamente mite.

La guerra contro la Francia venne presa come scusa per giustificare queste leggi, in realtà principalmente dirette contro i repubblicani, bollati come « gli apostoli della sedizione ». John Adams venne apertamente accusato dai suoi oppositori di essere un monarchico: aveva infatti domandato che in quanto capo dello stato lo si dovesse interpellare con queste parole: « Sua Maestà, il Presidente », e Jefferson gli attribuisce questa dichiarazione: « Il repubblicanesimo deve essere destituito, signore! ». Le assemblee legislative della Virginia e del Kentucky, nel 1789 e nel 1799, approvarono delle risoluzioni con le quali dichiaravano pericolose e « contrarie alla Costituzione » le *Alien and Sedition Laws*, affermando il loro diritto a rifiutare obbedienza al presidente nel caso questi insistesse nelle sue pretese.

Con l'avvento dell'amministrazione jeffersoniana, le *Alien and Sedition Laws* vennero abrogate, ma i movimenti dai quali erano scaturite continuarono ad esistere. Anzi rappresentarono un fattore che contribuì a determinare le cause

che avrebbero più tardi portato alla Guerra Civile, dato che questo conflitto non riguardò solo l'abolizione dello schiavismo negro, ma anche tutta una serie di questioni economiche e politiche, che debbono, per ovvie ragioni, essere lasciate fuori da questo studio. Lo stesso Jefferson non faceva troppo affidamento sui convincimenti repubblicani di molti di coloro che erano stati influenti durante la guerra per la libertà delle Colonie; si fidava piuttosto della determinazione popolare a preservare questo principio. Così scriveva a Thomas Paine il 19 giugno del 1792:

Sembra incredibile, eppure vi sono in questo paese personaggi molto importanti che hanno bisogno delle tue lezioni sul repubblicanesimo e che tuttavia non gli danno ascolto. Purtroppo è verissimo che c'è una setta che loda e rimpiange una costituzione di tipo inglese con il re, i lords ed i comuni e le cui teste aspirano ardentemente alle corone, ai diademi ed alle mitre. Ma il nostro popolo, mio caro amico, è fermo ed unanime nei suoi principi repubblicani e non c'è miglior prova del loro amore per ciò che scrivi e del gusto con cui lo leggono... Continua quindi a fare con la tua penna quello che in altri tempi s'è fatto con la spada; dimostra che la riforma è più attuabile agendo sulla mente piuttosto che sul corpo dell'uomo e stai certo che non c'è persona sinceramente più devota, né amico più ardente del tuo ecc. ».

Il fatto è che in America c'è stata sempre una corrente, una continua presenza di movimenti organizzati fondamentalmente opposti alle aspirazioni del liberalismo americano. Così, nel 1830, si costituì il cosiddetto *Anti-Masonic Party* (Partito anti-massonico) che non si limitò ad essere contro la Massoneria, ma, con l'appoggio delle chiese e di numerose sette religiose, diede avvio ad una vera e propria crociata contro il cosiddetto ateismo, che sfociò in numerose persecuzioni, nonostante il fatto che la libertà religiosa fosse garantita al singolo cittadino dalla Costituzione. L'occasione immediata per la costituzione di questo partito fu la misteriosa scomparsa di William Morgan, un ex-adepto della Loggia, che aveva fatto una serie di rivelazioni sulla Libera Massoneria e del quale si disse che era stato fatto fuori dai suoi ex fratelli di Loggia, nonostante non venisse mai prodotta un'ombra di prova a sostegno di questa accusa.

Nel 1834 venne creato il *Native American Party* (Partito degli americani per nascita) che ebbe numerosi aderenti soprattutto a New York e Philadelphia. Questo partito si distingueva per un odio fanatico nei confronti degli stranieri ed esigeva che chiunque non fosse nato in America venisse escluso dalle cariche pubbliche. Anche se questo movimento scomparve ben presto dall'arena politica, tornò a nuova vita nel 1844 con il partito dei *Know-Nothings* (« non-so-niente ») (2), che negli anni '50 sollevò un grande scalpore, divenendo un centro di riferimento per tutti gli elementi reazionari. I *Know-Nothings* si diedero molto da fare per pregiudicare la causa democratica nelle elezioni del 1855 in Virginia, Alabama, Georgia, Mississippi, Texas e Louisiana, riuscendo anche a far eleggere suoi governatori negli stati della California, Maryland, New Hampshire, Rhode Island, Connecticut, Massachusetts e New York. Nelle elezioni presidenziali del 1855, i *Know-Nothings* registrarono un milione di voti contro i tre milioni dei repubblicani e dei democratici. Questo movimento era soprattutto diretto contro i cattolici, ma avversava con lo stesso fanatismo tutte le tendenze liberali, divenendo così un pericolo pubblico per la libertà d'espressione.

Nel Maine e nel Massachusetts i bambini cattolici venivano fustigati ed espulsi dalle scuole perché rifiutavano di leggere la Bibbia protestante. L'era dei *Know-Nothings* registrò uno dei peggiori terrorismi di massa e portò a eccessi incredibili in molte parti del paese: venivano incendiate chiese ed abitazioni cattoliche, preti venivano incatramati e cosparsi di piume, si distruggevano libri ed i votanti venivano letteralmente terrorizzati durante le elezioni. In alcune città si combatterono nelle strade delle vere e proprie battaglie campali, con un tributo elevato di feriti e di uccisi.

Dopo pochi anni scomparve dalla scena pubblica anche questo movimento, ma i semi gettati non vennero mai completamente distrutti e continuarono a germogliare *sub rosa*. Si potrebbe rilevare che l'improvvisa comparsa di

---

(2) Il movimento venne fondato nel 1852 come un ordine segreto, i cui membri s'impegnavano a rispondere ad ogni domanda che riguardava la loro organizzazione con le parole: « Non so niente », da qui il nome.

questo movimento e la sua altrettanto improvvisa scomparsa è la prova della sua incapacità a radicarsi nel popolo. Ma è una spiegazione troppo semplice; il punto non è che la vita di questi movimenti fu generalmente di breve durata, ma che questi continuarono ad apparire sotto varie forme, lasciando così la loro impronta spirituale sul popolo. Il loro fallimento come partiti politici non si deve tanto al fatto che avessero avuto scarsa rispondenza, quanto piuttosto al fatto che in America si erano già stabilmente affermati due grandi partiti politici — al di là dei vari nomi che si sono dati. La costituzione di un nuovo partito non è mai stato un compito facile. Ma tutto questo non altera il fatto che i due principali partiti furono spesso estremamente influenzati da questi movimenti reazionari, essendo costretti a fare i conti con loro, in un modo o nell'altro.

In taluni casi questi movimenti riapparirono con lo stesso nome. Come nel caso, ad esempio, del Ku Klux Klan, nato dopo la Guerra Civile negli stati sudisti, quando tutti coloro che avevano preso parte al sollevamento contro gli Stati Uniti vennero privati della loro cittadinanza. L'attività del Klan consisteva soprattutto nel terrorizzare la popolazione di colore ed anche quei bianchi che osavano mettere in dubbio la « rispettabilità » degli abitanti degli stati sudisti. Quando nel 1870 il Congresso reinstaurò i loro diritti politici, il Ku Klux Klan scomparve dalla scena, per riapparire dopo la Prima Guerra Mondiale, quando riscosse un grande successo in tutti gli stati. Il suo programma si era però esteso, predicando ora la guerra contro negri, ebrei e cattolici; ancor oggi è evidente che l'influenza del Klan non è ancora completamente scomparsa.

L'incessante lotta di questi elementi reazionari contro i movimenti liberali, che corre come un filo rosso lungo tutta la storia di questo paese, ha enormemente ritardato quello sviluppo sociale che i sinceri democratici ed i liberali avevano sognato. I metodi brutali usati per intimidire gli oppositori, tra i quali l'uso di incatramare e cospargere di piume ed il pubblico linciaggio, non hanno certo avuto un ruolo irrilevante e spiegano perché uomini come Garrison, Phillips ed i loro seguaci fossero spesso avversari così implacabili. La lotta contro la schiavitù dei negri non fu affatto espressione di un generalizzato movimento popolare, come viene spesso presentata, ma fu la lotta di una piccola mino-

ranza di uomini e donne decisi, che consideravano l'istituzione della schiavitù incompatibile con i principi della Dichiarazione di Indipendenza, e la combattevano come una palese ingiustizia. Tuttavia la loro attività non trovò, per lungo tempo, alcuna rispondenza nel popolo, sia al Sud che al Nord. Il loro numero aumentava stentatamente, nonostante un'instancabile propaganda durata anni, ed in effetti un apostolo inflessibile come Wendell Phillips, solo pochi anni prima lo scoppio della Guerra Civile, aveva dichiarato con evidente rassegnazione: « per quanto riguarda la politica nazionale, abbiamo perso — non c'è speranza ». I cosiddetti abolizionisti non dovevano solo combattere la « schiavocrazia » del Sud, ma anche l'aperta opposizione della chiesa, dei corpi governativi nordisti e, soprattutto, delle folle artatamente mobilitate ed ai cui istinti più bassi facevano continuamente appello i nemici dell'abolizione. Theodore D. Weld, che visse quel periodo dall'inizio alla fine, ne ha tracciato la seguente immagine:

La civiltà presuppone un governo di diritto. Se il diritto viene abolito la società decade nella barbarie. Ed appunto decaduta era, allora, questa nazione nei confronti degli abolizionisti. Le folle, per anni e dovunque, sono state pronte ad aggredirli. Essi erano vittime di un ostracismo indiscriminato. Ovunque erano condannati perché odiavano la schiavitù e manifestavano quest'odio. In migliaia di episodi subirono aggressioni personali, percosse, bastonature ed innumerevoli oltraggi. Venivano lapidati, picchiati, presi a pugni, presi di mira con vari oggetti, spesso uova marce. Venivano insudiciati, denudati, incatramati, impiuati, portati in giro su carretti; le loro case venivano saccheggiate e nelle strade si accendevano falò con i loro mobili, i loro guardaroba e la loro biancheria; le loro carrozze ed i finimenti venivano tagliati o spaccati ed i loro animali domestici depredati, scottati con acqua bollente, tosati, storpiati ed uccisi. Oltre a queste violenze, oltre a queste aggressioni e violazioni dell'ordine pubblico, ci furono talvolta anche rapine, furti, mutilazioni e incendi dolosi; gli abolizionisti venivano fatti fuggire nei campi e nei boschi e le loro case incendiate. Venivano trascinati e spinti via dalle sale in cui tenevano le loro riunioni... Per un quarto di secolo la nostra civiltà era caduta nella barbarie. La legge, che per altri rappresentava una protezione, per gli abolizionisti era una pura e semplice beffa. O meglio ancora li sceglieva come sue vittime. Facendo

mostra di difenderli, li abbandonava invece alla violenza, spingendo gli aggressori verso la loro preda. Delle decine di migliaia che perpetrarono queste atrocità, nessuno subì alcuna condanna penale per queste incredibili violazioni della legge » (3).

Garrison, il coraggioso direttore del « *Liberator* » sfuggì a stento alla morte durante un attacco all'*Anti-Slavery Office* di Boston. C. Martyn ha descritto in maniera molto vivace questa scena, alla quale era presente anche il giovane Wendell Phillips:

A questo punto circa trenta donne, pallide ma composte, scesero dalle scale e marciarono in processione lungo le strade tra le grida e gli insulti della folla... Ma guardate laggiù! Un uomo a capo scoperto, con una corda intorno alla vita, e le vesti lacere e inzaccherate, ma a testa alta, con il viso calmo e gli occhi fiammeggianti di un martire che va al patibolo, è trascinato verso il Municipio, che è lì vicino. « Uccidetelo! Linciato! Impiccate l'abolizionista ». Queste esclamazioni venivano scagliate come proiettili contro il composto prigioniero. « Chi è quello? » chiede Mr. Phillips. « Quello? », risponde un astante, « Bè è Garrison, il dannato abolizionista. Stanno andando a impiccarlo! » (4).

Non è difficile capire come, nonostante tutti i diritti costituzionali sulla libertà di parola e di stampa, nessun abolizionista del Nord avesse la possibilità di portare avanti liberamente le proprie idee negli stati sudisti. Nello stato della Virginia, nel 1836, la legge dichiara alto tradimento la propaganda a favore dell'abolizione della schiavitù. Il Tennessee ed il Maryland adottano regolamenti simili. Edward Everett, governatore del Massachusetts, nel 1835 chiede al corpo legislativo di questo stato di « abolire la libertà di parola perché è una seccatura », e McDuffie, governatore della Carolina del Sud, che già aveva proclamato la schiavitù « la pietra angolare dell'edificio repubblicano », nel suo odio verso tutta la classe lavoratrice arrivò all'estremo di dichiarare che « bianca o negra è un elemento pericoloso per il corpo sociale » e che chiunque osasse

(3) T.D. Weld, *Eulogy of Wendell Phillips*.

(4) C. Martyn, *Wendell Phillips - The Agitator*.

mettere in discussione le istituzioni sociali del Sud dovrebbe essere punito « con la morte senza i conforti della religione » (5). Date le circostanze non può meravigliare che la stampa di questo stato usasse un linguaggio simile, tanto che l'influente periodico « *The Telescope* » di Columbia arrivò al punto di scrivere: « Lasciateci dichiarare, attraverso i giornali di questo paese, che la questione della schiavitù non deve essere né sarà messa in discussione; che nel momento in cui un privato cittadino tentasse di tenerci una conferenza sui suoi mali e la sua immoralità, in quello stesso momento gli si dovrebbe tagliare la lingua e buttarla nel letame ».

Lo stato della Georgia arrivò perfino ad offrire una ricompensa di 5.000 dollari a chi avesse consegnato Garrison, l'intrepido nemico della schiavitù, alla sua giurisdizione. Il Senatore Preston della Carolina del Sud dichiarò all'Assemblea legislativa: « Se un abolizionista entra nei confini della Carolina del Sud e lo catturiamo, lo processeremo e, nonostante le interferenze di tutti i governi del mondo, lo impiccheremo ». Il numero di quanti caddero vittima di questa spaventosa legge del linciaggio è incerto, ma deve essere stato ragguardevole. Lo stesso Garrison, nel 1856, stima sul « *Liberator* » che si sia arrivati ad un totale di oltre trecento persone nel ventennio precedente. Nonostante non porti alcuna prova a sostegno di questa affermazione, la cifra è probabilmente molto vicina al vero.

Considerando tutto questo, si può più facilmente capire l'atteggiamento esitante di Lincoln davanti allo scoppio della Guerra Civile, che gli attirò dei durissimi attacchi da parte degli abolizionisti. L'abolizione dello schiavismo negro non era certamente una causa popolare. Fu solo più tardi, con il progredire della guerra, che questa cominciò ad infiammare l'immaginazione della gente. Ma una nuova calamità si produsse nel paese. I diritti legali e costituzionali e la libertà dei cittadini vennero violati dai capi dei due eserciti ad un livello fino ad allora mai raggiunto. I confederati, il cui argomento principale era la difesa dei diritti degli stati contro il governo federale, arrivò al punto di proporre al generale Lee una dittatura militare, così brutalmente in con-

(5) O. Johnson, *Garrison and His Times*.

trasto con quello stesso principio dei diritti dei singoli stati. E se questo non si realizzò, fu probabilmente perché era ormai troppo tardi. Dall'altro lato, Lincoln, non riuscendo ad impedirle, dovette tollerare le oltraggiose trasgressioni dei suoi generali. La guerra è certamente l'ultimo metodo atto a proteggere e garantire in qualche misura i diritti costituzionali, soprattutto quando si tratta di una guerra di lunga durata che tende a demoralizzare e brutalizzare le masse. E questo apparve ancora più chiaro quando, dopo la Guerra Civile, il Sud venne privato dei suoi diritti, sconvolgendone l'equilibrio sociale per un lungo periodo.

Lo sviluppo del capitalismo e l'influenza dei grandi monopoli industriali determinò sia la politica interna che estera, favorendo in molti modi gli elementi anti-liberali all'interno del paese. E' questo il motivo per cui i conflitti tra capitale e lavoro che inevitabilmente seguirono, assunsero una violenza raramente riscontrata in Europa. Un notevole numero di processi prefabbricati, che richiamarono l'attenzione ben al di fuori dei confini americani, si dovettero a queste tendenze anti-liberali. Il processo per i fatti di Haymarket, tenutosi a Chicago nel 1886-1887, ed in seguito definito dal governatore John P. Altgelt un errore giudiziario, ne è solo un esempio. Queste tendenze, contrarie a qualunque principio del liberalismo americano, trovarono espressione anche in diverse leggi nazionali o di singoli stati. Le già menzionate *Alien and Sedition Laws* e le cosiddette leggi sull'anarchismo criminale sono solo due esempi tipici tra i tanti.

Jefferson aveva previsto questo sviluppo con una chiarezza impressionante ed aveva dedicato tutte le sue energie a fissare i diritti popolari nella Costituzione, in modo che quest'ultima potesse in futuro proteggere tutti gli uomini amanti della libertà nella lotta contro la reazione. Ecco delle parole profetiche da lui scritte nel 1781:

Non si ripeterà mai troppo spesso che il momento per definire legalmente tutti i diritti fondamentali è questo, quando i nostri governi sono onesti e noi siamo uniti. Finita questa guerra perderemo terreno. Non ci sarà allora più bisogno di ricorrere ogni momento al sostegno del popolo. Esso perciò verrà dimenticato ed i suoi diritti trascurati. Esso stesso si dimenticherà di sé e penserà solo a far denaro e non penserà più ad unirsi per ottenere il dovuto rispetto dei suoi diritti. I ceppi che non verranno

tolti alla fine di questa guerra, ci opprimeranno a lungo, divenendo sempre più pesanti, fino al punto in cui i nostri diritti, se non saranno vigorosamente ristabiliti, agonizzeranno e moriranno.

Quando si prende in esame, nella sua giusta luce, l'evoluzione sociale e spirituale dell'America, non si deve mai dimenticare l'altra faccia dell'immagine. Chi trascuri di farlo, ne ricaverà solo una raffigurazione fantastica senza alcuna attinenza con la realtà della vita. E' solo valutando giustamente l'insinuante pericolosità delle tendenze reazionarie di questo paese e valutando correttamente il loro significato che la tradizione del liberalismo americano potrà essere compresa in modo corretto.

Ancora una volta, la storia sembra aver messo il mondo di fronte alla scelta tra una ricaduta nella palude medievale dell'assolutismo ed una rinascita dello spirito di libertà con la costruzione di nuove fondamenta per un futuro migliore. Il che è vero non solo per l'Europa, ma anche per l'America, non per un popolo solo, ma per tutti i popoli. La scelta che faremo determinerà il nostro futuro immediato: la ruota della storia tornerà indietro o girerà in avanti?

# Bibliografia

## THOMAS PAINE

- Paine Thomas, *Common Sense*. Addressed to the Inhabitants of America, 1776.  
———, *The Crisis*, 1776-1792.  
———, *The Rights of Man*, 1791-92; ed. ital.: *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978.  
———, *The Age of Reason*, 1794-96.  
———, *Complete Works of Thomas Paine*, a cura di Moncure D. Conway, 1894-96.  
Conway Moncure D., *The Life of Thomas Paine*, 1892.  
Woodward W. E., *Tom Paine, America's Godfather*, 1945.

## THOMAS JEFFERSON

- Adams Henry, *History of the United States during the Administrations of Thomas Jefferson and James Madison*, 1930.  
Beard Charles A., *Economic Origins of Jefferson Democracy*, 1915.  
Bowers Claude G., *The Young Jefferson*, 1944. Dello stesso autore: *Jefferson and Hamilton*; e *Jefferson in Power*.  
Randolph Thomas R., *Memoirs, Correspondence and Miscellanies*, 1830.  
Randall Henry S., *The Life of Thomas Jefferson*, 1858.

## RALPH WALDO EMERSON ed HENRY D. THOREAU

- Emerson Ralph Waldo, *Essays*, 1841-44; ed. ital.: *Saggi*, Boringhieri, Torino, 1969.  
———, *Representative Men*, 1850; ed. ital.: *Gli uomini rappresentativi*, UTET, Torino.

- , *Conduct of Life*, 1860.  
 —, *Society and Solitude*, 1870.  
 —, *Letters and Social Aims*, 1876.  
 Conway Moncure D., *Emerson at Home and Abroad*.  
 Garett Richard, *Life of Ralph Waldo Emerson*, 1888.  
 Holmes Oliver Wendell, *Ralph Waldo Emerson*, 1884.  
 Thoreau Henry D., *On the Duty of Civil Disobedience*, 1849. (Pubblicato per la prima volta con il titolo *Resistance to Civil Government*); ed. ital. *La disobbedienza civile*, Mondadori, Milano, 1970.  
 —, *Walden or Life in the Woods*, 1854; ed. ital. *Walden, ovvero la vita nei boschi*, Mondadori, Milano, 1970.  
 —, *A Plea for Captain John Brown*, 1859.  
 —, *The Last Days of John Brown*, 1860.  
 —, *Life without Principle*, 1863.  
 Channing William Ellery, *Henry D. Thoreau, the Poet Naturalist*, 1873.  
 Sandborn F. B., *Life of Henry D. Thoreau*, 1882.

WILLIAM LLOYD GARRISON e WENDELL PHILLIPS

- Garrison Wendell e Francis J., *William Lloyd Garrison, 1805-1879. The Story of his Life Told by his Children*, 1885.  
 Johnson Oliver, *William Lloyd Garrison and his Times, or Sketches of the Anti-Slavery Movement in America and of the Man who was its Founder and Moral Leader*, 1880.  
 Phillips Wendell, *Speeches, Lectures and Letters*, 1863.  
 Austin G. Lowell, *The Life and Time of Wendell Phillips*.  
 Martyn C., *Wendell Phillips, The Agitator*, 1890.

ABRAHAM LINCOLN

- Lincoln Abraham, *Life and Works*, 1907.  
 Bowers Claude G., *The Tragic Era. The Revolution after Lincoln*, 1929.  
 Gray Wood, *The Hidden Civil War. The Story of the Copperheads*, 1942.  
 Masters Edgar Lee, *Lincoln The Man*, 1931. (Una biografia di Lincoln diversa dalle tante).  
 McCarthy Charles H., *Lincoln's Plan of Reconstruction*, 1901.  
 Sandburg Carl, *Abraham Lincoln: The Prairie Years*, 1926.  
 —, *Abraham Lincoln: The War Years*, 1939.  
 Schlueter Hermann, *Lincoln, Labor and Slavery*, 1913.

JOSIAH WARREN

- Warren Josiah, *Equitable Commerce*, New Harmony, Indiana, 1846; 2ª ediz. Utopia, Clermont County, Ohio, 1849; 3ª ediz. Fowlers & Wells, New York, 1852, leggermente rimaneggiata, con i sottotitoli parzialmente modificati e con un'introduzione di S.P. Andrews. Pubblicato anche con il titolo *True Civilization, a Subject of Vital and Serious Interest to all People but most immediately to the Men and Women of Labor and Sorrow*, Clintondale, Mass. 1869. Edizioni postume con diverse modificazioni sono state fatte da B.R. Tucker, Princeton, Mass., 1875, e da R. Rocker, 1881. Un

foglio, anch'esso intitolato « Equitable Commerce », è stato pubblicato da Warren a Boston nel 1856.

- , *Practical Details of Equitable Commerce*, Fowlers & Wells, New York, 1852, con una introduzione di S. P. Andrews. Complemento pratico alla 3ª ediz. di *Equitable Commerce*. Una seconda edizione apparve nel 1854.  
 —, *True Civilization, an Immediate Necessity and the Last Ground of Hope for Mankind*, J. Warren, Boston, 1863.  
 —, *Practical Applications of the Elementary Principles of True Civilization to the Minute Details of Every Day Life*, terza ed ultima parte, Princeton, 1873.  
 Apparentemente, Warren aveva intenzione di pubblicare l'ultima parte del suo lavoro a dispense, ma la malattia e la morte gli impedirono di portarlo a termine. L'ultima parte ha solamente 45 pagine ed è una breve testimonianza dei suoi esperimenti pratici, seguita da un dibattito sul principio del costo con il cristiano-socialista Adin Ballou.  
 —, *Reflections upon the Civil War*, 1863.  
 —, *Written Music, Remodeled and Invested with the Simplicity of an Exact Science*, Boston, 1906.  
 Bailie William, *Josiah Warren, the First American Anarchist, A Sociological Study*, Boston, 1906.  
 Lockwood G. B., *The New Harmony Movement*, 1903.  
 Noyes John Humphrey, *History of American Socialism*, 1870.
- STEPHEN PEARL ANDREWS
- Andrews Stephen Pearl, *The Science of Society*, 1ª parte, *The True Constitution of Government in the Sovereignty of the Individual as the Final Development of Protestantism, Democracy and Socialism*, New York, 1851; 2ª parte, *Cost the Limit of Price: a Scientific Measure of Honesty in Trade as one of the Fundamental Principles in the Solution of the Social Problem*, New York, 1851. Edizioni successive apparvero nel 1852 e nel 1854. Le due parti vennero pubblicate in un unico volume da B.R. Tucker a Boston, nel 1888.  
 —, *Love, Marriage and Divorce and the Sovereignty of the Individual: a Discussion by Henry James, Horace Greely and Stephen P. Andrews*, a cura di S. P. Andrews, New York, 1853. Una seconda edizione, che comprendeva una risposta di Andrews, che il « Tribune » di New York si era rifiutato di pubblicare, ed un dibattito tra Andrews e Henry James, tenutosi venti anni dopo sullo stesso argomento, venne pubblicata da B. R. Tucker a Boston, nel 1889.  
 —, *Constitution or Organic Basis of the New Catholic Church*, New York, 1860.  
 —, *The Great American Crisis*. Serie di articoli pubblicati sul « Continental Monthly », 1863-64.  
 —, *Basic Outline of Unversology*, New York, 1872.  
 —, *The Labor Dollar*, Boston, 1881. Pubblicato per la prima volta sulla « Radical Review » di Tucker nel 1877.  
 —, *The Church and Religion of the Future*, New York, 1886.

- , *The Sovereignty of the Individual*. Pubblicato dapprima, nel settembre del 1857, su « Periodical Letters » di Warren, poi come pamphlet a sé da Joseph Ishill, Berkeley Heights, N. J., 1938.
- Trowbridge J. T., *A Remembrance of the Pantarch*, in « The Independent », 26 febbraio 1903.
- Sachs Emanie, *The Terrible Sirene*, 1928. (Contiene un « medaglione » di Andrews ed una descrizione dei suoi rapporti con Victoria Woodhull).

#### LYSANDER SPOONER

- Spooner Lysander, *A Deistic Reply to the Alleged Supernatural Evidence of Christianity*, 1836.
- , *The Deistic Immortality*. An Essay on Man's Accountability for his Belief, 1836.
- , *Credit, Currency and Banking*, 1843.
- , *The Unconstitutionality of the Laws of Congress, prohibiting Private Mails*, New York, 1844.
- , *The Unconstitutionality of Slavery*, Boston, 1845.
- , *Poverty: Its Illegal Causes and its Legal Cure*, Boston, 1846.
- , *Who Caused the Reduction of Postage?* Boston, 1850.
- , *Illegality of the Trial of John W. Webster*, Boston, 1850.
- , *An Essay on the Trial by Jury*, Boston, 1853.
- , *A Defence for Fugitive Slaves*, Boston, 1856.
- , *The Law of Intellectual Property, or an Essay on the Right of Authors and Inventors to a Perpetual Property in their Ideas*, Boston, 1856.
- , *Address to the Free Constitutionalists to the People of the U. S. A Refutation of the Republican Party's Doctrine of the Non-existence of Slavery*, Boston, 1860.
- , *A New System of Paper Currency*, Boston, 1861.
- , *No Treason: The Constitution*, Boston, 1867.
- , *No Treason: The Constitution of No Authority*, Boston, 1870.
- , *A New Banking System*, Boston, 1873.
- , *The Law of Prices: A Demonstration of the Necessity for an Indefinite Increase of Money*, Boston, 1877.
- , *Our Financiers: Their Ignorance, Usurpations and Frauds*, Boston, 1877.
- , *Gold and Silver as Standards of Value: the Flagrant Cheat in Regard to Them*, Boston, 1878.
- , *Universal Wealth, Shown to be easily Attainable*, Boston, 1879.
- , *Revolution: The only Remedy for the oppressed Classes of Ireland, England and other Parts of the British Empire*, Boston, 1880.
- , *Natural Law, or the Science of Justice. A Treatise on Natural Law, Natural Justice, Natural Rights, Natural Liberty, and Natural Society, showing that all Legislation whatever is an Absurdity, a Usurpation and a Crime*, Boston, 1882.
- , *A Letter to Thomas F. Bayard: Challenging his Right—and that of all so-called Senators and Representatives in Congress—to Exercise any Legislative Power whatever over the People of the United States*, Boston, 1882.

- , *A Letter to Scientists and Inventors on the Science of Justice and their Right of Perpetual Property in their Discoveries and Inventions*, Boston, 1884.
- , *A Letter to Grover Cleveland on his false Inaugural Address, the Usurpation and Crimes of Lawmakers and Judges, and the consequent Poverty, Ignorance and Servitude of the People*, Boston, 1886.
- , *Free Political Institutions: their Nature, Essence and Maintenance*, An Abridgement and Rearrangement of Spooner's Trial by Jury, a cura di Victor Yarros, Boston, 1890. Una nuova edizione venne pubblicata a Londra nel 1912.

#### WILLIAM B. GREENE

- Greene William B., *Equality*, West Brookfield, Mass. 1849. (Senza il nome dell'autore).
- , *Transcendentalism*, West Brookfield, Mass., 1849.
- , *Mutual Banking, showing the radical Deficiency of the existing circulating Medium and how Interests of Money can be abolished*, Westfield, Mass., 1850. Nuove edizioni vennero pubblicate dalla New England Labor League, nel 1870, a Worcester, Mass.; dalla Anti-Interest League, nel 1895, a Columbus Junction, Iowa, e dalla Vanguard Press, nel 1927, a New York.
- , *The Sovereignty of the Individual*, Boston, 1863.
- , *History of Marriage*, Boston, 1867.
- , *The Facts of Consciousness and the Philosophy of Mr. Herbert Spencer*, Boston, 1871.
- , *Blazing Star: with an Appendix Treating of the Jewish Caballa, also a Tract on Herbert Spencer and one on the New England Transcendentalists*, Boston, 1872.
- , *A Letter to the Rev. H. W. Foote in Vindication of the poorer Class of the Boston Working Women*, Princeton, Mass., 1873.
- , *International Address, an elaborate, comprehensive and very entertaining Exposition of the Working People's International Association*, 1873.
- , *Socialistic, Communistic, Mutualistic and Financial Fragments*, Boston, 1875.
- , *Three Vows*, 1881.
- , *Reflections and Modern Maxims*, 1886.
- , *Cloudbursts at Twilight*, 1888. (Gli ultimi tre vennero pubblicati postumi).

#### BENJAMIN R. TUCKER

- Tucker Benj. R., *Anarchism or Anarchy?* A Discussion between William H. Tillinghurst and Benj. R. Tucker. Prefaced by an open letter to Rev. William J. Potter, 1881.
- , *Instead of a Book, by a Man too Busy to Write One*. A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism, New York, 1893; 2° ediz. nel 1897. Raccoglie tutti i più importanti scritti di Tucker su « Liberty », fino al 1893.
- , *State Socialism and Anarchism: How far they agree, and wherein they differ*. Pubblicato dapprima su « Liberty » nel 1888,

poi come opuscolo a sé stante in diverse edizioni. Una nuova edizione apparve nel 1895 a Londra. Una traduzione tedesca venne stampata a Berlino nel 1895, ed una olandese ad Amsterdam nel 1896. Infine, una traduzione francese venne pubblicata da E. Armand ad Orléans.

—, *Relation of the State to the Individual*. An Address delivered before the Unitarian Minister's Institute in Salem, Mass., 1890. Una traduzione tedesca venne pubblicata da John H. Mackay a Berlino, nel 1899.

—, *Why I am an Anarchist*, in *The Why I am's*, New York, 1892.

—, *Henry George, Traitor*, New York, 1896.

—, *A. L. S. to Mr. Crosby*, New York, 1898.

—, *A Blow at Trial by Jury*. An examination of the special Jury Law passed by the New York Legislature in 1896, New York, 1898.

—, *Are Anarchists Thugs?*, New York, 1899.

—, *The Attitude of Anarchism Toward Industrial Combination*, New York, 1903.

—, *Individual Liberty*. Scritti scelti di Benjamin Tucker, a cura di Clarence Lee Swartz, New York, 1926. Una riedizione di *Instead of a Book*, da cui sono stati eliminati alcuni saggi polemici che avevano perso il loro significato originario, compensati dall'immissione di altri saggi apparsi su « Liberty » dopo il 1893.

Eltzbacher Dr. Paul, *Anarchism*, New York, 1908. Si veda il capitolo « Tucker's Teachings », (trad. ital. in « Volontà », a. XXI, n. 4 aprile 1968, pp. 218-236, « La dottrina di Tucker »).

Rocker Rudolf, *Johann Most, das Leben eines Rebellen*, Berlino, 1924; il 15° capitolo tratta della polemica tra Most e Tucker.

Sachs Emanie, *The Terrible Siren*, New York, 1928. Si veda il dodicesimo capitolo: *Mr. Benjamin R. Tucker's Story*, dove Tucker stesso descrive i suoi rapporti con Victoria Woodhull. Nel libro c'è anche una fotografia del giovane Tucker.

Joseph Ishill dedicò un numero speciale di « Free Vistas » (vol. II, 1937) a Benjamin R. Tucker. Oltre ad alcune lettere di Morton Fullerton, George B. Shaw, Pearl Johnson, H. L. Menken e dello stesso Tucker, il numero raccoglie i seguenti contributi: *Boston Radicals - as Mild Mannered Men and Women as ever Scuttled the Ship of State* (apparso sul « Boston Globe », il 5 aprile 1891); *Memories of Benjamin Tucker* di William Lloyd; *The Influence of Tucker's Ideas in France* di Emile Armand; *My Uncle Benjamin* di George E. Macdonald; *My Contact with Benj. R. Tucker* di Clarence L. Swartz e *Benjamin Tucker: a Tribute* di Henry Meulen. Il numero comprende anche un'introduzione di Joseph Ishill ed una lettera di Tucker indirizzata al direttore dell'« American Journal of Sociology » dell'Università di Chicago, pubblicata per la prima volta da Ishill con il titolo *How Tucker Flays a Critic*.

#### ALTRI SCRITTI DI ANARCHICI INDIVIDUALISTI

Andrade David A. \*, *Money: a Study of the Currency Question espe-*

\* Gli autori da noi segnati con asterisco sono britannici e non americani [R.C.]

cially in its Relations to the Principles of Equity, Utility and Liberty, Melbourne, 1887.

—, *An Anarchist Plan of Campaign*, Melbourne, 1889.

—, *Our Social System and how it Affects those Who Work for their Living*, Melbourne, 1893.

—, *The Melbourne Riots and how Harry Haltfast and his*

\* Gli autori da noi segnati con asterisco sono britannici e non americani [R.C.]

*Friends Emancipated the Workers*. A realistic novel, Melbourne, 1893.

—, *Free Love Explained and Defended*, Londra, 1897

Appleton Henry, *What is Freedom and when Am I Free? Being an Attempt to put Liberty on a rational Basis and to wrest its Keeping from irresponsible Pretenders in Church and State*, 1878. Seconda edizione, Boston, 1888.

Badcock John \*, *Slaves to Duty*. A lecture delivered before the South Place Junior Ethical Society, Londra, 1894.

—, *When Love is Liberty and Nature Law*, Londra, 1893.

Bilgram Hugo, *The Iron Law of Wages*, Philadelphia, Pa. 1887.

—, *Involuntary Idleness*, an Exposition of the Cause of the Discrepancy Existing between the Supply of and the Demand for Labor and its Products, Philadelphia, Pa., 1889.

—, *A Study of the Money Question*, Philadelphia, Pa., 1895.

Bilgram H., e L. E. Levy, *The Cause of Business Depressions*, Philadelphia, Pa., 1914.

Boal Henry, *Liberty without Invasion; Means and Ends of Progress*, 1898.

—, *Exposition of Socialism and Collectivism*, 1897

—, *Apology for His Jeffersonian Anarchism*, 1901.

David Marie Louise, *Monogamic Sex Relation; Discussion between Ego and Marie Louise*, Oakland, Calif., 1888.

Donisthorpe Wordsworth \*, *Principles of Plutology*, Londra, 1876.

—, *Labor Capitalisation*, Londra, 1887.

—, *True Money*, Londra, 1887

—, *Fiscal Reform*, Londra, 1887

—, *Law in a Free State*, Londra, 1888.

—, *Individualism, a System of Politics*, Londra, 1889.

—, *Love and Law*, Londra, 1890.

—, *Down the Stream of Civilisation*, Londra, 1898.

Fisher Greevz J. \*, *Voluntary Taxation*, Londra, 1890.

Fowler Charles T., *The Labor Question: What it Is, and the true Method of its Solution*, 1877

—, *Prohibition*. An Essay on the Relations of Government to Temperance, showing that Prohibition cannot prohibit and would be unnecessary if it could, Kansas City, 1885.

—, *Land Tenure*. An Essay showing the Governmental Basis of Land Monopoly, the Futility of Governmental Tax Remedies and a Natural and Peaceful Way of Starving out the Landlords, Kansas City, 1885.

—, *Co-operation, its Law and Principles*. An Essay showing Liberty and Equity as the only Conditions of true Co-operation and

exposing the Violations of these Conditions by Rent, Interest, Profit, and Majority Rule, Kansas City, 1885.

———, *Co-operative Homes*. An Essay showing how the Kitchen may be abolished and the Independence of Women secured by severing the State from the Home, thereby introducing the voluntary Principle into the Family and all its Relationship, Kansas City, 1885.

———, *The Reorganization of Business*. An Essay showing how the Principles of Co-operation may be realized in the Store, the Bank and the Factory, Kansas City, 1885.

———, *Corporations*. An Essay showing how the Monopoly of Railroads, Telegraphs, etc., may be abolished without the Intervention of the State, Kansas City, 1885.

Fulton E. H., *Land, Money and Property*, Columbus Junction, Iowa, 1896.

Gilmour Williams\*, *The Creed of Liberty: A brief Exposition of Philosophical Anarchism*, Londra, 1895.

Hall Bolton, *Free America*. Short chapters showing how Liberty Brings Prosperity, Chicago, 1904.

———, *Even as You and I*. Parables.

———, *Things as They Are*. Essays and Fables. Con una introduzione di George D. Herron, Boston, Mass., 1899.

———, *The Game of Life*. Fables.

Harding Robert\*, *How to put 100,000 Persons to Work in One Week*, Londra, 1893.

Harman Moses, *Autonomy, Self-Law: What are its Demands?* A brief Exposition of the basic Principles of Individualism in its Relations to Society and Government, s.d.

———, *Persecution and Appreciation*. Brief Account of the Trials and Imprisonments of Moses Harman because of his Advocacy of Freedom of Women from Sexual Enslavement and of the Rights of Children to be Born Well, Chicago, s.d.

Herbert Auberon\*, *A Politician in Sight of Heaven; being a Protest against Government of Man by Man*, Boston, Mass., 1890. (Auberon Herbert, esponente del cosiddetto *volontarismo*, era molto vicino a Tucker ed alla sua scuola).

———, *The Right and Wrong of Compulsion by the State; The Ethics of Dynamite*, in «Contemporary Review», maggio 1894.

———, *The Voluntaryist Creed*, Oxford, 1908.

Heywood Ezra H., *The Labor Party: A Speech delivered before the Labor Reform League of Worcester, Mass.* New York, 1868.

———, *Yours or Mine; an Essay to show the true Basis of Property and the Causes of its Inequitable Distribution*, Princeton, Mass., 1869.

———, *Hard Cash; an Essay to show that financial Monopolies hinder Enterprises and defraud both Labor and Capital; and that Panics and Business Revulsions will be effectually prevented only through free Money*, Princeton, Mass., 1870.

———, *Uncivil Liberty; an Essay to show the Injustice and Impolicy of Ruling Woman without her Consent*, Princeton, Mass., 1873.

———, *The Great Strike, its Relations to Labor, Property and Government*, Princeton, Mass., 1878.

———, *Cupid's Yoke and the Holy Scriptures*, Princeton, Mass., 1878.

———, *Cupid's Yoke, or the binding Forces of Conjugal Life*, Princeton, Mass., 1879.

———, *United States vs. Heywood*. Why the Defendant should be released, New York, s.d.

———, *The Revolutionists*, Princeton, Mass., 1877.

———, *Free Trade: Showing that Medieval Barbarism, cunningly termed «Protection to Home Industry»; Tariff Delusion invades enterprise, defrauds Labor, plunders Trade, and postpones Industrial Emancipation*, Princeton, Mass., s.d.

———, *Proceedings of the Indignation Meeting in Faneuil Hall, Thursday Evening, August 1st, 1878, to protest against the Injury done to the Freedom of the Press by the Conviction and Imprisonment of Ezra H. Heywood*, Boston, Mass., 1878.

Holmes William, *The Historical Philosophical and Economical Basis of Anarchy*, Columbus Junction, Iowa, 1895. (L'autore tratta qui delle concezioni economiche dell'individualismo e del comunismo anarchico, cercando di trovare una sintesi tra i due).

———, *Why I, an Anarchist, work with Socialists*, in *The Why I Ams*, New York, 1892.

Ingalls J. K., *Land and Labor, their Relations in Nature—how Violated by Monopoly*, 1877.

———, *Periodical Business Crises, their Causes and Cure*, 1878.

———, *Work and Wealth*, New York, 1878; 2<sup>a</sup> ediz. Boston, 1881. Una nuova edizione apparve a Londra nel 1887.

———, *Henry George Examined*, New York, 1882; Sioux City, Iowa, 1891.

———, *Social Wealth*, New York, 1885.

———, *Economic Equities: a Compend of the Natural Laws of Industrial Production and Exchange*, New York, 1887.

———, *Social Industry or the Sole Source of Increase*.

James C. L., *Anarchy: A Tract for the Times*, Eau Claire, Wis., 1886.

———, *The Modern Economy. A Study of the Fundamental Principles of Economy as viewed by an Anarchist*, in «Alarm», Chicago, Ill., 25 febbraio 1888.

———, *The Origin of Anarchism*, New York, 1902.

———, *History of the French Revolution*, Chicago, 1902.

———, *Anarchism and Malibus*, New York, 1910.

Kelly John F., *Taxation or Free Trade? A Criticism upon Henry George's Protection or Free Trade?*, Boston, Mass., 1887.

Kelso John R., *Autonomistic Marriage as viewed from the Standpoint of Law, Justice and Morality*. To the «Outraged» Christians of Valley Falls; Valley Falls, Kan., 1887.

———, «What a Government Should be». The concluding chapter of the forthcoming work entitled *Our Government Analyzed*, Longmont Col., 1892.

Kent Austin, *Free Love, or a Philosophical Demonstration of the Non-Exclusive Nature of Connubial Love*, Hopkinton, N. Y., 1857; 2<sup>a</sup> ediz. Stockholm, N. Y., 1875.

Labadie Jos. A., *Essays*, Detroit, Mich., 1911.

Lloyd William J., *Wind Harp Songs*, Buffalo, N. Y., 1895.  
 ———, *Songs of the Desert*, Westfield, N. J.  
 ———, *Anarchist March*.  
 ———, *The Red Heart in a White World. A successive Method and a Hope*, Westfield, N. J., 1898.  
 Lum Dyer D., *Social Problems of Today, or the Mormon Question in its Economic Aspects*, 1883.  
 ———, *A Concise History of the Great Trial of the Chicago Anarchists in 1886*, Chicago, 1886.  
 ———, *The Economics of Anarchy. A Study of the Industrial Type*, Chicago, 1890.  
 ———, *Why I am a Social Revolutionist*, in *The Why I Ams*, New York, 1892.  
 ———, *In Memoriam*, Chicago, 11 novembre 1887. Una serie di poesie inedite, introdotte da Voltairine de Cleyre, poi pubblicate anche da Joseph Ishill, Berkeley Heights, N.J., 1937.  
 Morse Sidney H., *So the Railway Kings Itch for an Empire, Do They?* by a « Red-Hot Striker » of Scranton, Pa., Boston, Mass., 1885. Pubblicato per la prima volta sulla « Radical Review » di Tucker nel 1877.  
 Olerich Henry, *A Cityless and Countryless World; and Outline of Practical Co-operative Industrialism*, Holstein, Ind., 1893.  
 Pentecost Hugh O., *Anarchism*, New York, 1889.  
 ———, *Evolution and Social Reform*, New York, 1890.  
 ———, *The Anarchistic Method of Evolution and Social Reform*, New York, 1892.  
 Robinson John Beverly, *The Economics of Liberty*, Minneapolis, 1916.  
 Schulden Fred, *The Relation of Anarchism to Organization*, Cleveland, 1899.  
 Seymour Henry \*, *Philosophy of Anarchism*, Londra, 1887.  
 ———, *The Anarchy of Love*, Londra, 1888.  
 ———, *Anarchy: Theory and Practice*, Londra, 1888.  
 ———, *P. J. Proudhon*, Londra, 1888.  
 ———, *Michael Bakunin*, Londra, 1888.  
 ———, *An Examination of the Malthusian Theory*, Londra, 1889.  
 ———, *The Two Anarchisms*, Londra, 1895.  
 ———, *The Fallacy of Marx's Theory of Surplus Value*, Londra 1895.  
 ———, *The Genesis of Anarchism in England. A few Recollections of my Early Life in that Movement*, pubblicato su « Free Vistas » di Joseph Ishill, Berkeley Heights, N.J., 1937.  
 Sprading Ch. T., *Liberty and the Great Libertarians*; Los Angeles, Calif., 1913.  
 ———, *Freedom and its Fundamentals*; Los Angeles, Calif., 1923.  
 ———, *Science versus Dogma*; Los Angeles, Calif., 1925.  
 ———, *Mutual Service and Co-operation*; Los Angeles, Calif., 1930.  
 Swartz Clarence L., *What is Mutualism?*, New York, 1927.  
 Tandy Francis D., *Free Competition. An Outline of the Principles of Philosophical Anarchism*; Columbus Junction, Iowa, 1894.  
 ———, *Modern Socialistic Tendencies*; Columbus Junction, Iowa, 1897.  
 ———, *Voluntary Socialism*; Denver, Col., 1896.

Tarn Albert \*, *The State*; Birmingham, 1889.  
 ———, *A Free Currency: What it Means, How it Can Be Established, and What it Can Accomplish*; Londra, 1889.  
 ———, *The Individual and the State*; Londra, 1891.  
 Van Ornum W. H., *Why Government at All?*, 1894.  
 ———, *Mating or Marrying, Which?*, 1898.  
 ———, *Fundamentals in Reform*; Columbus Junction, Iowa, 1896.  
 Walker James, *Philosophy of Egoism*; Denver, Col., 1905.  
 Walker E. C., *Love and the Law, an Exposure of the basic Principles of Social Relations*; Valley Falls, Kan., 1882.  
 ———, *The Sexual Enslavement of Woman*; Valley Falls, Kan., 1883.  
 ———, *Prohibition and Self-Government, their Irreconcilable Antagonisms*; Valley Falls, Kan., 1883.  
 ———, *Bible Temperance. Liquor Drinking Commended, Defended and Enjoined by the Bible*; Valley Falls, Kan., 1884.  
 ———, *Practical Co-operation*; Valley Falls, Kan., 1884.  
 ———, *The Nine Demands*; Valley Falls, Kan., 1887.  
 ———, *Kansas Liberty and Justice*; Valley Falls, Kan., 1887.  
 ———, *E. C. Walker's Third Letter from Jail*; Valley Falls, Kan., 1887.  
 ———, *Marriage and Prostitution*, New York, 1927.  
 Warbasse J. P., *Co-operative Democracy*; New York, 1927.  
 ———, *What is Co-operation?*, New York, 1927.  
 Warren G. O. \*, *Freedom, Rent, Interest, Profit and Taxes; the true Causes of Wage Slavery Discussed and Exploded*; Londra, 1893.  
 Whittington Lithrop \*, *Constructive Murder*; Londra, 1887.  
 Whittick William A., *Bombs: The Poetry and Philosophy of Anarchy*; New York.  
 Yarros Victor, *Anarchism, its Aims and Methods*; Boston, Mass., 1887.

#### PERIODICI INDIVIDUALISTI ANARCHICI AMERICANI

« The Peaceful Revolutionist », Cincinnati, 1833. (Il primo periodico anarchico mai pubblicato, scritto, composto e stampato da Josiah Warren).  
 « The Herald of Equity », Cincinnati, 1841, diretto da Josiah Warren.  
 « The Peaceful Revolutionist », pubblicato da J. Warren a Utopia, Ohio, 1845.  
 « The Periodical Letter », pubblicato da J. Warren a Modern Times, Long Island, New York, poi Boston, Mass., 1854-58.  
 « The Pleasure Boat », pubblicato da Jeremiah Hacker a Portland, Maine, poi Berlin, N. J., 1846-1851.  
 « The People's Paper », pubblicato da Keith a Boston, 1855.  
 « The Social Revolutionist », pubblicato da John Patterson a Greenville, Ohio, 1856-57.  
 « The Age of Freedom », pubblicato da Cordelia Barry e John Patterson a Berlin Heights, Ohio, 1858.  
 « The World », pubblicato da Ezra Heywood a Princeton, Mass., 1872-1893.  
 « The Radical Review », pubblicato da Benjamin R. Tucker a New Bedford, Mass., 1877-78.

- « Liberty », pubblicato da Benjamin R. Tucker a Boston, poi New York, 1881-1907.
- « The Kansas liberal », pubblicato da Moses Harman e E. C. Walker a Valley Falls, Kan., 1882.
- « Lucifer », pubblicato da Moses Harman a Valley Falls, Kan., poi a Topeka, Kan., ed infine a Chicago, Ill., 1883-1907.
- « The Sun », pubblicato da C. T. Fowler a Kansas City, Mo., 1885-1887.
- « Libertas », pubblicato in tedesco da George Schumm e Benjamin R. Tucker, Boston, Mass., 1888.
- « Fair Play », diretto da E. C. Walker e Lillian Harman a Valley Falls, Kan., poi a Sioux City, Iowa, 1888-1891.
- « Twentieth Century », New York, anarchico per il periodo in cui fu diretto da Hugh O. Pentecost, 1889-1896.
- « Enfant Terrible », pubblicato da Clara Dixon Davidson a San Francisco, 1891-92.
- « The Alturian », pubblicato da E. H. Fulton a Columbus Junction, Iowa, 1895.
- « The Age of Thought », diretto da E. H. Fulton a Columbus Junction, Iowa, 1896-98.
- « Our New Humanity », pubblicato da Lillian Harman a Topeka, Kan., 1896.
- « Discontent », pubblicato a Home Colony, Lakebay, Wash., 1898-1902.
- « I », pubblicato da Clarence Lee Swartz a Wellesley, Mass., 1897-99.
- « The Free Comrade », diretto da C.L. Swartz, poi da J. Wm. Lloyd ed infine da L. D. Abbot, 1900-1908 (con alcune interruzioni).
- « The Demonstrator », pubblicato a Home Colony, Lakebay, Wash., 1903-1908.
- « The Autonomist », Chicago, Ill., 1907.
- « Instead of a Magazine », pubblicato da Hermann Kuehn, a Minneapolis, Minn., 1915-1916.
- « Free Lance », pubblicato da Hermann Kuehn, Minneapolis, Minn., 1916.
- « The New Order », pubblicato da E. H. Fulton a Clinton, Iowa, 1919.
- « The Egoist », diretto da E. H. Fulton a Clinton, Iowa, 1922.
- « The Mutualist », diretto da E. H. Fulton a Clinton, Iowa, 1925-1928.
- « Eresia » (in italiano), pubblicato a Brooklyn, N. Y., 1928-1932 (con interruzioni).
- « Discussion », pubblicato da Laurence Labadie a Detroit, Mich., 1937.

Questo elenco non è affatto completo; esistevano parecchi giornali o riviste libertarie che pur non essendo propriamente individualiste o mutualiste, pubblicavano spesso articoli di queste tendenze, come ad esempio Joseph Ishill nei suoi « Open Vistas » di Berkeley Heights e « Free Society » di Chicago.

## Addenda bibliografica 1982

a cura di Ronald Creagh

Dopo l'edizione americana di questo libro sono stati pubblicati numerosi studi sull'anarchismo negli Stati Uniti ed alcuni dei libri scritti dagli anarchici nel secolo scorso sono stati ristampati. E' impossibile essere esaustivi, ci limiteremo quindi ad indicare solo una scelta di titoli.

### L'ANARCHISMO NEGLI STATI UNITI

BIBLIOGRAFIE. Le seguenti opere si completano a vicenda:

- Bettini Leonardo, *Bibliografia dell'anarchismo*, Crescita Politica, Firenze, 1976, vol. I, t. 2, Periodici e numeri unici anarchici in lingua italiana pubblicati all'estero (1872-1971), pp. 167-230.
- Cerrito Gino, *Bibliografia essenziale*, in *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo. Atti del convegno promosso dalla Fondazione Einaudi* (Torino, 5, 6 e 7 dicembre 1969). Fondazione Luigi Einaudi, Torino, 1971, pp. 147-207.
- Creagh Ronald, *L'anarchisme aux Etats-Unis*, tesi di dottorato, Sorbonne, Parigi, 1978, t. III, pp. 1042-1139. Copre il periodo coloniale e l'« età classica », fino al 1886.
- DeLeon David, *The American as Anarchist*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora e Londra, 1978, pp. 196-235. Tocca anche periodi recenti.
- Nettlau Max, *Geschichte der Anarchie*, Verlag Detlev Auvermann KG, Glashütten im Taunus., 1972, 4 voll.
- Spahn Theodore Jurgen, J.M. Spahn e R.H. Muller, *From Radical Left to Extreme Right. A Bibliography of Current Periodicals of Protest, Controversy, Advocacy or Dissent with Dispassionate Content. Summaries to Guide Librarians and Other Educators*, The Scarecrow Press, Metuchen, N.J., 1972, 2ª ediz.

## STUDI GENERALI

- Arieli Joshua, *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1964, 442 p.
- Creagh Ronald, *Histoire de l'anarchisme aux Etats-Unis d'Amérique (1826-1886)*, La Pensée Sauvage, Grenoble, 1981, 350 p.
- David Henry, *The History of the Haymarket Affair. A Study in the American Social-Revolutionary and Labor Movements*, Russell & Russell, New York, 1958, 579 p., 2ª ediz.
- De Cleyre Voltairine, *Le tradizioni americane e l'anarchismo*, Tip. E. Zerbone, Milano, 1909, 31 p.
- DeLeon David, *The American as Anarchist. Reflections on Indigenous Radicalism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore e Londra, 1978, 242 p.
- Ghio Paul, *L'Anarchisme aux Etats-Unis*, Colin, Paris, 1903, 196 p.
- Jacker Corinne, *Black Flag of Anarchy: Antistatistism in the United States*, Scribner, New York, 1968, 211 p.
- Martin James J., *Men against the State. The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908*, prefazione di H.E. Barnes, The Adrien Allen Associates, De Kalb, Ill., 1953, 306 p.
- Reichert William O., *Partisans of Freedom. A Study in American Anarchism*, Bowling Green University Popular Press, Bowling Green, Ohio, 1976, 602 p.
- Schuster Eunice Minette, *Native American Anarchism. A Study of Left-Wing American Individualism*, Smith College Studies in History, XVII nn. 1-4 (ott. 1931-lug. 1932). Reprint AMS Press, New York, 202 p.
- Zoccoli Ettore, *L'anarchia. Gli agitatori, le idee, i fatti*, Milano, 1907.

## THOMAS PAINE

Jarrell Willoughby Given, *Some Anarchistic Implications of the Political Writings of Thomas Paine*, tesi di Ph. D., Emory University, 1974.

## HENRY D. THOREAU

Drinnon Richard, *Thoreau's Politics of the Upright Man*, in *Thoreau in Our Time*, a cura di J.H. Hicks, University of Massachusetts, Amherst, 1966, pp. 154-168.

## WILLIAM LLOYD GARRISON E GLI ABOLIZIONISTI

Perry Lewis, *Radical Abolitionism: Anarchy and the Government of God in Antislavery Thought*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1973, 328 p.

## JOSIAH WARREN

Ristampe: nel 1967, Burt Franklin, New York, ha ristampato *Equitable Commerce* (nell'edizione del 1852 non segnalata da Rucker) e *True Civilization, An Immediate Necessity* (nell'edizione del 1863). Altri testi sono comparsi in diverse antologie.

Il pensiero sociologico di Warren viene esaminato in Luther L. e Jessie Bernard, *The Origins of American Sociology*, Thomas Y. Cro-

well, New York, 1943, pp. 161-176, 313-338; le sue concezioni economiche sono presentate in *Economic Ideas of Josiah Warren, First American Anarchist*, in «History of Political Economy», 1974 n. 6, nell'articolo di Bowman N. Hall, pp. 95-108; le sue teorie sociali e pedagogiche sono trattate da Barbara Dubin, *A Critical Review of the Social and Educational Theories of Josiah Warren and his Individualist School of Anarchism*, tesi di Ph. D., University of Illinois, Urbana-Champaign, 1973; la sua utopia comunitaria è trattata da Michael Fellman in *The Unbounded Frame: Freedom and Community in Nineteenth Century American Utopianism*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1973, ed anche in numerose opere dedicate alle esperienze comunitarie negli Stati Uniti, tra cui *Les laboratoires de l'utopie*, di R. Creagh, di prossima pubblicazione presso Payot, Parigi. Infine una bella tesi di Charles Shively è stata dedicata a Warren: *A Remarkable American, Josiah Warren, 1798-1874*, Honor's Essay, Harvard, 1959.

## STEPHEN PEARL ANDREWS

Ristampe: *The Science of Society*, reprint Kraus, New York, 1971; *Love, Marriage and Divorce*, M. & S. Press, 1975, con una prefazione di Charles Shively.

La biografia più completa: Madeleine B. Stern, *The Pantarch. A Biography of Stephen Pearl Andrews*, University of Texas Press, Austin, 1968, 208 p. La migliore analisi del suo pensiero: Charles Shively, *The Thought of S. P. Andrews (1912-1886)*, tesi di master of science per la storia, University of Wisconsin, 1960, 119 p.

## LYSANDER SPOONER

Shively Charles (a cura di), *The Collected Works of Lysander Spooner. Biography and Introduction by Charles Shively*, M. & S. Press, Weston, Mass., 1971, 6 voll. Opere complete, ad eccezione degli articoli, alcuni dei quali sono in ristampa.

## BENJAMIN R. TUCKER

Ristampe: *State Socialism and Anarchism*, con un'introduzione di J.J. Martin, Ralph Myles Pub. Inc., Colorado Springs, 1972, 37 p., con altri due saggi di Tucker: *Instead of a Book* e *Individual Liberty*, Haskell House, 1969.

Oltre alle opere sopra citate, esistono molte tesi: David DeLeon, *The American as Anarchist: a Socio-Historical Interpretation*, tesi per il Ph. D., University of Iowa, 1972, che si occupa ampiamente di Tucker al contrario dell'omonimo libro dello stesso autore; David Ebner, *Benjamin Tucker: The Ideology of an Individualist Anarchist in America*, tesi per il Ph. D., New York University, 1968; Dale Allen Johnston, *The American Anarchist: An Analysis of the Individualist Anarchism of Benjamin R. Tucker*, tesi per il Ph. D., University of New Mexico, 1973; Irving Levitas, *The Unterrified Jeffersonian: Benjamin R. Tucker*, tesi per il Ph. D., New York University, 1974.

## INDIVIDUALISTI ANARCHICI

Un certo numero di opuscoli segnalati da Rocker sono stati ristampati dalla Arno Press nella collana «The Right Wing Individualist Tradition in America». La Revisionist Press ha ristampato gli *Essays* di J.A. Labadie (1911), 60 p.

## ANARCO-COMUNISTI

### a) I martiri di Haymarket Square

Sono stati ristampati due libri che permettono di conoscere il pensiero di ognuno degli accusati di Chicago:

*The Autobiographies of the Haymarket Martyrs*, a cura di P.S. Foner, Humanities Press, New York, 1969. Molto rivelatore.

*Famous Speeches of the Eight Chicago Anarchists*, a cura di Lucy Parsons, Arno Press e New York Times (!), New York, 1969.

Si vedano anche l'articolo di Michael R. Johnson, *Albert R. Parsons: An American Architect of Syndicalism*, in «Midwest Quarterly» n. 9, gennaio 1968, pp. 195-206; ed il bel libro di Carolyn Ashbaugh, *Lucy Parsons, American Revolutionary*, Charles H. Kerr, Chicago 1976, 288 p.

Una fonte essenziale per il movimento a Chicago negli anni 1880 è il giornale «The Alarm», Chicago. (Reprint: Greenwood, Westport, Conn.).

### b) Voltairine de Cleyre

*Selected Works of Voltairine de Cleyre: Pioneer of Womens' Liberation*. Reprint: Revisionist Press, New York.

*The First Mayday. The Haymarket Speeches of Voltairine de Cleyre* a cura di Paul Avrich, Cienfuegos Press, Scotland.

Uno studio veramente completo su questa donna troppo poco conosciuta è: Paul Avrich, *An American Anarchist: The Life of Voltairine de Cleyre*, Princeton University Press, Princeton, 1978, 266 p. Questo lavoro corregge molteplici errori apparsi nelle biografie precedenti.

### c) Alexander Berkman

Molti dei suoi scritti sono stati frequentemente ristampati in inglese ed in diverse lingue: *Prison Memoirs of an Anarchist* (1912); ed. ital.: *Un anarchico in prigione*, Anarchismo, Catania, 1978. *The Bolshevick Myth* (1925), *Now and After, the ABC of Communist Anarchism* (1929); ed. ital.: *Che cos'è l'anarco-comunismo*, La Salamandra, Milano, 1977.

### d) Emma Goldman

Anche per lei vale quanto detto sopra. Si vedano, in particolare: *Anarchism and Other Essays* (1910), *My Disillusionment in Russia* (1923), *My Further Disillusionment in Russia* (1924), *Living My Life* (1931); ed. ital.: *Vivendo la mia vita*, (1° vol.), La Salamandra, Milano, 1980. *Nowhere at Home: Letters from the Exile of Emma Goldman and Alexander Berkman*, a cura di Richard e Anna Maria Drinnon, Schocken Books, New York, 1974, 273 p.

# Da Rocker a Bookchin

## NOTE SUL PENSIERO LIBERTARIO AMERICANO CONTEMPORANEO

Ronald Creagh

Pionieri della libertà è un libro sfuggito all'era glaciale. Come definire diversamente quel periodo della storia americana che, tra il 1920 ed il 1954, congela il movimento anarchico? Questo squarcio di storia sociale degli Stati Uniti s'apre con la caccia alle streghe degli anni '20: il 5 settembre 1917, su tutto il territorio nazionale, gli agenti federali operano un raid in 64 sedi dell'I.W.W. anarco-sindacalista e procedono ad una politica di deportazione che proseguirà, malgrado il New Deal, sin oltre il 1950; una politica segnata da arresti, processi e condanne di cui il caso Sacco e Vanzetti è uno degli episodi più conosciuti. Questa serie sinistra si conclude poco gloriosamente nel parossismo paranoico del maccarthismo. In questo deserto di ghiaccio poche voci libertarie si levano; quella di Rocker, sostenuta dall'oscuro coraggio di emigranti ebrei, è una di queste eccezioni. Tra l'abbaiare dei cani e le grida dei cacciatori, il sangue freddo dell'argomentazione, la dimostrazione razionale, precisa, ostinata, che dico? la rivelazione di un'autentica tradizione libertaria americana esprime l'irrisoria e immortale grandezza del vinto che s'appella al tribunale delle generazioni future.

Rocker traccia una storia delle idee libertarie; la sua galleria di ritratti illustra la confluenza dei tre fiumi immis-

sari del pensiero americano: la Dichiarazione di Indipendenza, l'ideale democratico ed il liberalismo. L'influenza prestigiosa della celebre Proclamazione del 1776 viene menzionata un po' di sfuggita; eppure questa rivendicazione del diritto all'insurrezione, atto di fondazione della Repubblica, è servito anche agli anarchici come arma contro il sistema statale americano. L'autore è più prolisso sull'« ideale democratico », in tempi in cui gli Stati Uniti si presentavano come portavoce e garanti di questa virtù politica suprema; tuttavia le sue riserve e le sue reticenze segnalano che si tratta di una concessione teorica ai discorsi a lui contemporanei. Gli anarchici, infatti, rifiutano le istituzioni parlamentari e le regole del gioco democratico: egemonia della maggioranza, dispotismo dell'opinione pubblica (una astrazione creata a fini manipolatori); la « vera democrazia », dichiara Rocker, risiede in una gestione collettiva limitata ad ambiti amministrativi o tecnici, nel rifiuto degli assolutismi e soprattutto nel diritto dei cittadini ad autogovernarsi. Quest'accezione particolare, non priva d'altronde di fondamento storico, serve da trampolino per una critica allo stato: il governo degli Stati Uniti è il bersaglio innominato dell'autore. Infine, per quanto concerne il liberalismo americano, essenzialmente ispirato dal secondo Trattato sul governo civile dell'inglese John Locke, precisiamo per il lettore europeo che questo termine, oltre Atlantico, si applica sia al capitalismo del laissez-faire sia a quello che qui si direbbe « social-democrazia ». Bisogna, inoltre, completare l'affresco di Rocker con un'altra influenza determinante, assente in questo studio: la religione. Ci riferiamo beninteso non alle sette od alle chiese, ma alla Riforma come movimento di rivolta della coscienza individuale: senza di essa un Emerson od un Thoreau sono inspiegabili.

L'anarchismo americano è politicamente marginale, ma non lo è assolutamente da un punto di vista culturale: uno dei meriti di questo libro è quello di farcelo intuitivamente sentire. Rocker è stato, in ciò, ancora troppo modesto. Io arriverei a dire che l'unica tradizione radicale autenticamente americana è l'anarchismo, che si radica in una sensibilità diffusa che rifiuta qualsiasi disciplina imposta da qualsiasi Sinai. Non è vero, beninteso, il reciproco, e cioè che ogni americano sia radicale — tutt'altro! — tanto meno anarchico.

Lo sciovinismo quasi religioso dell'epoca ha costretto l'autore a dimostrare l'« americanità » di una corrente di pensiero che l'intelligentsia si ostinava a presentare come prodotto d'importazione. Ecco il perché del curioso silenzio sulle idee e sulle realizzazioni degli immigranti tedeschi, boemi, francesi, italiani, ebrei, russi e spagnoli (bisognerà che un giorno qualcuno si occupi di quella fermentazione di microculture), per non citare che alcuni dei protagonisti delle idee libertarie; ecco perché la celeberrima figura di Emma Goldman (1), che pure Rocker ammirava, non viene mai menzionata in questo libro.

Pionieri della libertà, dunque, si occupa solo degli anglosassoni, sotto l'egida dei grandi « radicali » americani compreso, curiosamente, Abraham Lincoln. Se si può per questo assolvere Rocker, dal momento che il suo testo si proponeva semplicemente d'allargare l'orizzonte culturale del cittadino americano medio, non ci si potrà nondimeno stupire nel trovarsi a percorrere giudiziosamente una galleria di ritratti, anziché essere trasportati da quell'immenso movimento popolare che si solleva, lotta e s'esaurisce nel corso della prima rivoluzione industriale. William Lloyd Garrison, ad esempio, dà voce alle molteplici e spettacolari manifestazioni di disobbedienza civile degli antischiavisti (2); la difesa, da parte di Andrews e degli Heywood, delle teorie dell'amore libero s'iscrive in una corrente antipuritana che s'addentra nell'America profonda (3); il mutualismo di Greene è parte pregnante del movimento cooperativo della Nuova Inghilterra; la forte corrente anarcosindacalista del-

(1) Emma Goldman, *Anarchism and Other Essays*, New York, Dover, 1970 (1911), ed. italiana *Anarchia, femminismo e altri scritti*, La Salamandra, Milano, 1976; *Living My Life*, New York, Dover, 1970 (1934), ed. italiana *Vivendo la mia vita*, 2 voll., La Salamandra, Milano 1980-1981; *Nowhere at Home, Letters from Exile of Emma Goldman and Alexander Berkman*, a cura di Richard e Anna Maria Drinnon, New York, Schocken, 1974; *Red Emma Speaks*, a cura di Alix Shulman, New York, Random House, 1972.

(2) Si veda, per un'analisi eccellente delle idee libertarie di questa corrente, l'opera di Lewis Perry, *Radical Abolitionism: Anarchy and the Government of God in Antislavery Thought*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1973.

(3) Hal D. Sears, *The Sex Radicals. Free Love in High Victorian America*, Lawrence, The Regent Press of Kansas, 1977.

*I.W.W. (Industrial Workers of the World) è stata prefurata, tra l'altro, dai gruppi libertari di Chicago cui l'autore non fa che una rapida allusione.*

*Si potrebbe rispondere che questi uomini, rappresentativi di tendenze più generali, esemplificano il ruolo notevole che l'anarchismo attribuisce ad ogni individualità nella storia. E' vero altresì che le lacune relative al movimento sociale sono compensate da un'analisi molto acuta del pensiero. E se Rocker, al pari del Partito Comunista americano degli anni '30, colloca nel « Pantheon » uomini come Thomas Paine e Thomas Jefferson, lo fa a base di citazioni pertinenti che giustificano la sua tesi e fissano i punti salienti d'una storia delle idee politiche libertarie.*

*Ma questa discussione rischia di essere fuorviante. Tra i pionieri della libertà Rocker ha considerato essenzialmente gli anarcoindividualisti; ha trascurato non solo gli immigranti ma anche gli americani « puri » della tendenza anarco-comunista, limitandosi per essi a rapidi cenni. Testimoniando con questo le sue preferenze personali o rimanendo vittima delle fonti (il pensiero comunista libertario ha suscitato infinitamente meno studi), l'autore ci consegna comunque un lavoro in cui la semplicità di stile nasconde con modestia una notevole documentazione.*



*I « pionieri » di Rocker son tutti dentro la prima rivoluzione industriale; appartengono all'età classica dell'anarchismo. Non si contentano, come i marxisti, di combattere lo sfruttamento dei lavoratori, combattono anche i meccanismi di dominazione: infatti le varie forme di dominazione, modellate dal capitalismo, precedono storicamente questo tipo di società, dal che deriva un loro carattere sui generis se non addirittura primordiale. Inoltre i libertari americani rimproverano ai simpatizzanti del marxismo un attendismo passivo, una rassegnazione morbosa che i dirigenti compensano e dissimulano con un'iperattività politica e con un sindacalismo burocratico, autoritario e manipolatorio. Secondo gli anarchici americani, questo torpore intrinseco della « base » deriva da un'infatuazione per una concezione falsamente determinista: se la rivoluzione è inevitabile, basta aspettarla! I difensori incondizionati della libertà umana rifiuta-*

*no quest'interpretazione della storia con un'eloquenza spesso più dimostrativa che convincente.*

*Gli ultimi decenni del ventesimo secolo, a loro volta, si trovano di fronte alla seconda rivoluzione industriale. All'era tecnica succede l'era tecnologica, prodotta dalla scoperta e dallo sfruttamento dell'energia nucleare, dalla rivoluzione dei mass-media, dei computers, dei micro-processori, della telematica, della burocratica, dalla redistribuzione planetaria delle forze produttive, dalla divisione mondiale del lavoro e, infine, dalla prima tappa dell'invasione « umana » del cosmo. Più che in passato, questa geopolitica originale e insolita spinge i libertari a superare la critica delle nuove forme di sfruttamento e di asservimento, ad andare oltre le analisi dello stato nazionale per riesaminare, al di là persino del condominio planetario delle superpotenze e delle multinazionali, il rapporto fondamentale dell'uomo con il suo universo, la struttura, l'essenza del nuovo assetto sociale. Questa riflessione, già fatta dai pionieri del passato, ha ormai assunto un ruolo centrale.*

*Quanto alla vecchia discussione sul determinismo, essa certo si ripete, forse si eternizza, ma l'anarchico degli anni '60 e '70 non può chiuderla impunemente, perché è in gioco una posta molto concreta: se l'individuo non è che un ingranaggio, se il suo destino è fissato dall'economia (punto di vista marxista) o dalla tecnologia (punto di vista liberale), l'agire libertario non è che un tentativo riformista, un castello di sabbia che il primo vento raderà al suolo.*

*Per il determinista, in effetti, c'è una specie di crogiolo della civiltà cui nessuno sfugge; tutto concorre allo sviluppo del sistema, compresi gli elementi marginali e controcorrente; tutto viene ineluttabilmente legato, fuso, recuperato; una trasformazione progressista suppone una modifica del crogiolo, vale a dire una rivoluzione dell'intero sistema. Ma è possibile? Sì, rispondono i marxisti; no, replicano i liberali.*

*I primi concepiscono la società occidentale come una matrice capitalistica nella quale inscrivono tutti i livelli della vita sociale — l'ideologia, la tecnica, ecc. — i quali godono di una certa autonomia, ma sono determinati in ultima istanza dall'economico, perché è quello che assegna agli altri il loro posto nel sistema. Direttamente o indirettamente, la struttura comanda tutte le parti: se anche una d'esse*

tendesse a sfuggirne, subito le forze dominanti la ricondurrebbero alla norma. Ad esempio, i miglioramenti parziali, le conquiste operaie sono sempre provvisorie, restano inscritte nel quadro globale e vengono necessariamente rimesse in discussione dalla lotta di classe. La rivoluzione marxista, invece di perdersi alla periferia del sistema, attaccherà il suo centro stesso, vale a dire che cercherà di impadronirsi del potere.

Nei teorici del liberalismo in voga negli Stati Uniti in questo periodo, i J.K. Galbraith ed i Jacques Ellul, il determinismo dell'economia è sostituito dal potere autonomo della tecnica. Le rivoluzioni non sono più politiche, vengono generate solo dalla tecnologia. L'individuo si trova di fronte ad una « logica » indipendente da lui e non può quindi che chinarsi davanti a questo fatalismo delle cose.

I libertari americani ritengono invece che le argomentazioni dei marxisti e dei liberali non possono che generare nelle masse un atteggiamento di dipendenza e di rassegnazione passiva nei confronti del sistema. Ma, per non passare per riformisti, e poiché, comunque, non si può non riflettere seriamente sul nuovo ordine mondiale, sono costretti a prendere posizione nei confronti di questi quattro punti fondamentali: determinismo e rivoluzione, sfruttamento e dominazione.

PAUL GOODMAN — E' merito di Paul Goodman (1911-1972) l'aver affrontato questi problemi cardinali, in una visione globale della sua epoca; in questa discussione polverosa, ha aperto le finestre e fatto entrare l'aria fresca della quotidianità. Autore prolifico ed influente, il suo grande romanzo *The Empire City* e le sue opere più note — *Growing Up Absurd* (Gioventù assurda) e *Compulsory miseducation* (Diseducazione obbligatoria) — hanno nel contempo espresso ed influenzato i sentimenti di una generazione di americani. Geniale ficcanaso, pose tutte le domande che altri, dopo di lui, riprenderanno: s'è occupato della creatività nell'arte (in tutte le arti, compreso il cinema e la televisione), di linguistica, di psicologia, di educazione (vi sono già numerosi studi sul suo pensiero in quest'ambito), di urbanistica e di politica. Il suo pensiero non dog-

matico, un pensiero che ammetteva contraddizioni e fallibilità, è nondimeno coerente.

Il marxismo, al contrario, non tollera ritocchi — dice Goodman —: se uno dei suoi elementi viene a mancare la formula non funziona più. Ora, il proletariato dei paesi sviluppati non s'è immiserito, contrariamente alle previsioni di Marx; la classe operaia non ha più le caratteristiche che le davano l'investitura della rivoluzione; culturalmente imborghesita, avendo cioè adottato i costumi della classe dominante, essa è la smentita vivente di questa teoria. D'altronde neppure il determinismo tecnologico ha un senso; al contrario, la tecnologia, figlia di una scienza che era sempre stata organicamente legata alla filosofia morale, s'è svincolata da quest'ultima per mettersi a rimorchio della borghesia, di cui assorbe i miti, serve i disegni e trasforma i comportamenti. Come dice uno storico, Stephen A. Marglin, « non è la fabbrica a vapore che ha generato il capitalismo, è il capitalismo che ha generato la macchina a vapore » (4).

Il culto della tecnologia ha modificato quella che era una « civiltà » con un surrogato: il « Sistema Organizzato ». La società attuale, secondo Goodman, è insieme « super-tecnologizzata e mal tecnologizzata », malata di un centralismo e di una superconcentrazione industriale, alimentati da organizzazioni potenti e da miti forti. Questo Sistema Organizzato è una scelta di società, una superstizione di massa, un rito borghese fondato sulla fuga nella crescita, sul fascino del Prodotto Nazionale Lordo. La religione del Sistema Organizzato è la « sociolatria », una fede che trascende le ideologie politiche dell'est e dell'ovest, un dogma che assicura che dal buon funzionamento dell'apparato industriale le masse traggono un innalzamento del loro tenore di vita. In questa nuova ricerca del Graal — il livello di vita — questo livello non è definito « con un criterio psicologico (dalle implicazioni potenzialmente rivoluzionarie) », e neppure « un criterio economico legato alle comodità ed al lusso (il che determinerebbe un rallentamento della macchina, generando l'ozio, il dilettantismo e l'eccentricità); è un criterio sociologico, alimentato dall'imitazione e dalla pub-

(4) Stephen A. Marglin, *Critique de la division du travail*, Seuil, Parigi, 1973, p. 81.

blicità, che suggella, tra coloro che aliena, un profondo sentimento d'umanità » (5).

Il sociolatra è ipnotizzato dall'organizzazione, dalla concentrazione, dalla centralizzazione e si dedica ad intensificare ulteriormente questi fenomeni. I borghesi, che erano una volta imprenditori, vale a dire gente che s'assumeva dei rischi, si sono trasformati in gestori; vecchi redditieri di una tecnologia che si guardano bene dall'indirizzare, si contentano di collocare i loro figli più intraprendenti nei posti di prestigio. Il lavoratore non è più una persona, ma un elemento del personale; lavora senza amore, per ragioni estrinseche: garantirsi l'esistenza, migliorare il suo livello di vita.

Il Sistema Organizzato se ne infischia di dare un senso al lavoro: vuole occupare la gente. Sua pretesa suprema: garantire il godimento della vita. Così, rendendo la gente ancora più impotente, grazie ad istituzioni che rincretiniscono, la sua organizzazione del tempo libero diventa altrettanto temibile della noia. Il lavoratore non osa più rompere la routine; non sapendo più che cosa sia degno di interesse, ha rinnegato il sogno d'una società naturale e conviviale.

La frattura con il lavoro, connessa alla parcellizzazione delle mansioni, riguarda oggi tutte le classi sociali, comprese le professioni liberali; la frattura con la natura s'è verificata anche per gli scienziati, che s'interessano alla sperimentazione e se ne infischiano della sorte del suo oggetto — poco importa che sia maltrattato o distrutto; la rottura dell'equilibrio mentale raggiunge livelli di massa: il 75 per cento della popolazione di Manhattan manifesta sintomi nevrotici. In questa società minata, lo stato moderno, cancro che mira solo a perpetuarsi, attizza la guerra fredda tra le nazioni, perché altrimenti la sua esistenza sarebbe ingiustificabile.

Ma il circolo vizioso del determinismo può essere spezzato se si rifiuta la sociolatria, se si rompe con il servilismo nei confronti del sistema. Quest'azione frammentaria è dunque efficace e, per Goodman, si sostituisce al fantasma d'una rivoluzione globale: « Nella teoria anarchica, "rivo-

luzione" significa il momento in cui la struttura dell'autorità viene a mancare, in modo che possa prodursi un funzionamento libero. L'obiettivo è dunque di aprire aree di libertà e difenderle. Nelle società moderne e complesse è probabilmente meglio lavorare pezzo per pezzo, evitando il caos che tende a produrre le dittature » (6).

Goodman ha dunque demolito la concezione deterministica, costruito una nuova prospettiva e proposto una teoria dell'azione che è nello stesso tempo innovatrice e fedele alla grande tradizione libertaria americana. Questa « nuova saggezza », che è certo discutibile, s'è comunque rivelata feconda, dal momento che ha ispirato Ivan Illich, Murray Bookchin e molti altri. Questo filone di pensiero si oppone al leninismo ed alla maggior parte delle teorie rivoluzionarie, il cui fallimento storico rivela un ideale tradito da mezzi che invitavano a tradirlo. Questo anarchismo non sostituisce un potere ad un altro: creare spazi di libertà significa « riprendere allo stato quel potere che ci ha illegittimamente confiscato a profitto di interessi e di obiettivi contro natura » (7).

Nella sua teoria dell'azione, Paul Goodman adotta una posizione immediatista. Aspettare, per cominciare la rivoluzione, che le condizioni storiche siano favorevoli, perdere tempo in progetti non è forse rifiutarne inconsciamente la realizzazione concreta? Come scrive un commentatore francese: « Il modo migliore per non fare mai la rivoluzione è certo quello di non cominciarla mai » (8). L'anarchico non aspetta un avvenire lontano: per quanto deplorabile sia la nostra società, è la sola che ci sia; egli deve cominciare la rivoluzione nel momento e nel luogo in cui il problema si pone, con i mezzi disponibili e con le risorse esistenti.

Questo gradualismo, destinato a rigenerare il tessuto sociale, cellula dopo cellula, si distingue tuttavia dal riformismo perché è irrecuperabile dal sistema. La logica capitalistica tollera le case chiuse, l'aumento dei salari o la democratizzazione dell'esercito perché queste realtà parteci-

(6) Paul Goodman, *The Black Flag of Anarchism*, sul « New York Times » (14 luglio 1968).

(7) Bernard Vincent, *Paul Goodman et la reconquête du present*, Seuil, Parigi, 1976, p. 224.

(8) *Ibidem*, p. 227.

(5) Paul Goodman, *Drawing the Line*, Random House, New York, 1962, p. 33.

pano dalla sua stessa razionalità e possono dunque essere neutralizzate o integrate. Al contrario, accoppiarsi in pubblico non è un atto commerciale; e se date la parola non al soldato ma all'uomo, questi lascerà l'esercito. In questi casi viene liberata una forza naturale positiva: l'amore gratuito, la spontaneità, l'orrore di uccidere; ci troviamo così in un illegalismo controllato dalla natura, un disordine creatore che è stato paragonato al « vuoto fecondo » del filosofo cinese Lao Tse (9).

All'universo organizzato della tecnostruttura Goodman oppone l'atto libero della natura. La maggior parte dei filosofi libertari americani hanno combattuto il *modus vivendi* della loro società in nome delle leggi dell'universo, in nome dell'essenza dell'uomo; ed i più sottili si sono interrogati sul significato di questo concetto di natura; la concezione goodmaniana dell'azione non sfugge né all'antitesi né alla riflessione.

Goodman non sogna né uno stato di natura, né un'Arcadia, né un universo distinto dal genere umano, esterno ad esso, fissato nell'immobilità di un museo. Riconosce, anche, che ogni opera dell'uomo può dirsi naturale, in un certo senso, poiché anche noi siamo elementi di questo mondo.

Per uscire da questo dilemma ed illustrare il suo punto di vista, Goodman prende l'esempio della nostra lingua materna. Questa lingua è « naturale » quando esprime un bisogno sentito, un sentimento, quando traduce una qualche identificazione con i genitori ed i coetanei, quando corrisponde agli oggetti del desiderio. Ma questa lingua diventa antinaturale con la pubblicità, perché quest'ultima ne avvilisce le funzioni; la lingua cambia la natura del discorso quando si sforza di stabilire una relazione automatica tra certe parole ed il riflesso d'acquisto. Si può perciò dire che tutto ciò che conserva ed accresce la società e lo sviluppo dell'organismo è naturale; ciò che blocca o riorienta negativamente le funzioni naturali e salutari dell'uomo è antinaturale.

Tuttavia, la malattia e la nevrosi possono anche essere considerate naturali. Soggetto vulnerabile, l'uomo è suscet-

(9) *Ibidem*, p. 231.

tibile di diventare vittima di se stesso. La natura è dunque un fenomeno dinamico: « Ogni proposta nuova e profonda, culturale o istituzionale, inventa e scopre una nuova profondità della "natura umana" » (10). Questo arricchimento della specie richiede una maggiore integrazione: se le energie che si realizzano nei mutamenti sociali non vengono correttamente assunte, diventano disfunzionali e bloccano e distruggono la crescita di tutto il sociale. I mutamenti sociali antinaturali sono energie naturali che si rivolgono contro se stesse.

Così Goodman mette in scena la natura, ma non si rifà ad un criterio biologico, ricorre piuttosto ad un principio normativo « gestaltico », organico e funzionalista. La realtà umana è un tutto funzionale ed unitario. Suo quadro di riferimento è l'interazione, la simbiosi dell'individuo e dell'ambiente: « Non ha senso parlare, ad esempio di un animale che respira, senza considerare l'aria e l'ossigeno come parte della definizione... » (11). Il linguaggio tecnico delle diverse discipline specializzate è oggi indispensabile, ma è insufficiente perché perde il suo oggetto: « Beninteso, qui risiede la tesi principale della psicologia della Gestalt: un fenomeno che si presenta come un tutto unitario deve essere rispettato nella sua totalità e non può essere analiticamente fatto a pezzetti se non a prezzo dell'annullamento di ciò che si voleva studiare » (12).

Non è dunque allo specialista che tocca pianificare la vita sociale: egli non riuscirà mai a creare una comunità ed anzi distruggerà quelle esistenti. L'approccio dovrà essere insieme scientifico, politico, estetico, ma innanzitutto personalista, perché i problemi organizzativi sono principalmente problemi di persone: « E' abusivo pensare agli "individui" come elementi primari, successivamente combinati nelle relazioni sociali, perché non v'è alcun dubbio che l'esistenza degli "individui" è la risultante di una società molto complessa... Tuttavia, in un senso importante, in questo sistema di eccitazione, orientazione e manipolazione

(10) Paul Goodman, *Growing up Absurd*, cit., pp. 230-231.

(11) Paul Goodman, Ralph F. Hefferline e Frederick Perls, *Gestalt Therapy*, Dell Publishing Co., New York, 1951, p. 288.

(12) *Ibidem*, p. 238.

così come di varie identificazioni ed alienazioni, la persona è sempre originale e creativa » (13).

La creatività, secondo Goodman, è autoregolazione, accettazione della novità, distruzione, esperienza di reintegrazione. All'origine di questo comportamento, prodotto spontaneamente dall'organismo per una motivazione interiore ed essenziale, c'è l'anima nel senso aristotelico: forma che si muove di per sé, « struttura » in movimento autonomo. Quanto alla libertà, essa è crescita e sfocia in modelli di realizzazione, ad esempio nel perfezionamento personale. Così, all'opposto del Sistema Organizzato che non fa che agire grazie a costrizioni o a motivazioni estrinseche, la moltiplicazione delle sfere d'azione libera da parte degli anarchici è un atto profondamente in armonia con la natura.

In queste aree di libertà non regna né l'egualitarismo dottrinale né l'autoritarismo pragmatico, ma l'aiuto reciproco. Se la libertà è l'esercizio delle capacità, delle energie naturali, essa porta a forme individuali di eccellenza che costituiscono una sorta d'aristocrazia naturale, un modello di realizzazione. L'aiuto reciproco abolisce anche le varie forme astratte di potere — che si chiamino « burocrazia », « riforma scolastica », « gestione scientifica » o nuda e cruda volontà di potere — le quali snaturano la vita e le sue funzioni imponendo loro delle sanzioni esterne. Altre forme di controllo devono sostituirle: le energie intrinseche alle attività normali, i loro obiettivi propri; sono le funzioni in atto che prendono continuamente le decisioni e che si agguistano le une con le altre e con l'ambiente (14). Nei gruppi naturali la forza politica più profonda, la fonte dell'invenzione sociale, è la fraternità che permette di passare dal conflitto naturale all'unanimità, senza stratagemmi compromissori bensì con l'ideazione d'un nuovo programma, d'una nuova politica, o con l'introduzione di un nuovo elemento nel dibattito (15).

(13) *Ibidem*, p. 315.

(14) Paul Goodman, *Getting into Power*, in *People or Personnel e Like a Conquered Province*, a cura di P. Goodman, Vintage Books, New York, 1968, p. 180.

(15) Paul Goodman, *Drawing the Line*, cit., p. 40.

MURRAY BOOKCHIN — *Ai testi multiformi di Paul Goodman si contrappone il lavoro monocromatico di Murray Bookchin, la cui originalità, vibrante sotto la difesa e l'esposizione austera del pensiero anarchico contemporaneo, e la cui sintesi teorica, ispirata dal pensatore libertario tedesco Joseph Weber (1900-1958), sono l'espressione di un uomo d'azione sensibile alla freschezza della spontaneità, d'un osservatore critico della storia e della società, d'una voce che per lungo tempo ha predicato nel deserto prima d'essere ascoltata. Bookchin non s'è murato vivo nelle parole: ha forgiato un crogiolo in cui si fondono la grande tradizione kropotkiniana e la corrente ecologica, di cui è stato uno dei pionieri. Questo ex-marxista rifiuta le virtù storiche della « natura umana » di Paul Goodman. Pur proseguendo l'analisi sociologica globale del suo predecessore, egli preferisce prendere come elemento di riferimento le forme antiche od emergenti di vita comunitaria autentica; un riferimento tipicamente americano — popolarizzato dal grande storico Frederick Jackson Turner — non privo tuttavia di risonanze con il mito della coesistenza della cultura ortodossa russa.*

D'altronde è proprio in seno alla comunità russa di New York che Bookchin è nato, nel 1921, da una famiglia originaria della Bessarabia, costretta all'esilio dopo la rivoluzione del 1905 nella quale era stata coinvolta. Sua madre, operaia, faceva parte, negli Stati Uniti, del sindacato rivoluzionario dell'I.W.W. Egli ha mosso i suoi primi passi sotto l'ala dei comunisti filosovietici, militando dapprima nei Giovani Pionieri, poi nella Lega della Gioventù Comunista, ed infine nella Lega Comunista. Espulso nel 1939, si unisce ai trozkisti, ma si definisce ben presto come socialista libertario e, all'inizio degli anni '50, diventa decisamente anarchico. Militante in diversi sindacati operai, a seconda delle sue successive occupazioni — prima in una fonderia, poi nell'industria automobilistica — entra più tardi nell'insegnamento e fonda un Istituto di Ecologia sociale, mantenendo però sempre i suoi legami con la classe operaia e con diverse correnti contro-culturali. Autore di numerosi articoli raccolti poi in volume, animatore dell'effimera rivista « Anarchos », pubblica negli anni '80 un periodico personale, « Comment », che gli serve da tribuna libertaria

*ed i cui scritti vengono ampiamente ripresi dalla stampa anarchica, in America e altrove.*

Dalla prima alla seconda rivoluzione industriale. Più ancora di Paul Goodman, Bookchin supera le frontiere americane con una problematica dalle dimensioni planetarie. La lunga crisi rampante degli Stati Uniti, dopo gli anni '50, viene da lui spiegata con una mutazione di civiltà, la fine dell'era connessa con la prima rivoluzione industriale e l'apparizione dilagante d'una economia costituitasi in « macchinna multinazionale ».

Questo quadro desolante, ma apparentemente banale, volgarizzato, semplicistico, merita d'essere esaminato da presso. Secondo Bookchin, gli Stati Uniti hanno conservato fino a tempi molto recenti — l'inizio degli anni '50 — le dottrine liberali e lo stile di vita d'una società agricola pre-industriale e relativamente libertaria. Un'ideologia ossessionata dalla scarsità delle risorse alimentava una macchina industriale già da tempo basata su di un lavoro fortemente intensivo. L'americano medio restava attaccato ai diritti ed alle istituzioni democratiche, ad una filosofia individualista, ad uno stile di vita autonoma, a un ideale di autosufficienza che esigeva una decentralizzazione nazionale e regionale di gusto autarchico. La classe media, minuziosamente inventariata e ben stratificata, tendeva ad una sua autonomia politica e sociale. Il movimento operaio, radicale, fecondava la sua cultura di classe in uno scambio continuo con una vita rurale ancora vitale. Queste ideologie e questi ambienti, che s'appoggiavano bene o male sulla famiglia allargata e sulle relazioni di vicinato, subivano un lento processo d'erosione, ma nonostante tutto resistevano ancora. Insomma, un clima più o meno pre-industriale impregnava ancora in larga misura sia i valori sia l'insieme delle relazioni tecniche e sociali. Se la fine della scarsità dei beni di consumo ha spogliato i vecchi concetti marxisti delle loro pretese rivoluzionarie e messo in gioco nuove poste, ecco che la società cibernetica, costituita da società monopolistiche altamente industrializzate, genera mutazioni funzionali nella cultura dominante, cancella il passato e cambia la faccia del mondo.

La nuova società prende un carattere imperioso. Dispone

di una tecnologia decisamente automatizzata e scientificamente orchestrata; necessita di una popolazione ridotta a massa, di una collettività manipolabile, disponibile e asserribile. Sconvolge anche l'apparato statale, ad esempio sostituendo comitati di tecnocrati alle commissioni parlamentari; e le dissertazioni sulla dimensione ottimale dello stato, sul suo grado di controllabilità e sulle sue funzioni, assomigliano alle disquisizioni sulle dimensioni della bomba nucleare destinata ad annientarci: per il capitalismo burocratizzato, la sola forma accettabile di stato è lo Stato Massimo.

Questa nuova economia — globale, altamente specializzata, interdipendente — controlla gli scambi in modo assoluto. 1) Non essendo più esposta alla scarsità, la crea. 2) Anziché « la produzione per la produzione », vuole « il consumo per il consumo ». 3) La libertà dei mercati e della concorrenza è pura fantasia. 4) L'accumulazione primitiva del capitale è stata realizzata a spese degli agricoltori e degli operai; la nuova accumulazione avviene, grazie al meccanismo dell'inflazione, con un prelievo sui ceti medi destinati alla decadenza. 5) Infine, la struttura tecnica e logistica delle aziende multinazionali è compatibile solo con una massa operaia ben disciplinata.

La distruzione delle classi scalza i valori e le istituzioni tradizionali. Reificate in merci, dissolte in forme atomizzate, le personalità regrediscono verso l'egotismo. Questo processo di decomposizione non comporta, tuttavia, la morte delle classi tradizionali, né l'abolizione della lotta di classe; solo una rivoluzione potrebbe eliminare queste strutture e questi conflitti. Tuttavia la lotta di classe tradizionale cessa di avere implicazioni rivoluzionarie; essa sintomatizza la società, ma non partorisce niente di nuovo. Il capitalismo di oggi parassitizza il futuro.

La polis greca era intimamente legata al tessuto sociale; la politica l'uccide. Famiglia, vicinato, associazioni culturali, professioni, assemblee locali, tutte queste forme non-statali antiche vengono vaporizzate dalle collettività pubbliche. La sessualità, la cultura, la stessa protesta vengono recuperate nel mercato delle idee; sottratte alla loro matrice sociologica, si burocratizzano e vengono assorbite nell'arena statale. Del resto, la città borghese, inorganica, organizzata come una fabbrica, genera il centralismo per il fatto stesso della sua

*natura massificante, gargantuesca e manipolatrice. Trasformato in contribuente, il cittadino non considera più la città come una comunità etica, ma come un luogo di servizi municipali. L'Organizzazione sfrutta la società e depreda la natura, compresa la « natura umana ».*

*L'ecologia - L'anarchico, sinora considerato un sognatore antiquato, un nostalgico di utopie artigianali superate, si trova improvvisamente sotto i riflettori di un'attualità che scopre in ritardo le sue intuizioni sulla stratificazione ed il centralismo, mentre il marxista che lo definiva visionario fa ora la figura di un preistorico.*

*E' l'ecologia, scienza degli equilibri naturali, che opera questo rovesciamento, perché rivela che la rivoluzione industriale, per quanto progressista e liberatrice possa essere stata, non può più essere se non regressiva ed oppressiva. Il sistema tecnocratico impoverisce pericolosamente il nostro ambiente. La città moderna regredisce, con l'usurpazione del sintetico sul naturale, dell'inorganico (asfalto, metallo, ecc.) sull'organico, degli eccitanti volgari ed elementari su tutta una vasta gamma di stimoli variati. Lo stesso processo retrogrado opera nel mondo dell'agricoltura, nel campo energetico e su tutto il pianeta. Mentre invece il progresso implica l'individualizzazione delle società, con lo sviluppo delle differenze e con l'arricchimento delle « nicchie ecologiche »; solo una diversificazione rende possibile la comparsa di forme ancora più sviluppate. La nuova rivoluzione industriale, spezzando l'unità del mondo ed il suo carattere globale, distrugge le organizzazioni indispensabili all'armonia naturale e all'equilibrio duraturo; la suddivisione del pianeta in regioni produttive specializzate sta demolendo la piramide biotica su cui si regge l'umanità e introduce nello sviluppo una regressione assoluta.*

*Un'ecologia degna di questo nome, rispettosa degli equilibri naturali, costruttiva ma nel mantenimento dell'integrità, critica il nostro sistema sociale con una forza mai attinta da alcun pensiero politico progressista o radicale e tende verso forme sociali anarchizzanti. Se anche non si può prevedere con esattezza il punto di rottura dell'equilibrio ecologico (chi può dire quando il nevrotico arriverà al suicidio?), è però chiaro che, quando l'urbanizzazione*

*genera un numero esponenziale di problemi logistici e di inquinamenti (concentramento dei rifiuti, moltiplicazione dei trasporti, ricorso ai tranquillanti, ecc.), quando il dominio della natura deriva dal dominio dell'uomo sull'uomo, nessuno può ignorare qual'è la posta in gioco. I deserti mediterranei, una volta verdeggianti di vegetazione, testimoniano che non si può manipolare impunemente la totalità del nostro globo e che la natura sovrana prevale sulla ragione umana.*

*L'obsolescenza del marxismo - Il marxismo si è fondato su una glorificazione del lavoro, una celebrazione della tecnica, un'apologia della fabbrica, un culto della classe operaia, un'esigenza di giustizia; tutti miti obsoletti, oggi addirittura controrivoluzionari. Non dobbiamo liberare delle categorie universali come lo Storia o la Società, dobbiamo liberare noi stessi.*

*Il lavoro proletario costituiva la quintessenza dell'alienazione, agli occhi del marxista. Il socialismo idealizzava una società che onorasse i vari mestieri; la libertà che prometteva equivaleva alla sicurezza materiale della piena occupazione. Non più di una generazione fa i paesi dell'Est basavano la loro propaganda sull'assenza di disoccupazione.*

*L'anarchismo esige molto di più; giudica che la dominazione si estende ben oltre il mondo del lavoro ed anche del mercato. D'altro canto la macchina, estensione dapprima del sistema muscolare e poi del sistema nervoso, ha suscitato un divorzio tra l'operaio ed il suo prodotto; assegnato a mansioni prefissate sulle quali non esercita nessun controllo, divenuto lui stesso un'estensione della macchina, è l'esecutore del nuovo ideale: la burocratizzazione di tipo militare.*

*Ora, la fabbrica viene esaltata dal marxismo come la sfera pubblica per eccellenza; è anche l'unico fondamento del potere, dice il socialismo proletario. L'una e l'altra di queste ideologie producono perciò le condizioni favorevoli ad una struttura politica centralizzata, gerarchizzata, come attesta l'esempio sovietico. La fabbrica corrisponde ad un modello borghese — Tucker avrebbe detto prussiano — e del resto Lenin contrapponeva a quell'estremismo che chiamava « malattia infantile », come modello di socialismo, il capitalismo tedesco, semplicemente sostituendo la « dittatu-*

ra del proletariato » all'imperialismo borghese (16). Anche autogestita, la fabbrica non è un organismo sociale autonomo. Bookchin ritiene che i soviet di fabbrica separandosi dalla comunità locale l'hanno privata della sua sostanza ed hanno tolto ogni senso alle aree regionali; hanno tessuto, dalla base al vertice, una rete nazionale di relazioni mediate grazie alle quali il potere è ritornato al centro. Del resto la fabbrica del passato gestiva le condizioni della sopravvivenza, il fracasso dell'officina copriva il suono della campana a martello e le rivoluzioni venivano messe in discussione dalle esigenze del lavoro. Oggi la tecnologia trova nuove forme: la fabbrica tradizionale va verso l'estinzione.

D'altronde l'operaio, imitatore del borghese, non diventa rivoluzionario affondando ancora di più nella situazione proletaria, ma al contrario liberandosi della sua condizione operaia, che è una malattia infitta dalla società capitalista alla dimensione personale dell'individuo... e lo stesso vale per il contadino, lo studente, il burocrate o il membro di professioni liberali. L'operaio diventa rivoluzionario quando comincia a detestare il suo status e lascia perdere ciò che i marxisti apprezzano maggiormente in lui: il puritanesimo, l'etica del lavoro, la disciplina industriale, il rispetto della gerarchia, il consumismo. Sono proprio i suoi interessi di classe che l'incatenano ad una società consumistica, alla casetta e ad una concezione contabile della vita, così come lo legano ad ogni sistema di dominazione.

Bisogna dunque trascendere il lavoro, la tecnica, la fabbrica e la condizione sociale e perfino il bisogno di giustizia. Questo imperativo è un'eredità d'un mondo in cui, a causa della scarsità, regnava la necessità materiale e la fatica. Il principio di una giustizia « uguale » ricordava il bisogno di moderazione, di limitazione. Il diritto ad un reddito annuo garantito era iscritto nella promessa quantitativa della tecnologia. Ora, questa promessa può essere mantenuta, poiché dallo stadio della scoperta fortuita siamo passati a quello dell'innovazione sistematica. Perciò la questione della giustizia è superata: lasciamo l'era del quantitativo per inaugurare l'era del qualitativo.

(16) John P. Clark, *Marxism and Technology*, in « Bayou La Rose », New Orleans, n. 4 (1979), pp. 95-96.

La rivoluzione comunalista - Ogni rivoluzione che non cambia la vita quotidiana è una controrivoluzione. Bisogna allora preferire azioni puntuali e creare, come voleva Goodman, degli spazi di libertà? Bookchin adotta in merito una posizione un po' contraddittoria. Da un lato manifesta una diffidenza palese per i consigli operai, dall'altro mostra un entusiasmo quasi illimitato per le assemblee popolari locali. D'altro canto, ritiene che se, ad esempio, una cooperativa alimentare può essere un focolaio di resistenza, non può però essere il germe d'una nuova società: non si può rimpiazzare l'« agro-business » senza un mutamento sostanziale di civiltà. Ma non si potrebbe dire lo stesso per l'assemblea locale, che si trova di fronte i poteri municipali, riproduzione in miniatura dello stato?

Le considerazioni di Bookchin sul lavoro, la fabbrica e la condizione operaia lasciano capire che egli non può essere favorevole a ciò che si chiama « consighismo ». In effetti la sua critica non manca di vigore: i consigli operai contengono diversi limiti strutturali che favoriscono lo sviluppo della burocrazia. In primo luogo, non rompono con la società di classe. Si postula che, in ragione dei loro interessi propri, gli operai sono portati a posizioni rivoluzionarie; ma in realtà questi consigli possono essere utilizzati per perpetuare la società di classe. Inoltre, la maggior parte dei partigiani di questa teoria tendono a concepire il popolo come un'entità economica, « i lavoratori », senza tener conto del carattere unico dell'individuo. In secondo luogo, i consigli operai non rompono con la società gerarchica; producono relazioni mediate e non faccia-a-faccia; non sono immunizzati contro la centralizzazione, la manipolazione e la perversione. Nel migliore dei casi costituiscono una tappa verso l'autogestione, nel peggiore rappresentano una forma particolaristica, unilaterale e mediatizzata della gestione sociale, perpetuano l'alienazione degli uomini, tra di loro e nel lavoro. La gestione del lavoro e della produzione non è che gestione delle precondizioni, non delle condizioni di vita.

In realtà, Bookchin non si oppone ai comitati di fabbrica in quanto mezzi rivoluzionari per espropriare la borghesia e riappropriarsi dell'economia. Riconosce che, storicamente, i consigli operai e le associazioni dei lavoratori hanno favorito sia gli interessi della gerarchia sia quelli

della rivoluzione. Ma contesta che questa forma possa essere considerata come il modo ultimo — o anche solo esemplare — dell'organizzazione sociale. In primo luogo i consigli devono trovare un limite nelle relazioni dirette: a queste spettano le decisioni politiche, a quelli i compiti amministrativi. Inoltre la fabbrica deve essere integrata in un nuovo tipo di comunità, affinché quest'ultima non sia spogliata dal potere. Infine, al di là d'un ambiente di lavoro democratizzato, ognuno si occuperà di estetizzare i poteri creativi dell'uomo e della donna, di trascendere i semplici conflitti d'interessi economici per articolare il settore produttivo con la sfera pubblica. I rivoluzionari trasformeranno il loro mestiere in un'attività gioiosa, il loro luogo di lavoro in una comunità, il loro tempo libero in un'esperienza meravigliosa.

Allora, dal momento in cui sarà inserita in una prospettiva ecologica, si scoprirà una tecnologia spogliata dal carattere repressivo che le ha attribuito la società mercantile e ricca di un'enorme libertà potenziale. Non si raggiungerà l'equilibrio con una standardizzazione meccanica, ma con una differenziazione organica; non si tratterà l'ambiente come un pezzo del gioco degli scacchi, ma lo si governerà con il timone come un battello.

Questo implica, per esempio, che la società sarà decentralizzata e deurbanizzata. Nessuna fonte d'energia sarà mai sufficiente se si perpetua l'estensione delle città: la concentrazione di milioni di persone comporta la moltiplicazione ineluttabile dei problemi di riscaldamento, di trasporto e di smaltimento dei rifiuti e conseguentemente di inquinamento. Una politica di soddisfacimento dei bisogni umani dovrà dunque privilegiare la qualità sulla quantità (già ora il problema non è più che cosa bisogna produrre, ma se ne vale la pena), la durata sul numero; la produzione ed il dono si sostituiranno ai mercanteggiamenti; l'economia degli oggetti amati, evocatori di persone care, prenderà il posto dello spreco e della moda. Non si sotterrà la tecnologia in qualche catacomba sotterranea — il che conserverebbe l'attuale frattura. La macchina industriale sarà assimilabile allo strumento dell'artigiano: come delle pietre tagliate uniformemente hanno sostenuto la bellezza delle cattedrali, così la macchina potrà allearsi alla produzione artistica, lasciando le rifiniture all'uomo. Book-

chin, infine, suggerisce l'adozione di macchine multifunzionali che consentano alla stessa fabbrica di produrre una varietà di beni e che riducano il sotto-utilizzo dei locali: dà diversi esempi di queste possibilità dell'industria (ad esempio, laminatoi) e dell'agricoltura. In un'economia più compatta, versatile, autosufficiente, le risorse locali ridiventano convenienti, mentre la produzione su larga scala le rende inutili. Così la tecnologia moderna può tenere sempre aperte le porte della rivoluzione.

Le tendenze regressive dei consigli operai possono venire superate grazie alle assemblee locali. Queste hanno una lunga storia, che risale alla struttura di base del clan e della tribù, anteriore alla comparsa dei capi e dei consigli. La storia, ad esempio la Parigi rivoluzionaria, ci offre molti esempi di questa istituzione. Ma anche queste assemblee popolari hanno una loro ambiguità: anch'esse possono essere spezzate dagli antagonismi di classe, anch'esse possono secernere potere. Non c'è panacea.

L'assemblea popolare, nondimeno, esprime il vero processo rivoluzionario. La rivoluzione è distruzione della dominazione dell'uomo sull'uomo, in un processo in cui l'uomo acquista il controllo sulla sua vita. Egli si « scopre » (17), esprime la sua individualità in tutte le sue dimensioni sociali, perché la personalità non si limita alla relazione con se stessa, e la sua espressione spontanea introduce la diversificazione nell'ecosistema. Il grado di libertà d'una società dipende, in definitiva, dalla qualità delle relazioni tra le persone: l'assemblea popolare può esserne il luogo privilegiato. Beninteso, non può essere una figura astratta od una rivendicazione programmabile: non si possono decretare né l'assemblea né la libertà. Esse si creano come forme di lotta contro la società esistente, emergono organicamente e la loro crescita s'alimenta dei processi in corso. Diversamente, non sarebbero forme popolari.

Queste assemblee del futuro saranno le arene della demassificazione, perché l'essenza del processo rivoluzionario

---

(17) La personalità che riesce ad esprimersi nell'assemblea e nella comunità è, letteralmente, l'assemblea stessa e la comunità che hanno scoperto l'espressione di sé; c'è completo adeguamento di forma e contenuto. La rivoluzione deve essere tale da consentire alla personalità di forgiarsi in questo processo, guidandolo.

è il popolo che agisce come collettività di individui. La nuova comunità dovrà lottare contro lo stato, ma anche contro l'emergere di forme di mediazione. Nel suo ruolo di solvente universale, l'assemblea dissolverà la città stessa.

Dunque, gli anarco-comunisti non differiscono dai bolscevichi su questioni come la necessità dell'organizzazione, la pianificazione, il coordinamento. Se ne distinguono per la convinzione di dovere agire nel quadro delle forme create dalla rivoluzione, non delle forme create da un partito. Si consacrano agli organi rivoluzionari d'autogestione, non ad un organismo rivoluzionario; alle forme sociali, non alle forme politiche. Si sforzano di convincere i soviet e le comunità di fabbrica a gestirsi da sé, anziché cercare di manipolarli o reclutarli.

Come si vede, l'ideale bookchiniano è quello di una società deurbanizzata e decentralizzata in comunità più o meno circoscritte da un ecosistema chiaramente definibile, diversificato rispetto agli altri ecosistemi, dotato d'una tecnologia al servizio della creatività ed aperto alle rivoluzioni, dove gli oggetti non siano più stampelle di un ego impoverito e mediazione tra gli essere umani, ma prodotti d'individui creativi e doni di persone integrate che si sviluppano in relazioni di democrazia diretta.

La rivoluzione è già in corso, ma anziché cercare un soggetto rivoluzionario — classe operaia o assemblea popolare — bisogna cogliere il contesto rivoluzionario. Quest'ultimo è costituito dall'opposizione globale della sfera sociale alle strutture liberticide della politica (nel senso di apparato tecnocratico). Per Bookchin, ogni rivoluzione s'è per l'appunto inscritta nella logica di un ampio conflitto tra la società, da un lato, e lo stato centralizzato dall'altro. Questa lotta oggi si guadagnerebbe la partecipazione non solo degli operai e dei contadini, ma anche più in generale della gioventù, cioè di quella generazione nella quale vengono reclutati gli strati dominanti ed i loro apparati. La rivoluzione segue la linea di minor resistenza.



Gli anni sessanta rappresentano un'esplosione cosmica che non si finisce mai d'esplorare e le cui dimensioni libertarie sono sempre in discussione. Dopo l'«era glaciale»,

sembra che nasca — molto modestamente! — un'età dell'oro dell'anarchismo creativo, nel senso perlomeno che mai il movimento ha generato o beneficiato di un tale florilegio di talenti, che fioriscono in una moltitudine di correnti. La musica (Punk Rock, per esempio), il teatro (il *Bread and Puppet*, il *Living Theatre* ed i suoi meravigliosi fondatori Julian Beck e Judith Malina), la critica (Dwight Macdonald), il romanzo (Marge Piercy, Ursula LeGuin), la filosofia (Robert Wolff), il diritto (Lester K. Mazor), le scienze politiche (John P. Clark, Kathy E. Ferguson), la sociologia (Howard J. Ehrlich), la storia (una pleiade di autori di talento: Paul Avrich, David De Leon, William O. Reichert, Lawrence Veysey, ecc.), la poesia, in cui la fioritura libertaria sembra essere stata particolarmente fruttuosa: Alan Hoffman, Allen Ginsberg, Gary Snyder, Lawrence Ferlinghetti. E non tutti sono facili da classificare: ad esempio il grande linguista Chomsky è anche un brillante analista di politica internazionale. Talora ai margini talora nel cuore dei movimenti ecologico, cooperativo, educativo (John Holt, per esempio), si va sviluppando tutta una nuova riflessione. Perfino gli indiani, spesso più libertari di molti anarchici, cominciano a farsi sentire (come Russel Means). E bisognerebbe ancora citare le ricerche sulle istituzioni alternative, sulle organizzazioni (Peggy Kornegger), sull'estetica (Michael Scrivener), la straordinaria produzione di Sam Dolgoff, l'anarcosindacalismo, i sindacalisti rivoluzionari.

Niente, tuttavia, ha forse spinto tanto avanti la riflessione e le conclusioni quanto il movimento anarco-femminista. Questo movimento ha dovuto autonomizzarsi per meglio partecipare alle lotte condotte dalle donne, benché esista negli Stati Uniti una lunga tradizione di partecipazione femminile ai gruppi anarchici organizzati (18). In un articolo molto noto (19), Peggy Kornegger ha dimostrato come le donne siano portatrici di una coscienza anarchica sotterranea che, se fosse articolata, porterebbe ben lontano il mo-

(18) Margaret S. Marsh, *Anarchist Women*, Temple University Press, New York, 1981.

(19) Peggy Kornegger, *Anarchism: The Feminist Connexion*, in *Reinventing Anarchy*, a cura di Howard H. Ehrlich, Carol Ehrlich, David De Leon e Glenda Morris, Routledge & Kegan Paul, Londra e Boston, 1979.

vimento di liberazione. La rivolta contro un sistema di pensiero gerarchico, pensato dagli uomini, in cui la razionalità domina la sensualità, lo spirito domina l'intuizione, conduce a lottare contro la scissione e la polarizzazione dell'ideologia quotidiana: attivo-passivo, bambino-adulto, equilibrio-squilibrio, lavoro-gioco, spontaneità-organizzazione. L'atteggiamento di dominazione degli uomini sul mondo esterno ammette solo relazioni soggetto-oggetto; a partire da ciò, la politica tradizionale riduce gli uomini allo status di oggetti e li manipola per raggiungere « obiettivi » astratti. Nella lotta contro il sistema patriarcale e l'ideologia maschilista la donna scopre che la politica non è qualcosa che le è esterna: il corpo è politica ed anche il sesso.

Attraverso i gruppi d'affinità, la donna sviluppa la sua coscienza dell'altro in tutti i campi. La relazione da soggetto a soggetto, l'identificazione con tutte le entità che ci sono esterne — anziché la loro oggettificazione e manipolazione — diventa un obiettivo non solo desiderabile ma necessario. Ma, per disimparare la passività e gestire la propria vita, bisogna sapere andare insieme in piazza, fondere spontaneità e organizzazione, scoprire che parlare, scrivere, leggere, ascoltare, cambiare la gente, ci trasforma e modifica il futuro.



Le dimensioni ridotte di queste note non mi consentono di sviluppare molto argomenti così appassionanti. Ci auguriamo che questa rassegna schematica, tutta soggettiva, possa condurre a ripensare l'anarchismo secondo criteri che tengano conto sia di un maggior rigore epistemologico sia d'un maggior rispetto del suo vissuto storico. Il compito non sarà certo facile per un lettore europeo, soprattutto se accetterà di prendere in considerazione anche due gruppi periferici, ma importanti, di cui ci occuperemo ora.

GLI ANARCO-CATTOLICI. L'adozione delle idee anarchiche da parte di una frazione di cattolici convinti e militanti sembra una sfida al sacrosanto principio razionalista della non-contraddizione. Come può un credente aderire ad una filosofia che si dichiara « senza dio né padrone »? La do-

manda venne posta una volta da due anarchici italiani a Dorothy Day, fondatrice del Catholic Worker Movement (movimento cattolico operaio); essi ritenevano che fosse opportunistico e addirittura immorale pretendersi anarchici quando si proclama l'autorità di dio, incompatibile con l'autonomia degli uomini; ritenevano inoltre che questo atteggiamento fosse offensivo per i loro compagni che avevano dovuto subire l'oppressione della chiesa cattolica. La « monaca rossa » gli rispose: lo stato mi viene imposto, ed io lo rifiuto; al contrario, nessuno mi costringe ad obbedire a Dio ed io ho liberamente scelto di sottomettermi alla sua autorità morale; il che, del resto, lungi dall'annullare la mia autonomia, mi dà al contrario il coraggio di lottare fino all'estremo; l'autorità morale, legittima e pertinente nel campo del soprannaturale, non ha nulla a che vedere con la costrizione che ci troviamo di fronte nel mondo naturale.

Così l'universo indivisibile, inscindibile dell'ateo si sdoppia, per l'anarco-cattolico, in campi distinti: il divino e l'umano. Anche la chiesa, che l'anticlericale rifiuta in blocco, si sdoppia: come dice Dorothy Day, è insieme madre e puttana. Quanto alla dottrina di « dare a Cesare quel che è di Cesare », ella risponde che « meno Cesare c'è, meno c'è da dargli ».

Questa corrente anarco-cattolica non può, per sua stessa natura, essere sistematizzata in una dottrina coerente; è sincretista, se non eteroclita, ma soprattutto pragmatica. Nasce dall'incontro di Dorothy Day (1897-1979), militante socialista convertitasi al cattolicesimo, con un immigrato francese, Pierre Maurin (1887-1949), ex-allievo delle scuole cristiane, ispirato dal movimento di Sillon de Marc Sangnier ed apostolo di un ritorno alla terra. Gli anarco-cattolici, « personalisti », lettori di Kropotkin ed imitatori di Tolstoj, sono ostili al capitalismo ed allo stato; rifiutano di pagare le tasse federali, bruciano le cartoline-precetto, conducono azioni antimilitariste e, in opposizione al culto consumistico, propongono un ideale di povertà volontaria.

E' indubbiamente stimolante constatare il successo istituzionale di un movimento visceralmente antiburocratico. I suoi militanti costituiscono un gruppo di pressione in seno al cattolicesimo di sinistra e, se vogliamo considerarli come una tendenza — autonoma e distinta — del movimento libertario, il loro giornale « The Catholic Worker » eclissa

come tiratura tutta la stampa anarchizzante. Lanciato nel 1933 in condizioni precarie — i suoi animatori sono costretti a vendere la loro macchina da scrivere per pagare la stampa di 2.500 esemplari — raggiungono nel 1936 le 200.000 copie. Crolla quasi subito dopo a causa dei suoi attacchi contro Franco, eroe dei cattolici, e tuttavia, alla fine degli anni '70, stampa ancora 90.000 copie. A questo successo giornalistico relativamente impressionante s'aggiunge un non meno impressionante apparato istituzionale. Il movimento suscita diversi gruppi, come il movimento Pax e l'Associazione degli obiettori di coscienza cattolici e crea diverse aziende agricole e quasi una cinquantina di « case dell'ospitalità » autogestite, che ispirano decine di esperienze comunitarie, religiose e non (20).

ANARCHICI DI DESTRA? . Nel 1969, alla Convention degli Young Americans for Freedom (Giovani americani per la libertà), partito della destra intransigente, una rissa furibonda scoppia tra i congressisti. Una frazione scandisce: « Merda al servizio militare! Chiudiamo le fauci dello stato! », mentre un'altra gridava di rimando: « A morte i rossi! Chiudiamo il becco alla sinistra! ». Questo scontro fa vacillare sezioni di New York, del New Jersey, della Pennsylvania, della Virginia e della California: scissioni, espulsioni e dimissioni si susseguono. I contestatori si coalizzano in nuovi gruppi: la Society for Individual Liberty e,

(20) Il cattolicesimo americano, dotato d'un imponente apparato, senza dubbio il più burocratizzato del mondo (dopo il Vaticano), si colloca politicamente a destra. Si veda, tuttavia, la tesi inedita di Charles Meconis, *Religion and Radicalism: The American « Catholic Left » as a Social Movement, 1961-1975*, Columbia University, 1977. Sull'anarco-cattolicesimo vi sono diversi libri, tra cui: Robert Coles e John Erikson, *A Spectacle Unto the World: The Catholic Worker Movement*, The Viking Press, New York, 1973; William D. Miller, *A Harsh and Dreadful Love: Dorothy Day and The Catholic Workers Movement*, Liveright, New York, 1973 ediz. italiana *Dorothy Day e il Catholic Worker Movement*, Jaca Book, Milano, 1981. Si veda anche l'autobiografia di Ammon Hennacy, *A Catholic Anarchist* (1954), ripubblicata con il titolo *The Book of Ammon*; Dorothy Day, *The Long Loneliness, An Autobiography*, Harper & Row, New York, 1952; Arthur Sheehan, *Peter Maurin: Gay Believer*, Hanover House, Garden City, 1959.

assieme anche a degli anarco-comunisti, la New York Libertarian Alliance (21).

Di fatto, negli Young Americans for Freedom la nuova destra statalista, anticomunista, ingrossatasi con i cattolici reclutati durante il maccartismo, aveva finito col predominare sulla vecchia destra che, da qualche tempo andava scoprendosi antenati anarchici. C'erano stati dei segni premonitori, il più rilevante dei quali era stato la presa di posizione di Murray Rothbard, una delle teste pensanti dell'« anarco-capitalismo », che sin dal 1965 aveva dichiarato che i termini « destra » e « sinistra » andavano perdendo negli Stati Uniti sempre più senso. L'episodio della Convention doveva dargli in ciò ragione, poiché palesemente vi si manifestarono posizioni che andavano da un estremo all'altro dello spettro politico (22). Altri andarono ancora più lontano, come Karl Hess, consigliere di Barry Goldwater (uno dei candidati più conservatori alle elezioni presidenziali), che tradusse in alcuni libri interessanti (Cara America, Governo di vicinato e Tecnologia comunitaria) la sua rottura con il capitalismo e le sue proposte concrete per una gestione sociale fortemente decentralizzata (23). A dire il vero, il razionalismo antireligioso e l'aspro individualismo scoperti in questi ambienti politici da giovani usciti da famiglie tradizionaliste hanno condotto più d'uno di loro al comunismo libertario all'americana, vale a dire all'ideale comunitario ed all'anticapitalismo.

(21) Cfr. *The Tranquil Statement*, del comitato anarchico della Convention, in Henry Silverman (a cura di), *American Radical Thought: The Libertarian Tradition*, Heath, Lexington (Mass.), 1950, pp. 266-273.

(22) Murray N. Rothbard, redattore di « Left and Right » e di numerose altre riviste, è l'autore di *The Betrayal of the American Right* (Rampart, Berkeley, 1972) e di vari altri libri, tra cui: *Conceived in Liberty*, Arlington House, New Rochelle (N.Y.), 1975, 4 voll. e *Egalitarianism as a Revolt against Nature and Other Essays*, Libertarian Review Press, Washington, 1974; *For a New Liberty*, Mac Millan, New York, 1973; *Power and Market: Man, Economy and the State*, 2ª ed., Institute for Human Studies, Menlo Park (Cal.), 1970, 2 voll.; *Power and Market: Government and Economy*, Institute for Human Studies, Menlo Park (Cal.), 1970.

(23) Karl Hess, *Community Technology*, Harper and Row, New York, 1979; *Dear America*, Morrow, New York, 1975 (considerato a tutt'oggi il suo miglior libro); K. Hess e D. Morris, *Neighborhood Power: The New Localism*, Beacon, Boston, 1975.

Mentre la tradizione anarco-individualista s'è conservata oltre l'era di Tucker, con giornali come « Man! » (Uomo!) di Marcus Graham (24) o con gruppi sempre più esigui, ci vuole una discreta immaginazione per trovare nei « pionieri americani della libertà » — con l'eccezione forse di Spooner — degli apologeti del capitalismo. In cambio, l'« anarchismo di destra » può richiamarsi alle molteplici esperienze americane di cooperative capitaliste autogestite e soprattutto ad una tradizione liberale, partigiana della libertà di impresa e talora ferocemente anti-statale. In questa linea di pensiero si può citare il sociologo Thorstein Veblen, critico della classe agiata e oziosa ed autore d'un libro sul sabotaggio che faceva riferimento ad una « società armoniosa di uomini senza padroni », il giovane scrittore Randolph Burne (1886-1918) reso celebre dal suo saggio postumo sullo stato, che contiene l'eloquente dichiarazione « la guerra è la salute dello stato », e soprattutto uno dei teorici più convincenti, Albert Jay Nock, autore di *Il nostro nemico, lo stato* (25). Analizzando il potere dello stato nella storia americana, la sua alleanza con la classe dominante di cui sarebbe nello stesso tempo prodotto, strumento e apparato, Nock propone un governo minimo (qui il termine « gestione » sarebbe stato forse meno equivoco), quello delle assemblee locali, i cui interventi strettamente « negativi » avrebbero come solo scopo quello di proteggere la vita, la libertà e la proprietà nel senso lockiano del termine.

L'anarchismo di destra ha generato, nel 1976, il Partito Libertario che, presentatosi in 36 stati dell'Unione, raccolse 174.000 voti e si diede una sezione giovanile costituita dalla Alleanza Giovanile Libertaria e dagli studenti per una Società Libertaria, presenti in una sessantina di università con oltre un migliaio di membri. Questa tendenza s'è dotata di istituzioni come il Ramparts College e l'imponente Isti-

---

(24) *Man! San Francisco, 1933-1940*, ristampato da Greenwood Reprints. Si veda anche *Man! An Anthology of Anarchist Ideas. Essays, Poetry and Commentaries*, a cura di Marcus Graham, Cienfuegos Press, Over the Water (Orkney, Gran Bretagna), 1974.

(25) Albert Jay Nock, *Our Enemy, the State*, Free Life, New York, 1973 (1935). Su questo autore si veda M. Wreszin, *Albert Jay Nock: The Superfluous Anarchist*, Brown University Press, Providence, 1971.

tuto Catone (dal budget annuo d'un milione di dollari!). Sul piano intellettuale, procede ad una gigantesca opera di rilettura e revisione della storia, dell'economia, della letteratura, tramite una serie di convegni, di libri e di giornali, il più importante dei quali, dal punto di vista teorico è la « *Libertarian Review* », che nel 1979 tirava trentamila copie.

Questa tendenza è tutt'altro che omogenea, nei confronti dell'anarchismo « classico ». Ci si ritrovano degli stirneriani, degli spenceriani, degli oggettivisti, degli autarchici, degli anarco-capitalisti (come lo stesso Murray Rothbard, economista), degli utopisti della libera impresa e, naturalmente, degli individualisti. Se si ricollegano alla tradizione anarchica è, in primo luogo, per il loro antistatalismo, deciso se non intransigente; ma si sono anche opposti, contrariamente alla nuova destra, alla dottrina Truman, alle guerre di Corea e del Vietnam, all'imperialismo americano, alla NATO ed agli sprechi militari; simpatizzanti della contestazione studentesca e delle lotte per le libertà civili, partigiani di una liberalizzazione delle leggi sulla droga, si sono progressivamente aperti ad altri movimenti sociali, come quello degli omosessuali e quello dei Chicanos. D'altro canto, rifiutano l'ideale egualitario perché, secondo loro, una eguaglianza imposta presupporrebbe un attentato alla libertà; difensori incondizionati della proprietà privata (e del diritto d'eredità), dell'economia di mercato (ma non dei monopoli), il loro vangelo del profitto li porta a giustificare ogni distruzione della natura che sia conveniente per il singolo proprietario. Come scriveva un critico comunista-libertario, in un mondo anarco-capitalista anche le balene avranno un padrone (26).

---

(26) Per un'analisi della destra libertaria si veda Daniel DeLeon, *The American as Anarchist*, cui ci siamo ampiamente ispirati. Tra le critiche comuniste-libertarie si veda Sam Dolgoff, *Laissez-Faire Libertarianism versus Anarchism*, in « *Freedom* », Londra, 40 (3 novembre 1979), 20, pp. 14-15 e Chris Hables Gray, *The New Libertarians*, in « *Black Rose* », Boston (autunno 1979), 3, pp. 29-39.