



ARCHIVIO G. PINELLI  
**onitello**

**40**

**Speciale  
Gustav Landauer**

Vedi alla voce anarchia

**Informazioni  
bibliografiche**

Murray Bookchin

**Memoria storica**

La comunità italiana  
a Londra

**Cose nostre**

Tempi duri:  
sosteneteci!

**Tesi e ricerche**

Il mutualismo  
di Josiah Warren

**Storia per immagini**

Saint Imier 2012  
Venezia 1984

<b>Cose nostre</b>	<b>4</b>	<b>Inserto speciale</b>	<b>19</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sosteneteci!</li> <li>• Progetto MetaOpac</li> <li>• Errata corrige</li> </ul>		Gustav Landauer: per una storia della voce "anarchia" <i>a cura di Devis Colombo</i>	
<b>Tesi e ricerche</b>	<b>6</b>	<b>Informazioni bibliografiche</b>	<b>41</b>
Il mutualismo individualista di Josiah Warren <i>di Marco Perez</i>		Bibliografia di Murray Bookchin	
<b>Memoria storica</b>	<b>15</b>	<b>Storia per immagini</b>	<b>44</b>
I cavalieri erranti dell'anarchia: la diaspora italiana a Londra (1880-1917) <i>di Pietro Di Paola</i>		Saint Imier 2012 / Venezia 1984	



Hanno collaborato a questo numero, oltre agli autori delle varie schede, Amedeo Bertolo, Rossella Di Leo, Lorenzo Pezzica, Gaia Raimondi, Andrea Staid, Cesare Vurchio

*Impaginazione grafica:* Emilio Bibini

*Ricerca iconografica:* Roberto Gimmi, Gianfranco Aresi

*In copertina:* foto segnaletica di Carlo Scolari (Milano, 7 gennaio 1880 - 1° luglio 1922); nonostante sia morto ormai da venti anni, la scheda segnaletica che riprendiamo in copertina riporta una nuova data di archiviazione, ovvero il 16-01-1942: bizzarrie burocratiche

*Quarta di copertina:* New York, 2011: attivisti di Occupy Wall Street con l'ormai classica maschera di Guy Fawkes, foto Adbusters Media Foundation (Canada)

**E**d eccoci arrivati a venti anni di Bollettino. Il primo numero – smaccatamente spartano, tanto da ristamparlo un anno dopo con la nuova veste grafica assunta già dal secondo numero – usciva infatti alla fine del 1992. L’anniversario potrebbe meritare ben altra celebrazione, ma in realtà quello che oggi si impone è una riflessione – potenzialmente letale – sull’esistenza cartacea del nostro Bollettino.

Ne avevamo già accennato in passato, ma finora, con una certa tigna, eravamo riusciti a resistere. Tuttavia la spinta ad abbandonare la versione cartacea per passare a quella online è diventata sempre più pressante e tanta stampa anarchica (ma non solo) l’ha già fatto.

Se infatti fino a una quindicina di anni fa l’Archivio Pinelli riceveva alcune decine di pubblicazioni cartacee da tutto il mondo, oggi ne riceve una manciata. E ogni anno qualcuna manca all’appello. Ci sono buoni motivi per fare il salto, a cominciare dall’abbattimento dei costi di stampa (ormai contenuti) e di spedizione (proibitivi), per finire con la possibilità di aggiornare e arricchire costantemente il materiale già pubblicato. Fatto sta che riceviamo i link di un buon numero di pubblicazioni online. Facile e poco ingombrante: si clicca, si scarica il pdf e si stiva tutto in un server (con qualche fondato timore sulla durata degli attuali formati digitali), e così addio problemi di scaffali insufficienti, acari della carta e annate lacunose.

E tuttavia ci sono anche alcuni buoni motivi per non farlo questo salto, per esempio che la stampa in versione digitale è proporzionalmente meno letta di quella in versione cartacea, non solo perché a video si consulta tanto e si legge poco, ma anche perché non è più quella copia “collettiva” che circola tra più lettori.

Insomma, non ce la si passa più di mano segnalando l’articolo interessante o il punto di vista inusuale per discuterne insieme: arriva il file e lo si copia nella cartella di riferimento e chi vuole lo consulta a video. E se proprio ci tiene a fare una lettura approfondita, allora si stampa il file. Su carta, appunto.

Ovviamente, questa potrebbe essere una più che prevedibile difficoltà ad adattarsi ai nuovi modelli di comunicazione, in particolare da parte di quelle generazioni che non sono composte di nativi digitali. Ma il dubbio che questi nuovi modelli di comunicazione siano stati scientemente tarati su una lettura tanto rapida quanto superficiale c’è ed è forte.

Ora, per rimettere le cose nelle loro giuste proporzioni, il nostro Bollettino non è una pubblicazione di approfondimento che esige una lettura ponderata. Lo scopo dichiarato è quello di veicolare una memoria storica – né agiografica né museale – che racconti “storie minori”: le tante vite vissute dagli anarchici in carne e ossa, fatte di momenti epici e di quotidianità refrattaria. Dunque la versione online sembrerebbe una soluzione adeguata... Eppure non ce la facciamo. Non riusciamo ad abbandonare questo oggetto esigente e ingombrante, ma concreto, per affidarci a quello spazio aperto – a volte curioso, e a volte distratto – che è la Rete.

È appunto questo il dilemma che ci tormenta da qualche tempo e che non riusciamo a risolvere. Per uscirne fuori, abbiamo pensato che l’opinione di chi legge e usa il Bollettino possa aiutarci a prendere una decisione. Diteci dunque la vostra sulla possibile svolta digitale del Bollettino. Ma per aiutarvi a dare una risposta meditata, vi invitiamo anche a leggere con attenzione i costi di associazione annua che segnaliamo alla pagina successiva.

## Sosteneteci!

Anno nuovo, quota nuova. Rieccoci a chiedere il vostro supporto per continuare a esistere e resistere nonostante i tempi sempre più grami. Non ci sono molte parole da spendere al proposito: chi siamo e cosa facciamo è noto a quanti ci seguono da anni (e alcuni persino da decenni). E che il contributo richiesto sia fondamentale per la sopravvivenza annua è cosa altrettanto nota. Le quote di associazione, poi, sono sempre le stesse da anni: 25,00 euro per la quota ordinaria e 50,00 euro per quella straordinaria. Con questa differenza (che fa seguito a quanto diciamo nell'editoriale che precede questo appello): chi vuole ricevere il Bollettino cartaceo d'ora in avanti dovrà inviare la quota straordinaria di 50,00 euro per contribuire alle spese di stampa e spedizione. Dal numero 41 i soci ordinari riceveranno infatti il Bollettino solo in formato digitale (comunicateci o confermateci la vostra mail!). Di seguito i dati per il versamento della quota. Ci contiamo, grazie!

# Cose nostre

c/c postale n. 14039200  
intestato a Centro studi  
libertari, Milano  
bonifico bancario: IT 53 M  
07601 01600 000014039200  
per versamenti dall'estero:  
BIC BPIITRRXXX

## Progetto per la realizzazione di un catalogo collettivo tra biblioteche libertarie

*È stata da poco lanciata l'idea di un catalogo virtuale unico delle biblioteche anarchiche e libertarie, un progetto che ci sembra eccellente al quale intendiamo partecipare. Si tratta di un work in progress su cui vi terremo informati.*



Ormai da diversi anni le biblioteche che fanno riferimento alla rete culturale libertaria hanno avviato la catalogazione informatizzata del proprio posseduto, con l'utilizzo di diversi software, proprietari oppure open source. Ogni biblioteca ha quindi realizzato e messo in rete il proprio specifico catalogo OPAC (Online Public Access Catalog), chi rendendolo disponibile autonomamente sul proprio sito web, chi partecipando a cataloghi collettivi di tipo territoriale. È ora emersa la comune volontà di lavorare alla realizzazione di un sito che si ponga come portale di accesso per gli istituti specializzati in storia, culture e teorie del movimento anarchico e libertario e che consenta di interrogare simultanea-

mente i loro cataloghi bibliografici. La configurazione base del sito web dovrà contenere la maschera di ricerca del catalogo collettivo, le informazioni sulle biblioteche aderenti e i link ai loro siti (una volta raggiunto questo si potrà poi pensare ad arricchirlo di ulteriori contenuti condivisi). Il principio ispiratore del progetto è quello di creare uno strumento di servizio utile per il pubblico a cui queste biblioteche e archivi si rivolgono e di porre i primi passi per una rete di collaborazione e cooperazione tra gli istituti stessi. Una volta constatata la fattibilità tecnica della cosa, si dovrà tenere conto delle modalità, dei costi e dei tempi di realizzazione. Per tutti sarà possibile partecipare al portale web e al catalogo collettivo, fermo restando l'indipendenza di ogni istituto nelle proprie scelte catalografiche e nella gestione del proprio catalogo, che in ogni caso rimane autonomo e indipendente. Tutti avranno comunque il vantaggio di avere a disposizione una grande banca dati specializzata, con l'opportunità di trovare e utilizzare catalogazioni già esistenti, che potranno essere utili

per chi deve ancora catalogare il proprio materiale.

## Errata corrige

Ci arrivano da Gianpiero Landi ulteriori precisazioni su due foto, fornite dall'Archivio Borghi di Castel Bolognese, che abbiamo pubblicato sullo scorso numero del Bollettino. Per la prima, la fonte delle precisazioni è la stessa Giovanna Gervasio Carbonari presente nello scatto. Giovanna (che all'epoca aveva circa 18 anni) conferma che la foto è stata effettivamente scattata in Piazza Saffi a Forlì nel marzo 1946 durante un giro di propaganda in Romagna per il Referendum monarchia-repubblica. Ha inoltre identificato i due personaggi che avevamo indicato come ignoti: il secondo da sinistra, tra Turrone e Sacconi, è il figlio di Gigi Damiani (di cui Giovanna non ricorda il nome), mentre il personaggio all'estrema destra della foto è lo stesso Gigi Damiani. Ci segnala però un errore imperdonabile: la donna più matura tra Borghi e la Gervasio, erroneamente indicata come Giovanna

Bernerì, è in realtà la moglie di Attilio Bazzocchi, cioè Manilla Gaudani, anche lei una compagna. Dunque la composizione finale del gruppo è la seguente: Pio Turrone, il figlio di Gigi Damiani, Riccardo Sacconi, Titta Foti, Armando Borghi, Manilla Gaudani, Giovanna Gervasio Carbonari, Gigi Damiani.



Per la seconda foto, scattata ad Ancona nel 1964 per il cinquantenario della Settimana Rossa, Gianpiero precisa che oltre ai tre personaggi già individuati, ovvero Pio Turrone, Augusto Masetti e Cesare Fuochi, la donna sulla destra voltata di spalle è Emma Neri Garavini.



# Il mutualismo individualista di Josiah Warren

di Marco Perez

In sede storico-critica è stata riconosciuta una relazione organica tra il liberalismo delle origini americane e un radicalismo di natura libertaria che, influente sul piano politico, sarà un elemento ricorrente nella cultura politica degli Stati Uniti. L'anarchismo americano è cresciuto all'ombra della rivoluzione jeffersoniana e si è nutrito del suo peculiare liberalismo, erede della tradizione classica inglese ma anche del peculiare anti-conformismo religioso impiantato negli Stati Uniti, valorizzante della piena autonomia morale dell'individuo. Uno dei precursori del movimento anarchico americano può essere considerato il riformatore sociale e inventore Josiah Warren (1798-1874).

Per quanto il suo nome non sia del tutto sconosciuto alla storiografia italiana specializzata, la sua opera è tutt'oggi inedita in lingua italiana. Tale disinteresse si spiega per la settorialità della materia, trattante una corrente di pensiero poco nota nel nostro paese e tutto sommato per la natura pragmatica dell'autore, rifuggente da eccessive elaborazioni teoriche e autonome da dimostrazioni pratiche.

Il suo pensiero presenta molte analogie con la riflessione avviata da Henry David Thoreau (1817-1862) e dalla filosofia trascendentalista di Ralph

Waldo Emerson (1803-1882), e si inserisce a pieno titolo nelle tradizioni del *liberalism* americano<sup>1</sup>.

La svolta anarchica di Warren, a partire dalla fondazione del periodico "The Peaceful Revolutionist" (1833), consisterà nella stesura di un sistema economico basato sulla sovranità dell'individuo. Il *laissez-faire* avrebbe, per Warren, ridotto i prezzi delle merci a una quota appena superiore al costo di produzione (fatica e tempo impiegato per la realizzazione di un prodotto<sup>2</sup>). In questo senso, e qui si spiega il riferimento "mutualistico", i primi beneficiari di questo sistema produttivo sarebbero stati i rappresentanti della "classe lavoratrice"<sup>3</sup>.

Nel caso di Warren il riferimento all'esperienza dei *Founding Fathers* americani assegnò al suo anarchismo e alla tradizione cui esso diede origine un'evidente autonomia rispetto a quello europeo. In questo senso i teorici anarchici americani puntarono a fare del pensiero libertario degli Stati Uniti non tanto una corrente di opposizione, quanto la più genuina espressione della cultura americana<sup>4</sup>. Nella genesi del movimento un ruolo fondamentale venne ricoperto dalle numerose comunità utopiche, di natura religiosa o socialista, sorte negli Stati Uniti nella

Tesi e  
ricerche



*Josiah Warren*

*Josiah Warren (1798-1874).*

prima metà del XIX secolo. Una delle più note fu quella fondata nell'Indiana dal riformatore inglese Robert Owen (1771-1858) e denominata *New Harmony* (1824), a cui Warren partecipò per un breve periodo.

The failure of the experiments on the community system in New Harmony during the two years trial from 1825 to 1827, sufficiently proved this to my mind, & led to the conviction that the process of combination is not capable of working out the great objects of society; but, the opposite principle, that of Individuality and the process of DISCONNECTION, after much close and severe investigation were found to possess or to lead to all the

redeeming and regenerating powers necessary for the complete solution of the great social problem<sup>5</sup>.

Warren si opponeva risolutamente all'esistenza di un governo, sia pure limitato da un sistema di garanzie costituzionali, spingendosi sino a respingere la nozione stessa di società. Questa riflessione lo portò a scrivere nel 1841 il suo celebre *Manifesto*, basato sulla *sovranità dell'individuo* (che presentiamo in versione tradotta). Per Warren, l'individuo non doveva essere autonomo soltanto sul piano morale, ma anche e soprattutto su quello economico. Se la strada percorsa da Thoreau era ancora legata a una sovranità individuale "negativa", implicita nel concetto di "resistenza civile", Warren la renderà "positiva" nella stesura della sua teoria economica. Per essere effettiva la sovranità dell'individuo doveva essere basata su un criterio di giustizia sociale, fondata sull'inalienabile diritto del singolo di disporre del proprio tempo e dei frutti del proprio lavoro. Accettando la divisione del lavoro come un fatto, si trattava di creare un modello capace di integrare gli scambi comunitari (di prodotti e di manodopera) tutelando le aspirazioni personali. In una diversa determinazione del "valore economico" Warren intravede la chiave attraverso cui costruire dei rapporti equi nel mondo del lavoro e negli scambi. Se nel sistema capitalista il *valore* di una merce era determinato dal *bisogno*, in quello auspicato da Warren si limitava in base al costo di produzione e dal tempo impiegato per assolvere un determinato servizio. Anche l'anarchismo americano, quindi, proponeva una soluzione alla classe lavoratrice; ma essa era opposta a quella successivamente proposta dai movimenti socialisti. Non si trattava di creare un si-

stema comunista, basato sulla comunanza dei beni e sull'abolizione del "libero mercato", bensì della libera espressione della sovranità individuale, attraverso l'estensione massima del "libero mercato" e della competizione. Più che un teorico, Josiah Warren fu però soprattutto uno sperimentatore sociale, che non sentì mai la necessità di formulare una teoria generale e definita. Le idee erano condizionate dal loro tempo e dalla loro praticabilità e per questa ragione impegnò gran parte della propria esistenza alla promozione di esperienze comunitarie basate sul costo di produzione. In questa direzione il suo anarchismo si faceva interprete di un pragmatismo diffuso nella società americana. A Cincinnati diresse per tre anni (1827-



Henry David Thoreau (1817-1862).

1830) l'esperimento commerciale del *Time Store*, basato sullo scambio di lavoro. Le merci venivano acquistate e vendute sulla base del costo, con l'aggiunta di una commissione derivabile dal tempo speso nella gestione. Nel 1834 venne fondato nell'Ohio il *Village of Equity*, privo di gerarchie e dove le regole venivano abbandonate in favore di semplici accordi verbali.

Nessuna organizzazione, né delegazione del potere, non costituzioni né leggi né statuti né regole o regolamenti tranne quelli che ciascuno stabilisce per sé e per il proprio lavoro. Non abbiamo dovuto ricorrere a funzionari né a sacerdoti, né a profeti - nulla di tutto questo è stato necessario. Ci siamo riuniti qualche volta, ma per conversare amichevolmente, per fare musica, per danzare o per qualche altro piacevole passatempo in comune. Non è stato tenuto neppure un discorso sui principi che reggono la nostra comunità. Non ce n'è stato bisogno, perché (come ha osservato ieri una donna) "una volta che la questione è stata spiegata e capita, non c'è più nulla da dire": si tratta soltanto di agire"<sup>6</sup>.

Il sistema mutualista si proponeva come alternativa al capitalismo, in un tempo in cui la centralizzazione dei monopoli era appena abbozzata. Riconoscere l'autonomia teorica e storica del pensiero anarchico americano non deve tuttavia oscurare il fatto che esso andò incontro a una parziale integrazione con elementi di quello europeo.

L'impostazione di Warren si presentava, pur senza relazione apparente, simile a quella promossa da Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) negli stessi anni Quaranta. Per Proudhon, gli individui produttori (piccoli artigiani, contadini, ma anche operai) avrebbero potuto costruire una società federata di coopera-



tive basata sullo scambio solidale dei prodotti. Come nell'impostazione anarchica americana, anche Proudhon pensava che l'individuo dovesse essere autonomo e che la libertà dovesse basarsi primariamente sull'indipendenza economica<sup>7</sup>. Ugualmente il suo mutualismo presupponeva un criterio di giustizia sociale che fondava il valore delle merci unicamente sul costo di produzione. Il mutualismo proudhoniano era però applicabile anche a un tipo di produzione industriale, sebbene quest'ultima non fosse mai stata al centro della sua riflessione<sup>8</sup>.

La fortuna del suo pensiero in America va quindi compresa alla luce di un'impostazione individualista, ma anche degli esiti di quelle caratteristiche presenti nell'era dei Founding Fathers americani. Sotto questo aspetto va considerato il profondo cambiamento della società americana a partire dagli anni Trenta; da un mondo agricolo, composto da piccoli agricoltori e artigiani e privo, pertanto, di forti disuguaglianze economiche, a un'economia dominata da grandi industrie monopoliste<sup>9</sup>.

In effetti, come principale fautore del mutualismo proudhoniano negli Stati Uniti viene generalmente riconosciuto William Batchelder Greene (1818-1878), che attinse le sue riflessioni dalla conoscenza di Proudhon, la cui influenza è riscontrabile nella sua opera più importante, *Mutual Banking* (1849)<sup>10</sup>. Nel trasporre i fondamenti teorici di Proudhon nella realtà americana, si può intravedere una maggiore attenzione verso la produzione industriale. Nella riflessione di Greene rimane visibile del resto l'individualismo tipico della cultura radicale americana.

Il comunismo sacrifica l'individuo per assi-



Ralph Waldo Emerson (1803-1882).

curare l'unitarietà del tutto. Il mutualismo si basa invece su un illimitato individualismo come condizione primaria essenziale e necessaria alla propria esistenza (...) 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<sup>11</sup>.

Nel 1851 Josiah Warren diede vita all'esperienza comunitaria di *Modern Times*, all'interno della quale si svilupparono i principi del *Free Love Movement*, che in Warren aveva trovato uno dei suoi più validi sostenitori. Le numerose comunità di natura utopica, religiosa o libertaria sorte nell'Ottocento americano furono in effetti un luogo di scambio e di reciproca contaminazione, e soprattutto definirono molti elementi della futura cultura radicale statunitense.

La paternità del termine *Free Love* si deve al riformatore socialista cristiano

John Humphrey Noyes (1811-1886), che nel 1848 aveva fondato la comunità di Oneida, dove l'istituzione matrimoniale era stata sostituita dai principi dell'amore libero. In essa la liberazione affettiva e sessuale dell'uomo e della donna si realizzava rifiutando i modelli monogamici e patriarcali. Per Noyes l'amore libero trovava giustificazioni bibliche e si inseriva in una generale ricerca di una più profonda spiritualità, che negli Stati Uniti nutriva vari precedenti all'interno della tradizione protestante radicale.

Anche per Warren la questione femminile non si risolveva nel pieno usufrutto dell'indipendenza economica, ma comprendeva la sfera morale e famigliare. Si può ascrivere a questi anni la commissione, divenuta poi organica nel movimento libertario americano, tra anarchismo e movimenti di liberazione della donna. L'esperienza comunitaria di *Modern Times* sopravvisse fino allo scoppio della guerra civile americana e fu, sotto molti aspetti, il progetto più rappresentativo dell'opera pratica di Josiah Warren, compendiata sul piano teorico dalla successiva pubblicazione di *True Civilization* (1863).

### II MANIFESTO di Josiah Warren

Sembra che all'estero esista l'impressione che mi sia impegnato nella formazione di comunità. Un'inesattezza, verso cui mi sento obbligato a rispondere.

Tutti quelli che hanno ascoltato o letto qualcosa di mio sopra questa materia, sanno che uno dei punti principali sui quali ho sempre insistito dice che *la formazione di società o di qualsiasi altra classe di combinazioni artificiali* è il primo, più grande e fatale errore commesso dai riformatori e legislatori. Le

comunità richiedono l'abdicazione della naturale sovranità dell'INDIVIDUO sul proprio corpo, tempo, proprietà e responsabilità, a favore del governo della combinazione. Questo tende a prostrare l'individuo trasformandolo in un semplice strumento; coinvolgendo altri individui nella sua vita privata e responsabilizzandolo, a sua volta, delle azioni e dei sentimenti dei suoi associati; in questo modo agisce irresponsabilmente sui propri interessi, senza possedere alcuna certezza sull'esito delle proprie azioni e quasi senza un cervello autonomo che arrivi a conoscere gli scopi per i quali la comunità è stata fondata.

Alcuni di quelli che hanno assistito alle nostre riunioni pubbliche sanno che il COMMERCIO EQUO si fonda su un principio esattamente opposto a quello della combinazione, principio che possiamo chiamare di *individualità*. Ognuno rimane in possesso della sovranità sul proprio corpo, tempo, proprietà e responsabilità; senza abbandonare nessuna *porzione* della propria *libertà naturale*; nemmeno viene richiesto di farsi carico delle azioni o dei sentimenti di altri. Non esiste clausola secondo la quale la società possa esercitare alcuna classe di *governo* sulla persona, sul tempo, le proprietà o le responsabilità di un solo individuo.

Le combinazioni, come tutte le istituzioni costruite in base a esse, sono *invenzioni dell'uomo* e di conseguenza condividono la limitata visione umana e altre imperfezioni; il COMMERCIO EQUO, al contrario, è uno sviluppo di principi che, sebbene nuovi per il pubblico, sono vecchi quanto la creazione.

Tali incomprendimenti sono molto naturali; perché tutti gli intenti di riforma radicale conosciuti fino a ora si basarono nelle comunità; il fallimento di questi progetti

ha distrutto ogni speranza e il pubblico, non essendo informato dell'esistenza di una reale alternativa, conclude che la nostra sia una proposta dello stesso genere e come tale destinata a fallire. Io rispetto il loro giudizio e credo, con essi, che qualsiasi sforzo per migliorare la condizione sociale attraverso la formazione di comunità o di qualunque combinazione artificiale (per quanto possa essere ingegnoso il suo disegno, le buone intenzioni che animano i suoi promotori e l'onestà con cui si diriga il progetto) non porterà gli esiti sperati e deluderà tutti quelli che vi siano impegnati.

Il fallimento dell'esperimento comunitario di *New Harmony* durante il periodo che va dal 1825 al 1827 mi convinse che il principio di combinazione non funziona più in là di grandi obiettivi generali. Al contrario, dopo un'intima e rigorosa ricerca, arrivai alla conclusione che il principio opposto, quello di individua-



William Batchelder Greene Greene (1818-1878).

lità e il processo di DISCONNESSIONE conteneva la chiave maestra e tutto il potere di rigenerazione e redenzione in grado di risolvere i grandi problemi sociali; infatti, la nostra proposta promette tanto da risultare ingenua, le aspettative sembrano smisurate; tanto che il suo inventore (se così possiamo chiamarlo) non osò comunicarlo ai suoi più intimi conoscenti per paura di essere considerato pazzo. L'unica strada percorribile risiedeva nella sua dimostrazione PRATICA. Cominciava così un nuovo percorso di ricerche; la prima delle quali fu la "banca del tempo" aperta a Cincinnati nel maggio del 1827. L'esperimento, che durò tre anni, aveva come oggetto l'applicazione del commercio equo nella vita quotidiana e fino a ora è stato impiegato (dove le circostanze lo hanno permesso) nello sviluppo delle nostre idee o nella loro preparazione.

Si è applicato nella cura e nell'educazione dei bambini, mostrandoci gli errori commessi in una materia così importante.

Il commercio equo è stato applicato nell'acquisto e nella vendita di terreni e di quasi tutti i tipi di proprietà, così come nello scambio di tutti i tipi di servizi, il che include il lavoro di commercianti, avvocati, medici, albergatori, ecc., in ogni momento la *sovranità dell'individuo* fu strettamente preservata e rispettata. Nessuna legislazione, di qualsiasi tipo, invase la sfera individuale e fu il rispetto dell'individualità ad attrarre centinaia di persone nella banca del tempo, molte delle quali ignare dei suoi obiettivi generali; essi comprendevano, tuttavia, che era loro interesse partecipare all'esperimento, dimostrando così che gli affari comunitari funzionano secondo un processo naturale e irresistibile; senza *combinazione*, senza *organizzazione*,

senza leggi, senza governo, senza la *rinuncia* di nessuna *porzione* della propria libertà naturale; dimostrando che le riforme non hanno bisogno di aspettare che il mondo venga educato, la pratica stessa costituisce un processo educativo fondamentale, che non può essere giudicato fino a che non vi si partecipa.

Durante gli esperimenti l'iniziativa individuale è stata così sincera che le centinaia di persone che vi hanno preso parte non possono essere, in nessun caso, identificate come membri di una setta, partito o società; il pubblico, in generale, ce lo riconosce, eccetto quelli che hanno già scelto di non riconoscersi nei nostri principi.

L'opinione pubblica è il vero governo del mondo. La stampa è alla base di questo potere; di conseguenza, per diffondere le idee è necessaria la semplificazione della stampa e degli strumenti tipografici, tali da essere introdotti nelle case e usate da chiunque desideri farlo, di qualunque sesso; in questo modo la diffusione della *vera* riforma sarebbe indipendente dalla stampa comune, i cui amministratori sono, generalmente, troppo assorti o interessati in altri argomenti, troppo influenzati dall'opinione pubblica o troppo superficiali per pensare di fare giustizia in un campo che ancora si trova ai suoi inizi.

Gli esperimenti e i tentativi sono conclusi e i risultati, che sono registrati nella testimonianza di chi vi partecipò, diventano ora il fondamento pratico delle realizzazioni in questo campo. Quelli che desiderano maggiori informazioni possono ottenerle nelle riunioni pubbliche o leggendo la "Gazzetta del commercio equo", che sarà pubblicata con questo scopo. Di seguito ci sono alcune delle principali caratteristiche del COMMERCIO EQUO.

Si stabilisce un principio di commercio equo e stabile che porrà fine a tutte le attuali fluttuazioni dei prezzi e, conseguentemente, all'insicurezza e alla rovina che queste fluttuazioni creano, permettendo la sopravvivenza di quelli che si sono rovinati.

Mette fine a tutti i tipi di speculazione. Possiede un mezzo di scambio razionale, una *reale e definita* rappresentazione della ricchezza. È basato esclusivamente sul lavoro come unico capitale legittimo. Un mezzo di scambio che detiene una tendenza naturale a diminuire il valore e l'uso del denaro, fino a liquidarlo; e di conseguenza a eliminare tutti i tipi di truffa, iniquità, crudeltà, corruzione e imposizione che si sono costruiti su di esso. È il mezzo di scambio emesso solo da quelli che lavorano, che metterà nelle mani dei lavoratori il potere e la ricchezza; mentre quelli che non lavorano, sebbene ora siano ricchi, diventeranno poveri e senza potere.

Permette che lavorino tutti quelli che lo desiderino, assecondando la naturale tendenza che mantiene l'offerta in equilibrio con la domanda.

Risolve l'enorme e difficile problema della macchina contro il lavoro. In questo modo, nella stessa proporzione in cui la macchina toglie lavoro agli operai, lavora anche per conto loro; lascia sempre aperta la possibilità a un nuovo impiego e, come commercio equo abolisce i guadagni misteriosi; lascia da parte le forme di apprendimento routinarie e sviluppa nuove forme di conoscenza, alla portata di tutti quelli che lo desiderano.

Il bisogno individuale di pagare con il *proprio lavoro* per quello che si consuma permette l'unico e legittimo controllo sul lusso eccessivo, che ha così spesso rovinato individui, Stati e imperii; e che ci sta portando alla quasi universale rovina.

Il commercio equo non arretra nessun ufficio all'ambizioso, né offre alcuna opportunità a quelli che desiderano elevarsi al di sopra delle persone o delle proprietà altrui; di conseguenza non offre nessuna tentazione a questo tipo di gente ed essi non saranno tra i primi ad adottare il COMMERCIO EQUO. Questo riguarda, prima di tutto, la maggioranza oppressa, gli umili, gli emarginati, e sarà adottato prima da essi e da quelli che non hanno nessun desiderio di vivere a spese degli altri, così come per tutti quelli, ricchi e poveri, le cui superiori qualità morali e intellettuali gli permettano di apprezzare alcune delle ineffabili benedizioni derivanti da tale stato dell'esistenza umana. Queste sono alcune delle principali caratteristiche del COMMERCIO EQUO; e il lettore noterà che sono caratteristiche di una rivoluzione grande e redentrice; sono così straordinarie, così fuori dal corso comune e corrente delle cose che la nostra proposta sarà denunciata come visionaria e impraticabile. Sono preparato a tutto questo e sono preparato a dimostrare che i nostri principi SI SONO GIÀ REALIZZATI e hanno dimostrato la propria praticabilità al di là di tutte le possibili contraddizioni. Per provare ciò, dichiaro che chiunque può cominciare a godere fin da ora dei primi vantaggi del commercio equo e liberarsi gradualmente dalla schiacciante iniquità e sofferenza della (come viene chiamata) società civilizzata; e tutto questo senza unirsi a nessuna società, né cedendo parte della naturale e inalienabile sovranità sul proprio corpo, tempo e proprietà e senza diventare, in nessun modo, responsabile delle azioni e dei sentimenti di altre persone con le quali si abbiano realizzato accordi commerciali. Uno dei sentimenti più condivisi della nostra epoca riguarda l'esistenza di un male profondo e radicale che i legislatori

si sono dimostrati incapaci di scoprire ponendovi rimedio.

Con tutta la deferenza dovuta ai giudizi altrui, io mi sono dedicato a segnalare quello che sembra costituire questo male e i suoi rimedi naturali, legittimi ed efficaci; e continuerò a farlo ovunque questa materia riceva l'attenzione e il rispetto che la sua indubitabile importanza gli conferisce; ho aspettato che qualche persona capace di ragionamento logico si dedicasse a investigare la materia osservando se poteva trovare un valido motivo per opporsi al COMMERCIO EQUO; e voglio segnalare, a questo proposito, l'assoluta stupidità e sorprendente debolezza di qualsiasi obiezione a questo proposito. Le obiezioni, per essere tenute in considerazione, devono limitarsi all'oggetto della questione e alle sue tendenze naturali: DISCONNESSE da tutte le considerazioni meramente personali. Io rifiuto tutte le polemiche rumorose, prolisse, confuse e personali. Questa materia si presta a studi sereni e ricerche oneste; e, dopo essere stata esposta (come io penso fare) davanti al pubblico, dovrà essere valutata da ogni individuo secondo la sua particolare capacità di comprensione, senza realizzare nessun tipo di violenza, restrizione o coazione verso di esso.

Josiah Warren,  
New Harmony, 27 novembre 1841

**traduzione di Marco Perez**

## Note

1. Da un punto di vista bibliografico si possono citare alcune opere particolarmente significative del pensiero di Warren come *Equitable Commerce* (1852) e *True Civilization* (1863).
2. G. Woodcock, *L'anarchia: storia delle idee e dei movimenti libertari*, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 404.
3. A. Caldwell Butler, *Josiah Warren and the Sovereignty of the Individual*, "The Journal of Libertarian Studies", vol. iv (1980), n. 4, p. 444.
4. A. Donno, *Josiah Warren, un anarchico liberal nell'America dell'Ottocento*, in A. Donno (a cura di), *America anarchica (1850-1930)*, Manduria-Bari-Roma, Lacaïta, 1990, cit., pp. 16-17.
5. J. Warren, *Manifesto, Introductory note by Joseph Ishill*, Berkeley Heights, Oriole Press, 1952, p. 2.
6. J. Warren in G. Woodcock, *L'anarchia: storia delle idee e dei movimenti libertari*, cit., pp. 405-406.
7. S. Rota Ghibaudi, *Il socialismo "utopistico"*, in L. Firpo (a cura di) *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, UTET, 1972, p. 188.
8. G.N. Berti, *Introduzione*, in P.J. Proudhon, *Critica della proprietà e dello Stato*, Milano, elèuthera, 2001, p. 13.
9. G. Iurlano, *Radicalismo e tradizioni americane nella seconda metà del XIX secolo: l'anarco-individualismo di Benjamin Tucker*, in A. Donno (a cura di), *La sovranità dell'individuo: tre saggi sull'anarchismo negli Stati Uniti*, Manduria-Bari-Roma, Lacaïta, 1987, p. 11.
10. R. Rocker, *Pionieri della libertà*, Milano, Antistato, 1982, p. 114.
11. W. B. Greene, *Socialistic, Mutualistic and Financial Fragments*, Boston, Lee & Shepard, 1875, pp. 24-31.

# NO OPPRESSIONE

- CHIESA
- FAMIGLIA
- SCUOLA
- STATO



Bozzetto grafico di Ferro Piludu, anni Ottanta del secolo scorso.

# I cavalieri erranti dell'anarchia: la diaspora italiana a Londra (1880-1917)

di Pietro Di Paola

Chissà se gli anarchici costretti dalla repressione a vivere in esilio per molti anni, a volte la loro intera vita, sentivano nostalgia del loro paese d'origine. Per quanto riguarda gli anarchici che trovarono rifugio a Londra, le fonti non offrono risposta a questa domanda. Le molte spie e le autorità di polizia non erano interessate a questo aspetto. Quello che li preoccupava era tenere sotto controllo una cosmopolita e numerosa comunità anarchica all'interno della quale vivevano, grazie alla liberale politica sul diritto d'asilo dell'Inghilterra, alcuni tra gli anarchici considerati come i più pericolosi: Kropotkin, Malatesta, Merlinò, Malato, Most, Rocker, la Michel, Henry. Questa comunità era formata da decine di militanti meno conosciuti che contribuirono a creare una rete organizzativa e di relazioni personali che collegava tra loro centinaia di militanti sparsi per il mondo: a Parigi, Chicago, Lugano, Marsiglia, Rio de Janeiro, Il Cairo, Patterson... La rete che si strutturò attorno all'esperienza dell'esilio permise al movimento anarchico italiano non solo di sopravvivere a ricorrenti e feroci ondate repressive, ma anche di entrare in contatto con i gruppi libertari di altre nazionalità, di arricchirsi dal punto di vista teorico, di contribuire allo sviluppo del mo-

vimento operaio e sindacale di altri paesi. La storia delle comunità anarchiche in esilio è quindi parte integrante non solo della storia del movimento anarchico italiano ma anche di quello internazionale. La comunità degli anarchici italiani nella capitale britannica cominciò a svilupparsi negli ultimi anni Settanta dell'Ottocento. L'emigrazione dei primi internazionalisti si collegò all'emigrazione politica di epoche precedenti: quella degli esuli del Risorgimento e quella dei rifugiati della Comune di Parigi. I primi internazionalisti frequentavano le osterie di vecchi repubblicani e anticlericali. Gli anarchici si stabilirono nei quartieri in cui risiedeva la povera comunità di emigrati italiani: Soho, Clerkenwell, Holborn. Con i loro connazionali essi condivisero le difficoltà nel trovare lavoro e un'abitazione. In uno dei primi periodi della sua permanenza a Londra Malatesta visse nella sua officina da meccanico. Una tenda divideva il locale: da una parte c'era il pagliericcio sul quale dormiva, dall'altra il laboratorio dove lavorava. Una delle tante spie informò che Ravà, Ceccarelli e Alvinò dovettero vendere un paio di scarpe per potersi sfamare. Con gli anni e con il dilagare della repressione anche in paesi tradizionalmente ospitali come Francia e Svizzera,

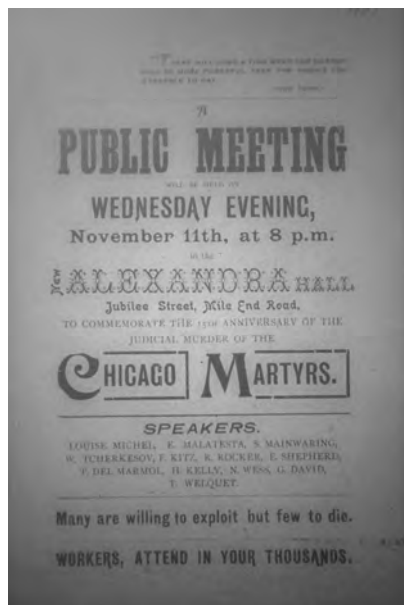
## Memoria storica

la comunità anarchica di Londra andò aumentando. I rifugiati venivano raggiunti dalle mogli. Spesso intraprendevano attività di carattere artigianale che già praticavano prima di lasciare l'Italia (sarti, calzolari); molti trovarono lavoro come cuochi e camerieri. Alcuni vendevano prodotti alimentari. Le famiglie si allargarono con la nascita di figli. Come tutte le comunità, anche quella degli anarchici italiani credè i propri luoghi di ritrovo, di svago e di socialità. Questi



Club erano anche centri di propaganda, al loro interno venivano organizzati riunioni, dibattiti e contraddittori. Era nei club di Londra che, secondo l'ispettore di polizia Sernicoli, si formulavano le idee sovversive che in pochi giorni facevano il giro d'Europa e del mondo. I Club erano anche luoghi di produzione culturale. Una controcultura che si diffondeva attraverso le rotte dell'esilio e

che fu fondamentale nel creare e rafforzare il senso di appartenenza e di identità, e nel rinsaldare legami ideologici. Il teatro era un tassello portante di questa produzione. Gori inviava per posta ai compagni di Londra i suoi bozzetti perché venissero rappresentati, ma pièce teatrali erano prodotte anche in loco. Uno degli autori più prolifici della comunità era Federico Lauria, in realtà informatore del Consolato italiano (l'agente Calvo). Nel 1893 una sua commedia



venne rappresentata con successo al Club Italo Svizzero. Saverio Merlino fece da suggeritore, contribuendo alla riuscita della serata. I Club erano gestiti spesso in collaborazione dai vari gruppi nazionali (tedeschi, russi, francesi, italiani), che insieme organizzavano anche le celebrazioni di carattere più internazionale: le ricorrenze del Primo Maggio e la celebrazione dei martiri di Chicago,



la Comune di Parigi, la morte di Francisco Ferrer. Queste serate erano spesso strutturate nello stesso modo anche in altri centri dell'esilio: discorso di apertura, lettura di poesie o monologhi, canti rivoluzionari con l'immane *Carmanole*, brani d'opera o musiche di mandolino, sessione di ballo come gran finale.

Altro importante strumento di propaganda erano i giornali che permettevano lo scambio di informazioni con l'Italia e

comunità anarchica italiana fino alla fine della prima guerra mondiale erano in lingua italiana denota un problema nel rapporto con il paese ospitante. In effetti, la madrepatria rimase sempre l'orizzonte principale degli anarchici italiani a Londra.

In questo microcosmo non mancarono polemiche e divisioni anche profonde, specialmente tra gli organizzatori, capeggiati da Malatesta e Merlino, e gli anti-organizzatori, guidati da Luigi Parmeg-



III.2. Programme of a soirée to raise funds for the newspaper *L'Internationale* (ACS, CPC, b. 2949, f. Malatesta Errico).

con gli altri centri dell'esilio. Queste pubblicazioni, seppure tutte di breve durata, contribuirono comunque al dibattito teorico e allo sviluppo della linea politica del movimento, come avvenne per esempio rispetto alla polemica tra organizzatori e anti-organizzatori (*L'Anarchia*, 1896) o dopo l'uccisione del re Umberto (*Cause ed Effetti*, 1900). Il fatto però che tutti i giornali pubblicati a Londra dalla



I.4.2. Leaflet against the spy Gennaro Rubino (ACS, FS, 1905, b. 22)

giani anarchico dalla doppia vita. Parmeggiani era conosciuto con il suo vero nome come capo di una banda di anarchici espropriatori, e con quello di Louis Marcy come stimato proprietario di una galleria d'arte di antiquariato a Bloomsbury Square e a Parigi. La polizia inglese teneva attentamente sotto controllo le attività degli anarchici e nel 1894 arrestò Francesco Polti e Giu-

seppe Fornara, detto Piemonte, per possesso di materiali esplosivi. Molti degli scassi effettuati dal gruppo di Parmegiani erano messi a segno grazie a chiavi false fabbricate da Fornara. I due furono condannati rispettivamente a dieci e venti anni di lavori forzati. Quando si avvicinò la data in cui Fornara sarebbe dovuto uscire dal carcere per i benefici di legge, le autorità inglesi, con il consenso di quelle italiane, per evitarne il rilascio lo ricoverarono per disturbi psichiatrici. La questione si ripresentò allo scadere della pena. Fornara fu diagnosticato pazzo e rinchiuso in un manicomio criminale dal quale non sarebbe più uscito. Vi morì nel 1941, a oltre mezzo secolo di distanza dalla sua condanna.

Per sorvegliare la colonia anarchica le autorità italiane si affidarono a numerose spie e informatori: De Martjis, Lauria, Bellelli, Rubino. Tuttavia questa pratica non era priva di complicazioni e fu causa di seri incidenti diplomatici, come avvenne nel caso di Rubino che, smascherato come spia nel 1902, attentò alla vita del re del Belgio per dimostrare agli ex compagni la sua buona fede.

Lo scoppio della prima guerra mondiale, le divisioni causate dall'atteggiamento da tenere nei confronti della guerra, l'internamento degli anarchici di nazionalità nemica, il ritorno in patria di molti anarchici russi allo scoppio della rivoluzione, il rientro di Malatesta in Italia, segnarono il declino di Londra come uno dei centri più importanti dell'esilio anarchico.

*The Knights-Errant of Anarchy.  
London and the Italian anarchist  
diaspora, 1880-1917,  
Liverpool University Press  
in uscita nel 2013*

*La sezione speciale che segue è una riflessione sulla parola “anarchia” di Gustav Landauer (Karlsruhe, 1870 - Monaco di Baviera, 1919), un anarchico tedesco molto noto ma nello stesso tempo poco tradotto in italiano. Per ovviare a questa carenza, nel 2012 elèuthera ha pubblicato la prima corposa antologia di scritti landaueriani, curata da Gianfranco Ragona, il massimo esperto di Landauer in Italia. L'antologia e il testo qui pubblicato consentiranno finalmente di conoscere in modo più approfondito questo pensatore e militante appassionato, che finora era conosciuto dal pubblico italiano solo per alcune celebri frasi, come quella che apre il sito del nostro centro studi: “L'anarchia non è cosa del futuro, ma del presente, non è fatta di rivendicazioni, ma di vita”.*



## Gustav Landauer: per una storia della parola anarchial

a cura di Devis Colombo



1. Gustav Landauer, foto tessera del passaporto (1915?). Le immagini di Landauer pubblicate in questo inserto provengono dall'archivio fotografico dell'Istituto di storia sociale di Amsterdam.

Anarchico tedesco di origine ebraica, Gustav Landauer (1870-1919) morì a Monaco durante il tentativo insurrezionale della Repubblica dei Consigli, ucciso da milizie di estrema destra che appoggiavano il governo centrale socialdemocratico. Di tendenze colletti-

viste e socialiste anarchiche, Landauer pubblicò nel 1909 sulla rivista "Der Sozialist" uno studio etimologico col quale si propose di approfondire la genealogia della parola "anarchia", da lui definita una "equivoca parola prismatica". Qui ripubblichiamo questo contributo se-

## SPECIALE GUSTAV LANDAUER

condo la sua originaria divisione in due parti: la prima (I) comparve sul numero del 15 maggio, la seconda (II) l'1 giugno. L'analisi di Landauer (che tanto richiama alla mente la sentenza gnomica "indaga le parole a partire dalle parole, e non le cose a partire dalle parole") inizia dalla Rivoluzione francese, passa per i maestri del diritto statale del XVIII secolo, Carlo Martini e August Schlözer, e da altri autori poco esplorati, come lo scrittore Ludwig Börne, per giungere a Proudhon attraverso i pensatori classici dell'anarchismo (Michail Bakunin, Edgar Bauer, Max Stirner). Nell'intento di chiarire lo sfondo culturale e il percorso intellettuale seguito da Proudhon per propagandare per la prima volta l'anarchia secondo un'accezione positiva della parola, Landauer ci suggerisce una visione mutevole dell'anarchismo, in cui la capacità di aderire alle condizioni so-

ciali presenti supera qualsiasi irrigidimento terminologico. Ci offre così il prezioso consiglio di "non legarci mai strettamente ad alcuna parola precisa", e di far sempre trasparire attraverso tutte le possibili erudite denominazioni – socialista, anarchismo, socialismo – ciò che non bisognerebbe in alcun modo perdere di vista: "la comunità naturale, la comunità del popolo e non per ultimo la sua voce".

Come dimostra anche questo testo, Gustav Landauer fu tra i primi a vedere nella figura del giovane hegeliano Edgar Bauer il fondatore dell'anarchismo in Germania, considerazione che verrà ripresa più tardi da Max Nettlau<sup>1</sup>. Landauer individua due significati fondamentali della parola "anarchia": il più vecchio vede nell'anarchico un sobillatore, un criminale e un partigiano della violenza che attraverso il disordine so-



16 febbraio 1919, Landauer (al centro con la barba) durante una manifestazione. Verrà ucciso il 2 maggio dello stesso anno.

*ciale e la distruzione di tutti i legami coercitivi – “un’anarchia di transizione” – vuole giungere a “un’anarchia dell’ordine”, una libera società di eguali. Secondo il significato più recente invece, affermatosi in particolare con Benjamin Tucker e John Henry Mackay, l’anarchico è “il più grande non-violento”, esclusivamente un costruttore e un edificatore del nuovo ordine. Ma al di là della scelta etica di rifuggire o ricorrere alla violenza, che Landauer (traduttore del mistico Mastro Eckart e sostenitore di un anarchismo che si fonda innanzitutto sulla rigenerazione individuale) lascia alla libera riflessione di ciascuno di noi, gli sviluppi del significato della parola “anarchia” sono accomunati dall’avversione per il potere statale e da un’idea della società e dell’uomo che si basa sul “vincolo volontario”: un’idea che proviene direttamente dalle teorie contrattualistiche del giusnaturalismo. Si tratta difatti del vincolo che il singolo – a seconda della personale propensione per un anarchismo che privilegia la rivoluzione sociale o la liberazione interiore – concorda spontaneamente con i propri simili per favorire lo sviluppo armonico della collettività, o di un vincolo che egli impone a se stesso per costruire e indirizzare la propria individualità.*

## I.

Non tratterò qui di una storia delle idee dell’anarchismo, ma della storia della parola “anarchia”. Di questa, infatti, per quanto ne sappia io, non ci si è ancora occupati abbastanza; in ogni caso sono consapevole di offrire soltanto un contributo assai incompleto, nella speranza che altri, più preparati di me nella meto-

dologia di ricerca della storia dei concetti o nella conoscenza della letteratura anarchica, si lascino stimolare per ulteriori interventi.

Accanto alle parole “regnare” e “governare” si sono contemporaneamente formati, a partire dai corrispettivi verbi greci, i termini autocrazia, aristocrazia, democrazia da una parte, e monarchia, oligarchia, poliarchia dall’altra. In tutte queste forme di regime – che nel complesso, che riguardino la Chiesa o lo Stato, noi definiamo gerarchiche – può accadere che in seguito a una guerra, a una ribellione interna o a conflitti in cui ognuno crede di lottare per il legittimo sovrano, si verificano momentanee condizioni di smarrimento, di disordine, e di totale insicurezza: si ha allora bisogno di una parola per indicare questi episodi in cui tutto pare superare ogni limite e ogni confine: ecco “l’anarchia”. Questa parola dunque non ebbe origine in nessuna teoria, ma in una realtà di fatto che nessuno avrebbe mai potuto raggiungere con la sola volontà: tutti aspiravano a un qualche regime, ma non tutti volevano lo stesso, e il tempo non conferiva alcuna direzione precisa al governo affermatosi – lasciando che si instaurasse un ordine duro e arbitrario – e tutti parevano insoddisfatti e tutto divergeva minacciando di cadere a pezzi: una simile situazione di disordine dovuta a un’insufficiente autorità veniva chiamata “anarchia”. Presto però si notò, o si pensò di aver notato, che il disordine di ogni situazione transitoria giovava a un gruppo di uomini che si sforzavano di prolungarlo, provavano soddisfazione in questo tentativo, o addirittura aspiravano a provocarlo di nuovo, una volta calmatesi le acque. Così la parola “anarchia” si forma per designare un



agitatore, un contestatore, un partigiano dell'assenza di leggi e dell'insubordinazione. Non so quando si sia formata; e non so neppure dove e quando sia apparsa inizialmente, ma non dubito ch'essa sia considerevolmente antica. E dove troviamo una situazione sgradita – sgradita soprattutto a una casta privilegiata – senza che si abbia cercato gli autori, gli istigatori, e si sia sentita la necessità di creare un termine infamante per definirli?

Kropotkin nel libro *Die französische Revolution*<sup>2</sup> scrive in modo dettagliato e documentato di come durante la Rivoluzione francese i girondini – e specialmente Brissot<sup>3</sup> – nei loro volantini e addirittura nei loro canti definivano “anarchici” i radicali Montagnardi<sup>4</sup> e gli Enragés<sup>5</sup> che volevano indirizzare la rivoluzione in una direzione sociale e, si può tranquillamente dire, socialista. Dunque questi combattenti rivoluzionari, che sono indubbiamente gli antenati di tutte le correnti socialiste successive fino ai giorni nostri, venivano chiamati “anar-

chici” in un senso ingiurioso dai loro avversari, gli antenati degli odierni sostenitori della costituzione e dei liberali. Sarebbe interessante constatare se gli uni o gli altri abbiano in qualche misura accettato questo ignominioso appellativo. Non conosco nulla in merito; in ogni caso non è stato affatto studiato il collegamento fra questi “anarchici” e gli uomini del tempo che noi abbiamo considerato i precursori dell'anarchismo, i quali tuttavia non facevano ricorso ad alcuna parola particolare – per esempio William Godwin. Di tutti questi precursori non so dire nulla; non conosco nessuno che abbia utilizzato la malfamata parola “anarchia” o “anarchista” nelle proprie teorie o nelle proprie riflessioni, anche soltanto per un'intenzionale paradossalità. Ma il nome non finì dimenticato. Edgar Bauer<sup>6</sup>, per esempio, nel 1843 parla abbastanza frequentemente degli “anarchici del 1793” e respinge in quanto “pura rivoluzione politica” e “anarchia all'interno dello Stato” il loro modo di lottare, assieme a quello dei circoli giacobini. E la sua critica è fondata: come rivoluzionari si appellavano frequentemente all'azione diretta e locale del popolo o della municipalità, ma la loro non si rivelò mai una teoria anticentralista, sostenendo al contrario – per lo più in accordo con i giacobini – una sola e indivisibile repubblica, in contrapposizione ai presunti sforzi federalisti dei girondini.

Dopotutto, è per un curioso scherzo della storia che Brissot, l'uomo che definiva “anarchici” i suoi avversari più rivoluzionari, avesse un tempo pronunciato il motto “la proprietà è un furto”: Proudhon, il quale riprese più tardi le medesime parole, è lo stesso che portò

## SPECIALE GUSTAV LANDAUER

prestigio alla parola “anarchia”, trasformandola per descrivere una teoria e una tendenza.

E Proudhon è stato effettivamente il primo, per quanto ne sappia io, ad aver propagandato l’anarchia. Ma per spiegare in che senso egli abbia scelto l’espressione, e per scoprire la via da lui percorsa, devo soffermarmi ancora un poco sui suoi precursori.

Il vero antesignano intellettuale di Proudhon, del socialismo e soprattutto dell’anarchismo è l’uomo che fra tutti i padri spirituali ha esercitato una forte influenza sulla Rivoluzione francese, Jean-Jacques Rousseau. Se paragoniamo quest’ultimo ai precedenti sostenitori della *natura* o del *diritto naturale* – Montesquieu, Locke, Grozio, fino a più o meno

ai precursori del diritto del popolo contro il potere dei principi, il potere monarchico, egli non porta assolutamente nulla di nuovo all’infuori della sua veemenza e della sua personale forza della natura che concretizzano il dotto diritto naturale in potere popolare rivoluzionario. Rousseau dunque, e con lui tutti i sostenitori del diritto naturale, chiedono la nascita dello Stato: non in prima istanza – come spesso si è frainteso – la nascita dello Stato da una condizione naturale senza Stato, ma un’incessante nascita sociopsicologica dello Stato dalla natura umana secondo giustizia, e secondo uno scopo stabilito dalla volontà degli uomini. Lo Stato, così come viene reclamato, non è niente di naturale e di inviolabile, bensì qualcosa che nasce



*Un'altra immagine di Landauer (al centro con barba e cappello) mentre partecipa a una manifestazione, presumibilmente durante la Repubblica bavarese dei Consigli.*

incessantemente dalla comune volontà e da un libero contratto. La peculiarità di questo contratto è però che tutto ciò che ha origine in lui non permane in modo definitivo, ma *sorge* continuamente da una tacita e reiterata approvazione: può essere infatti sciolto in ogni momento, anche attraverso il recesso di una parte sola. Lo Stato in questo modo viene reso problematico; e coloro che ne sono coinvolti e assumono una posizione nei suoi confronti non sono individui isolati: quella società o quel popolo in cui viene stretto il contratto si trova già di fronte a una totalità, a un organismo unico, che non è lo Stato. Rousseau, i teorici del diritto statale e gli economisti politici dai quali egli proviene, fondano una concezione contraddittoria dello Stato poggiandola su un'idea che racchiude in sé collettività e libertà, socialismo e anarchismo: la società. A ciò si ricollega direttamente Proudhon.

Il diritto naturale, il cui più grande interprete del tempo fu Rousseau, non porta in sé soltanto il diritto del popolo alla rivoluzione, ma anche, e malgrado Rousseau, il germe del socialismo anarchico. Entrambi questi elementi furono portati presto alle estreme conseguenze, soprattutto da Fichte, che nel suo *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*<sup>7</sup> (1793) sostiene il diritto alla revoca del contratto sociale, e con altrettanta energia è convinto che lo Stato abbia il compito di rendersi superfluo da sé. L'idea della società è in Fichte già totalmente separata dallo Stato; ovunque, nei ragionamenti e nell'atmosfera che si respira attorno alle sue affermazioni, viene alla luce una forte avversione verso lo Stato in quanto tale; egli annuncia "il diritto a non rico-

noscere legge alcuna, se non quella che ci si dà per sé". E nelle stesse pagine egli dice espressamente che l'umanità si avvicina sempre più al traguardo dell'assenza di Stato, e che "davanti ai nostri occhi" l'umanità ha iniziato nella Rivoluzione francese la sua affermazione in questo senso. Fichte sostiene idee simili anche più tardi, in scritti successivi. E proseguendo in questa direzione della rinascita del diritto naturale sotto l'influsso di Rousseau e della Rivoluzione francese, mi sono imbattuto in un altro sviluppo della parola "anarchia", senza poter sul momento seguire le più vicine correlazioni.

Nella terza parte dell'*Enciclopedia universale*<sup>8</sup> di Ersch e Gruber (curata nell'anno 1819), alla voce "anarchia" redatta da Rotteck<sup>9</sup> si trova infatti il seguente passaggio: "Diversi vecchi scrittori (dei quali tuttavia alcuni non ri-







corrono alla *parola* anarchia, benché contribuiscano a fondarne il *concetto*), fra i più recenti, specialmente Martini<sup>10</sup> e lo stesso Schlözer<sup>11</sup>, hanno inteso l'anarchia come una condizione intermedia fra l'essere al di fuori e all'interno della società civile. Essa è per loro un rapporto sociale fra uomini che hanno concordato un civile contratto associativo, che non essendo tuttavia un contratto di asservimento può ancora garantire la piena libertà, l'uguaglianza degli individui e, al posto di un vero potere della società, la forza delle decisioni unanimi. Soltanto nella concezione di un vero contratto sociale vige contemporaneamente anche l'asservimento dell'individuo al potere naturale della società. E soltanto nell'astrazione, non nella realtà, i contratti di associazione e di asservimento potreb-

bero essere separati l'uno dall'altro; da ciò si rischiera l'idea che *se l'anarchia deve significare una società senza tutto il potere, è allora qualcosa di contraddittorio in se stesso o un assurdo*".

Dal contributo di Rotteck, e dalla critica cui è legato, deriva che Martini, Schlözer e altri precedenti maestri del diritto pubblico si siano riferiti con il termine "anarchia" alla condizione di una società senza potere pubblico [*öffentliche Gewalt*] in cui l'ordine, la quiete e la sicurezza sono ciononostante garantiti. Cercherò di approfondire la ricerca circa questi maestri del diritto statale, i cui manuali appartengono a un tempo abbastanza remoto – Martini (1783), Schlözer (1793) – e spero, all'occasione, di potervi comunicare qualcosa.

Nonostante Rotteck definisca inizialmente l'anarchia – o la società senza potere – una pura assurdità, in seguito ammorbidisce questa critica. Riconosce che la condizione anarchica "in minima parte, in rapporti molto semplici e in costumi irreprensibili – qualcosa che si è cristallizzato attraverso le tradizioni e che comunque non rafforza lo Stato – potrebbe trovare posto nelle vive società"; dice poi che i tedeschi al tempo di Cesare e Tacito avrebbero realizzato una simile società anarchica nei suoi tratti caratteristici, e aggiunge: "Nondimeno quei tedeschi vivevano sotto la protezione dei buoni costumi e di un prezioso spirito comune – che l'organo artificiale della volontà generale renderebbe trascurabili – e godevano di una maggiore sicurezza, tranquillità e felicità civile di quanto sovente si affermi sotto una costituzione artificiale e un potere regolare". Ed egli dibatte poco lontano l'interessante idea che una simile anarchia possa



in parte farsi spazio anche all'interno della vita statale, nel momento in cui alcuni settori della vita si ritirano dall'intrusione dello Stato, e si affidano alla libertà. Ma questo mutamento semantico subito dalla parola "anarchia" per effetto dei maestri del diritto statale, non era ancora penetrato nella lingua parlata – perlomeno degli spiriti più produttivi – come sembra dimostrare un brano molto curioso di Ludwig Börne<sup>12</sup>, al quale io feci riferimento già alcuni anni fa (nel vecchio "Sozialist"<sup>13</sup>). Fu scritto attorno al 1825 o al 1826.

Si tratta di un lungo saggio in forma di recensione circa un libro francese – a quanto pare insignificante – dal titolo *Nouvelles lettres provinciales* (Parigi 1825). Dal seguente passaggio emerge il ragionamento di Börne: "Non è spesso auspicabile trovarsi alla mercé di un tiranno, il quale, in quanto uomo, può tuttavia essere ammansito, piuttosto che cadere sotto il potere di leggi spietate? [...] Che tutto il popolo prenda il governo, uomo per uomo, anima per anima: la li-

bertà non verrebbe certo assicurata. Il popolo può diventare tirano di se stesso, ed è spesso accaduto [...]. Quando Luigi XIV disse: 'Lo Stato sono io', la sua più grande e pericolosa illusione non fu quella di impersonare lo Stato, ma di ritenere lo Stato la cosa più elevata. Il re però condivideva questa illusione con i suoi sudditi, il suo tempo la condivideva con un lungo passato e con il secolo a venire, e la maggior parte dei suoi contemporanei la condividevano ancora. Lo Stato è il letto di Procuste in cui l'uomo viene stirato a forza, o amputato finché alla fine non vi entri perfettamente. Lo Stato, la culla dell'umanità, è diventato la sua bara. Lo Stato è al tempo stesso Dio e prete, e in onore di Dio vengono mietute ipocritamente molte vittime, se solo i preti ne hanno una gran voglia. Le leggi devono essere capaci di rendersi superflue, o lo sono sempre state e lo rimarranno sempre. Ma come possono diventare superflue, se si deve in ogni momento limitare la libertà? Ciò diventa possibile perché le leggi educano il cittadino alla legalità; perché lui si sente libero di modellarsi secondo leggi che soltanto poco prima gli erano state imposte; perché le leggi gli insegnano a ubbidire alla sua stessa voce, così come prima ubbidiva a una voce estranea, e a limitare la sua volontà, così come prima limitava soltanto la sua azione. L'uomo dovrebbe imparare ad adoperare la sua forza, non dovrebbe temere il pericolo della libertà. La difesa della legge ci ha tolto tutte le forze e tutta l'audacia [...]. Anche il popolo inglese ha solo le libertà ma non la libertà. Perciò si sente ovunque parlare del potere delle libertà, e si vede evitare il più possibile la parola 'libertà'. Si parla di libere istituzioni: la libertà viene

definita un'istituzione, ma soltanto l'autorità [*Herrschaft*] lo è!"<sup>14</sup>.

Con esitazione e incertezza in queste righe Börne sostiene la voce dei maestri che noi oggi definiamo anarchici, derivando da Fichte – come io credo – la parola “legalità” per riferirsi alla voce interiore, mentre il legame volontario del singolo allo spirito comune non può sconfessare la provenienza dalla scuola di Kant e dalla sua “morale dei costumi”. Börne conosceva anche la parola “anarchia”? Lo si potrebbe quasi credere, e io stesso un tempo l'ho pensato. Egli prosegue infatti: “Non importa se il potere si trova in questa o in quella mano: dobbiamo attenuare il potere in sé, quale che sia la mano in cui si trova. Finora però nessun sovrano ha acconsentito che il potere nelle sue mani fosse indebolito, anche se lo utilizzava tanto nobilmente. L'autorità [*Herrschaft*] si può limitare soltanto quando è senza padrone – la libertà nasce solo dall'anarchia. Di fronte a questa necessità della rivoluzione non possiamo girare il viso dall'altra parte, soltanto perché l'urgenza del suo avvento è così triste. Noi, in quanto uomini, dobbiamo guardare il pericolo negli occhi, non possiamo tremare davanti al coltello del medico che ci cura le ferite. *La libertà nasce solo dall'anarchia* – questa è la nostra idea, così noi abbiamo inteso gli insegnamenti della storia”.

Il corsivo è dello stesso Börne. Si legga attentamente, le parole sono tanto equivocabili: Börne intende per anarchia il solo disordine rivoluzionario. Possiamo limitare l'autorità soltanto nei momenti in cui è incerta, nella rivolta e nei periodi di transizione, soltanto allora possiamo limitare l'autorità e assicurarci la più grande libertà. Börne dunque non ha an-

cora nessun nome per la società con la maggiore limitazione possibile del potere statale; l'anarchia per lui non è l'obiettivo, ma il cammino: il disordine della rivoluzione. E non è escluso che gli sia passata per la testa questa espressione, dal momento che era già stata utilizzata per indicare l'auspicata condizione a venire negli scritti di alcuni maestri del diritto statale secondo la nuova trasformazione del significato, mentre in Börne il vecchio significato resta immutato.

## II.

Contemporaneamente e in modo indipendente fra il 1842 e il 1843 si sviluppa l'anarchismo in Germania e in Francia, ma mentre in Germania gioca soltanto un ruolo passeggero, come uno straniero in viaggio, in Francia conquista alla propria causa uomini liberi provenienti da tutte le nazioni e gran parte del popolo. Si potrebbe addirittura prendere alla let-



Dall'Archivio fotografico di Pierre Ramus, alias Rudolf Grossmann, anarchico austriaco (1882-1942) amico di Landauer.

tera l'espressione dello "straniero in viaggio", dato che il primo che in Germania si scagliò contro la religione e contro lo Stato, rifacendosi ai giovani hegeliani, Feuerbach e Bruno Bauer, assumendo toni tipicamente anarchici, fu il russo *Michail Bakunin* nel suo saggio *Die Reaktion in Deutschland*<sup>15</sup>, che comparve in Germania nel 1842 all'interno di un annuario, pubblicato con lo pseudonimo Jules Elysard. Questo scritto giovanile è già animato da un particolare tono di ardore, di trascinarsi, di impeto, di sotterraneo rancore, di carattere demoniaco, che distingue Bakunin da tutti gli altri spiriti del tempo. A differenza dell'intelletto e dello spirito critico prevalente in altri autori, negli scritti di Bakunin – che scrisse così a lungo – vive un'elementare forza barbarica. E così questo scritto è anarchico nel senso più originario della parola; tutto è espresso in una chiave istintiva ed emotiva, nonostante l'astratto linguaggio hegeliano. Dopo questa vivace ouverture dialettica, fu un altro uomo dall'intelletto chiaro e pungente a fondare veramente l'anarchismo in Germania: *Edgar Bauer*, che appartiene a pieno titolo alla "scuola critica", uno degli spiriti più audaci e brillanti che la Germania abbia mai avuto, anch'egli tanto dimenticato ai giorni nostri. Il suo libro *Der Streit* (proprio così!) *der Kritik mit Kirche und Staat*<sup>16</sup>, che uscì nel 1843 e che a lui fruttò quattro anni di prigione in una fortezza, è un'opera fondamentale per l'anarchismo. Il suo rapporto con la parola "anarchia" è molto interessante. Abbiamo già visto che cosa disse Bauer degli "anarchici del 1793"; mentre delle lotte rivoluzionarie di quel tempo scrive: "L'anarchia, quale inizio di tutte le buone



Dall'Archivio fotografico di Pierre Ramus.

cose, là era presente: si arrivò a una demolizione piena di speranza: la religione fu soppressa. Quell'anarchia però era un'anarchia all'interno dello Stato [...]. Ed è stato un errore, l'unico errore degli uomini rivoluzionari, i quali credettero che la vera libertà si lasciasse realizzare nello Stato". È dunque un anarchico *consapevole*, e perciò nuovo – ma nel vecchio significato della parola: per ostilità nei confronti dello Stato e della Chiesa, e per amore dell'emancipazione, egli vuole soltanto distruggere, distruggere, distruggere. Questo era il compito di chi Bauer definiva "critico". E all'obiezione che si pone da sé: "Tu ci apri una prospettiva diversa da quella dell'anarchia, dell'assassinio e del furto?", egli reagisce espressamente: "Subito risposi, molto semplicemente, che non è nostro incarico costruire". "Il nostro pronunciamento [...] è negativo, la storia scriverà la risposta affermativa". Dallo stesso spirito uscirono le parole che Bakunin aveva scritto un anno prima: "Il desiderio della distruzione è al tempo stesso un desiderio creatore".

## SPECIALE GUSTAV LANDAUER

Nello stesso anno 1843, giunse però in Francia il più grande e positivo edificatore, Proudhon, il cui motto era “destruam et aedificabo”<sup>17</sup>, demolirò e costruirò. Egli, che peraltro seguendo una propria elaborazione autonoma sotto l’influsso di Kant e di ciò che rimaneva nell’aria di Hegel era giunto agli stessi risultati di Feuerbach, pose le fondamenta per un’anarchia positiva. Per Proudhon l’anarchia era soltanto la descrizione negativa di qualcosa che doveva essere an-



*Impegnati a sventare un tentativo della polizia politica di reclutare spie da inserire nella redazione del giornale libertario «Der Sozialist», il 24 settembre 1896 Wilhelm Pohor, Gustav Landauer e Alfred Weidner (nell'ordine da sinistra a destra) pedinarono il commissario Boesel mentre s'incontrava con un anarchico, che si era finto disponibile al tradimento. La foto li ritrae, con parrucche e barbe posticce, poco prima dell'imboscata.*

cora costruito: la società nel momento dell'estinzione dello Stato. La pubblicazione<sup>18</sup> è datata 1843, ma i brani erano già stati scritti nel 1842. Sempre nel 1843 Moses Hess<sup>19</sup>, all'interno del volume *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*<sup>20</sup> curato da Herwegh<sup>21</sup>, informa i liberi spiriti tedeschi di queste nuove formulazioni: “In Germania fu Fichte il primo a manifestare qualcosa di veramente crudo e ancora selvaggio, l'autonomia dello spirito. E in Francia vediamo emergere in Babeuf la prima – e perciò altrettanto cruda – forma di vita sociale unitaria [*einheitlichen Soziallebens*]. O più chiaramente: si tratta dell'ateismo inaugurato in Germania da Fichte, del comunismo di Babeuf in Francia, o, come adesso Proudhon formula più precisamente, dell'anarchia, vale a dire la negazione di ogni autorità politica, la negazione del concetto di Stato o di politica”. Poi Hess, nello stesso volume *Einundzwanzig Bogen*, e in particolare nel suo saggio *Philosophie der Tat*, dibatte di questa nuova anarchia in modo ampio e dettagliato – e piuttosto insopportabile – tradendo il lascivo pensiero di un uomo che con forza e veemenza sta conducendo solo giochi civettuoli e superficiali; ben presto Hess diventò anche sufficientemente marxista.

Questo dunque accadde prima della fine del 1844, quando comparve il libro di Max Stirner *Der Einzige und sein Eigentum*<sup>22</sup>. L'opera si muove sotto l'influsso estremamente forte della “critica” dei fratelli Bauer, ma Stirner in questo libro – il cui tema principale non è tanto la realtà o la concretizzazione, bensì la possibilità – la supera senza alcuna difficoltà: egli innanzi tutto non ha riguardi per nessuno scopo, per nessun fonda-

## SPECIALE GUSTAV LANDAUER

mento di una società libera, per nessun dover-essere, per nessuna valutazione, se non per il totale affrancamento dai legami ed emancipazione dell'Unico in tutte le sue manifestazioni di vita, che devono essere lasciate libere di svilupparsi indipendentemente fra loro. Che l'Unico, una volta liberatosi da tutti i fantasmi, decida in seguito di vincolarsi e di limitarsi ancora – naturalmente secondo la sua stessa volontà – emerge tuttavia come secondo tema; è proprio questo il senso da attribuire alla stirneriana “società” degli egoisti, con la quale egli, a quanto credo, dimostra di trovarsi sotto l'influsso di Proudhon. A ciò si ricollega anche il buon consiglio che Stirner sug-

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



*Il gruppo redazionale del «Sozialist» in un parco berlinese nel 1892. Tra essi, Gustav Landauer, primo da sinistra, seduto.*

“Esistere senza costituzione è quanto ha di mira chi insorge”. Tuttavia ci si rende sempre conto che il nichilista, con le sue parole e i suoi gesti provocatori, vuole innanzi tutto dimostrare di essere libero. Dentro di lui si nasconde un uomo che, se avesse parlato con noi più a lungo, ci avrebbe rispiegato ancora più chiaramente quel che già aveva detto in precedenza: se volete cambiare le condizioni presenti, non dovete cambiare le condizioni stesse, dovete fare invece ciò che “ha come inevitabile conseguenza la trasformazione delle condizioni presenti”: mutate voi stessi, elevate voi stessi, giungete completamente a voi stessi. Bakunin, Edgar Bauer e Stirner accettano dunque il vecchio significato della parola “anarchia”, vale a dire ribelle, senza legge, e perfino criminale: deve essere provocato anzitutto il caos, l’estinzione di tutto il sacro, l’abbattimento di tutti i vincoli. E come già lasciavano intendere i ragionamenti di Börne, che erano simili seppur espressi ancora troppo timidamente, è proprio parallelamente a questa anarchia e attraverso questa anarchia – la società senza padroni, per il momento ancora senza nome – che deve essere creato il nuovo ordine. Così anche presso questi tre pensatori l’anarchia di transizione [*Anarchie des Übergangs*] e l’anarchia dell’ordine – non ancora nominata – sono indubbiamente in relazione l’una con l’altra, in una relazione che è rimasta fino ai giorni nostri, divenendo un tratto caratteristico della maggior parte degli anarchici. E qui tuttavia già vediamo una divisione: alcuni, attraverso questa anarchia del disordine sociale [*äußere Anarchie der Unordnung*], vogliono giungere alla rivoluzione e pervenire a un libero ordine senza padroni; altri invece sottoli-

neano, chi con enfasi maggiore, chi in modo esclusivo, l’importanza dell’anarchia interiore [*die innere Anarchie*] – la liberazione interiore dell’individuo – quale via verso il miglioramento della società. Al momento dobbiamo ancora vedere come Edgar Bauer, che ispirò in modo tanto determinante il pensiero di Stirner, ne sia stato successivamente influenzato, proseguendo per una strada sulla quale il solo Stirner si era già avventurato. Seguiamo dunque Edgar Bauer, questo spirito tanto mutevole, ancora per un poco.

“Costoro osservano” – così scrive nell’anno 1848 (primo impeto della rivoluzione) sulla rivista “Die Epigonen” – “come io in quel periodo (durante la stesura del suo libro) fui un sincero sostenitore del popolo, notando quale onore fosse per me il poter vivacchiare nell’atmosfera della massa popolare, il riempirmi i polmoni di quest’aria ed esercitare il mio petto al grido “popolo, popolo!”. A tal riguardo non avevo all’epoca la forza di parlare in mio nome, o di pronunciare la mia volontà, sentivo piuttosto il bisogno delle masse popolari e dei loro interessi come base e vigore per le mie teorie; a tal riguardo è da parecchio ormai che mi sono liberato di tutte le responsabilità dei principi liberali, i cui proclami mi avevano reso sufficientemente dipendente dal tempo e dall’opinione pubblica”. Questo è un cambiamento verso un brusco individualismo cui Bauer fu sempre propenso, come mostra il suo saggio del 1844 *Über Sentimentalität*<sup>23</sup>, pubblicato nel “Berliner Monatsschrift” di Buhl<sup>24</sup>: il suo linguaggio e il suo modo di esprimersi – qui e in altri passaggi del *Reise auf öffentliche Kosten*<sup>25</sup> dal quale provengono le parole

poc' anzi citate – mostrano come Bauer si stia allontanando dall'umanesimo, in accordo con Stirner. Non si sofferma però a lungo su questo tema, sul motto “faccio ciò che voglio”; Bauer prosegue il cammino fino al punto in cui già a sua volta si era trovato Börne, domandandosi: cosa deve accadere affinché il potere sociale [äußerer Gewalt] e il legame coercitivo artificiale vengano sostituiti dalla completa libertà sociale [äußerer Freiheit]? E trova la stessa risposta. Börne aveva detto: la legalità interiore deve prendere il posto della legge. E così Bauer, che alla fine di questo scritto abbandona all'improvviso il suo magnifico spirito arguto al limite della sfacciataggine, per concludere con estrema serietà: “Quanti alberi della libertà, le cui cime mostrarono l'agognata terra agli animi arditi che le scalarono, sono già stati abbattuti! Eppure le loro radici sono rimaste. Trapiantiamole nel nostro cuore, prendiamocene cura, forse crescerà il giusto albero”. Ed è talmente pronto che non vorrà sapere più nulla della parola “anarchia”, specialmente dopo che altre mani insidiose, repellenti e sudice l'ebbero afferrata.

In effetti qualcuno, dal comunismo di Weitling<sup>26</sup>, dalle tendenze anarchiche di Bauer, Stirner, Proudhon, da tutto il tumulto e quella frenesia senza pari di rinnovare il pensiero del tempo, ricavò una brodaglia terribile: Wilhelm Marr<sup>27</sup>, un uomo che a quanto pare fu un compagno disgustoso. I suoi libri, sotto tutti gli aspetti indiscreti (indiscreti quasi fino alla delazione), sono di interesse proprio per le singolari circostanze storiche del tempo. E Bauer si ricollega criticamente a uno di questi libri, uscito nel 1848, *Der Mensch und die Ehe vor dem Richterstuhl der Sittlichkeit*<sup>28</sup>, per mostrare la

sua ripugnanza per ciò qui Marr intende per “anarchia”, e per inorridire del suo autore. In questo commento Bauer non parla più di anarchia, ma di dominio [Herrschaft]: vuole difatti depurare questa nobile parola dallo Stato, dalla costrizione sociale, dall'insulsaggine, e trasformarla nella santificazione interiore dell'uomo, con cui l'individuo potrebbe diventare un libero fra i liberi, un eguale fra gli eguali. Sentiamolo: “Cosa vuol dire anarchia? Cosa vuol dire dominare? Ogni dominio presuppone un vincolo *interiore*, fra dominatori e dominati. Il sole domina i pianeti, ma la legge di gravità – intrinseca in ambedue le parti – è ciò che li unisce. Io domino la mia interiorità se scelgo le leggi delle mie azioni, e con la responsabilità che impongo a me stesso resto sovrano del mio animo. E a mia volta sarò dominato da qualcun altro, soltanto se la riverenza e il riconoscimento reciproco dei nostri interessi *ci legherà*. E temo di avere una sola risposta per ambedue le domande, perché è così che io stesso intendo vivere nell'anarchia. Sul popolo grava il peso di un potere brutale, al quale egli resta legato per via delle catene sociali: è così che il popolo vive nell'anarchia. A Roma, al tempo del potere imperiale, regnava una simile anarchia: sotto un sovrano assoluto c'era una massa disordinata tenuta assieme dalla paura. E non ci stiamo certo sbagliando: all'anarchia della massa – al suo sordo e confuso affannarsi qua e là – corrisponderà sempre un potere cieco e altrettanto dispotico, un potere che sfrutta la massa, la schernisce e, avvalendosi dell'aiuto della massa stessa, vorrà punire quei pochi spiriti assennati, quei pochi spiriti sinceri, ai quali il naturale amor proprio e l'aspirazione alla più compiuta bellezza



aveva impedito di mescolarsi con il generale putridume. Si veda nuovamente Roma sotto i Cesari.

Noi stessi viviamo in un'epoca di anarchia. Anarchia nella scienza, falsità dello spirito, *arroganza dell'Unico*, dispotismo dei luoghi comuni: anarchia nell'industria e tirannia del capitale; anarchia nella politica e sopra le teste piatte, la generale macchina di appiattimento della polizia. È il dominio che deve essere proclamato dunque, e non l'anarchia, è il dominio ciò che dobbiamo ancora conquistare, sono le sue leggi ciò che dobbiamo fondare. E la responsabilità quel che dobbiamo ancora creare”<sup>29</sup>.

Qui Edgar Bauer è ancora un individuali-



Disegno che raffigura Edgar Bauer (1820-1886).

sta; ma non pone più la sua questione sul nulla, sulla vuota possibilità, sul “faccio ciò che voglio”: vedere i sostenitori di questa dottrina gli è divenuto insopportabile; ora si domanda, proprio come Fichte interpellava il proprio “io”: “Cosa voglio? Cosa dovrei volere?”. Bauer è perciò uno stirneriano che tuttavia si allontana da Stirner quando nel prendere posizione contro “il rinunciare a se stessi” e “la fiducia nella società che si rende felice da sola”, aggiunge: “Come sarebbe se per una volta si rovesciasse la questione, se si lasciasse completamente da parte la società indirizzando tutte le forze su se stessi e per se stessi? E cosa accadrebbe se poi questa siffatta *società*, i cui membri non si lasciano sacrificare in suo nome e non ostentano continuamente il loro ossequio congiungendo le mani in sua preghiera, e non si curano troppo di lei, ma sono tuttavia dei *bravi diavoli*, fosse considerata molto più onorabile?”<sup>30</sup>.

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

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

isterico. Proudhon difatti – utilizzando questa parola, vuole esprimere una posizione teorica e di lotta che si proclama contraria all’anarchia della società (disordine) e favorevole all’anarchia politica (un ordine stabilito non attraverso il potere del governo, ma attraverso il contratto sociale). Dettagliate esposizioni di quest’idea di anarchia si trovano nelle *Confessions d’un révolutionnaire*<sup>31</sup> e nell’*Idée générale de la Révolution*<sup>32</sup>. In quest’ultima opera Proudhon sottolinea espressamente come la sua idea di socialismo e di anarchia sia soltanto una prosecuzione delle idee del contratto sociale, citando come uno dei primi e più importanti rappresentanti delle teorie contrattualistiche un agguerrito protestante del XVII secolo, Pierre Jurieu<sup>33</sup>, sulle cui sgradevoli controversie con Bayle e sulla sua magnifica lotta contro Luigi XIV è stato facile raccogliere informazioni. Al contrario, sul suo ruolo nella teoria e nella filosofia sociale non sono finora riuscito a trovare nulla.

Nello stesso passaggio<sup>34</sup> però Proudhon si scaglia veemente contro l’innovatore delle idee del contratto sociale – Rousseau appunto –, al quale rimprovera, e a ragione, di averle incanalate nell’alveo del governo popolare, dunque del giacobinismo. Se il padre fraintendeva se stesso e la rilevanza delle idee che nondimeno aveva rinnovato, se le distorceva e le rovinava, è giusto che il figlio l’abbia contestato. E Proudhon, accanto a Jurieu e ai maestri del contratto sociale, cita – poco prima di Rousseau – un altro autore, che da un punto di vista differente – non quello dell’astrazione bensì delle condizioni storiche che vanno esaudendosi – giunse agli stessi risultati: Saint-Simon, per il quale un sistema ammini-

strativo-industriale avrebbe presto preso il posto del governo e del sistema feudale. Proudhon prosegue con altri autori simili, le cui opere e azioni fondarono le basi della negazione del governo, come Morelly<sup>35</sup> (1760, proprio così!), giungendo fino agli Enragés, agli Ebertisti e Babeuf, sebbene costoro non si considerassero tali.

Lui stesso li definisce anarchici assolutamente inconsueti. E avendo bisogno di un aggettivo qualificativo per esprimere il concetto di anarchia, Proudhon non dice “anarchistico” ma, come è più opportuno, più naturale e più forte che sia, anarchico (*anarchique*). Per il resto, non è mai rimasto aggrappato ad alcuna specifica parola, è sempre stato così fermamente convinto della sua opinione, ha



John Henry Mackay (1864-1933).

sempre così aspramente combattuto i suoi avversari, si è sempre sentito parte di un grande movimento di cambiamento radicale e non ha mai fondato qualcosa come una setta o un partito. I titoli dei suoi libri non fanno mai riferimento a un qualsivoglia *-ismo*, ma solo alla questione di cui trattano, così come indicano i nomi dei suoi giornali: “Il popolo”, “La voce del popolo”, eccetera.

Noi finora, in questo e in molti altri aspetti, non abbiamo compiuto grandi progressi, dato che non possiamo più fare a meno di ricorrere – per chiarezza e amor di brevità – a denominazioni settariamente tintinnanti, quali socialista, socialismo, anarchismo; vogliamo tuttavia riprometterci di non legarci mai strettamente ad alcuna parola precisa, e di far sempre nuovamente trasparire, attraverso tutte queste erudite assuefazioni, la comunità naturale, la comunità del popolo e non per ultimo la sua voce.

Già nel 1850 però comparve, curato da Bellegarrigue, anche se per due numeri soltanto, il foglio “L’Anarchie, journal de l’ordre”<sup>36</sup>, dove ben si nota la caparbia trasformazione del significato della parola “anarchia”, perché ciò che finora era stato chiamato disordine – l’assenza di dominio –, ora diventa al contrario il vero e giusto ordine: la sostituzione del potere del governo con lo spirito, la libera volontà e la cooperazione nel lavoro.

D’ora in poi la parola non andrà più perduta. Nel 1858 Joseph Déjaque<sup>37</sup> pubblicò nel suo giornale “Le Libertaire”, “l’utopia anarchica”, che egli chiama “Humanisphère”<sup>38</sup>. Ma essa viene utilizzata ancora troppo raramente, e anche dopo il ritorno di Bakunin dalle prigioni e dalla Siberia (1863) e con lotta dell’Internazionale contro l’istituzione statale,

la parola “anarchia” si diffonde con difficoltà, e non si trova molto frequentemente.

Tutto cambiò soltanto quando nelle federazioni d’Italia e del Giura dell’Internazionale, attorno agli anni 1876-1880, e in particolare grazie alla collaborazione fra Cafiero, Malatesta, Kropotkin ed Élisée Reclus, fu elaborato – come sostengo io sotto l’influsso del marxismo –, il sistema del comunismo anarchico.

Più tardi il significato della parola subì un ultimo inasprimento. Infatti la borghesia, gli statalisti e perfino gli stessi anarchici, avevano da sempre identificato l’anarchico che voleva un nuovo ordine senza governo con la figura del ribelle, del sobillatore, dell’indisciplinato, sicché con gli attentati terroristici degli anni Ottanta e Novanta soprattutto, si arrivò all’equiparazione dell’anarchismo con la “propaganda del fatto”, dell’anarchico con il bombarolo. Non soltanto i loro avversari, ma anche parecchi fra gli stessi anarchici contribuirono a questo mutamento semantico, finendo per accettarlo; vi furono poi alcuni che considerarono anarchici soltanto i criminali e i sostenitori della violenza.

Dall’altro canto gli “individualisti anarchici”, i cui portavoce sono Benjamin Tucker e John Henry Mackay, si basarono su Proudhon e Stirner per fondare un sistema di anarchismo secondo il quale l’anarchia non esclude soltanto il potere statale, ma anche qualsiasi atto di violenza individuale. Per loro la via per l’anarchia è essa stessa una via anarchica, intendendo con ciò: deve essere non-violenta.

Pur partendo da strade totalmente diverse, anche il Rousseau del nostro tempo, Tolstoj, come Rousseau un cu-

rioso miscuglio di razionalismo e di fervido sentimentalismo, giunse alla stessa conclusione: contro ogni potere! Tolstoj nella sua teoria non fece mai ricorso alla parola anarchismo, ma ha ripetutamente affermato di accettare di essere definito anarchico.

Come accaduto a molte altre, anche questa parola ha dunque subito un capovolgimento dello sviluppo naturale del suo significato originario, conservando però al proprio interno il vecchio significato: l'anarchico il più grande criminale – l'anarchico il più grande non-violento. Ciò che unisce le diverse versioni del nuovo sviluppo, è qualcosa che ha poco o nulla a che fare con le scelte dei valori etici da seguire: l'idea della società e del libero contratto al posto del potere del governo statale. Sia nel caso particolare in cui il singolo decidesse di comportarsi violentemente, sia nel caso in cui rinunciasse all'esercizio del potere, questa sarebbe una decisione seria da non confondere assolutamente con ciò che accomuna i diversi sviluppi della parola e del concetto di anarchia.

E di fronte a una simile scelta il singolo, dopo che gli sia stato mostrato quante sfumature ruotino attorno a questo unificante concetto della società, dei vincoli e dei legami economici, dovrà vedersela da solo, dovrà raccogliersi per una profonda riflessione su quale sia per lui il senso da attribuire alla liberazione interiore e alla concretizzazione della libertà sociale: vale a dire, al vincolo volontario [*freiwilligen Gebundenheit*]. Questa decisione però dipende anche da quanto sia auspicata l'organizzazione di una società senza Stato e da quanto la sua venuta e il suo sviluppo siano effettivamente ritenuti possibili.

#### Note

1. Cfr. Max Nettlau, *Geschichte der Anarchie* [Storia dell'anarchia], vol. I, Detlev Auvermann KG, Glashütten im Taunus 1972, p. 178. Si tratta della ristampa anastatica dell'opera: Id., *Der Vorfrühling der Anarchie* [La giovane primavera dell'anarchia], Der Syndikalist, Berlin 1925. Da notare infine come le considerazioni qui espresse da Landauer sulla possibilità che l'anarchia trovi il suo spazio "anche all'interno della vita statale", e la distinzione che emerge nelle sue riflessioni fra un potere coercitivo dominante e un potere spontaneo emancipatore, rafforzino l'interpretazione di un Landauer precursore del post-anarchismo.
2. Pëtr Alekseevic Kropotkin, *The Great French Revolution*, Heinemann, London 1909. Si veda l'edizione italiana: Id., *La grande rivoluzione*, introduzione di Alfredo M. Bonanno, Edizioni Anarchismo, Catania 1987.
3. Jacques Pierre Brissot (1754-1793) fu un giornalista e politico francese, leader carismatico dei girondini ghigliottinato durante il Terrore.
4. Appartenenti al gruppo politico radicale chiamato Montagna, perché durante la Rivoluzione francese sedevano nei banchi posti più in alto all'interno della Convenzione nazionale (1792-1795), nella quale erano avversari dei girondini. Fra i montagnardi non c'erano soltanto giacobini, ma anche vari esponenti del radicalismo rivoluzionario quali Georges Jacques Danton e Jean-Paul Marat.
5. Il gruppo degli Enragés, (degli Arrabbiati secondo la traduzione italiana) fu uno dei più attivi durante la Rivoluzione francese. Contestando ogni tipo di autorità, proponevano una forma di democrazia diretta popolare da contrapporre alla Convenzione nazionale, la tassazione dei ricchi, la pena capitale per gli inceditori, la requisizione e la redistribuzione

del grano. Uno dei leader più carismatici degli Arrabbiati fu il prete Jacques Roux.

6. Edgar Bauer (1820-1886), filosofo e pubblicista in stretto contatto con l'opera e il pensiero del più celebre fratello Bruno, anch'egli esponente della sinistra hegeliana. Nel 1843 scrisse l'opera *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* [Il conflitto della critica contro la Chiesa e lo Stato], considerata dalle autorità prussiane una giustificazione teorica del terrorismo. Fu subito censurata, tutte le copie vennero sequestrate dalla polizia, mentre Bauer fu condannato alla prigione, finché nel 1848 tornò in libertà grazie a un'amnistia concessa ai prigionieri politici. Max Nettlau considera *Der Streit* un testo anarchico, definendo l'autore come il "primo prigioniero anarchico tedesco" (cfr. *Geschichte der Anarchie*, vol. 1, *op. cit.*, p. 178). In seguito Bauer si distanziò dal movimento rivoluzionario avvicinandosi a un conservatorismo religioso. Nel 1870 fonda i "Kirchlichen Blätter. Eine Zeitschrift für christliche Freiheit und christliches Recht" [Fogli ecclesiali. Rivista per la libertà cristiana e il diritto cristiano].

7. Opera pubblicata anonima a Danzica nel 1793. Si veda l'edizione italiana: *Johann Gottlieb Fichte, Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, contenuto in: Id., *Sulla Rivoluzione francese*, a cura di V. E. Alfieri, Laterza, Bari 1974.

8. Si tratta della *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste* [Enciclopedia universale delle scienze e delle arti] fondata nel 1818 da Johann Samuel Ersch e Johann Gottfried Gruber.

9. Karl Wenzeslaus von Rotteck (1775-1840), professore di storia universale, diritto e scienze politiche all'Università di Friburgo. Animato da un profondo sentimento liberale condusse una battaglia politica per l'abolizione delle corvée.

10. Carlo Antonio Martini (1726-1800), giuri-

sta italiano, rivestì prestigiosi incarichi amministrativi per l'ambasciata e la corte austriaca. Nel 1792 ottiene la presidenza del Tribunale supremo di giustizia, il massimo grado di magistratura al tempo degli Asburgo. Le sue opere costituirono per molto tempo nelle università austriache una base indispensabile per lo studio del diritto pubblico.

11. August Ludwig von Schlözer (1735-1809), esperto di diritto pubblico, fu professore di filosofia, storia europea e statistica all'Università di Gottinga dal 1769. Espose la sua visione della politica e della dottrina dello Stato sulla rivista da lui curata "Stats-Anzeigen" [Annunci cittadini], dove nel 1781 comparve per la prima volta in lingua tedesca la "Dichiarazione dei diritti dell'uomo".

12. Ludwig Börne (1786-1837), scrittore e pubblicista tedesco, considerò la letteratura uno strumento di agitazione politica per promuovere l'emancipazione individuale contro l'oppressione della Restaurazione. Fondò numerose riviste radicali, e la sua opera *Briefe aus Paris* [Lettere da Parigi, 1834] è considerata uno dei manifesti del movimento politico-culturale *Junges Deutschland* [Giovane Germania] che, ispirato dal socialismo sansimoniano e dal liberalismo della Rivoluzione francese, propagandava la libertà sessuale, l'emancipazione della donna, l'antiassolutismo e l'anticlericalismo.

13. La rivista "Der Sozialist" fu fondata nel 1891 come "organo dei socialisti indipendenti", ma sotto la direzione di Landauer, dal 1893 al 1899, assunse tendenze socialiste anarchiche, come indicano anche le denominazioni della rivista: "Organo di tutti i rivoluzionari" (dal 1893), "Organo per il socialismo anarchico" (dal 1895) e "Mensile anarchico" (dal 1899). Landauer successivamente riportò in vita la rivista, che uscì di nuovo fra il 1909 e il 1915 in stretto legame con le iniziative della Lega Socialista da lui fondata.

14. Ludwig Börne, *Nouvelles lettres provinciales* [Nuove lettere provinciali], saggio contenuto nel terzo volume della raccolta: Id., *Gesammelte Schriften*, Brodhag, Stuggart 1840, pp. 28-45.

15. Michail Bakunin, *Die Reaktion in Deutschland*, pubblicato nella rivista "Deutschen Jahrbüchern", n. 247-251, Otto Wigand, Leipzig 1842, pp. 985-1002. Si veda l'edizione italiana: Id., *La reazione in Germania*, Edizioni Anarchismo, Trieste 2009.

16. Edgar Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* [Il conflitto della critica contro la Chiesa e lo Stato], Egbert Bauer, Charlottenburg 1843. Si veda la recente edizione: Id., *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Topos-Verlag, Vaduz/Liechtenstein 1978.

17. Citazione biblica (Deuteronomio, 32) che appare anche in epigrafe dell'opera: Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère* [Sistema delle contraddizioni economiche, o filosofia della miseria], Chez Guillaumin et cie, Paris, 1846. Si veda l'edizione italiana: Id., *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, Edizioni Anarchismo, Catania 1975.

18. Qui Landauer si riferisce molto probabilmente all'opera: Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique* [Sulla creazione dell'ordine nell'umanità, o principi dell'organizzazione politica], Bintôt-Prevôt, Besançon-Paris 1843. Si veda oppure l'edizione contenuta nella raccolta: Id., *Oeuvres complètes*, vol. v, Rivière, Paris 1925.

19. Moses Hess (1812-1875), politico e pubblicista tedesco di origine ebraica. Nel 1842 fu tra i fondatori della "Rheinische Zeitung" [Gazzetta renana] la cui direzione fu affidata a Karl Marx, mentre nel 1848 iniziò a pubblicare assieme a Friedrich Engels il giornale

"Gesellschaftsspiegel" [Specchio della società]. Distanziatosi dai due per aderire a un socialismo moraleggiante, profetico e umanista elaborato in *Die heilige Geschichte der Menschheit* [La sacra storia dell'umanità, 1837], Hess fu preso di mira nel *Manifesto del partito comunista*. Per l'opera *Rom und Jerusalem* [Roma e Gerusalemme, 1862] è considerato fra i fondatori del sionismo.

20. Georg Herwegh, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [Ventuno fogli dalla Svizzera], Verlag des Literarischen Comptoirs, Zürich/Winterthur 1843. Landauer fa qui riferimento al saggio di Moses Hess, *Philosophie der Tat* [Filosofia dell'azione], ivi contenuto, pp. 309-331. Si veda la recente edizione tedesca: Georg Herwegh, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Reclam, Leipzig 1989.

21. Georg Herwegh (1817-1875), poeta tedesco vicino al movimento Junges Deutschland, le sue liriche ispirarono a lungo gli animi della gioventù rivoluzionaria. Per motivazioni politiche si rifugiò dapprima in Svizzera, dove diede alle stampe la sua opera più nota *Gedichte eines Lebendige* [Poesie di un vivente, 1841], e successivamente a Parigi. Ritornò in Germania nel 1848 per partecipare all'insurrezione del Baden, dove a capo di una colonna di insorti fu respinto dalle truppe regolari.

22. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Otto Wigand, Leipzig 1845. L'opera uscì alla fine del 1844 con data del 1845 e fu subito sequestrata con la seguente motivazione: "Poiché non solo in singoli passi di tale scritto Dio, Cristo, la Chiesa e la religione in genere vengono trattati con la più irraguardosa blasfemia, ma anche tutto l'assetto sociale, lo Stato e il governo vengono definiti come qualcosa che non dovrebbe più esistere, mentre la menzogna, lo spergiuro, l'assassinio e il suicidio vengono giustificati e il diritto di proprietà viene negato". Dopo alcuni giorni

l'opera venne tuttavia rimessa in circolazione. Si veda l'edizione italiana: Id., *L'unico e la sua proprietà*, trad. it. di L. Amoroso, con un saggio introduttivo di R. Calasso, Adelphi, Milano 1999.

23. Edgar Bauer, *Über Sentimentalität* [Sulla sentimentalità], saggio contenuto nella rivista "Berliner Monatsschrift" [Rivista mensile berlinese], n. 1, Ludwig Buhl, Mannheim 1844.

24. Ludwig Buhl (1813-1882), membro della cerchia dei Liberi, un gruppo di intellettuali provenienti dalla sinistra hegeliana animato a Berlino da Bruno Bauer nel 1842 e composto prevalentemente dal fratello Edgar Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge, Karl Köppen. Alle riunioni dei Liberi parteciparono occasionalmente anche Friedrich Engels e Karl Marx. Buhl fondò rivista la "Berliner Monatsschrift", di cui uscì nel 1844 un solo numero a causa della censura del regime prussiano.

25. Edgar Bauer, *Reise auf öffentliche Kosten* [Viaggio nei conti pubblici], saggio pubblicato sulla rivista "Die Epigonen" [Gli Epigoni], n. 5, Otto Wigand, Leipzig, 1848, pp. 9-113. Si tratta di un resoconto tragicomico della sua detenzione.

26. Wilhelm Weitling (1808-1871), ideologo tedesco del socialismo utopistico, emigrò dapprima in Francia, dove pubblicò *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* [L'umanità com'è e come dovrebbe essere, 1838], e successivamente in Svizzera, dove partecipò alla Lega dei Giusti. In altre sue opere, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Le garanzie dell'armonia e della libertà, 1842] ed *Evangelium eines armen Sünders* [Vangelo di un povero peccatore, 1846] le sue aspirazioni al comunismo egualitario si fondono con una visione evangelica radicale.

27. Wilhelm Marr (1819-1904) fu un giornalista politico tedesco. Dopo aver conosciuto a Zurigo Georg Herwegh si avvicinò a posi-

zioni rivoluzionarie divenendo uno dei teorici di spicco della Junges Deutschland. Contribuì a fondare in Svizzera alcune associazioni di lavoratori e nel 1844 la rivista di orientamento ateistico, giovane-hegeliano "Blätter der Gegenwart für soziales Leben" [Fogli sulla vita sociale contemporanea], considerata la prima rivista elvetica di tendenza anarchica in lingua tedesca. In seguito al fallimento della rivoluzione tedesca del 1848, le sue posizioni antiliberali si radicalizzarono in un sentimento antisemita, che egli espone nell'opera *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum von nicht confessionellen Standpunkt* [La vittoria dell'ebraismo sul germanesimo da un punto di vista non confessionale, 1879]. Qui conia il termine *Antisemitismus* [antisemitismo] dandone una connotazione puramente razziale, preferendolo al termine già esistente *Judenhass* [odio ebraico], che egli considerava troppo influenzato da connotazioni religiose.

28. Wilhelm Marr, *Der Mensch und die Ehe vor dem Richterstuhl der Sittlichkeit* [L'uomo e le nozze davanti alla legge della moralità], Jurany, Leipzig 1848.

29. Edgar Bauer, *Der Mensch und die Ehe vor dem Richterstuhle der Sittlichkeit. Von W. Marr*, pubblicato in "Die Epigonen", n. 5, Otto Wigand, Leipzig, 1848, p. 343.

30. Ivi, p. 343.

31. Pierre-Joseph Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire* [Confessioni di un rivoluzionario], La voix du Peuple, Paris 1849. Si veda oppure la recente edizione: Id., *Les confessions d'un révolutionnaire*, Le presses du reel, Dijon 2002.

32. Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la Révolution*, Garnier frères, Paris 1851. Si veda l'edizione italiana: Id., *L'idea generale di rivoluzione nel diciannovesimo secolo*, a cura di F. Proietti, Centro editoriale toscano 2001.



33. Pierre Jurieu (1637-1713) fu un teologo calvinista e un polemista ardente dai toni apocalittici. In conflitto con il clero francese e con il sovrano Luigi XIV, sostenne il diritto del popolo di deporre i re che si opponevano a determinate direttive religiose o che opprimevano la vita religiosa dei sudditi. Si oppose all'affermazione nel protestantesimo dell'elemento razionalistico a discapito di quello mistico, conducendo in questa sua battaglia una decisa critica nei confronti di Pierre Bayle, degli arminiani e dei sociniani.

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

35. Morelly fu un pensatore francese del XVII secolo, le cui scarse informazioni biografiche non consentono di fare chiarezza sul suo nome. Di lui si sa per certo soltanto che fu un abate e che la sua opera politica *Code de la nature* [Codice della natura], in cui auspica una società senza proprietà privata e la totale uguaglianza degli individui, influenzò Rousseau, Babeuf e le correnti egualitarie della Ri-

voluzione francese. Uscì nel 1755, e benché Landauer indichi una data diversa, è molto probabile che egli intenda riferirsi proprio a questo testo.

36. Anselme Bellegarrigue fu un anarchico individualista francese nato a Toulouse fra il 1820 e il 1825 e morto alla fine del XIX secolo, probabilmente in America Centrale.

Dopo aver partecipato ai moti rivoluzionari francesi del 1848, nel 1850 pubblica a Parigi "L'Anarchie, journal de l'ordre" [L'anarchia, giornale dell'ordine], che uscirà per soli due numeri (aprile e maggio 1850). Il manifesto programmatico della rivista, contenuto nel primo numero e redatto dallo stesso Bellegarrigue, si conclude col motto: "l'anarchia è ordine, il governo è guerra civile".

37. Joseph Déjaque (1822-1864), scrittore e militante anarchico francese, visse a lungo negli Stati Uniti. Nel suo pamphlet *De l'Être-Humain mâle et femelle – Lettre à P. J.*

*Proudhon* [Sull'essere umano maschio e femmina – Lettera a P. J. Proudhon], pubblicato a New Orleans nel 1857, critica la posizione proudhoniana sulle donne ("volete riedificare l'alta baronia del maschio sulla donna vassalla"), coniando il neologismo "libertario" che contrappone al presunto liberalismo di Proudhon. Dal 1858 al 1861 diresse a New York la rivista "Le libertaire. Journal du mouvement social" [Il libertario. Giornale del movimento sociale].

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

traduzione di Devis Colombo



Giorgio Nebbia, un antesignano del movimento ecologista italiano, ci ha ricordato che cinquant'anni fa usciva il primo testo di ecologia sociale scritto da Murray Bookchin: *Our Synthetic Environment*, pubblicato appunto nel 1962 con lo pseudonimo di Lewis Herber. Prendiamo spunto da questa ricorrenza per segnalare le opere principali di Bookchin e le principali traduzioni italiane dei suoi tanti saggi.

## Bibliografia di Murray Bookchin

- *Our Synthetic Environment*, New York, Knopf, 1962; Harper Colophon Books, 1974, 305 p.
- *Ecology and Revolutionary Thought*, New York, s.e., 1970, 63 p.
- *The Limits of the City*, Harper and Row, 1974, 147 p.; trad. it. *I limiti della città*, Milano, Feltrinelli, 1975, 153 p.
- *The Spanish Anarchists, The Heroic Years 1868-1936*, New York, Free Life, 1977, 344 p., ill.
- *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, Cheshire Books, 1982, 385 p.; nuova edizione, Montréal, Black Rose Books, 1991, LXI, 385 p.;



Murray Bookchin nel novembre 1988 a Como durante uno dei tour di conferenze organizzati in Italia in quel decennio.

- trad. it. *L'ecologia della libertà*, Milano, Antistato, 1984, 545 p.; *L'ecologia della libertà, emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Milano, elèuthera, 1989, 1995, 547 p.; nuova edizione, 2010, 560 p.
- *Post-Scarcity Anarchism*, Berkeley, The Rampants Press, 1971, 288 p.; trad. it. *Post-Scarcity Anarchism, L'anarchismo nell'età dell'abbondanza*, Milano, La Salamandra, 1979, 190 p.
- *Toward an Ecological Society*, Montréal, Black Rose Books, 1980, 313 p.
- *The Modern Crisis*, Montréal, Black Rose Books, 1987, 194 p.; trad. it. *The Modern Crisis*, Bologna, Agalev, 1988, 137 p.
- *Per una società ecologica*, Milano, elèuthera, 1989, 221 p.; ediz. inglese *Remaking Society, Pathways to a Green Future*, Boston, South End Press, 1990, 222 p.
- *The Philosophy of Social Ecology*, Montréal, Black Rose Books, 1990, 198 p.
- *Defending the Earth* (con Dave Foreman), Montréal, Black Rose Books, 1991, 147 p.
- *Urbanization without Cities*, Montréal, Black Rose Books, 1992, XVI, 316 p.

# Informazioni bibliografiche

- *Re-enchanting Humanity*, London, Cassel, 1995, XI, 273 p.

- *Which Way for the Ecology Movement?*, Edinburgh, AK Press, 1994, 75 p.

- *Social anarchism or lifestyle anarchism an unbridgable chasm*, Edinburgh, AK Press, 1995, 86 p.

- *The Third Revolution, Popular Movements in the Revolutionary Era*, London, Cassell, 1996, X, 406 p.

- Prefazione a Ida Mett, *The Kronstad Uprising, 1921*, 2. ed., Montréal, Black Rose Books

- *The Murray Bookchin Reader*, a cura di Janet Biehl, London-Washington, Cassell, 1997, XI, 244 p.

**Saggi tradotti sulla rivista "Volontà, laboratorio di ricerche anarchiche"**

- *Tecnologia e rivoluzione libertaria*, "Volontà", n. 2, 1974

- *Cibernetica dei sistemi auto-organizzati*, "Volontà", n. 3, 1980

- *Reagan: la rabbia del ceto medio*, "Volontà", n. 1, 1981

- *Utopismo e futurismo*, "Volontà", n. 3, 1981

*Sociobiologia o ecologia sociale?*, "Volontà", n. 1, 1982

- *Sociobiologia o ecologia sociale?* (seconda parte), "Volontà", n. 3, 1982

- *Conversazioni: Bookchin, natura e cultura*, a cura di Roberto Ambrosoli, "Volontà", n. 4, 1984

- *Tesi sul municipalismo li-*

*bertario*, "Volontà", n. 4, 1985

- *Dibattito: Non mitizziamo Bookchin*, a cura di Salvo Vaccaro, "Volontà", n. 2, 1986

- *La guerra civile spagnola cinquant'anni dopo*, "Volontà", n. 4, 1986

- *Pensare l'ecologia. Libertà e necessità nel mondo naturale*, "Volontà", n. 3, 1987

- *Pensare l'ecologia. Non sottovalutiamo la specie umana*, "Volontà", n. 3, 1987

- *Il politico e il sociale. Società, politica, stato*, "Volontà", n. 4, 1989

- *Nostra patria è il mondo intero. La proposta federativa*, "Volontà", n. 2/3, 1990

- *Il pensiero eccentrico. Una politica municipalista*, "Volontà", n. 4/1991-1/1992

- *Tutto è relativo, o no? . L'u-*



Como, novembre 1988, Amedeo Bertolo (a sinistra) insieme a Murray Bookchin.

nico e l'umano, "Volontà", n. 2-3, 1994

- *Democrazia e oltre. La via del comunitarismo*, "Volontà", n. 4, 1994

### Altri saggi tradotti in italiano

- *Spontaneità e organizzazione*, Torino, Edizioni del CDA, 1977, p. 31

- *L'autogestione e la nuova tecnologia*, "Interrogations", n. 17-18, 1979

- *La crisi ecologica: le sue radici nella società. Problemi e soluzioni*, Car-

rara, Circolo Culturale Anarchico, 1984, 11 p.

- *Democrazia diretta*,

a cura di Salvo Vaccaro, Milano, elèuthera, 1993, 92 p.

- *L'idea dell'ecologia sociale*, a cura di Salvo Vaccaro, Palermo, Ila Palma-Edizioni Associate, 1996, 101 p.



### Tesi su Murray Bookchin in consultazione presso l'Archivio G. Pinelli

- Luisa Cerundolo, *La tradizione libertaria americana e l'ecologia sociale radicale di Murray Bookchin*, Annali Dipartimento Scienze Storiche e Sociali, Lecce, La-caita, 1988, 21 p.

- Sandro Apis, *L'ecologia sociale di Murray Bookchin*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata, anno accademico 1988-1989, 280 p.

- Dario Padovan, *La sociologia urbana di Murray Bookchin tra comunità ed utopia*, Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Padova, 1990, anno accademico 1989-1990, 696 p.

- Francesco Berti, *Filosofia della natura ed etica della libertà nel pensiero ecologista di Murray Bookchin*, Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Padova, anno accademico 1992-1993.

- Selva Varengo, *La rivoluzione ecologica. Il pensiero libertario di Murray Bookchin*, tesi di laurea poi pubblicata da Zero in Condotta, Milano, 2007.



### Seminari e conferenze organizzate dal Centro studi libertari / Archivio Giuseppe Pinelli

- 28-30 settembre 1979, Venezia, *Convegno internazionale di studi sull'autogestione*

- 25-26 aprile 1981, Milano *L'ecologia della libertà*

- 26-29 settembre 1984, Venezia, convegno internazionale di studi *Tendenze autoritarie e tensioni libertarie nelle società contemporanee*

- 12-13 novembre 1988, Milano, *Il municipalismo libertario*

- 18 gennaio 1990, Milano, *Le città invisibili: spazio urbano come laboratorio d'utopie*

## La storia continua

Poco meno di trent'anni separano i due eventi internazionali che ci siamo divertiti a mettere a confronto: l'incontro internazionale anarchico del settembre 1984 a Venezia e quello dell'agosto 2012 a Saint Imier. Chi ha partecipato a entrambi ha certamente colto alcune differenze, ma in realtà le somiglianze sono apparse di fatto preponderanti. E allora ecco una carrellata di foto (quelle di Saint Imier sono di Roberto Gimmi, quelle di Venezia non ce lo ricordiamo più...) che evidenziano le consonanze dei due eventi. A quanto pare, alcune modalità dello stare insieme non sono affatto cambiate: si parla, si ascolta, si canta, si mangia e addirittura ci si veste e pettina nello stesso modo... Insomma, da tanti punti di vista, la storia continua. PS Per aiutarvi nella lettura segnaliamo che la prima immagine dell'accoppiata è di Saint Imier, la seconda di Venezia.

Storia per  
immagini











DICEMBRE 2012

Centro Studi Libertari / Archivio Giuseppe Pinelli  
via Rovetta 27, 20127 Milano  
tel. /fax 02 28 46 923

orario di apertura 10:00-18:00 dei giorni feriali – orario di consultazione 14:00-18:00  
e-mail: [archivio@archiviopinelli.it](mailto:archivio@archiviopinelli.it) - web: <http://www.archiviopinelli.it>  
c/c postale n. 14039200 intestato a Centro studi libertari, Milano  
tutti i numeri precedenti sono liberamente scaricabili dal sito

stampato e distribuito da  
elèuthera editrice  
via Rovetta 27 – 20127 Milano

