

GEORGI PLEKHANOV

ANARCHIA E SOCIALISMO
1895

L'articolo venne scritto nel 1894 su suggerimento della casa editrice socialdemocratica tedesca «Vorwärts». Scritto in francese fu subito tradotto in tedesco e inglese, la sua comparsa in Inghilterra fu dovuta all'impegno di F. Engels. In breve tempo ottenne il riconoscimento del socialismo internazionale e fu tradotto anche in altre lingue.

L'analisi critica della teoria e della prassi (tattica) anarchica fu dettata dalle esigenze del movimento operaio. L'attività anarchica aveva raggiunto, alla fine del XIX secolo, uno sviluppo tale da rappresentare una minaccia del tutto reale per i destini futuri del movimento operaio. Gli anarchici passavano dalla propaganda delle loro concezioni in giornali, riviste, conferenze e circoli, alla propaganda con l'«azione». Particolarmente attivi erano gli anarchici italiani e francesi, che passavano dagli appelli per un'insurrezione immediata al metodo del terrore individuale.

Il socialismo internazionale non poteva non condannare l'attività disorganizzatrice degli anarchici, che furono sottoposti a una critica severa e spietata nei congressi internazionali dei partiti socialisti (Parigi, Zurigo). Karl Marx dedicò molte forze alla lotta contro Bakunin ed il bakuninismo. Tuttavia urgeva uno scritto di carattere divulgativo con una coerente critica delle teorie anarchiche. Fu così che comparve l'articolo di Plekhanov.

Tradotto da Eleanor Marx Aveling.

SOMMARIO

- p. 3 CAPITOLO I. Il punto di vista del Socialismo Utopistico
- p. 7 CAPITOLO II. Il punto di vista del Socialismo Scientifico
- p.10 CAPITOLO III. Lo sviluppo storico della dottrina anarchica:
Stirner; (16)Proudhon; (25)Bakunin; (34)Gli epigoni
- p.42 CAPITOLO IV. La cosiddetta tattica degli anarchici - La loro morale
- p.48 CAPITOLO V. Conclusione: la borghesia, l'anarchia e il socialismo

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE INGLESE

di Eleanor Marx Aveling

L'opera del mio amico Georgi Plekhanov, *Anarchia e Socialismo*, fu originariamente scritta in francese. Poi fu tradotta in tedesco dalla signora Bernstein e pubblicata in forma di opuscolo dal *Vorwärts*, organo della Socialdemocrazia tedesca. Successivamente fu da me tradotto in inglese e per quanto lo permettessero la traduzione e le esigenze di spazio, fu pubblicato nel *Weekly Times* e nell'*Eco*.

Per quanto riguarda il libro, ci sono coloro che pensano che il tempo prezioso di uno scrittore così straordinario e un profondo pensatore come Georgi Plekhanov sia semplicemente sprecato nel pungolare i parolai anarchici. Sfortunatamente, però, ci sono molti individui inesperti e inconsapevoli che tendono a scambiare le parole per fatti, le frasi altisonanti per azioni, il semplice rumore e la violenza per attività rivoluzionaria, e chi è troppo giovane per sapere che questo rumore e questa violenza non significano nulla. E' per il bene di questa gente giovane e inesperta che uomini come Plekhanov trattano seriamente il problema del movimento anarchico e, se possono aiutare i lettori a vedere il significato di ciò che chiamiamo «anarchismo», come fa quest'opera, non considerano perso il loro tempo.

Un'opera come questa è doppiamente necessaria in Inghilterra, dove il movimento socialista è ancora ampiamente disorganizzato, dove c'è ancora tanta ignoranza e confusione sugli argomenti economici e politici, dove fra le organizzazioni socialiste più estese, ad eccezione della Socialdemocratic Federation (fra i suoi membri più giovani c'è però una vaga idea che l'anarchismo sia qualcosa di buono e rivoluzionario), c'è stato un civettare non poco rilevante con l'anarchismo, considerato molto «avanzato», e dove il grido del vecchio unionismo «Abbasso la politica!» ha fatto inaspettatamente il gioco reazionario dell'anarchismo.

Non possiamo permetterci di trascurare il fatto che la Lega Socialista divenne – quando alcuni di noi l'aveva abbandonata – un'organizzazione anarchica e che da allora i suoi dirigenti sono stati e sono anarchici più o meno dichiarati; mentre piuttosto di recente il capo di un nuovo partito – cosiddetto politico! – non ha esitato a dichiarare le proprie simpatie anarchiche e a indicare che «è probabile che i metodi degli anarchici differiscano da quelli dei socialisti, ma questo potrebbe soltanto dimostrare che i primi sono più zelanti dei secondi». E' anche necessario sottolineare ancora una volta che l'anarchismo e il nihilismo non hanno nulla in comune col socialismo. Come disse Plekhanov al Congresso Internazionale di Zurigo: «Noi (i russi) abbiamo dovuto resistere a ogni forma di persecuzione, ogni immaginabile sofferenza, ma ci è stata risparmiata una disgrazia, un'umiliazione: almeno non abbiamo gli anarchici». Una dichiarazione approvata ed enfatizzata dagli altri rivoluzionari russi e in particolare dal delegato americano Abraham Cahan – un rifugiato russo. Gli uomini e le donne che in Russia e in Polonia conducono la guerra eroica contro lo zarismo, hanno in comune con l'anarchismo non più di quanto avevano i fondatori del movimento socialista moderno – Karl Marx e Frederick Engels.

Quest'opuscolo di Plekhanov convincerà sicuramente i più giovani che in ogni caso l'anarchismo è sinonimo di reazione; e più sono onesti gli uomini e le donne che si prestano a questo gioco reazionario, più esso diventa tragico e pericoloso per l'intero movimento della classe operaia.

Eleanor Marx Aveling
Green Street Green, Orpington, Kent.
Agosto 1895.

CAPITOLO I

Il punto di vista del Socialismo Utopistico

I materialisti francesi del XVIII secolo, nel condurre una lotta implacabile contro tutti gli «infami» il cui giogo pesava sui Francesi di questo periodo, non disdegnavano affatto la ricerca di quella che chiamarono la «legislazione perfetta», cioè la legislazione migliore possibile, una legislazione capace d'assicurare agli «esseri umani» la massima felicità e applicabile allo stesso modo a tutte le società esistenti in quanto «perfetta» e perciò la più «naturale».

Digressioni nel campo della «legislazione perfetta» occupano uno spazio considerevole nelle opere di Holbach ed Helvetius. D'altro lato, i socialisti della prima metà del nostro secolo si gettarono con immenso zelo, con perseveranza ineguagliata nella ricerca delle organizzazioni sociali migliori possibili, di un'organizzazione sociale perfetta. Questo è un tratto caratteristico che ebbero in comune con i materialisti francesi del secolo scorso, e a esso dedichiamo qui la nostra attenzione.

Per risolvere il problema di un'organizzazione sociale perfetta, o, che è la stessa cosa, della migliore legislazione possibile, bisogna evidentemente avere qualche criterio con cui confrontare le varie «legislazioni», e il criterio deve avere un carattere particolare. In effetti non è un problema di «legislazione» *relativamente* migliore, cioè *la legislazione migliore nelle condizioni date*. No, davvero! Dobbiamo trovare una legislazione perfetta, una legislazione la cui perfezione non deve avere niente di relativo ed essere del tutto indipendente dal tempo e dal luogo, in una parola dev'essere assoluta. Così siamo costretti ad astrarci dalla storia, poiché nella storia tutto è relativo, dipendendo dalle circostanze di tempo e di luogo. Ma fatta astrazione dalla storia dell'umanità cosa ci resta come guida nelle nostre ricerche «legislative»? Ci resta l'umanità, l'uomo in generale, la natura umana, di cui la storia non è che la manifestazione. Quindi abbiamo certamente stabilito il criterio della legislazione perfetta: la migliore legislazione possibile è quella che più si armonizza con la natura umana. Ovviamente può accadere che, anche quando abbiamo un tale criterio, per mancanza di cognizioni o di logica, non riusciamo a risolvere il problema della migliore legislazione. «*Errare humanum est*», ma sembra incontrovertibile che questo problema possa essere risolto; che, basandoci sull'esatta conoscenza della natura umana, possiamo trovare una legislazione perfetta, un'organizzazione sociale perfetta. Questo, nel campo delle scienze sociali, era il punto di vista dei materialisti francesi. L'uomo è un essere sensibile e ragionevole, dicevano, evita sensazioni dolorose e cerca quelle piacevoli, ha sufficiente intelligenza per riconoscere ciò che gli è utile e ciò che gli è dannoso. Una volta ammessi questi assiomi si può, nella ricerca della legislazione migliore e con l'aiuto della riflessione e della buona volontà, giungere a conclusioni altrettanto fondate, esatte e incontrovertibili di quelle derivanti dalla dimostrazione matematica. Così Condorcet cominciò a delineare in modo deduttivo i precetti della sana morale partendo dalla verità che l'uomo è un essere «sensibile» e «ragionevole».

Non occorre dire che Condorcet si sbagliava. Se in questo ramo delle loro ricerche i «filosofi» giungevano a conclusioni di valore incontestabile, benché molto relativo, erano inconsapevolmente debitori al fatto che abbandonavano costantemente il loro punto di vista astratto della «natura umana in generale» e assumevano quello della natura più o meno idealizzata di un uomo del terzo stato. Quest'uomo «percepiva» e «ragionava» in un modo chiaramente determinato dal suo ambiente sociale. Era nella propria natura credere fortemente nella proprietà borghese, nel governo rappresentativo, nella libertà di commercio [*«laissez faire, laissez passer!»*] gridava senza sosta quella

«natura»]. In realtà i filosofi francesi si riferivano sempre alle esigenze economiche e politiche del terzo stato; era questo il loro criterio reale. Ma lo applicarono inconsapevolmente e vi giunsero soltanto dopo un lungo peregrinare nel campo dell'astrazione. I loro procedimenti coscienti si riducevano sempre a considerazioni astratte sulla «natura umana» e sulle istituzioni politiche e sociali che meglio si armonizzavano con essa. Questi procedimenti erano, allora, gli stessi dei socialisti. Figlio del XVIII secolo, Morelly,

«per prevenire una massa infinita di vuote obiezioni» pone come principio incontrovertibile «che nella morale la natura è una, costante, invariabile ... che le sue leggi non cambiano mai», e che «tutto ciò che può essere avanzato riguardo la diversità morale di popolazioni selvagge e civili, non prova affatto che la natura varia»; tutt'al più mostra soltanto «che da certe cause accidentali che gli sono estranee, alcune nazioni si sono allontanate dalle leggi della natura; altre vi sono rimaste soggette per abitudine, e altre infine vi si sono sottomesse attraverso qualche legge irrazionale che non sempre contraddiceva la natura». In una parola «l'uomo può abbandonare la verità, ma questa non scompare»¹.

Fourier fa assegnamento sull'analisi delle passioni umane; Robert Owen parte da certe considerazioni sulla formazione del carattere umano; Saint-Simon, nonostante la sua profonda comprensione dell'evoluzione storica dell'umanità, ritorna costantemente alla «natura umana» per spiegare le leggi di quest'evoluzione; i saint-simonisti dichiararono che la loro filosofia era «basata su una concezione nuova della natura umana»; i socialisti delle varie scuole litigano sulle diverse concezioni della natura umana. Tutti, senza eccezione, sono persuasi che la scienza sociale non ha e non può avere altra base che un'adeguata comprensione di questa natura. In ciò, non differiscono in nulla dai materialisti del XVIII secolo. La natura umana è il solo criterio che applicano immancabilmente nella loro critica della società esistente e nella loro ricerca di un'organizzazione sociale ideale, di una legislazione «perfetta».

Morelly, Fourier, Saint-Simon, Owen oggi li consideriamo socialisti utopisti. Da quando conosciamo il punto di vista generale che li accomuna, possiamo definire con esattezza cosa sia la concezione utopistica. Ciò sarà della massima utilità, vedendo che gli avversari del socialismo usano la parola «utopistico» senza un significato preciso.

E' utopista chiunque ricerchi un'organizzazione sociale perfetta partendo da un principio astratto. Il principio astratto servito da punto di partenza degli utopisti era la «natura umana». Ci sono stati utopisti che lo hanno applicato *indirettamente*, per mezzo di concetti da esso derivati, per esempio, nel cercare la «legislazione perfetta», l'organizzazione ideale della società, si può partire dal concetto dei «diritti dell'uomo». Ma è evidente che questo concetto deriva in ultima analisi da quello della «natura umana». E' altrettanto evidente che si può essere un *utopista senza essere un socialista*. Sono palesi le tendenze *borghesi* dei materialisti francesi del secolo scorso nelle loro ricerche della legislazione perfetta. Ma ciò in nessun modo distrugge il carattere utopistico di queste indagini. Abbiamo visto che i procedimenti dei socialisti utopisti in fin dei conti non differiscono da quelli di Holbach e di Helvetius, i campioni della borghesia rivoluzionaria francese. Non solo. Si può disdegnare ogni «musica del futuro», si può essere convinti che il mondo sociale in cui si ha la fortuna di vivere sia il migliore di tutti, e nonostante questo si può guardare la struttura e la vita del corpo sociale *dallo stesso punto di vista* in cui l'osservavano gli utopisti. Ciò sembra un paradosso ma non c'è nulla di più vero. Facciamo un esempio.

Nel 1753 comparve l'opera di Morelly *Il naufragio delle Isole galleggianti o Basiliade del celebre*

¹ *Codice della natura*, Parigi 1841, p. 66, nota.

Pelpai, tradotto dall'indiano. Ora notiamo gli argomenti con cui una rivista, *La Biblioteca Imparziale*, combatteva le idee comuniste dell'autore:

«Si sa bene l'enorme differenza che esiste fra le migliori speculazioni di questo tipo e la possibilità della loro attuazione. In teoria noi prendiamo degli uomini immaginari, che si adattano docilmente a tutte le istituzioni e che difendono con eguale zelo le opinioni del legislatore. Ma appena si voglia passare al mondo reale, bisognerà servirsi degli uomini così come sono, ossia imbecilli, ignoranti, remissivi, pigri, o presi da qualche passione violenta. Specialmente il progetto *d'uguaglianza* è quello che sembra più *ripugnante alla natura dell'uomo*. Gli uomini *nascono per comandare o per servire*: una situazione di mezzo sarebbe per loro penosa».

Gli uomini nascono per comandare o servire. Non possiamo meravigliarci quindi se nella società vediamo padroni e servi dacché è così la natura umana. *La Biblioteca Imparziale* poteva ripudiare queste speculazioni comuniste quanto voleva, ma il punto di vista da cui essa stessa osservava i fenomeni sociali, quello della natura umana, era lo stesso dell'*utopista* Morelly.

E non si dica che questa rivista forse non era sincera nelle sue argomentazioni e che si appellava alla natura umana al solo scopo di dire qualcosa in favore degli sfruttatori, in favore di quelli che «comandano». Sincera o ipocrita che fosse nella sua critica a Morelly, *La Biblioteca Imparziale* adottò il punto di vista comune a tutti gli scrittori di questo periodo, quello della natura umana variamente intesa, a eccezione dei retrogradi che, ombre viventi dei tempi passati, continuavano ad appellarsi alla volontà di dio.

Come sappiamo, questo concetto della natura umana il XIX secolo l'aveva ereditato dal precedente. I socialisti utopisti non ne avevano altri, ma è facile dimostrare che non era una loro esclusiva. Proprio nel periodo della Restaurazione, l'eminente storico francese Guizot giunse, nei suoi studi, alla notevole conclusione che la costituzione politica di ogni dato paese dipende dalla specifica «condizione della proprietà». Questo era un progresso immenso rispetto al XVIII secolo che aveva considerato quasi esclusivamente l'azione del «legislatore». Ma da cosa dipendevano queste «condizioni della proprietà»? Guizot non era in grado di rispondere e, dopo lunghi e vani sforzi di trovare una soluzione all'enigma nelle circostanze storiche, ritorna, «nolente o volente», alla teoria della natura umana. Augustin Thierry, un altro eminente storico della Restaurazione si trovò quasi nella stessa situazione, o piuttosto lo avrebbe fatto se avesse tentato d'indagare il problema della «condizione della proprietà» e delle sue vicissitudini storiche. Nella concezione della vita sociale Thierry non fu in grado di andare oltre il suo maestro Saint-Simon che, come abbiamo già visto, sosteneva fermamente il punto di vista della natura umana.

L'esempio del geniale Saint-Simon, uomo di cultura enciclopedica, dimostra forse più chiaramente di ogni altro quanto questo punto di vista fosse ristretto e insufficiente, e in che dedalo di contraddizioni si trovassero coloro che l'applicavano. Saint-Simon dice con la più profonda convinzione:

«Il futuro è composto dagli ultimi termini di una successione, il primo dei quali si accorda al passato. Quando si è ben studiato i primi termini di una serie è facile passare ai successivi; così *dal passato osservato attentamente, si può facilmente dedurre il futuro*».

Questo è talmente vero che ci si chiede perché un uomo che aveva una concezione così chiara del legame tra le varie fasi dell'evoluzione storica, dovesse essere classificato fra gli utopisti. Ma basta conoscere più attentamente le sue idee storiche per convincersene. Il futuro si deduce dal passato, l'evoluzione storica dell'umanità è un processo governato da leggi. Ma qual è l'impeto, la forza motrice che pone in movimento la specie umana, che la fa passare da una fase all'altra dell'evoluzione? In

cosa consiste tale forza? Dove dobbiamo cercarla? E' qui che Saint-Simon ritorna al punto di vista degli utopisti, quello della «natura umana». Così, secondo lui, la causa fondamentale della Rivoluzione francese fu un cambiamento nelle forze materiali e spirituali, e, per dirigerla saggiamente e concluderla giustamente, «era necessario fare affluire nell'attività politica diretta le forze che erano diventate preponderanti». In altre parole, i fabbricanti e gli intellettuali avrebbero dovuto essere chiamati a formulare un sistema politico corrispondente alle nuove condizioni sociali. Questo non fu fatto e la Rivoluzione, che era *iniziata* così bene, si diresse quasi subito per una *via sbagliata*. I giuristi e i metafisici divennero i padroni della situazione. Come spiegare questo fatto storico?

«E' nella natura umana», replica Saint-Simon, «essere incapaci di passare, senza fase intermedia, da una dottrina all'altra. Questa legge si applica nel modo più rigoroso ai diversi sistemi politici, attraverso i quali è costretto a passare il genere umano dalla marcia naturale della civiltà. Così la stessa necessità, che ha creato nell'*industria* l'elemento di un nuovo potere temporale destinato a rimpiazzare il potere *militare* e che ha creato nelle *scienze positive* l'elemento di un nuovo potere spirituale chiamato a prendere il posto del potere *teologico*, ha dovuto sviluppare e porre in essere (prima che il cambiamento nelle condizioni della società avesse iniziato a essere molto percepibile) un potere temporale e spirituale di natura intermedia e transitoria, la cui unica missione era di provocare il passaggio da un sistema sociale all'altro»².

Così vediamo che le «successioni storiche» di Saint-Simon in effetti non spiegano assolutamente nulla; esse stesse necessitano di spiegazione e per questo dobbiamo di nuovo ripiombare su quest'inevitabile «natura umana»: la Rivoluzione francese si sarebbe incamminata per una via sbagliata perché la natura umana era così e così³.

Delle due l'una: o la natura umana è invariabile, come pensava Morelly, e allora non spiega nulla nella storia, che ci mostra variazioni costanti nei rapporti tra gli uomini; oppure essa varia secondo le circostanze in cui vivono gli uomini, e allora, lungi dall'esserne la *causa*, è essa stessa l'*effetto* dell'evoluzione storica. I materialisti francesi sapevano abbastanza bene che l'uomo è il prodotto del suo ambiente sociale. «L'uomo non è altro che istruzione» diceva Helvetius. Questo ci farebbe supporre che Helvetius avesse abbandonato il punto di vista della «natura umana» per studiare le leggi dell'evoluzione dell'ambiente che la modella, dando all'uomo sociale questa o quell'«istruzione». Indubbiamente Helvetius fece degli sforzi in questa direzione. Ma né lui né i suoi contemporanei, né i socialisti della prima metà del nostro secolo, né i rappresentanti delle scienze di quel periodo ebbero successo nello scoprire un nuovo punto di vista che permettesse lo studio dell'evoluzione dell'ambiente sociale, la vera causa della «didattica» storica dell'uomo, la causa dei cambiamenti della sua «natura». Così furono costretti a ritornare al punto di vista della natura umana come il solo che sembrasse dotarli di una base abbastanza solida per le loro ricerche scientifiche. Ma poiché la natura umana a sua volta variava, divenne indispensabile *fare astrazione dalle variazioni* e cercare in essa soltanto proprietà stabili, fondamentali, conservate malgrado tutti i cambiamenti delle sue proprietà secondarie. Alla fine tutto ciò che risultò da queste speculazioni fu una misera astrazione, come quella dei filosofi, per esempio: «l'uomo è un essere sensibile e ragionevole», che proprio per questo sembrava una scoperta preziosa in quanto lasciava assoluta libertà a ogni ipotesi gratuita e a

2 Henri de Saint-Simon, *Del sistema industriale*, Parigi 1821, p. 52.

3 Allo stesso modo, il succedersi dei periodi «critici» e «organici» nella storia viene spiegato in ultima analisi con le peculiarità della natura umana. E' chiaro che un simile punto di vista avrebbe dovuto generare una massa di *analogie fantastiche* tra l'organismo individuale e l'organismo sociale. Il comtismo [la caricatura borghese del saint-simonismo] ne abbonda. Lo stesso Saint-Simon non aveva nulla contro simili analogie. Si vedano le sue *Opinioni letterarie, filosofiche e industriali*, Parigi 1825.

ogni conclusione fantasiosa.

Un Guizot non aveva nessun bisogno di cercare la migliore organizzazione sociale per una legislazione ideale: era perfettamente soddisfatto di quelle esistenti. Senza dubbio l'argomento principe che avrebbe potuto avanzare per difenderle dagli attacchi degli scontenti sarebbe stato ancora una volta la natura umana che, avrebbe detto, rende impossibile ogni serio cambiamento nella costituzione sociale e politica della Francia. Gli scontenti, da parte loro, condannavano questa stessa costituzione facendo uso della medesima astrazione. Poiché quest'astrazione, come abbiamo detto, era priva di contenuto e lasciava ampio spazio a ogni ipotesi gratuita e alle conseguenze logiche risultanti, la missione «scientifica» di questi riformatori assumeva l'aspetto di un problema geometrico: data una certa natura, trovare quale struttura sociale gli corrisponde meglio. Così Morelly si rammarica perché «i nostri vecchi maestri» non riuscirono a cercare la soluzione di «questo magnifico problema»: «trovare un ordinamento sociale nel quale sia pressoché impossibile che l'uomo diventi corrotto o malvagio o, in ogni caso, “*minima de malis*”⁴».

Abbiamo già visto che per Morelly la natura umana era «una, costante, invariabile». Sappiamo cos'era il metodo «scientifico» degli utopisti. Prima di lasciarli ci permettiamo di ricordare al lettore che nella «natura umana», un'astrazione estremamente sterile e quindi non molto soddisfacente, gli utopisti si appellavano in realtà non alla natura umana in generale, ma alla natura idealizzata degli uomini *del periodo*, appartenenti alla *classe* di cui rappresentavano le tendenze sociali. *La realtà sociale, quindi, compare inevitabilmente* nelle parole degli utopisti, ma questi ne erano inconsapevoli. Guardavano questa realtà solo attraverso un'astrazione che per quanto magra, era poco trasparente.

CAPITOLO II

Il punto di vista del Socialismo Scientifico

I grandi filosofi idealisti tedeschi, Schelling ed Hegel capirono l'insufficienza del punto di vista della «natura umana». Hegel, nella sua *Filosofia della Storia*, deride la borghesia utopista francese alla ricerca della costituzione ideale. L'idealismo tedesco concepiva la storia come un processo soggetto a leggi e cercò la forza motrice del movimento storico al di fuori della natura dell'uomo. Fu un grande passo verso la verità. Ma gli idealisti scorsero questa forza nell'«idea assoluta», nel «*Weltgeist*» [«spirito del mondo»]; e poiché la loro idea assoluta era soltanto un'astrazione del «nostro processo di pensiero», nelle loro indagini filosofiche sulla storia reintrodussero il vecchio amore dei filosofi materialisti: la natura umana, ma vestita nell'abito degno della società rispettabile e austera dei pensatori tedeschi.

Scacciata dalla porta, la natura umana rientra dalla finestra! Nonostante i grandi servizi resi alla scienza sociale dagli idealisti tedeschi, il grande problema, quello essenziale, rimase irrisolto come al tempo dei materialisti francesi. Cos'è questa misteriosa forza che causa il movimento storico dell'umanità? Non se ne sapeva nulla. In questo tema non c'era niente salvo alcune osservazioni isolate, più o meno accurate, più o meno ingegnose – talvolta davvero molto accurate e ingegnose – ma sempre parziali e scollegate fra loro. Si deve a Karl Marx se alla fine la scienza sociale uscì da questo vicolo cieco.

Secondo Marx i «rapporti giuridici, come le forme politiche, non possono essere compresi di per sé né per mezzo del cosiddetto sviluppo generale della mente umana, ma piuttosto sono radicati in quelle

4 N.r. “*Il male sia ridotto al minimo*”.

condizioni materiali di vita che Hegel sintetizzò, seguendo gli inglesi e i francesi del XVIII secolo, col nome generale di «società civile». E' quasi lo stesso di ciò che intendeva Guizot quando diceva che le costituzioni politiche avevano le loro radici nei «rapporti di proprietà». Ma mentre per Guizot i «rapporti di proprietà» rimanevano un mistero che invano cercò di spiegare con l'aiuto delle riflessioni sulla «natura umana», per Marx questi «rapporti» non avevano niente di misterioso; erano determinati dalla condizione delle *forze produttive* a disposizione di una data società: «è nell'economia politica che va studiata l'anatomia della società borghese». Ma lasciamo formulare a Marx la propria concezione della storia:

«Nella produzione sociale dei mezzi necessari alle loro vite, gli uomini entrano in determinati e necessari rapporti, indipendenti dalla loro volontà, rapporti di produzione che corrispondono a precisi gradi di sviluppo delle loro *forze produttive* materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la *struttura economica* della società, la base reale su cui si erge una sovrastruttura politica e giuridica a cui corrispondono determinate forme di *coscienza sociale*. Il modo di produzione della *vita materiale* determina il processo *sociale, politico e spirituale* della vita. *Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma, al contrario, è il loro essere che determina la loro coscienza.*

«A un certo stadio del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in conflitto con i rapporti di produzione esistenti o con i rapporti di proprietà – che esprimono la stessa cosa in termini giuridici – nell'ambito dei quali hanno operato fino ad allora. Da forme di sviluppo delle forze produttive questi rapporti si trasformano nelle loro catene. Allora comincia un'epoca di rivoluzione sociale.»⁵.

Questa concezione perfettamente materialistica della storia è una delle scoperte più grandi del nostro secolo, così ricco di scoperte scientifiche. Soltanto grazie a essa la sociologia alla fine è sfuggita, e per sempre, al circolo vizioso in cui aveva girato fino ad allora; soltanto grazie a essa questa scienza possiede ora una base altrettanto solida di quella delle scienze naturali.

La rivoluzione compiuta da Marx nella scienza sociale può essere paragonata a quella di Copernico in astronomia. Infatti prima di Copernico si credeva che la Terra restasse immobile, mentre il Sole gli girasse attorno. Il genio polacco dimostrò che accadeva l'esatto contrario. E così, prima di Marx, il punto di partenza della scienza sociale era quello della «natura umana», con cui si credeva di spiegare il movimento storico dell'umanità. Diametralmente opposto è il punto di vista del genio tedesco: *l'uomo, agendo sulla natura esterna per mantenersi in vita, modifica la sua stessa natura*. L'azione dell'uomo sulla natura esterna presuppone certi attrezzi, certi strumenti di produzione; *secondo la natura degli strumenti di produzione* gli uomini, nel processo stesso di produzione [dato che questo processo è sociale] entrano in determinati rapporti, e *secondo i loro rapporti in questo processo sociale di produzione cambiano le loro abitudini, i loro sentimenti, i loro desideri, i loro metodi di pensare e d'agire*, in una parola la loro natura.

Così non è la natura umana che spiega il movimento storico, ma è il movimento storico che modella la natura umana. In tal caso, qual è il valore di tutte le ricerche più o meno ingegnose della «legislazione perfetta» e della migliore organizzazione sociale possibile? Nessuno; letteralmente nessuno! Esse possono solo testimoniare la mancanza di preparazione scientifica in chi le conduceva. Il loro tempo è finito per sempre. Con questo vecchio punto di vista della «natura umana» dovevano scomparire le utopie di ogni tonalità e colore. Il grande partito rivoluzionario odierno, la Socialdemocrazia internazionale, non si basa su qualche «concezione nuova» della natura umana, non su qualche

5 *Per la critica dell'economia politica*, Berlino 1859, Prefazione, pp. IV-V.

principio astratto, ma su una *necessità economica* scientificamente dimostrabile. Ciò costituisce la vera forza di questo partito che lo rende così invincibile come la stessa necessità economica.

«Gli strumenti di produzione e scambio sulla cui base si è sviluppata la società borghese, vennero generati nella società feudale. A un certo stadio di sviluppo di questi strumenti di produzione e scambio, le condizioni in cui la società feudale produceva e scambiava, cioè l'organizzazione feudale dell'agricoltura e dell'industria manifatturiera, in una parola, i rapporti feudali di proprietà non erano più compatibili con le forze produttive già sviluppate, divennero le loro catene. Dovevano essere spezzate e lo furono.

«Al loro posto avanzò la libera concorrenza accompagnata da una costituzione politica e sociale a essa adatta, dal dominio economico e politico della classe borghese.

«Un simile movimento si sta producendo sotto i nostri occhi. La moderna società borghese con i suoi rapporti di produzione, di scambio e di proprietà, una società che ha evocato tali mezzi di produzione e di scambio giganteschi, è come uno stregone non più in grado di controllare le forze degli inferi chiamate dalle sue formule magiche. Da qualche decennio la storia dell'industria e del commercio non è altro che la storia della rivolta delle moderne forze produttive contro i rapporti di proprietà, che sono le condizioni d'esistenza della borghesia e del suo dominio. E' sufficiente menzionare le crisi commerciali che col loro ritorno periodico mettono alla prova, sempre più minacciosamente, l'esistenza dell'intera società borghese ...

«Le armi con cui la borghesia ha abbattuto il feudalesimo si stanno rivoltando contro la borghesia stessa» [*Manifesto Comunista*].

La borghesia ha distrutto i rapporti di proprietà *feudali*; il proletariato porrà fine ai rapporti di proprietà *borghesi*. Tra la borghesia e il proletariato una lotta, una *guerra implacabile*, una guerra all'ultimo sangue è tanto inevitabile quanto lo fu, a suo tempo, la guerra tra la borghesia e gli strati privilegiati. *Ma ogni lotta di classe è una lotta politica*. Per sbarazzarsi della società feudale la borghesia dovette impadronirsi del potere politico. Per sbarazzarsi della società borghese il proletariato deve fare lo stesso. Il suo compito politico è quindi tracciato in anticipo dalla stessa forza degli eventi e non da qualche considerazione astratta.

E' un fatto rilevante che solo con Marx il socialismo si pose sul terreno della *lotta di classe*. I socialisti utopisti non ne avevano alcuna idea precisa, e in questo restarono *indietro* ai contemporanei *teorici della borghesia* che, in ogni caso, compresero molto bene il significato storico della *lotta* del terzo stato contro la nobiltà.

Se ogni «nuova concezione» della natura umana sembra fornire indicazioni molto precise sull'organizzazione della «società del futuro», il socialismo scientifico è molto cauto su queste speculazioni. La struttura della società dipende dalle condizioni delle sue forze produttive. Quali saranno queste condizioni quando il proletariato sarà al potere non lo sappiamo. Ora conosciamo solo una cosa: che le forze produttive già a disposizione dell'umanità civile chiedono imperiosamente la *socializzazione dei mezzi di produzione e l'organizzazione sistematica della produzione*. Questo è più che sufficiente a non disorientarci nella nostra lotta contro la «massa reazionaria».

«I comunisti perciò sono praticamente la sezione più avanzata e risoluta dei partiti della classe operaia di ogni paese ... teoricamente hanno sulla grande massa del proletariato il vantaggio della comprensione chiara della direzione di marcia, delle condizioni e dei definitivi risultati generali del movimento proletario» [*Ibid.*].

Queste parole scritte nel 1848, oggi sono scorrette soltanto in un senso: parlano dei «partiti della classe operaia» indipendenti dal partito comunista; oggi non c'è partito della classe operaia che non

segua, più o meno da vicino, la bandiera del «socialismo scientifico», o, come detto nel *Manifesto*, «le idee del comunismo».

Riassumendo, il punto di vista dei socialisti utopisti, come in effetti di tutta la scienza sociale d'allora era la «natura umana», o qualche altro principio astratto derivante da quest'idea. Il punto di vista della scienza sociale, del socialismo odierno, è quello *della realtà economica e delle leggi immanenti del suo sviluppo*. E' perciò facile farsi un'idea dell'impressione fatta sui socialisti moderni dagli argomenti dei teorici borghesi che cantano incessantemente la stessa vecchia canzone dell'incompatibilità fra «natura umana» e comunismo. E' come se si volessero combattere i darwinisti con le armi tratte dall'arsenale scientifico del tempo di Cuvier! [1769-1832]. E' degno di nota il fatto che questa vecchia canzone non è disdegnata nemmeno da «evoluzionisti» come Herbert Spencer! Non si pretende altro: «la più bella ragazza del mondo non può dare più di quel che ha!»⁶.

Ed ora vediamo che relazione può esserci tra il socialismo moderno e ciò che si chiama anarchismo.

CAPITOLO III

Lo sviluppo storico della dottrina anarchica Il punto di vista dell'Anarchismo

«Mi si rimprovera inoltre d'essere il padre dell'anarchia. Questo mi fa troppo onore. Il padre dell'anarchia è l'immortale Proudhon, che per la prima volta espose la teoria anarchica nel 1848». Così parlava Piotr Kropotkin in propria difesa davanti al tribunale di Lione al suo processo nel gennaio 1883. Come capita spesso al mio cortese compatriota, ha detto ancora una cosa inesatta. «La prima volta» che Proudhon ha parlato di anarchia fu nel suo celebre libro *Cos'è la proprietà, o ricerche sul principio del diritto e del governo*, la cui prima edizione era comparsa già nel 1840. Ma qui spiega molto poco dedicando alla teoria solo alcune pagine⁷. Prima che si accingesse a esporre la teoria anarchica «nel 1848», il lavoro era già stato fatto da un tedesco, Max Stirner [pseudonimo di Caspar Schmidt] nel 1845 nel suo libro *L'unico e la sua proprietà*. Max Stirner ha perciò ben diritto d'essere il «padre dell'anarchia». «Immortale» o no, è lui che *per la prima volta* «espose» la teoria.

Max Stirner

La teoria anarchica di Max Stirner è stata definita da Ueberweg una caricatura della «filosofia della religione» di Ludwig Feuerbach, e ne parla nel suo *Caratteristiche della storia della Filosofia* [III parte, *Filosofia del tempo nuovo*]. Alcuni hanno anche supposto che l'unico obiettivo che abbia spinto Stirner a scrivere il suo libro sia stato quello di prendersi gioco di questa filosofia. Si tratta di una supposizione assolutamente gratuita. Nell'esporre la sua teoria Stirner non scherzava affatto, era estremamente serio sebbene mostrasse di tanto in tanto una tendenza, abbastanza naturale nel suo

6 «Non solo i socialisti – dice Spencer – ma anche i cosiddetti liberali [si tratta dei liberali inglesi], che spianano loro la strada, ritengono che con un po' d'abilità i difetti dell'umanità possono essere corretti con delle buone istituzioni. E' un'illusione. Quale che sia l'organismo sociale, la natura difettosa dei cittadini si manifesterà negli effetti dannosi che essa produrrà. Non esiste alchimia politica che possa trasformare in comportamenti d'oro istinti di piombo» [Herbert Spencer, *L'individuo contro lo Stato*, Parigi 1888, p. 64].

7 Le pagine 295-305 dell'edizione del 1841.

tempo inquieto, a voler superare Feuerbach per il carattere radicale delle sue conclusioni.

Per Feuerbach ciò che gli uomini chiamano *divinità*, è soltanto il prodotto della fantasia, di un'anomalia psicologica. Non è la divinità che ha creato l'uomo, ma questo ha creato la divinità a propria immagine. In dio l'uomo adora soltanto il *suo stesso essere*. Dio è solo una finzione, e per giunta molto pericolosa. Il dio cristiano si suppone essere tutto amore, tutto misericordia per la povera umanità sofferente. Ma nonostante questo, o piuttosto a causa di ciò, ogni cristiano davvero degno del nome odia e *deve* odiare gli atei che gli appaiono la negazione vivente di ogni amore e pietà. Così il dio dell'amore diventa dio dell'odio, della persecuzione: il prodotto della fantasia dell'uomo diventa causa reale delle sue sofferenze. Pertanto dobbiamo porre fine a questa fantasmagoria.

Dato che nella divinità l'uomo adora solo il proprio essere, dobbiamo una volta per tutte strappare e spargere ai venti il velo mistico sotto il quale è stata nascosta quest'essenza. L'amore dell'umanità non si deve estendere al di là dell'umanità. «*Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen*» [«*Per l'uomo l'essere supremo è l'uomo stesso*»]. Così Feuerbach.

Max Stirner è completamente d'accordo, ma vuol trarre della sua teoria le ultime e più radicali conseguenze. Egli ragiona in questo modo:

«La divinità è solo il prodotto della fantasia, è solo un *fantasma*. D'accordo. Ma cos'è quest'umanità il cui amore mi predicate? Non è anch'essa un fantasma, un essere astratto, un'entità metafisica esistente solo nella mente degli individui? Quindi l'unica realtà è l'*individuo* con le sue necessità, le sue tendenze, la sua volontà. Ma poiché è così, come può l'*individuo*, la realtà, sacrificarsi per la felicità dell'uomo in generale, di un essere astratto? Avete un bel dire contro il vecchio Dio; sostenete ancora il punto di vista religioso e l'emancipazione che volete darci è assolutamente teologica, cioè "ispirata a Dio". L'Essere supremo è senza dubbio l'essere dell'uomo, ma poiché è *la sua essenza* e non se stesso, è del tutto indifferente se la vediamo al di fuori di lui, come "Dio", o la troviamo dentro a lui e la chiamiamo "essere dell'uomo" o "uomo". Io non sono né Dio né l'"uomo" in generale, né l'essere supremo né il mio stesso essere e quindi è sostanzialmente indifferente se immagino l'essere in me o al di fuori di me. E indubbiamente immaginiamo sempre l'essere supremo nelle due condizioni, a un tempo esterna e interna; perché lo "spirito divino" è, secondo la concezione cristiana, anche il "nostro spirito" e "risiede in noi". Esso risiede in cielo e in noi; ma noi poverini siamo null'altro che la sua dimora, e se Feuerbach distrugge la sua dimora celeste e lo costringe armi e bagagli a scendere in noi, la sua dimora terrena, ci troveremo sovraffollati»⁸.

Per sfuggire ai fastidi di questo sovraffollamento, per non farsi dominare da un «fantasma», infine per tenere i piedi sul terreno solido non c'è che un modo: *prendere come punto di partenza* l'unico essere reale, il nostro «io».

«Allora via con tutto quello che non sia completamente e solamente affare mio! Voi ritenete che i miei interessi debbano per lo meno essere una "causa buona"? Non me ne importa un fico del buono e del cattivo! Io sono io e non sono né buono né cattivo. Questa dualità per me non ha alcun senso. Il divino è affare di Dio, l'umano dell'uomo. La mia causa non è né divina né umana, cioè non è il vero, il buono, il giusto, il libero, ecc., ma semplicemente me stesso, e non è generale, è *unica* come me stesso che sono *unico*. Nulla è al di fuori di me»⁹.

La religione, la coscienza, la morale, il giusto, la legge, la famiglia, lo Stato, non sono altro che ceppi costrittivi su di me in nome di un'astrazione, oppressori così dispotici che l'«io», l'individuo

8 *L'unico e la sua proprietà*, Lipsia 1882, pp. 35-36.

9 *Ibid.*, pp. 7-8.

consapevole dei suoi «interessi», li combatte con ogni mezzo a sua disposizione. La vostra «morale», non soltanto la morale dei filistei borghesi, ma la morale più elevata, più umana, non è altro che la religione che ha cambiato i suoi dei. Il vostro «diritto», che credete nato con l'uomo, non è che un *fantasma* e se lo rispettate non siete andati oltre gli eroi omerici che avevano paura quando scorgevano un buon guerriero nei ranghi nemici. Il diritto è forza.

«Chiunque ha la forza ha il diritto; se non hai la prima non hai il secondo. E' proprio così difficile questa saggezza?¹⁰ Vorreste persuadermi a sacrificare i miei interessi a quelli dello Stato. Al contrario, dichiaro guerra all'ultimo sangue a tutti gli Stati, anche il più democratico ... Ogni Stato è *dispotismo*, sia esso di uno o di molti, o sia che, come si potrebbe supporre nel caso di una repubblica, tutti siano padroni, cioè gli uni tiranneggiano il resto, come avviene ogni volta che la volontà espressa da un'*assemblea popolare* diventa legge per il singolo individuo, legge che egli è *tenuto a osservare*. Anche ammesso che la volontà popolare rappresenti davvero la volontà dei singoli individui, che così fosse raggiunta una perfetta "volontà collettiva", la cosa non cambierebbe. Non sarei oggi e in futuro *legato* alla mia opinione di ieri? In questo caso la mia volontà sarebbe *paralizzata*. *Stagnazione fatale!* La mia opera, cioè l'espressione della mia volontà sarebbe diventata il mio padrone. E a me, il creatore, verrebbero frapposti degli ostacoli che impedirebbero l'ulteriore libera manifestazione della mia volontà. Poiché ieri sono stato uno stupido, devo rimanerlo tutta la vita? Vivendo in uno Stato, nel migliore dei casi – dovrei allo stesso modo dire nel peggiore – sono uno schiavo di me stesso. Poiché ieri avevo una volontà oggi ne sono sprovvisto; ieri libero, oggi schiavo»¹¹.

Qui un sostenitore dello «Stato democratico» potrebbe far osservare a Stirner che il suo «io» va un po' troppo lontano nel desiderio di portare all'*assurdo la libertà democratica*; per di più, questa cattiva legge può essere *abrogata* non appena lo voglia la maggioranza di cittadini e non si è costretti a subirla «tutta la vita». Ma si tratta solo di un dettaglio insignificante, a cui comunque Stirner risponderebbe che la stessa necessità di appellarsi a una maggioranza dimostra che il nostro «io» non è più padrone del proprio comportamento. Le conclusioni del nostro autore sono *inconfutabili* per la semplice ragione che dire che non riconosco nulla all'infuori di me, è dire che mi sento oppresso da ogni istituzione che mi imponga un qualsiasi dovere. *E' solamente tautologia*. E' evidente che nessun «io» può esistere da solo. Stirner lo sa perfettamente e questa è la ragione per cui è un fautore delle «associazioni di egoisti», cioè libere associazioni in cui ogni «io» entra e in cui resta fin quando ciò coincide con i propri interessi.

Facciamo una pausa. Ora siamo di fronte a un sistema «*egoistico*» «per eccellenza». Forse è l'unico che la storia del pensiero umano abbia mai registrato. I materialisti francesi del secolo scorso sono stati accusati di propagandare l'egoismo. Quest'accusa era del tutto errata. Propugnarono sempre la «*virtù*» e lo fecero con tanto zelo illimitato che Grimm, non senza ragione, poteva beffarsi del loro «*monachismo*». La questione dell'egoismo poneva loro un duplice problema: 1) L'uomo non è che sensazioni [era questa la base di tutte le loro speculazioni sull'uomo]; per sua stessa natura egli è costretto a evitare di soffrire e a cercare piacere; come si spiega dunque il fatto che esistano uomini in grado di resistere alle sofferenze più grandi, nell'interesse di qualche idea, cioè, in ultima analisi, per fornire sensazioni gradevoli ai loro prossimi? 2) Poiché l'uomo non è altro che sensazioni, egli danneggerebbe il suo prossimo se posto in un ambiente sociale dove gli interessi di un singolo configgono con quelli degli altri. Qual è dunque la legislazione che può armonizzare il bene pubblico e quello degli individui? Qui, in questo duplice problema, si trova l'intero significato di ciò che

10 *Ibid.*, pp. 196-97.

11 *L'unico*, p. 200.

chiamiamo l'etica materialista del XVIII secolo. Max Stirner insegue un fine del tutto opposto a questo. Ride della «virtù» e, lungi dal desiderarne il trionfo, vede uomini ragionevoli solo nell'egoismo, per il quale non c'è nient'altro che l'«io». Ripetiamo, egli è il teorico «per eccellenza» dell'egoismo.

I buoni borghesi, le cui orecchie sono così caste e virtuose come sono duri i loro cuori, proprio quelli che, «bevendo vino, pubblicamente propugnano l'acqua», erano fortemente scandalizzati dall'«immoralità» di Stirner. «E' la rovina completa del mondo morale!» esclamavano. Ma come al solito *la virtù dei filistei si mostrava molto debole nelle argomentazioni*. «Il vero merito di Stirner è che ha detto l'ultima parola della scuola del giovane ateo» [cioè dell'ala sinistra della scuola hegeliana], scrisse il francese Saint-René Taillandier. I filistei di altri paesi condivisero quest'idea sui «meriti» del coraggioso pubblicista. *Dal punto di vista del socialismo moderno questi «meriti» appaiono in una luce del tutto diversa*.

Cominciare dagli incontestabili meriti di Stirner significa iniziare dalla sua lotta aperta ed energica al malaticcio sentimentalismo dei riformatori borghesi e della maggior parte dei socialisti utopisti, secondo cui l'emancipazione del proletariato sarebbe determinata dall'attività virtuosa delle persone «coraggiose» di tutte le classi, e specialmente della classe possidente. Stirner sapeva perfettamente cosa attendersi dal «coraggio» degli sfruttatori. I «ricchi» sono severi, dal cuore duro, ma i «poveri» [la terminologia è del nostro autore] sbagliano a lagnarsene, poiché non è il ricco che crea la povertà del povero, ma è questo che crea la ricchezza del ricco. Allora dovrebbero biasimare se stessi se la loro condizione è difficile. Per cambiarla devono soltanto rivoltarsi contro i ricchi; appena lo desiderano seriamente saranno i più forti e il regno della ricchezza sarà concluso. *La salvezza è nella lotta e non negli appelli sterili alla generosità degli oppressori*. Stirner quindi propugna la *lotta di classe*. E' vero che la rappresenta nella forma astratta di un certo numero di «io» egoistici contro un numero inferiore di «io» non meno egoistici. Ma qui veniamo a un altro merito di Stirner.

Secondo Taillandier, egli ha detto l'ultima parola della scuola del giovane ateo della filosofia tedesca. In realtà egli ha solo detto *l'ultima parola della metafisica idealistica*. Ma ha indiscutibilmente il merito d'averla detta.

Nella sua critica alla religione Feuerbach è materialista soltanto a metà. Nel venerare dio l'uomo venera solo il proprio essere idealizzato. Questo è vero. Ma le religioni nascono e muoiono come ogni altra cosa. Ciò non dimostra che l'essere umano non è immutabile, ma cambia nel processo d'evoluzione storica della società? Chiaramente sì. Allora, qual è la causa della trasformazione storica dell'«essere umano»? *Feuerbach non lo sa*. Per lui l'essere umano è solo una nozione astratta, come lo era la natura umana per i materialisti francesi, e questo è il difetto fondamentale della sua critica alla religione. Stirner vedeva che tale critica non aveva una costituzione molto robusta, desiderava rafforzarla facendogli respirare l'aria fresca della *realtà*. Volse le spalle a ogni fantasma, a tutte le cose immaginarie. In realtà, diceva a se stesso, non c'è altro che l'individuo; prendiamolo come punto di partenza. Ma *quale* individuo prende come punto di partenza? Giovanni, Pietro, Giacomo o Isidoro? Nessuno. Prende *l'individuo in generale – una nuova astrazione, la più esile di tutte – prende l'«io»*.

Stirner immaginava ingenuamente di aver dato una risposta definitiva a una vecchia questione filosofica, che aveva già diviso i nominalisti e i realisti nel Medioevo¹². «Non esiste nessuna idea», dice, «perché non è in grado di diventare corporea. La disputa scolastica del realismo e del

12 N.r. *Nominalismo* – corrente della filosofia medievale secondo cui i concetti generali non erano altro che nomi chiamati a indicare le singole cose realmente esistenti. Contrariamente ai *realisti* medievali, essi negavano l'esistenza dei concetti quali prototipi e fonti creative delle cose. Riconoscevano il carattere primario dell'oggetto e il carattere secondario del concetto. In questo senso il nominalismo fu la prima espressione del materialismo nel Medioevo.

nominalismo aveva lo stesso contenuto». Ahimè! Qualunque nominalista avrebbe potuto dimostrare al nostro autore che il suo «io» è un'«idea» come un'altra, e che è così poco reale come l'«uno» matematico.

Giovanni, Pietro, Giacomo e Isidoro entrano in determinati rapporti che non dipendono dalla volontà del loro «io», ma sono loro imposti dalla struttura della società in cui vivono. Criticare le istituzioni sociali in nome dell'«io» è perciò abbandonare l'unico punto di vista proficuo del caso, cioè quello della società, delle leggi della sua esistenza ed evoluzione e perdersi nelle nebbie dell'astrazione. Ma è proprio in queste nebbie che si diletta il «nominalista» Stirner. Io sono io – questo è il punto di partenza; il non-io è il non-io – è il risultato. Io + io + io + ecc., è un'utopia sociale. E' idealismo soggettivo puro e semplice applicato alla critica politica e sociale. *E' il suicidio della speculazione idealistica.*

Ma nello stesso anno [1845] in cui comparve *L'unico* di Stirner, uscì a Francoforte sul Meno anche l'opera di Marx ed Engels *La Sacra Famiglia, o Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci.* In esso la speculazione idealistica veniva attaccata e battuta dal *materialismo dialettico*, la base teorica del socialismo moderno. *L'unico* era giunto troppo tardi.

Abbiamo appena detto che io + io + io + ecc., rappresenta l'utopia sociale di Stirner. La sua «associazione di egoisti» in effetti è nient'altro che una massa di grandezze astratte. Qual è, quale può essere la base della loro unione? *I loro interessi*, risponde Stirner. Ma quale sarà, quale potrà essere la *base reale* dell'una o dell'altra *combinazione* dei loro interessi? Stirner non dice nulla e non può vedere con chiarezza la *realtà economica, la madre e la nutrice* di ogni «io», egoista o altruista. Non sorprende che non sia riuscito a spiegare chiaramente neanche il concetto di lotta di classe cui si era avvicinato abbastanza felicemente. I «poveri» devono combattere i «ricchi». E dopo, quando li hanno sconfitti? Poi ogni precedente «povero», come ogni precedente «ricco» combatterà ognuno dei precedenti poveri e contro ognuno dei precedenti ricchi. Ci sarà «*la guerra di tutti contro tutti*» [sono parole di Stirner]. E le norme delle «associazioni di egoisti» saranno tregue molto parziali in questa guerra colossale e universale. In ciò c'è tanto humor dal punto di vista militare, ma nulla del «realismo» sognato da Stirner.

Sulle «associazioni di egoisti» è abbastanza. Un utopista può chiudere gli occhi sulla realtà economica, ma essa lo costringe suo malgrado; lo insegue dappertutto con la brutalità di una forza naturale incontrollata. Le regioni elevate dell'«io» astratto non salvano Stirner dagli attacchi della realtà economica. Egli non ci parla solo dell'«individuo»: il suo tema è «l'individuo e la sua proprietà». Ora, a quanto ammonta la proprietà dell'«individuo»? Non occorre dire che Stirner è poco incline a rispettare la proprietà come «diritto acquisito». «Non v'è proprietà legittima per un altro che quella che tu ritieni legittimo che egli posseda. Appena essa smette d'essere legittima per te, scompare nei tuoi confronti il suo carattere legale e tu sorriderai del diritto assoluto di proprietà»¹³.

E' sempre la stessa canzone: «Non c'è nulla al di sopra di me». Ma il suo scarso rispetto per la proprietà altrui non impedisce all'«io» di Stirner d'averle *inclinazioni del proprietario*. L'argomento più forte «contro il comunismo» è, per lui, la considerazione che il comunismo abolendo la proprietà individuale trasforma tutti i membri della società in «semplici mendicanti». Stirner è indignato di questa ingiustizia.

«I comunisti pensano che la comune debba essere proprietaria. Al contrario io sono un proprietario e posso essere d'accordo con gli altri quanto alla mia proprietà. Se la comune non fa come io desidero, mi ribello a essa e difendo la mia proprietà. Sono proprietario, ma la proprietà

13 *L'unico*.

non è sacra. Dovrei essere soltanto possessore? [allusione a Proudhon] No, finora il possesso del proprio pezzetto era assicurato dal fatto che anche gli altri avevano il possesso del loro pezzetto. Ora invece "tutto" mi appartiene; sono proprietario di "tutto" ciò di cui ho bisogno e di cui posso "appropriarmi". Se il socialista dice: la società mi dà ciò di cui ho bisogno, l'egoista dice: prendo ciò che voglio. Se i comunisti si comportano come mendicanti, l'egoista si comporta come proprietario»¹⁴.

La proprietà dell'egoista sembra abbastanza malferma. Un «egoista» considera la sua proprietà solo fin quando gli altri «egoisti» non si curano di prendersela, trasformandolo in un «mendicante». Ma il diavolo non è così nero come sembra. Stirner rappresenta i rapporti reciproci dei proprietari «egoisti» come rapporti di *scambio piuttosto che di rapina*. E la forza, cui si appella costantemente, è piuttosto *la forza economica di un produttore di merci libero dagli ostacoli impostigli dallo Stato e dalla «società»*. E' *l'anima del produttore di merci che parla dalla bocca di Stirner*. Se egli *distrugge lo Stato* è perché questo *non sembra rispettare sufficientemente la «proprietà»* dei produttori di merce. Egli vuole la *sua* proprietà, la sua *intera* proprietà. Lo Stato gli fa pagare le tasse, si azzarda a espropriarlo per il bene pubblico. Egli vuole uno «*jus utendi et abutendi*»; lo Stato si dichiara «d'accordo», ma aggiunge che ci sono abusi e abusi. Allora Stirner grida

«Al ladro! Sono nemico dello Stato che mi pone sempre l'alternativa: esso o io ... Nello Stato non c'è proprietà, cioè non c'è proprietà individuale, solo proprietà di Stato. Quel che io ho, l'ho soltanto attraverso lo Stato, così come solo attraverso di esso io sono quel che sono. La mia proprietà privata è solo quello che lo Stato mi lascia della sua, mentre ne priva altri cittadini. Ecco cos'è la proprietà dello Stato».

Così, abbasso lo Stato; *evviva la piena e completa proprietà individuale!*

Stirner traduce in tedesco il *Trattato di economia politica pratica* di J.B. Say [Lipsia 1845-46]. Sebbene tradusse anche Adam Smith, non fu mai in grado di andare al di là del *ristretto cerchio delle idee dell'economia borghese volgare*. La sua «associazione di egoisti» è solo l'utopia di un piccolo borghese indignato. In questo senso si può dire che *abbia espresso l'ultima parola dell'individualismo borghese*.

Stirner ha anche un terzo merito, quello del coraggio delle sue opinioni, di aver portato alle ultime conseguenze la sua teoria individualista. Egli è il più intrepido, il più conseguente degli anarchici. Al suo confronto Proudhon, che Kropoktin e tutti gli anarchici odierni considerano il padre dell'anarchia, non è altro che un *untuoso filisteo*.

Proudhon

Se Stirner combatte Feuerbach, l'«immortale» Proudhon scimmietta Kant. «Ciò che fece Kant all'incirca sessanta anni fa per la religione, quello che fece ancora prima per la certezza della nostra conoscenza, ciò che altri prima di lui avevano cercato di fare per la felicità o il bene supremo, la *Voce del Popolo* propone di farlo per l'amministrazione dello Stato», dichiara pomposamente il «padre dell'anarchia».

Esaminiamo i suoi metodi e i risultati. Secondo Proudhon prima di Kant i credenti e i filosofi, mossi «da un impulso irresistibile», si chiedevano «*Cos'è Dio?*» Poi si chiedevano

¹⁴ *Ibid.*, p. 266.

«Qual è la migliore di tutte le religioni?» «Infatti se esiste un Essere superiore all'umanità deve esistere anche un sistema di rapporti tra questo Essere e l'umanità. Qual è dunque questo sistema? La ricerca della religione migliore è il secondo passo che lo spirito umano compie nel campo della ragione e della fede».

Kant ritenne queste questioni insolubili. Non si chiese più cosa fosse dio e quale fosse la religione migliore; si accinse a spiegare l'origine e lo sviluppo dell'idea di dio; si accinse a elaborare la «biografia di quest'idea». I risultati che ottenne furono tanto grandi quanto inattesi.

«Ciò che cerchiamo, che vediamo in Dio, come disse Malebranche ... è il nostro ideale, l'essenza pura dell'umanità ... L'anima umana non conosce se stessa attraverso la contemplazione interiore, come dicono gli psicologi; l'anima percepisce qualcosa al di fuori di sé, come se fosse un essere diverso posto di fronte a sé, ed è quest'immagine riflessa che essa chiama Dio. Così la morale, la giustizia, l'ordine, la legge non sono più cose rivelate dall'alto, imposte alla nostra libera volontà da un cosiddetto creatore, sconosciuto e irraggiungibile; sono cose che per noi sono opportune ed essenziali come le nostre facoltà e i nostri organi, come la nostra carne e il nostro sangue. In due parole la religione e la società sono due sinonimi, l'uomo è sacro per se stesso come se fosse Dio».

La fede nell'autorità è così primitiva, così universale come la fede in Dio. Dovunque gli uomini siano raggruppati in società, c'è l'autorità, l'embrione di un governo. Da tempo memorabile gli uomini si chiedono cosa sia l'autorità e quale sia la forma migliore di governo. Le risposte sono state vane. Ci sono tanti governi quante sono le religioni, tante teorie politiche quanti i sistemi filosofici. C'è qualche modo di porre fine a questa controversia interminabile e sterile, qualche mezzo di fuga da quest'impasse? Certamente! Dobbiamo soltanto seguire l'esempio di Kant. Dobbiamo solo chiederci: da dove viene quest'idea d'autorità, di governo? Qual è la fonte legittima dell'idea politica? Posto su questo terreno il problema si risolve con estrema facilità.

«Come la religione, la forma di governo è una manifestazione della spontaneità sociale, una preparazione dell'umanità a una condizione più elevata». «Ciò che l'umanità cerca nella religione e chiama Dio, è se stessa». «Ciò che il cittadino cerca nel governo e chiama re, imperatore, presidente, è ancora se stesso, la sua libertà». «Fuori dall'umanità non c'è Dio; il concetto teologico non ha senso! Fuori dalla libertà non c'è governo, il concetto politico non ha valore».

Tanto per la «biografia» dell'idea politica. Una volta afferrata può illuminarci sulla questione di quale sia la migliore forma di governo.

«La forma migliore di governo, come la più perfetta delle religioni, presa in senso letterale è un'idea contraddittoria. Il problema non è scoprire il modo migliore d'essere governati, ma come saremo più liberi. La libertà è commisurata e identica all'ordine, questo è il contenuto reale del governo e della politica. Come dev'essere determinata questa libertà assoluta sinonimo d'ordine? Lo apprenderemo dall'analisi delle varie formule che definiscono l'autorità. Per tutto il resto non ammettiamo il governo dell'uomo sull'uomo più dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo»¹⁵.

15 Tutte le citazioni sono tratte dalla Prefazione alla terza edizione delle *Confessioni di un rivoluzionario*, la quale non è che l'estratto pubblicato sulla *Voce del Popolo* nel novembre del 1849. E' nel 1849 che Proudhon comincia a «esporre» la teoria anarchica. Nel 1848 «espose» solo la sua teoria dello scambio, della qual cosa ci si può convincere leggendo il VI volume delle sue *Opere complete* [Parigi 1868]. La «critica» della democrazia, che risale al marzo del 1848, non è ancora l'esposizione della teoria anarchica. Questa «critica» è una parte dell'opuscolo *Soluzione del problema sociale*. Proudhon pensa di poter risolvere tale problema senza il credito, senza la moneta metallica e cartacea, senza i prezzi massimi, senza le requisizioni, senza i fallimenti, senza la legge agraria, senza la

Ora abbiamo raggiunto la vetta della filosofia politica di Proudhon. E' da qui che fluisce il torrente fresco e vivificante del suo pensiero anarchico. Prima di seguirne il corso piuttosto tortuoso, gettiamo di nuovo uno sguardo al percorso che abbiamo scalato.

Credevamo di seguire Kant; ci sbagliavamo. Nella sua *Critica della ragion pura* Kant ha dimostrato l'impossibilità di provare l'esistenza di dio, perché tutto ciò che è al di fuori dell'esperienza ci sfugge completamente. Nella *Critica della ragion pratica* Kant ha ammesso l'esistenza di dio in nome della morale, ma non ha mai detto che dio è un'immagine riflessa della nostra anima. Ciò che Proudhon gli attribuisce senza dubbio appartiene a Feuerbach. Così è sulle orme di quest'ultimo che abbiamo camminato mentre egli sta grossolanamente tracciando la «biografia» dell'idea politica. Proudhon ci riporta quindi allo stesso punto di partenza del nostro viaggio per nulla sentimentale con Stirner. Non importa. Torniamo ancora una volta al ragionamento di Feuerbach.

Nella religione l'umanità cerca solo se stessa, nella forma di governo il cittadino cerca solo la libertà ... Allora l'essenza stessa del cittadino è la libertà? Supponiamolo, ma notiamo anche che il nostro «Kant» francese non ha fatto nulla, assolutamente nulla per *dimostrare la «legittimità»* di una simile «idea». Non è tutto. Cos'è questa libertà che stiamo supponendo essere l'essenza del cittadino? E' forse la libertà politica che nel modo più naturale dovrebbe essere l'oggetto principale della sua attenzione? Niente affatto! Supporlo sarebbe fare del «cittadino» un democratico «autoritario». E' la *libertà assoluta dell'individuo*, che allo stesso tempo è *commisurata* e identica all'ordine, cercato dal cittadino nella forma di governo. In altre parole l'essenza del «cittadino» è l'anarchia di Proudhon. E' impossibile fare una scoperta più simpatica, ma la «biografia» di questa scoperta ci offre motivi di riflessione.

Abbiamo cercato di demolire ogni argomento in favore dell'idea di autorità, come Kant aveva demolito ogni prova dell'esistenza di dio. Per conseguire questo fine abbiamo supposto – imitando in una certa misura Feuerbach, secondo cui l'uomo in dio adorava se stesso – che il cittadino cerca nella forma di governo la libertà. E riguardo alla libertà, di colpo l'abbiamo trasformata in libertà «assoluta», in libertà anarchica. Uno, due, tre e il gioco è fatto! Poiché il «cittadino» cerca nella forma di governo soltanto la libertà «assoluta», lo Stato non è altro che una *finzione* [«la finzione di un essere superiore chiamato Stato»], e tutte quelle forme di governo per le quali i popoli e i cittadini si sono sgozzati reciprocamente negli ultimi sessanta secoli, non sono altro che una fantasmagoria del nostro spirito, e sarebbe primo dovere di una mente libera relegarle nei musei e nelle biblioteche. Un'altra affascinante scoperta è stata fatta di sfuggita: la storia politica dell'umanità per «sessanta secoli» non ha avuto nessun'altra forza motrice che *«una fantasmagoria del nostro spirito»!*

Dire che l'uomo adora in dio la sua stessa essenza è indicare *l'origine* della religione, ma non è ancora scriverne la «biografia». Scrivere la biografia della religione è scrivere la sua storia, spiegando *l'evoluzione della natura umana* che ha trovato espressione in essa. Feuerbach non lo fece – non poteva farlo. Proudhon tentando di imitarlo era molto lontano dal riconoscere l'insufficienza di questo punto di vista. Tutto ciò che egli ha fatto è prendere Feuerbach per Kant e scimmiettare il suo Kant-Feuerbach nel modo più miserevole. Avendo sentito che la divinità non era che una finzione, concluse che anche lo Stato è un'invenzione: poiché dio non esiste, come può esistere lo Stato? Proudhon desiderava combattere lo Stato e incominciò col dichiararlo inesistente. I lettori della *Voce del Popolo* applaudirono mentre gli avversari furono allarmati dalla profondità della sua filosofia! Una vera

tassa dei poveri, senza gli ateliers nazionali, senza le associazioni [!], senza la partecipazione ai profitti, senza l'intervento dello Stato, senza la limitazione della libertà di commercio e dell'industria, senza *«alcuna lotta di classe»*. Idea davvero «immortale», degna dell'ammirazione di tutti i borghesi pacifici, sentimentali o scontroso, bianchi, blu o rossi!

tragicommedia! E' inutile aggiungere che nel considerare lo Stato una finzione, diventa assolutamente impossibile comprenderne l'«essenza» e spiegarne l'evoluzione storica. E' quel che è accaduto a Proudhon.

«In ogni società distinguo due tipi di costituzione», egli dice, «una la chiamo *sociale*, l'altra *politica*; la prima è innata nell'umanità, è liberale e necessaria, il suo sviluppo consiste soprattutto nell'indebolire ed eliminare gradualmente la seconda, che è essenzialmente artificiale, restrittiva e transitoria. La costituzione sociale non è altro che l'equilibrio d'interessi basati sul *libero contratto* e l'organizzazione delle *forze economiche* che, in generale, sono *il lavoro, la divisione del lavoro, la forza collettiva, la competizione, il commercio, il denaro, il macchinario, il credito, la proprietà, l'uguaglianza negli affari, le garanzie reciproche*, ecc. Il principio della costituzione politica è l'autorità. Le sue forme sono: le differenze di classe, la separazione dei poteri, la centralizzazione amministrativa, la gerarchia giudiziaria, la rappresentazione della sovranità per mezzo delle elezioni, ecc. Essa è concepita e completata gradualmente nell'interesse dell'ordine, in assenza della costituzione sociale, le cui regole e principi potevano essere scoperti solo dopo una lunga esperienza e sono ancora oggi oggetto delle controversie socialiste.

«Queste due costituzioni, come è facile vedere, sono di natura assolutamente diversa e anche incompatibili: ma poiché il destino della costituzione politica è di suscitare e produrre incessantemente la costituzione sociale, qualcosa di questa entra nella prima che, diventando inadeguata, appare contraddittoria e odiosa ed è costretta a passare di concessione in concessione fino alla sua abrogazione definitiva»¹⁶.

La costituzione sociale è innata nell'umanità, è *necessaria*. Tuttavia essa è stata scoperta solo dopo una lunga esperienza e, in sua mancanza l'umanità ha dovuto inventare la «costituzione politica». Non è forse questa una concezione del tutto utopistica della natura umana e dell'organizzazione sociale a essa legata? Non stiamo tornando al punto di vista di Morelly che diceva che l'umanità nel corso della sua storia è sempre stata «fuori della natura»? No, non c'è bisogno di *tornare* a questa prospettiva, perché con Proudhon non ce ne siamo *mai distaccati* neanche per un istante. Mentre guarda dall'alto gli utopisti che cercano «la forma migliore di governo», non condanna affatto il punto di vista utopista. Deride soltanto la scarsa perspicacia degli uomini che non indovinavano che la migliore organizzazione politica è l'assenza di ogni organizzazione *politica*, è l'organizzazione *sociale*, più rispondente alla «natura umana», necessaria e innata nell'umanità.

La natura della costituzione sociale è assolutamente diversa e anche incompatibile con quella politica. Nondimeno è «destino» della costituzione politica suscitare e produrre la costituzione sociale. Che confusione! Si potrebbe uscire dalla difficoltà supponendo che Proudhon intendesse che la costituzione politica agisce sullo sviluppo della costituzione sociale. Ma qui sorge inevitabilmente la domanda: la costituzione politica non ha a sua volta le radici nella costituzione sociale di un dato paese, come ammetteva anche Guizot? Secondo l'autore *no*; tanto più che l'organizzazione sociale, la vera e l'unica, è soltanto una cosa del futuro, in vista della quale la povera umanità ha «inventato» la costituzione politica. Inoltre, la «costituzione politica» di Proudhon copre un campo immenso che abbraccia anche le «*differenze di classe*» e quindi la proprietà «non organizzata», la proprietà come non deve essere, la proprietà com'è oggi. E poiché questa costituzione politica è stata inventata solo come ripiego fino all'avvento dell'organizzazione sociale anarchica, è evidente che *tutta la storia* umana dev'essere un'enorme *errore*. Lo Stato non è più esattamente una finzione come sosteneva Proudhon nel 1849; «le formule politiche per le quali il popolo e i cittadini si sono sgozzati reciprocamente per sessanta secoli» non sono più una semplice «fantasmagoria del nostro spirito»,

¹⁶ *Confessioni di un rivoluzionario*, 1868, Proudhon, *Opere complete* vol. IX, pp. 166-67.

come egli credeva in quel periodo; ma queste formule, come lo stesso Stato, come ogni costituzione politica, sono null'altro che il *prodotto dell'ignoranza umana*, la madre di ogni finzione e di ogni fantasmagoria. La base è sempre la stessa. Il punto principale è che l'organizzazione [«sociale»] anarchica poteva essere scoperta solo «dopo lunghi esperimenti». E' chiaro come tutto ciò sia triste. La costituzione politica ha un'influenza incontestabile sull'organizzazione sociale; in ogni caso la suscita perché tale è il suo «destino», come rivelato da Proudhon, maestro in filosofia kantiana e nell'organizzazione sociale. La conclusione più logica da trarre, quindi, è che i fantasmi dell'organizzazione sociale devono usare la costituzione politica per raggiungere il loro fine. Questa deduzione è tanto logica da non piace affatto al nostro autore, che la ritiene soltanto frutto della nostra immaginazione. Avvalersi della costituzione politica è come bruciare un'offerta al terribile dio del potere, prendere parte alla lotta dei partiti. Proudhon invece scrive: «*Mai più partiti, mai più autorità, libertà assoluta dell'uomo e del cittadino: ecco in tre parole, la nostra professione di fede politica e sociale*»¹⁷.

Ogni lotta di classe è lotta politica. Chiunque ripudia la lotta politica, con questo stesso atto rinuncia a ogni partito e alla lotta di classe. Fu così per Proudhon. Dall'inizio della Rivoluzione del 1848 predicò la riconciliazione delle classi. Qui, per es. c'è un passaggio della Circolare che egli indirizzò ai suoi elettori di Doubs, datata 3 aprile dello stesso anno: «La questione sociale è posta; non vi si può sfuggire. Per risolverla dobbiamo avere uomini che combinino il pensiero più *radicale* al pensiero più *conservatore*. *Lavoratori, tendete la mano ai vostri padroni; e voi padroni, non respingete la mano dei vostri salariati*».

L'uomo che, secondo Proudhon, combinava l'estremismo del pensiero radicale e l'estremismo del pensiero conservatore era lui stesso: P.J. Proudhon. Da un lato, alla base di quest'opinione c'era una «finzione» comune a tutti gli utopisti che immaginano di poter sovrastare le classi e le loro lotte, e pensano ingenuamente che tutta la storia futura dell'umanità sarà ristretta alla divulgazione pacifica del loro nuovo vangelo. Dall'altro, questo tentativo di combinare radicalismo e conservatorismo mostra definitivamente l'«essenza» stessa del «padre dell'anarchia». Proudhon fu il più tipico rappresentante del *socialismo piccolo borghese*. Il destino del piccolo borghese – se non adotta il punto di vista proletario – è di oscillare costantemente tra radicalismo e conservatorismo. Per rendere più comprensibile ciò che abbiamo detto, dobbiamo tener presente cos'era il piano di organizzazione sociale proposto da Proudhon. Ce lo dirà il nostro autore. Va da sé che non sfuggiremo all'interpretazione più o meno autentica di Kant.

«Così la linea che proponiamo di seguire nel trattare la questione *politica* e nel proporre i materiali per una revisione costituzionale sarà la stessa che abbiamo fin qui seguito nel trattare la questione *sociale*. La *Voce del Popolo* nel completare l'opera delle due riviste precedenti, seguirà fedelmente le loro orme¹⁸. Cosa abbiamo detto in queste due pubblicazioni che una dopo l'altra caddero sotto i colpi della reazione e dello stato d'assedio? Non abbiamo chiesto, come fecero i nostri predecessori e colleghi, quale fosse il miglior sistema sociale, la migliore organizzazione della proprietà, o ancora, se fosse migliore la proprietà o la comunità, la teoria di Saint-Simon o di Fourier, il sistema di Louis Blanc o quello di Cabet. Seguendo l'esempio di Kant abbiamo posto così la questione: "in che modo l'uomo possiede? Come si acquisisce la proprietà? Come si perde? Qual è la legge della sua evoluzione e trasformazione? In che direzione va? Cosa vuole, e infine, cosa rappresenta? ... Poi, com'è che l'uomo lavora? Come avviene la comparazione dei

¹⁷ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁸ Si tratta dei giornali *Il Popolo* e *Il rappresentante del Popolo*, che Proudhon pubblicò prima della *Voce del Popolo*, negli anni 1848-49.

prodotti? Come avviene la circolazione nella società? In quali condizioni? Secondo quali leggi?” La conclusione di tutta questa monografia della proprietà è stata la seguente: la proprietà indica produzione o distribuzione; comunità, reciprocità d'azione; continua riduzione dell'interesse, identità tra lavoro e capitale [sic!]. Cosa si deve fare per conferire un contenuto reale a tutte queste espressioni, nascoste finora nei vecchi simboli della proprietà? I lavoratori devono garantirsi reciprocamente lavoro e mercato; per farlo devono accettare come *denaro* i loro reciproci *impegni*. Bene! Oggi diciamo che la *libertà* politica, come quella industriale, deriverà dalle nostre *garanzie reciproche*. Garantendoci reciprocamente la libertà ci sbarazzeremo di questo governo il cui destino è di simbolizzare il motto repubblicano: “*libertà, uguaglianza, fraternità*”, la cui realizzazione la lasciamo alla nostra intelligenza. Qual è la formula di questa garanzia politica e liberale? Attualmente il *suffragio universale*; in seguito il *libero contratto* ... La riforma economica e sociale per mezzo della reciproca garanzia di credito; la riforma politica attraverso l'accordo sulle libertà individuali; è questo il programma della *Voce del Popolo*¹⁹».

Possiamo aggiungere che non è molto difficile scrivere la «biografia» di questo programma.

In una società di produttori di merci lo scambio dei prodotti è condotto secondo il lavoro socialmente necessario alla loro produzione. Il lavoro è la fonte e la misura del loro valore di scambio. Nulla sembrare più «giusto» a chi è imbevuto d'idee generate da una società di produttori di merci. Sfortunatamente questa giustizia non è più «eterna» di ogni altra cosa sulla terra. Lo sviluppo della produzione mercantile comporta necessariamente la trasformazione della maggior parte della società in proletari che non possiedono altro che la loro forza-lavoro, e dell'altra parte in capitalisti che, comprando questa forza, l'unica merce dei proletari, ne fanno la fonte del loro arricchimento. Lavorando per il capitalista il proletario produce il reddito del suo sfruttatore, allo stesso tempo la propria miseria, il proprio assoggettamento sociale. Ciò non è abbastanza ingiusto? Proudhon, il sostenitore dei diritti del produttore di merci deplora la sorte dei proletari e *tuona contro il capitale*, ma nello stesso tempo *tuona* contro le tendenze rivoluzionarie dei *proletari* che parlano di espropriazione dello sfruttatore e di un'organizzazione comunista della produzione.

Il comunismo è ingiustizia, è la tirannia più odiosa! Ciò che *bisogna organizzare non è la produzione ma lo scambio*, ci assicura Proudhon. Ma come organizzarlo? E' molto semplice, e ce lo mostra ciò che avviene quotidianamente sotto i nostri occhi. Il lavoro è la fonte e la misura del *valore* delle merci. Ma il *prezzo* della merce è sempre determinato dal suo valore? IL prezzo non varia continuamente secondo la scarsità o l'abbondanza dei prodotti? Il valore della merce e il suo prezzo sono due cose diverse, e questa è la sfortuna, la grande sfortuna di tutta la popolazione povera, onesta, che vuole soltanto giustizia e ciò che gli spetta. Per risolvere la questione sociale, quindi, dobbiamo fermare «*l'arbitrio dei prezzi*» e «*l'anomalia del valore*» [espressioni di Proudhon]. Per farlo dobbiamo «*costituire il valore*», cioè accertarci che ogni produttore deve sempre ricevere, in cambio della sua merce, esattamente quanto essa costa; allora la proprietà privata non soltanto cesserà d'essere un «*furto*», diventerà la più adeguata espressione della giustizia.

Costituire il valore è *costituire la piccola proprietà privata*, e una volta costituita, tutto sarà giusto e felice in questo mondo, ora così pieno di miseria ed ingiustizia. E se i proletari obietteranno che non hanno mezzi di produzione? Con la reciproca garanzia di un credito gratuito, tutti coloro che avranno intenzione di lavorare otterranno, come per incanto, tutto il necessario per produrre. *La piccola proprietà e la piccola produzione frammentata sono sempre state il sogno di Proudhon*. La grande manifattura meccanizzata moderna gli ha sempre ispirato profonda avversione. Egli dice che il lavoro, come l'amore, fugge la «società». Senza dubbio ci sono delle industrie – Proudhon fa l'esempio delle

19 *Confessioni*, pp. 7-8.

ferrovie – in cui è essenziale l'associazione. Qui il produttore isolato deve far posto a «*squadre di lavoratori*». Ma l'eccezione conferma la regola²⁰. La piccola proprietà privata dev'essere la base dell'«organizzazione sociale».

La piccola proprietà privata tende a scomparire. Il desiderio non soltanto di *preservarla* ma di porla alla base di una nuova organizzazione sociale è *conservatorismo estremo*. Allo stesso tempo voler porre fine allo «sfruttamento dell'uomo sull'uomo», al sistema salariale, significa in sostanza combinare le aspirazioni più conservatrici con quelle più radicali. Qui non desideriamo criticare quest'utopia piccolo borghese. La critica è già stata intrapresa da mano maestra nelle opere di Marx: *Miseria della Filosofia* e *Per la critica dell'economia politica*. Osserviamo solo quanto segue.

L'unico vincolo che unisce i *produttori* nella sfera dell'economia è lo *scambio*. Dal punto di vista giuridico lo scambio appare come rapporto fra due «volontà» e si esprime nel contratto. La *produzione di merci* deliberatamente «costituita» è quindi il regno della *libertà* individuale «assoluta». Impegnandomi per contratto a un certo comportamento, non rinuncio alla mia libertà. Niente affatto! La uso semplicemente per entrare in rapporto con i miei vicini. Ma allo stesso tempo questo contratto regola la mia libertà: adempiendo a un obbligo che mi sono liberamente assunto firmando il contratto, rendo giustizia ai diritti altrui. E' così che la *libertà* «assoluta» diventa adeguata all'«ordine». Applicare questa concezione del contratto alla «costituzione politica» e avrete l'«anarchia».

«L'idea del contratto esclude quella del governo ... Ciò che caratterizza il contratto, la convenzione reciproca, è che in virtù di essa *la libertà e il benessere dell'uomo sono accresciuti*, mentre con l'istituzione dell'autorità vengono *ridotti* ...

Così il contratto è essenzialmente bilaterale; si basa sulle parti contraenti, senza altro obbligo che quello che risulta dalla loro promessa personale di impegni reciproci; non è soggetto ad autorità esterna; stabilisce soltanto una legge comune a entrambi le parti e può essere eseguito solo tramite loro iniziativa. Se tale è il contratto nella sua accezione generale e nella sua pratica quotidiana, cosa sarà il contratto sociale che unirà i membri di una nazione in un interesse comune?

«Il contratto sociale è l'atto supremo con cui ogni cittadino dà in pegno alla società il suo amore, il suo intelletto, il suo lavoro, il suo servizio, i suoi prodotti, i suoi beni in cambio dell'affetto, delle idee, del lavoro, dei prodotti, del servizio e dei beni degli altri; la misura del *diritto* per ciascuno è sempre *determinata dalla dimensione del suo contributo* e il riscatto è in sintonia con ciò che è stato dato ... Il contratto sociale dev'essere liberamente discusso, acconsentito individualmente, firmato «*manu propria*» dai suoi partecipanti. Se la sua discussione fosse impedita, abbreviata o soffocata; se il consenso fosse rubato; se la firma fosse apposta in fede a un documento in bianco senza la lettura degli articoli e la loro spiegazione preliminare; o anche se, come il giuramento militare, tutto fosse predeterminato e imposto, allora il contratto sociale non sarebbe altro che una cospirazione contro la libertà e il benessere degli individui più ignoranti, più deboli e più numerosi, un saccheggio sistematico contro cui ogni strumento di resistenza o anche di rappresaglia diverrebbe un diritto e un dovere ...

Il contratto sociale è nella sostanza un contratto cumulativo: non solo lascia al contraente l'insieme dei suoi beni, ma aggiunge qualcosa alla sua proprietà; non abusa del suo lavoro, si riferisce soltanto allo scambio ... Tale dev'essere il contratto sociale secondo le definizioni del

20 Per Proudhon il «principio d'associazione riconosciuto dalla maggior parte delle scuole – principio essenzialmente sterile – non è né una forza industriale né una legge dell'economia ... esso rappresenterebbe piuttosto il governo e l'obbedienza, due termini esclusi dalla rivoluzione» [*Idea generale della Rivoluzione al XIX secolo*, II ed., Parigi 1851, p. 193].

diritto e della pratica universale»²¹.

Una volta che si ammette come principio fondamentale e incontestabile che il contratto sia «l'unico legame morale che può essere accettato da esseri umani liberi e uguali» nulla è più facile di una critica «radicale» della «costituzione politica». Supponiamo per esempio che abbiamo a che fare con la giustizia del *diritto penale*. Bene, Proudhon chiederebbe: in virtù di quale contratto la società si arroga il diritto di punire i criminali?

«Dove non c'è nessun patto non ci può essere, dinanzi tribunale esteriore, né crimine né misfatto. La legge è l'espressione della sovranità del popolo, ossia, se non ho frainteso, è il contratto sociale, l'impegno personale dell'uomo e del cittadino. Se *io* non ho voluto questa legge, se non ho acconsentito a essa, votato per essa, per me non è impegnativa, non esiste. Farne un precedente prima che l'abbia riconosciuta e usarla contro di me nonostante le mie proteste è farla retroattiva e violarla. Ogni giorno capita di annullare un giudizio per vizio di forma. Ma non ce un solo atto non suscettibile di nullità, per di più la più mostruosa: il travisamento della legge. Soufflard, Lacenaire, tutte le canaglie che avete mandato al patibolo si agitano nella tomba e vi accusano di falsificazione giudiziaria. Cosa potete rispondere loro?»²².

Se si tratta dell'*amministrazione* e della *polizia* Proudhon canta la stessa canzone del contratto e del libero accordo.

«Non possiamo amministrare i nostri beni, tenere i nostri conti, risolvere le nostre controversie, difendere i nostri interessi economici almeno nello stesso modo in cui ci preoccupiamo della nostra vita e della salvezza delle nostre anime? Perché dobbiamo preoccuparci della legislazione dello Stato e della giustizia dello Stato, della polizia dello Stato, dell'amministrazione e della religione dello Stato?»²³.

Quanto al ministro delle *finanze* «è evidente che la sua "*raison d'être*" è racchiusa in quella degli altri ministeri. Sbarazziamoci di tutte le imbracature politiche e non avremo bisogno di un'amministrazione il cui unico obiettivo è procurarsi e distribuire risorse»²⁴.

Questo è logico e «radicale»; e ancor più radicale è che questa formula di Proudhon – valore costituito, contratto libero – sia universale e anche facilmente e necessariamente applicabile a tutti i popoli.

«L'economia politica è proprio come le altre scienze: è necessariamente la stessa in tutto il mondo, non dipende dalle situazioni degli uomini o delle nazioni, non è soggetta al capriccio. Non c'è un'economia politica russa, inglese, austriaca, tartara o indiana, così come non c'è una fisica o geometria inglese, tedesca o americana. La verità è dovunque uguale a se stessa: la scienza è l'unità fondamentale del genere umano. Quindi, se la scienza, non la religione o l'autorità, fosse posta a guida della società, ad arbitro supremo degli interessi, una volta liquidato il sistema di governo, le legislazioni di tutto il mondo coinciderebbero»²⁵.

Ma basta! La «biografia» di ciò che Proudhon chiamava il suo programma, ora ci è sufficientemente chiara. Nella parte economica è nient'altro che l'utopia del piccolo borghese fermamente convinto che la produzione mercantile sia il più «giusto» dei modi possibili di produzione e che desidera eliminare i suoi lati cattivi [quindi il suo «*radicalismo*»] trattenendo per l'eternità i suoi lati buoni [quindi il

21 *Idea generale*, pp. 127-27.

22 *Ibid.*, pp. 298-99.

23 *Ibid.*, p. 304.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 328.

«conservatorismo»]. Nella parte politica è solo l'applicazione ai rapporti pubblici del concetto di «contratto» tratto dal campo del diritto privato della società di produttori di merci. «Il *valore costituito*» in economia, il «*contratto*» in politica – è questa tutta la verità scientifica di Proudhon. Ha un bel combattere gli utopisti; egli stesso lo è fino al midollo.

Ciò che lo distingue da uomini come Saint-Simon, Fourier e Robert Owen è la sua estrema meschinità e ristrettezza mentale, il suo odio di ogni idea e movimento *veramente rivoluzionari*. Proudhon criticava la costituzione politica dal punto di vista del diritto borghese. Voleva perpetuare la proprietà privata e distruggere per sempre lo Stato, questa dannosa «finzione». Guizot aveva già detto che la costituzione politica di un paese ha le sue radici nei *rapporti di proprietà* in esso dominanti. Per Proudhon la costituzione politica deve la sua origine solo all'*ignoranza umana*, è stata «immaginata» in assenza dell'«organizzazione sociale» alla fine «inventata» da lui, Proudhon, nell'anno domini tal dei tali. Giudica la storia politica del genere umano come un utopista, ma la negazione utopistica della realtà non ci protegge per niente dalla sua influenza. Negata in una pagina di un'opera utopistica, si prende la rivincita in un'altra, dove spesso appare in tutta la sua nudità. Così Proudhon «nega» lo Stato. «Lo Stato – no, no – non lo voglio neanche come servitore; rinuncio anche all'autogoverno popolare», grida «*ad nauseam*». Ma - o ironia della realtà! - sapete come «inventa» la costituzione del valore? E' molto buffo. La costituzione del valore è la vendita a un prezzo giusto, al «prezzo di costo»²⁶. Se un mercante rifiuta di fornire la sua merce al prezzo di costo è perché non è certo di vendere una quantità sufficiente per assicurarsi un giusto guadagno, e inoltre non ha garanzia che recupererà il «*quid pro quo*» per i suoi acquisti. Così deve avere *garanzie*, che possono essere di «vario tipo». Eccone una.

«Supponiamo che il governo provvisorio o l'assemblea costituente ... avesse seriamente voluto aiutare gli affari, incoraggiare il commercio, l'agricoltura, fermare il deprezzamento della proprietà, assicurare lavoro ai lavoratori, avrebbe potuto farlo garantendo, per esempio ai primi 10.000 imprenditori, proprietari terrieri, fabbricanti, commercianti, ecc. della repubblica, un interesse del 5% sul capitale, diciamo in media 100.000 franchi, che ognuno di loro avrebbe investito negli affari. Perché è evidente che lo Stato»²⁷ ...

Basta! E' evidente che lo Stato s'impone a Proudhon almeno come «*servitore*»; e lo fa con forza così irresistibile che il nostro autore finisce per arrendersi ed esclama solennemente:

«Sì, lo dico ad alta voce: le associazioni dei lavoratori di Parigi e dei dipartimenti hanno nelle loro mani la salvezza del popolo e il futuro della rivoluzione. Esse possono tutto se si muovono con abilità. Rinnovata energia illuminerà le menti più ottuse e nelle elezioni del 1852 [egli scrisse nell'estate del 1851] possono porre all'ordine del giorno e come primo punto la *costituzione del valore*»²⁸.

Così «niente più partiti! Niente politica!» quando è un problema di lotta di classe, e: «*Viva la politica! Viva l'agitazione elettorale! Viva l'intervento dello Stato!*» quando si tratta di realizzazione l'utopia insulsa e misera di Proudhon!

«*Destruam et aedificabo*», dice Proudhon con la vanità pomposa che gli è peculiare. Ma dall'altro lato – per usare la frase di Figaro – è la più vera verità che abbia mai espresso in vita sua. Distrugge e costruisce. Il segreto della sua «*destructio*» si rivela nella formula «il contratto risolve tutti i problemi».

²⁶ Ecco come Proudhon comprendeva la determinazione del valore in base al lavoro. Egli non ha potuto mai capire la teoria di Ricardo.

²⁷ *Idea generale*, p. 266.

²⁸ *Ibid.*, p. 268.

Il segreto della sua «*aedificatio*» sta nella forza della realtà politica e sociale borghese con cui si è riconciliato tanto più rapidamente poiché non è mai riuscito a carpirgli alcun «segreto». Proudhon non vuol sentir parlare dello Stato. Tuttavia – a parte le proposte pratiche come la costituzione del valore, con cui si rivolge all'odiosa «finzione» - egli stesso in teoria edifica lo Stato dopo averlo «distrutto». Ciò che toglie allo «Stato» lo conferisce alle «comuni» e ai «dipartimenti». Al posto di un grande Stato vediamo edificare molti piccoli Stati; al posto di una grande «finzione» una massa di piccole «finzioni». In sintesi l'anarchia si risolve nel «*federalismo*», che fra gli altri vantaggi ha quello di rendere molto più difficile il successo dei movimenti rivoluzionari rispetto allo Stato *centralizzato*²⁹. Termina così l'«*Idea generale della rivoluzione*» di Proudhon.

È un fatto curioso che Saint-Simon sia il «padre» dell'anarchia di Proudhon. Saint-Simon ha detto che il fine dell'organizzazione sociale è la *produzione* e che, quindi, la scienza politica deve ridursi all'economia politica, l'«arte di governare gli uomini» deve lasciare il posto all'arte di «*amministrare le cose*». Egli paragonò l'umanità all'individuo che, obbedendo ai suoi genitori nella fanciullezza, nell'età matura finisce per obbedire solo a se stesso. Proudhon si è impadronito di quest'idea, di questo paragone, e con l'aiuto della costituzione del valore ha «edificato» l'anarchia. Mentre Saint-Simon, uomo di genio fecondo, sarebbe stato il primo ad allarmarsi di ciò che questo piccolo borghese socialista aveva fatto della sua teoria, il socialismo scientifico moderno ha sviluppato ben altrimenti la teoria di Saint-Simon. Spiegando l'origine storica dello Stato, mostra *proprio in essa* le condizioni della sua futura estinzione.

«Lo Stato era il rappresentante ufficiale di tutta la società, la sua sintesi in un corpo visibile. Ma lo era solo in quanto lo Stato di quella classe che per il suo tempo rappresentava l'intera società: nell'antichità era lo Stato dei cittadini proprietari di schiavi; nel medioevo lo Stato dei signori feudali; ai nostri tempi quello della borghesia. Quando alla fine diventa il rappresentante effettivo dell'intera società, si rende superfluo. Appena non esiste più alcuna classe sociale da soggiogare, appena il dominio di classe e la lotta individuale per l'esistenza basata sull'attuale anarchia della produzione sono eliminati, e con essi i conflitti e gli eccessi, non resta più niente da reprimere, non è più necessaria una forza repressiva particolare come lo Stato.

Il primo atto con cui lo Stato si presenta realmente come rappresentante dell'intera società, cioè la presa di possesso dei mezzi di produzione in nome della società, è nello stesso tempo il suo ultimo atto come Stato. L'intervento dello Stato nei rapporti sociali diventa superfluo in una sfera dopo l'altra, e allora esso muore da sé; il governo sulle persone è sostituito dall'amministrazione delle cose e dalla gestione dei processi produttivi. Lo Stato non è «abolito»: esso «*si estingue*»³⁰.

Bakunin

Abbiamo visto che nella loro critica alla «costituzione politica» i padri dell'anarchia si sono sempre attenuti al *punto di vista utopistico*. Ognuno di loro fondava la propria teoria su un principio astratto. Stirner su quello dell'«ego», Proudhon su quello del «contratto». Abbiamo anche visto che questi due «padri» erano puri *individualisti*.

L'influenza dell'individualismo proudhoniano per un periodo fu molto forte nei paesi di *lingua latina* [Francia, Belgio, Italia, Spagna] e *slava*, [specialmente in Russia]. L'intera storia dell'Associazione

²⁹ Si veda il libro *Del principio federativo*.

³⁰ Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*.

Internazionale dei Lavoratori è storia della lotta fra il proudhonismo e il socialismo moderno di Marx³¹. Non solo uomini come Tolain, Chemalé o Murat, ma uomini a loro molto superiori come per es. De Paepe, erano dei «mutualisti» più o meno mascherati, più o meno conseguenti. Ma più si sviluppava il movimento della classe operaia, più diventava evidente che il «mutualismo» non poteva essere la sua espressione teorica. Ai congressi internazionali i mutualisti furono costretti dalla logica dei fatti a votare per le risoluzioni dei comunisti. Fu così per esempio a Bruxelles, nella discussione sulla proprietà fondiaria³². Poco a poco l'ala sinistra dell'esercito proudhoniano lasciava il campo dell'individualismo per trincerarsi in quello del «collettivismo».

La parola «collettivismo» in questo periodo venne usata in un senso del tutto opposto a quello che ha ora sulla bocca di marxisti francesi come Jules Guesde e i suoi amici. In quel periodo il rappresentante principale del «collettivismo» era Michail Bakunin. Nel parlarne trascureremo la sua propaganda in favore della filosofia hegeliana, nella misura in cui la comprese, e la parte che giocò nel movimento rivoluzionario del 1848. Non parleremo dei suoi scritti panslavisti all'inizio degli anni '60 e del suo opuscolo *Romanov, Pugatchev o Pestel* [Londra 1862], in cui *promette di passare dalla parte di Alessandro II se questi fosse diventato lo «zar dei mugik»*. Qui ci interessa esclusivamente la sua teoria del «collettivismo anarchico».

Membro della «Lega della pace e della libertà»³³, Bakunin propose al Congresso di Berna del 1869 di quest'associazione del tutto borghese di pronunciarsi per l'«*uguaglianza economica e sociale delle classi e degli individui*». Altri delegati, fra cui Chaudey, lo rimproverarono di sostenere la causa del comunismo. Egli *protestò* sdegnosamente contro quest'accusa:

«Perché chiedo l'uguagliamento economico e sociale delle classi e degli individui, perché al Congresso dei lavoratori di Bruxelles mi sono dichiarato in favore della proprietà collettiva, sono

31 N.r. *Associazione Internazionale dei Lavoratori* (I Internazionale), prima organizzazione del proletariato fondata da K. Marx nel 1864 in una conferenza operaia a Londra convocata dagli operai inglesi e francesi. Organo centrale di direzione della I Internazionale fu il Consiglio generale di cui Marx fu membro permanente. Egli, assieme ai suoi seguaci, condusse una lotta vivace contro l'influenza piccolo-borghese e le tendenze settarie regnanti allora nel movimento operaio (trade-unionismo in Inghilterra, anarchismo nei paesi neolatini). La I Internazionale diresse la lotta economica e politica degli operai di vari paesi e consolidò la loro solidarietà internazionale. Enorme è l'importanza della I internazionale nella diffusione del marxismo, nel collegamento del socialismo con il movimento operaio. Dopo la sconfitta della Comune di Parigi (1871) di fronte alla classe operaia si pose il compito di creare partiti nazionali di massa sulla base dei principi promossi dalla I Internazionale. Nel 1876 fu sciolta ufficialmente alla conferenza di Filadelfia.

32 « ... Tra coloro che si dicono mutualisti e le cui idee economiche si riallacciano, in generale, alle teorie di Proudhon, nel senso che essi vogliono, come il grande scrittore rivoluzionario, la soppressione di tutti i redditi che il capitale trae dal lavoro, l'abolizione dell'interesse, la reciprocità dei servizi, l'uguale scambio dei prodotti in base al prezzo di costo, il credito gratuito reciproco, molti si sono pronunciati per il passaggio della terra in proprietà collettiva. Così si sono comportati, a esempio, i quattro delegati francesi: Aubry, di Rouen; Delacour, di Parigi; Richard, di Lione; Lemonnier, di Marsiglia; e tra i belgi: i compagni C. Maetens, Verrycken, De Paepe, Maréchal e altri. Per loro non vi è affatto contraddizione tra il mutualismo applicabile allo scambio dei servizi e dei prodotti, prendendo come base i prezzi di costo, vale a dire la quantità di lavoro contenuto nei servizi e nei prodotti, e la proprietà collettiva della terra, che non è un prodotto del lavoro e che, secondo loro, per questa ragione non cade sotto la legge dello scambio, sotto la legge della circolazione». (Risposta, a un articolo del dr. Coullery pubblicato nel settembre 1868 sulla *Voce dell'Avvenire*, da parte dei belgi Vandenhouten, De Paepe, Delesalle, Hermann, Delplanque, Roelands, Guill, Brasseur; questa risposta apparve sullo stesso giornale e fu riprodotta nelle *Memorie della Federazione Jurassiana*, Sonvillier, 1873, pp. 19-20).

33 N.r. *Lega della pace e della libertà* – organizzazione pacifista borghese fondata nel 1867 in Svizzera. Negli anni 1867-68 ai lavori della lega prese parte M. Bakunin. All'inizio della sua attività la Lega cercò di servirsi del movimento operaio per i propri fini.

stato accusato di essere comunista. Mi hanno chiesto che *differenza* ci sia *tra comunismo e collettivismo*. Sono veramente attonito che il sig. Chaudey non capisca questa differenza, lui che è l'esecutore testamentario di Proudhon!

Detesto il comunismo perché è la negazione della libertà e io non posso concepire nulla di umano senza la libertà. Non sono un comunista perché il comunismo concentra e costringe tutte le forze della società a essere assorbite dallo Stato, perché necessariamente esso porta alla *centralizzazione* della proprietà nelle mani dello Stato, mentre io voglio l'*abolizione dello Stato*, l'estirpazione radicale di questo principio d'autorità e della tutela statale che, con il pretesto di moralizzare e civilizzare gli uomini, finora li ha asserviti, oppressi, sfruttati e corrotti.

Desidero l'organizzazione della società e la proprietà collettiva o sociale dal basso verso l'alto per mezzo della *libera associazione*, e non dall'alto verso il basso per mezzo di qualche forma d'*autorità*. Chiedendo l'abolizione dello Stato chiedo l'abolizione della proprietà individuale ereditaria, che altro non è che un'istituzione dello Stato, una conseguenza del principio stesso di Stato. Dunque, signori, in tal senso sono *collettivista* e niente affatto *comunista*».

In un altro discorso allo stesso Congresso Bakunin ripete ciò che aveva già detto del comunismo di Stato.

«Signori siamo noi che neghiamo sistematicamente ogni autorità e ogni potere di controllo, e che in nome della libertà chiediamo l'abolizione dello stesso principio "autoritario" dello Stato; siamo noi che non riconosceremo un qualunque tipo d'organizzazione sociale che non sia basato sulla più completa libertà di ciascuno ... Ma sono in favore della proprietà collettiva perché sono convinto che se esiste la proprietà individuale ereditaria, l'uguaglianza iniziale, la realizzazione dell'uguagliamento economico e sociale delle classi sarà impossibile».

Non è particolarmente lucida come dichiarazione dei principi, ma è abbastanza significativa dal punto di vista «biografico». Non insistiamo sull'assurdità dell'espressione «*l'uguagliamento economico e sociale delle classi*», il Consiglio generale dell'Internazionale se ne è occupato tempo fa³⁴. Vogliamo solo notare che le citazioni dimostrano che Bakunin:

- 1) Combatte lo Stato e il «comunismo» in nome della «libertà più completa per tutti»;
- 2) Combatte la «proprietà individuale ereditaria» in nome dell'uguaglianza economica;
- 3) Considera questa proprietà come «un'istituzione dello Stato», conseguenza del principio stesso di Stato;
- 4) *Non ha obiezioni alla proprietà individuale* se non è ereditaria; non ha obiezioni al diritto d'eredità se non è individuale.

34 «L'uguagliamento delle classi – scriveva il Consiglio all'Alleanza* di Bakunin, che, per essere ammessa nell'Internazionale gli aveva inviato il suo programma in cui figurava appunto questo magnifico uguagliamento – interpretato letteralmente si riduce all'armonia tra il capitale e il lavoro così freneticamente propagandato dai socialisti borghesi. Non l'uguagliamento delle classi – contraddizione logica, impossibile da realizzare – ma, al contrario, l'*abolizione delle classi*, questo autentico segreto del movimento proletario rappresenta il grande obiettivo finale dell'«Associazione internazionale degli operai»».

* N.r. *Alleanza della democrazia socialista* – organizzazione fondata nel 1868 da M. Bakunin il quale insisteva sulla sua adesione alla I Internazionale con lo status di organizzazione con programma e statuto particolari. Il Consiglio generale della I Internazionale non accettò, e propose a Bakunin di sciogliere l'Alleanza. Bakunin si sottomise a questa decisione solo formalmente, conservando la sua organizzazione clandestina per reintrodurla nell'Internazionale come Sezione ginevrina dell'Internazionale, ma sempre col nome di Alleanza. Al fine d'impadronirsi del Consiglio generale Bakunin iniziò a lottare contro Marx senza nessuno scrupolo nella scelta dei mezzi. Per la sua attività disorganizzatrice Bakunin fu espulso dalla I Internazionale al Congresso dell'Aja del 1872. La teoria e la prassi dei bakuninisti furono severamente condannate da Marx ed Engels.

In altre parole:

- 1) Bakunin è tutt'uno con Proudhon per quanto riguarda la «negazione» dello Stato e del comunismo;
- 2) A questa negazione ne aggiunge un'altra, quella della proprietà individuale ereditaria;
- 3) Il suo programma non è che una somma di due principi astratti – quello della «libertà» e quello dell'«uguaglianza»; nella sua critica all'ordine delle cose esistente applica questi due principi uno dopo l'altro e indipendentemente l'uno dall'altro, non chiedendosi mai se i risultati di queste due negazioni siano reciprocamente conciliabili.
- 4) Come Proudhon, comprende poco l'origine della proprietà privata e il legame causale tra la sua evoluzione e lo sviluppo delle forme politiche.
- 5) Non ha una chiara concezione del significato delle parole «individualmente ereditario» [da lui usate anche in altri casi].

Se Proudhon era un utopista, Bakunin lo era due volte, perché il suo programma non era altro che un'utopia di «libertà», rafforzata da un'utopia di «uguaglianza». Se Proudhon almeno rimaneva in gran parte fedele al suo principio del contratto, Bakunin, diviso fra libertà e uguaglianza, è costretto fin dai primi passi del suo ragionamento ad abbandonare costantemente la prima a beneficio della seconda e questa a beneficio della prima. Se Proudhon è un proudhoniano «irresponsabile», Bakunin è un proudhoniano falsato dal «rispettabile odio» verso il comunismo, non soltanto verso il «marxismo». Infatti Bakunin non ha più quella fede immutabile nel genio del «maestro» Proudhon, che Tolain sembrava aver conservato intatta. Secondo Bakunin

«Proudhon, nonostante tutti i suoi sforzi di trovare un appiglio sulla terra ferma della realtà, rimaneva un idealista e un metafisico. Il suo punto di partenza è l'idea astratta del diritto; è da questo che parte per arrivare ai fatti economici, mentre Marx, al contrario, ha enunciato e dimostrato la verità, confermata da tutta la storia antica e moderna delle società umane, dei popoli e degli Stati, che i fatti economici precedevano e precedono i fatti della politica e del diritto civile. La scoperta e la dimostrazione di questa verità è uno dei meriti scientifici del sig. Marx»³⁵.

In un altro dei suoi scritti dice, in piena convinzione,

«Tutte le religioni e tutti i sistemi morali che governano una data società sono sempre l'espressione ideale della sua condizione reale, ovvero, specialmente della sua organizzazione economica, ma anche della sua organizzazione politica, questa, in verità non essendo altro che la consacrazione giuridica e violenta della prima».

Egli menziona ancora Marx come l'uomo a cui appartiene il merito di avere scoperto e dimostrato questa verità³⁶. Ci si chiede con stupore come questo stesso Bakunin abbia potuto dichiarare che la proprietà privata sia solo la *conseguenza* del principio d'autorità. La soluzione dell'enigma sta nel fatto che *non comprende la concezione materialistica della storia*; ne fu soltanto «adulterato». Eccone una prova sorprendente. Nella sua opera russa *Stato e anarchia* dice che nella situazione del popolo russo ci sono due elementi che costituiscono le condizioni necessarie per la rivoluzione sociale [egli intende socialista]:

«Il popolo russo può vantare un'eccessiva miseria e una "schiavitù esemplare". Le sue sofferenze sono innumerevoli e le sopporta non con pazienza, ma con una profonda e intensa disperazione

³⁵ *Stato e anarchia*, 1873, pp. 223-24.

³⁶ *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, Neuchatel 1871, pp. 69 e 78.

che già per due volte si è manifestata nella nostra storia in terribili esplosioni: nella rivolta di Stephan Razin e in quella di Pugatchev».

Ecco cosa Bakunin intendeva per «condizioni materiali della rivoluzione socialista»! E' necessario notare che questo «marxismo» è un po' troppo «*sui generis*»?

Mentre combatteva Mazzini dal punto di vista della concezione materialistica della storia, Bakunin era lontano dal comprenderne il vero significato, tanto che nello stesso scritto in cui confuta la teologia di Mazzini, da autentico proudhoniano parla di morale umana «*assoluta*», la morale della «solidarietà», sostenendola con argomenti come questi:

«Ogni essere reale se esiste lo fa solo in virtù di un principio innato che determina la sua natura particolare; un principio che non gli è imposto da nessun legislatore divino» [questo è il «materialismo» dell'autore!], «ma è il risultato protratto e costante della combinazione di cause ed effetti naturali. Tale principio non è racchiuso in lui come l'anima nel suo corpo, secondo la ridicola idea degli idealisti, ma è, di fatto, soltanto la forma necessaria e costante della sua esistenza reale.

«La specie umana, come ogni altra, ha principi innati del tutto particolari riconducibili a un unico principio chiamato *solidarietà*. Questo principio lo si può formulare così: ogni singolo uomo può riconoscere la propria umanità e quindi realizzarla nella vita, solo riconoscendola agli altri e aiutando gli altri a realizzarla. Nessun uomo può emanciparsi se non emancipando con sé tutti gli altri che lo circondano. La mia libertà è quella di tutti, perché non sono veramente libero, libero non soltanto nelle idee ma nell'azione, che quando la mia libertà e i miei diritti trovano la loro conferma, la loro approvazione nella libertà e nei diritti di tutti i miei simili»³⁷.

La *solidarietà*, intesa da Bakunin precetto morale, è una cosa eccellente, ma erigere questa morale, che del resto non è affatto «*assoluta*», a principio «innato» nella natura umana e che la caratterizza, significa giocare con le parole e ignorare completamente cos'è il *materialismo*. L'umanità esiste solo «in virtù» del principio di *solidarietà*... E' un po' troppo audace. E la «lotta di classe», lo «Stato» maledetto e la «proprietà individualmente ereditaria» sono soltanto manifestazioni della «solidarietà» innata nell'umanità e che ne caratterizza la natura? Se è così, tutto è a posto e Bakunin perde il suo tempo a sognare la rivoluzione «sociale». Se no, ciò dimostra che l'umanità ha potuto esistere «*in virtù*» di altri principi diversi dalla solidarietà e che quest'ultima non è affatto «innata» nella natura umana. In effetti Bakunin ha enunciato soltanto il suo principio «assoluto» allo scopo di giungere alla conclusione che «nessun popolo può essere completamente e solidalmente libero se non lo è anche l'intera umanità»³⁸.

Questa è un'allusione alla tattica del proletariato moderno ed è giusto nel senso che, come dice lo statuto dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori, l'emancipazione dei lavoratori non è un problema semplicemente locale o nazionale ma, al contrario, un problema riguardante tutte le nazioni civili, in quanto la sua soluzione dipende necessariamente dalla loro collaborazione teorica e pratica. E' facile dimostrare questa verità riferendoci all'attuale situazione economica dell'umanità civile. Ma nulla è meno dimostrabile, qui come altrove, di una «conclusione» basata sulla concezione utopistica della «natura umana». La «solidarietà» di Bakunin prova solo che egli resta un utopista incorreggibile, nonostante la conoscenza della teoria della storia di Marx.

Abbiamo detto che nei suoi tratti principali il programma di Bakunin è costituito dalla semplice addizione di due principi astratti: quello della *libertà* e quello dell'*uguaglianza*. Ora vediamo che il

37 *La teologia*, p. 91.

38 *Ibid.*, pp. 110-11.

totale così ottenuto potrebbe essere facilmente aumentato dall'aggiunta di un terzo principio, quello della *solidarietà*. In effetti il *programma* della famosa «Alleanza» ne assommò molti altri. Per esempio: «L'Alleanza si dichiara *atea*; vuole l'abolizione delle religioni, la sostituzione della fede con la scienza, della giustizia divina con quella umana». Nel proclama con cui i bakuninisti coprono i muri di Lione³⁹, durante il tentativo d'insurrezione alla fine di settembre 1870, leggiamo [articolo 41] che «*Lo Stato dovendo essere liquidato, non sarà più in grado di intervenire nella questione del pagamento dei debiti privati*». Questo è senza dubbio logico, ma sarebbe difficile dedurre il non pagamento dei debiti privati da principi immanenti alla *natura umana*. Poiché Bakunin nell'incollare insieme i suoi vari principi «assoluti» non si chiede, e non ce n'è bisogno grazie al carattere «assoluto» del suo metodo, se qualcuno di essi non limitasse un po' il potere «assoluto» degli altri e se a sua volta non potesse esserne limitato, egli si trova nell'impossibilità assoluta d'armonizzare i vari articoli del suo programma ogniquale volta le sole parole sono insufficienti e occorre rimpiazzarle con *concetti* più precisi. «Vuole» l'abolizione della religione: ma se «lo Stato dev'essere liquidato», chi deve abolirla? «Vuole» l'abolizione della proprietà individuale ereditaria: ma come si deve fare se «lo Stato che dev'essere liquidato» dovesse continuare a esistere? Bakunin percepisce che la cosa non è molto chiara, ma si consola facilmente.

In un opuscolo scritto durante la guerra franco-prussiana, *Lettera a un francese sulla crisi attuale*, mentre dimostra che la Francia può essere salvata solo da un grande movimento rivoluzionario, giunge alla conclusione che è necessario incitare i contadini a porre le mani sulla terra dell'aristocrazia e della borghesia. Ma finora i contadini francesi sono stati a favore della «*proprietà individuale ereditaria*»⁴⁰. Così questa deprecabile istituzione sarebbe stata consolidata dalla nuova rivoluzione sociale?

«Affatto» risponde Bakunin, «una volta che lo Stato sia abolito essi» [cioè i contadini] «*non avranno più la consacrazione politica e giuridica, la garanzia della proprietà da parte dello Stato. La proprietà non sarà più un diritto, sarà ridotta alla condizione di un semplice fatto*» [Il corsivo è di Bakunin]. Ciò è davvero rassicurante! Una volta «liquidato lo Stato», ogni individuo cui accade di sentirsi più forte di me vuole irrefrenabilmente possedere il mio campo, senza avere alcun bisogno di appellarsi al principio di «solidarietà»; il principio di «libertà» risponderà a sufficienza al suo scopo. Un «uguagliamento degli individui» molto piacevole!

«E' certo», ammette Bakunin, «che dapprima le cose non funzioneranno in modo assolutamente pacifico; ci saranno lotte; l'ordine pubblico, quest'ancora di salvezza della borghesia, sarà turbato e i primi fatti che risulteranno dallo stato di cose possono costituire ciò che si è soliti chiamare una guerra civile. Ma preferite forse consegnare la Francia ai prussiani? ... Inoltre, non temiate che i contadini si divorino l'un l'altro; anche se tentassero di farlo all'inizio, presto si convinceranno dell'impossibilità materiale di continuare in questo modo e allora, possiamo starne certi, cercheranno di giungere a qualche intesa, di trovare un accordo, di organizzarsi. La necessità di mangiare, di provvedere alle loro famiglie e quindi la necessità di salvaguardare le loro case e le loro stesse vite contro attacchi improvvisi, tutto questo presto li costringerebbe a entrare in accordi reciproci. E non crediate nemmeno che in questi accordi, *stipulati al di fuori della tutela ufficiale*» [corsivo di Bakunin], «in forza degli eventi, i più forti, i più ricchi eserciteranno un'influenza predominante. Se la ricchezza non sarà più garantita dalle istituzioni

39 N.r. *L'insurrezione di Lione del settembre 1870*, fu organizzata da Bakunin e seguaci della sezione di Lione dell'Internazionale. Il 25 settembre gli insorti affissero il famoso *Manifesto rosso* in cui proclamavano la fine del potere statale. Di questo fatto si servirono le autorità per sopprimere l'insurrezione; Bakunin fu costretto a fuggire.

40 Sottolineato da Bakunin.

giuridiche, cesserà d'essere un forza ... Quanto ai più furbi, ai più forti, saranno resi innocui dalla forza collettiva della massa di piccoli contadini così come dai proletari agricoli, una massa di uomini oggi ridotta a soffrire in silenzio, ma il cui movimento rivoluzionario li armerà di una forza irresistibile. Notate che non affermo che le campagne che si riorganizzeranno in questo modo, dal basso verso l'alto, creeranno immediatamente un'organizzazione ideale, conforme su tutti i punti con quella che auspichiamo. Ciò di cui sono convinto è che questa sarà un'organizzazione *vitale*, e come tale, mille volte superiore a ciò che esiste ora. Inoltre, questa nuova organizzazione essendo sempre aperta alla propaganda delle città, poiché non può essere tenuta a freno, per così dire pietrificata dalla sanzione giuridica dello Stato, avanzerà liberamente, sviluppandosi e perfezionandosi all'infinito, ma sempre viva e libera, mai imposta né legalizzata, finché raggiungerà, come logico, un grado di razionalità che oggi possiamo solo auspicare».

L'«idealista» Proudhon era convinto che la costituzione politica fosse stata inventata per mancanza di un'organizzazione sociale «immanente all'umanità». Egli si diede la pena di «scoprire» quest'ultima e, dopo averlo fatto, non vide più «*raison d'être*» per la costituzione politica. Il «materialista» Bakunin non ha prefigurato un'«organizzazione sociale». «La scienza più profonda e razionale», egli dice, «non può indovinare le forme future della vita sociale»⁴¹. Si deve accontentare di distinguere le forme sociali «vive» da quelle che derivano la loro origine dall'azione «pietrificante» dello Stato, condannandole. Non è questa la vecchia antitesi proudhoniana dell'organizzazione sociale «immanente all'umanità» e della costituzione politica «inventata» esclusivamente nell'interesse dell'«ordine»? L'unica differenza non è che il «materialista» trasforma il programma utopistico dell'«idealista» in qualcosa di ancora più utopistico, più nebuloso, più assurdo?

Crede che la composizione meravigliosa dell'universo sia dovuta alla sorte, è immaginare che gettando qua e là un numero sufficiente di caratteri tipografici a caso, potremmo scrivere l'*Illiade*. Ragionavano così i *deisti* del XVIII secolo nel confutare gli *atei*. Questi replicavano che in tal caso tutto era una *questione di tempo* e che gettando qua e là le lettere un infinito numero di volte, a un certo punto dobbiamo senza dubbio ottenere la sequenza richiesta.

Discussioni di questo tipo corrispondevano al gusto di quel secolo e sbaglieremmo oggi a ridicolizzarle. Ma sembra che Bakunin abbia preso sul serio l'argomento degli atei dei bei vecchi tempi e l'abbia usato per farsi il «programma». *Distrugete ciò che esiste; se solo lo farete assai spesso, alla fine riuscirete a produrre un'organizzazione sociale* che, quanto meno, si avvicinerà a quella «auspicata». Tutto andrà bene una volta posta in essere la «*rivoluzione permanente*». Questo non è abbastanza «materialistico»? Se non lo credete, allora siete un metafisico che «sogna» l'impossibile!

L'antitesi proudhoniana dell'«organizzazione sociale» e della «costituzione politica» ricompare «viva» e nella sua interezza in quello che Bakunin sta da sempre ripetendo da un lato come «rivoluzione sociale» e dall'altro come «rivoluzione politica». Secondo Proudhon l'organizzazione sociale sfortunatamente non è mai esistita fino ad oggi e per necessità l'umanità ha dovuto «inventare» la costituzione politica. Secondo Bakunin la rivoluzione sociale ancora non è mai stata fatta perché l'umanità, per mancanza di un buon programma «sociale» ha dovuto accontentarsi delle rivoluzioni politiche. Oggi che un tale programma è stato trovato, non c'è alcun bisogno d'occuparsi di «politica»; abbiamo abbastanza da fare con la «*rivoluzione sociale*».

Essendo ogni lotta di classe una lotta politica, è evidente che ogni rivoluzione politica degna del nome

41 *Stato e anarchia*, appendice A. Per la Russia però la «scienza di Bakunin» si diede a indovinare le future forme della vita sociale: la «comune», che nel suo ulteriore sviluppo partirà dalla comune rurale attuale. Erano proprio i bakunisti in prevalenza a diffondere in Russia i pregiudizi sulle qualità meravigliose della comune rurale russa.

è anche una rivoluzione sociale; è evidente anche che per il proletariato la lotta politica è una necessità tanto quanto lo è sempre stata per ogni classe che lotta per emanciparsi. Bakunin *condanna ogni azione politica del proletariato*; esalta esclusivamente la lotta «sociale». Cos'è questa lotta sociale? Qui il nostro proudhoniano ancora una volta si mostra corrotto dal «marxismo» adulterato. Egli fa assegnamento per quanto possibile sugli statuti dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori. Nelle loro note esplicative è detto che l'assoggettamento dei lavoratori al capitale è la causa di ogni soggezione, politica, morale e materiale, e che quindi l'emancipazione economica dei lavoratori è il grande obiettivo finale a cui ogni movimento politico dev'essere subordinato come un mezzo. Bakunin ne trae la conclusione che

«ogni movimento politico che non abbia come obiettivo *immediato* e diretto la completa e *definitiva* emancipazione economica dei lavoratori e che non abbia scritto sulla sua bandiera in modo chiaro e netto il principio dell'*uguaglianza economica*, vale a dire la *restituzione integrale del capitale al lavoro*, ossia la *liquidazione sociale*, ogni movimento politico di questo tipo è *borghese* e come tale dev'essere escluso dall'Internazionale».

Egli ha già sentito dire che il movimento storico dell'umanità è un processo conforme a certe leggi e che una rivoluzione non si può improvvisare in ogni momento. E' quindi costretto a chiedersi quale sia la politica che l'Internazionale deve adottare durante questo «periodo di tempo più o meno lungo che ci separa dalla terribile rivoluzione sociale che oggi tutti prevedono». Con la più profonda convinzione risponde citando continuamente lo «statuto dell'Internazionale»:

«Si deve escludere senza pietà la politica *dei borghesi democratici o dei socialisti borghesi*; se dichiarano che la libertà politica è la premessa dell'emancipazione economica, essi possono intendere queste parole solo così: le riforme politiche o la rivoluzione politica devono precedere le riforme economiche e la rivoluzione economica; i lavoratori devono quindi unirsi con i borghesi più o meno radicali per ottenere le riforme politiche, poi, contro di loro, le riforme economiche. *Noi protestiamo ad alta voce contro questa funesta teoria* che per i lavoratori non potrà avere altra conseguenza che di trasformarli ancora una volta in strumenti contro se stessi, di abbandonarli di nuovo allo sfruttamento borghese»

L'Internazionale «ordina» di trascurare tutte le politiche nazionali o locali; deve dare al movimento della classe operaia in tutti i paesi un carattere «*essenzialmente economico*», ponendo come obiettivo finale la «riduzione dell'orario di lavoro e l'aumento dei salari» e come mezzo «l'associazione delle masse operaie e la costituzione delle casse di resistenza». Va da sé che la riduzione dell'orario di lavoro naturalmente si deve ottenere senza l'intervento del maledetto «Stato»⁴². Bakunin non può capire che la classe operaia in quest'azione politica può separarsi completamente da tutti i partiti sfruttatori. A suo parere nel movimento politico i lavoratori non avranno altro «ruolo» che quello di satellite della borghesia radicale. Egli glorifica la tattica «essenzialmente economica» delle vecchie *Trade-unions inglesi* senza supporre nemmeno che fu *questa tattica ad accodare i lavoratori inglesi ai liberali*.

Bakunin è contrario che la classe operaia si unisca ai movimenti che intendono ottenere la conquista o l'estensione dei diritti politici. Condannando tali movimenti come «borghesi», s'immagina d'essere un «rivoluzionario» tremendo. Per la verità così si dimostra essenzialmente un «conservatore» e se la classe operaia dovesse mai seguire questa linea di condotta, i governi potrebbero solo rallegrarsene⁴³.

42 Si veda l'articolo di Bakunin *La politica e l'Internazionale*, in *Egalité*, Ginevra, agosto 1869.

43 Gli anatemi che Bakunin lancia contro la libertà politica hanno avuto per un certo tempo un'influenza molto negativa

I veri rivoluzionari di oggi hanno un'idea molto diversa della tattica socialista. «Sostengono dappertutto ogni movimento rivoluzionario contro le condizioni sociali e politiche esistenti»⁴⁴, il che non impedisce loro – anzi, il contrario! - di organizzare il proletariato in un partito separato da tutti i partiti degli sfruttatori e nemico di tutte le «masse reazionarie».

Proudhon, come sappiamo, non aveva una travolgente simpatia per la «politica», nondimeno consigliò i lavoratori francesi di votare per i candidati che s'impegnavano a «costituire il valore». Bakunin non vuol sentir parlare di politica. Il lavoratore non può servirsi della libertà politica; «per farlo ha bisogno di due piccole cose: tempo e mezzi materiali». Così, essa è solo un inganno borghese. Coloro che parlano di candidati della classe operaia si fanno beffe del proletariato.

«I deputati operai, passati alle condizioni di vita borghesi e in un'atmosfera d'idee politiche completamente borghesi, cessano d'essere degli autentici lavoratori per diventare uomini di Stato, borghesi e persino più borghesi degli stessi borghesi. Infatti non sono gli uomini a fare le condizioni, ma al contrario le condizioni fanno gli uomini»⁴⁵.

Quest'ultimo argomento è quanto Bakunin ha saputo assimilare della concezione materialistica della storia. E' indiscutibilmente vero che l'uomo è il prodotto dell'ambiente sociale, ma per applicare utilmente questa verità incontestabile è necessario disfarsi del vecchio metodo metafisico di pensare, che considera le cose *una dopo l'altra e indipendentemente l'una dall'altra*. Bakunin, come il suo maestro Proudhon, nonostante il suo civettare con la filosofia hegeliana, rimase un metafisico per tutta la vita. Non comprese che l'ambiente che crea l'uomo può cambiare, cambiando così l'uomo come suo prodotto. L'ambiente che egli ha in mente quando parla dell'azione politica del proletariato è l'ambiente parlamentare borghese, quell'ambiente che fatalmente deve necessariamente corrompere i deputati operai. Ma l'ambiente degli *elettori*, l'ambiente del partito della classe operaia, consapevole del suo scopo e ben organizzato, non avrebbe influenza sull'eletto del proletariato? No! Assoggettata economicamente, la classe operaia deve sempre restare in soggezione politica, in questo campo sarà sempre la più debole; per liberarsi deve cominciare da una rivoluzione economica. Bakunin non vede che con questo modo di ragionare arriva inevitabilmente alla conclusione che una vittoria del proletariato è assolutamente *impossibile*, a meno che i proprietari dei mezzi di produzione non glieli abbandonino *volontariamente*.

In effetti la soggezione del lavoratore al capitale è la fonte non soltanto della servitù politica, ma anche *morale*. E come possono i lavoratori asserviti moralmente sollevarsi contro la borghesia? Secondo Bakunin, perché ciò diventi possibile il movimento della classe operaia deve per prima cosa fare una rivoluzione economica. Ma la rivoluzione economica è possibile solo *a opera dei lavoratori stessi*. Così ci ritroviamo in un circolo vizioso dal quale il socialismo moderno esce facilmente, ma nel quale Bakunin e compagni si sono dibattuti e si dibattono senza alcuna via d'uscita se non quella di un «salto mortale» logico. L'influenza corruttrice dell'ambiente parlamentare sui deputati operai è ciò che gli anarchici hanno considerato fino a oggi l'argomento più forte della loro critica all'attività politica della socialdemocrazia. Ne abbiamo visto il suo valore *teorico*, e la minima conoscenza della storia del Partito socialista tedesco mostrerà a sufficienza come rispondere nella vita pratica ai timori anarchici.

Nel ripudiare ogni politica Bakunin fu costretto ad adottare la tattica delle vecchie trade-unions

sul movimento rivoluzionario in Russia.

44 N.r. Marx/Engels *Opere complete*, vol. VI, p. 516.

45 *Egalité*, 28 agosto 1869.

inglesi⁴⁶, ma finì per percepire che questa tattica non era molto rivoluzionaria. Cercò d'uscirne con l'aiuto della sua «Alleanza», una specie di società segreta internazionale fondata sul principio del *centralismo* più bieco e grottescamente fantasioso. Soggetti alla guida *dittatoriale* del pontefice massimo dell'anarchia, i fratelli «internazionali» e «nazionali» erano tenuti ad accelerare e dirigere il movimento rivoluzionario «essenzialmente economico». Allo stesso tempo Bakunin approvava le «rivolte», i sollevamenti locali di operai e contadini che, nonostante la *sconfitta* inevitabile, avrebbero sempre avuto, egli affermava, una *buona influenza* sullo sviluppo dello spirito rivoluzionario fra gli oppressi. Non c'è bisogno di dire che con tale «programma» ha fatto molto danno al movimento della classe operaia, senza avvicinarsi di un solo passo alla rivoluzione «immediatamente» economica che «sognava»⁴⁷. Vedremo in seguito il risultato delle teorie delle «rivolte» di Bakunin. Per adesso riassumiamo ciò che abbiamo detto di lui. Ci aiuterà egli stesso:

«Sulla bandiera pangermanica» [cioè sulla bandiera della socialdemocrazia tedesca e di conseguenza sulla bandiera socialista dell'intero mondo civile] «è scritto: *conservazione e consolidamento dello Stato a ogni costo*; sulla bandiera del socialismo rivoluzionario» [la bandiera rossa bakuninista] «è scritto in caratteri di sangue, in lettere di fuoco: *abolizione di tutti gli Stati, distruzione della civiltà borghese; libera organizzazione dal basso verso l'alto con l'aiuto delle libere associazioni; organizzazione della plebe, di tutta l'umanità emancipata, creazione di un nuovo mondo umano*».

E' con queste parole che Bakunin conclude la sua opera principale, *Stato e anarchia*. Lasciamo apprezzare ai nostri lettori le bellezze retoriche di questo passaggio. Da parte nostra ci limitiamo a dire che esso non contiene *nessun significato umano*. *L'assurdo puro e semplice*, ecco cos'è scritto sulla «bandiera» bakuninista e non c'è bisogno di lettere di fuoco e di sangue per renderlo evidente a chi non sia ipnotizzato da una fraseologia *più o meno roboante ma sempre priva di senso*.

L'anarchia di Stirner e di Proudhon era completamente individualista. Bakunin «non voleva» l'individualismo, o per meglio dire «voleva» solo un aspetto dell'individualismo e ha inventato il *collettivismo anarchico*. Quest'invenzione gli è costata molto poco: ha completato *l'utopia della «libertà» con l'utopia dell'«uguaglianza»*. Poiché queste due utopie non volevano andare d'accordo, poiché esse protestavano vigorosamente mentre le accoppiava, le gettò nella fornace della *«rivoluzione permanente»* dove entrambi furono costrette a tacere per la semplice ragione che evaporarono completamente. *Bakunin è un «decadente» dell'utopia*.

Gli epigoni

Fra gli anarchici odierni qualcuno, come John Mackay, autore de *Gli anarchici, saggio culturale della fine del XIX secolo*, tende verso l'*individualismo*, mentre altri – di gran lunga più numerosi – si dicono «comunisti»: i discendenti di Bakunin. Costoro hanno prodotto una letteratura assai ricca in varie lingue e stanno facendo molto rumore con l'aiuto della *«propaganda dell'azione»*. L'apostolo di questa scuola è il rifugiato russo P.A. Kropotkin.

46 Anzi, egli era anche su posizioni più arretrate. Infatti anche i sindacati inglesi più reazionari non disdegnavano, ovunque se ne presentasse la possibilità, di trarre vantaggio dal meccanismo legislativo in nome di determinati interessi del partito operaio o dell'industria.

47 Sull'attività di Bakunin nell'Internazionale si vedano le seguenti due comunicazioni del Consiglio generale: 1) *Le pretese scissioni nell'Internazionale* e 2) *L'alleanza della democrazia socialista* [in tedesco col titolo *Complotto contro l'Internazionale*]. Si veda anche l'articolo di Engels *I bakuninisti all'opera*.

Qui non esaminerò la dottrina degli anarchici-individualisti di oggi, che anche i loro fratelli, gli anarchici-comunisti, considerano «borghesi»⁴⁸. Andiamo dritti al *comunismo anarchico*. Qual è il punto di vista di questa nuova specie di comunismo?

«Quanto al metodo seguito dai pensatori anarchici, esso differisce completamente da quello degli utopisti», ci assicura Kropotkin. «Il pensatore anarchico non ricorre alle concezioni metafisiche (come i «diritti naturali», i «doveri dello Stato» e così via) per stabilire quali siano, secondo lui, le migliori condizioni per la realizzazione del benessere del genere umano. Al contrario, egli segue il corso tracciato dalla moderna filosofia dell'evoluzione... Studia la società umana nel suo presente e nel suo passato. Senza attribuire all'umanità o a singoli individui qualità superiori a quelle che possiedono, egli considera la società soltanto come un'aggregazione di organismi e cerca i mezzi migliori per conciliare le esigenze degli individui con quelle della collettività nell'interesse della specie. Studia la società e cerca di scoprirne le tendenze passate e presenti, i suoi crescenti bisogni intellettuali ed economici e in questo egli indica soltanto la direzione del suo sviluppo»⁴⁹.

Così i comunisti anarchici non hanno nulla in comune con gli *utopisti*. Nell'elaborazione del loro «ideale» non si volgono alle concezioni metafisiche come i «diritti naturali», i «doveri dello Stato», ecc. E' davvero così? Per quanto riguarda i «doveri dello Stato» Kropotkin ha completamente ragione; sarebbe troppo assurdo se gli anarchici invitassero lo Stato a scomparire e nel contempo facessero appello ai suoi «doveri». Ma quanto ai «diritti naturali» ha del tutto torto. Alcune citazioni sono sufficienti a provarlo.

Già nel *Bollettino della Federazione Jurassiana* [n. 3, 1877] troviamo la seguente affermazione molto significativa: «La sovranità del popolo può esistere solo nella più completa autonomia degli individui e dei gruppi». Questa «più completa autonomia» non è anche una «concezione metafisica»? Il *Bollettino* era un organo degli anarchici collettivisti. In realtà non c'è differenza fra l'anarchia collettivista e il comunismo anarchico. Onde evitare che ci si accusi di rendere responsabili i comunisti per le idee dei collettivisti, diamo un'occhiata alle *pubblicazioni «comuniste»*, esaminandone non solo lo *spirito* ma anche la *lettera*. Nell'autunno del 1892 alcuni «compagni» comparvero davanti alla Corte d'Assise di Versailles in conseguenza di un furto di dinamite a Soisy-sous-Etiolles. Fra gli altri c'era un certo G. Etiévant che stese una dichiarazione dei principi anarco-comunisti. Il tribunale non volle permettergli la lettura, al che l'organo ufficiale degli anarchici, *La Rivolta*, s'incaricò di pubblicare questa dichiarazione, procurandosi a gran fatica una copia conforme dell'originale. Le «*Dichiarazioni di G. Etiévant*» fecero sensazione nel mondo anarchico, e anche uomini «di cultura», come Octave Mirbeau, le citano con rispetto assieme ai lavori dei «teorici» Bakunin, Kropotkin, l'«ineguagliato Proudhon» e l'«aristocratico Spencer» [!]. Ecco come ragiona Etiévant:

Nessuna idea è in noi innata; ogni idea nasce da sensazioni molto diverse e molteplici che riceviamo attraverso i nostri organi. Ogni azione dell'individuo è il risultato di una o più idee. Perciò l'uomo non è responsabile. Per parlare dell'esistenza di responsabilità bisognerebbe che la volontà determinasse le sensazioni, queste le idee, ed esse le azioni. Ma siccome, al contrario, le sensazioni determinano la

48 I pochi individualisti che s'incontrano tra gli anarchici sono forti soltanto nella loro critica dello Stato e della legge. Per quel che concerne invece i loro ideali per la costruzione del nuovo, alcuni cadono in un idillio che loro stessi non realizzerebbero mai, mentre altri, come gli odierni *Liberty* di Boston, finiscono col dissolversi completamente nel sistema borghese attuale. Per difendere il loro individualismo, *costruiscono lo Stato* con tutti i suoi attributi [leggi, polizia e tutto il resto] dopo averlo negato così coraggiosamente. Altri, infine, come Auberon Herbert, si sono ancorati a una Lega per la difesa della proprietà terriera. [*La Rivolta*, n. 38, 1893, articolo sull'anarchia].

49 Piotr Kropotkin, *Il comunismo anarchico: le sue basi ed i suoi principi*. Ripubblicato dal *Nineteenth Century* di febbraio e agosto 1887, Londra.

volontà, la libera scelta è impossibile, perciò ogni giudizio, ogni ricompensa, ogni punizione sono ugualmente ingiuste, per quanto grande possa essere il beneficio o il danno.

«Così non si possono giudicare gli uomini e le azioni, a meno che non si abbia un criterio adeguato. Un tale criterio non esiste, in ogni modo non potrebbe essere trovato nelle leggi, perché la *vera giustizia è immutabile mentre le leggi cambiano*. Questo vale per il diritto come per il resto [!]. Perché se le leggi sono benefiche, a che servono i deputati e i senatori che le cambiano? E se sono cattive, a che servono i magistrati che le applicano?».

Avendo così «illustrato» la «libertà», Etiévant passa all'«uguaglianza». Dagli zoofiti agli uomini, tutti gli esseri sono provvisti di organi più o meno perfetti destinati a servirli. Tutti gli esseri hanno quindi il diritto di fare uso dei loro organi secondo l'evidente volontà di madre natura.

«Così per le nostre gambe abbiamo il diritto a tutto lo spazio che possiamo percorrere; per i nostri polmoni a tutta l'aria che possiamo respirare; per il nostro stomaco a tutto il cibo che possiamo digerire; per il nostro cervello a tutto ciò che possiamo pensare o assimilare del pensiero altrui; per la nostra facoltà di dizione a tutto ciò che possiamo dire; per le nostre orecchie a tutto ciò che possiamo ascoltare; e abbiamo un diritto a tutto questo perché abbiamo diritto alla vita e perché tutto ciò costituisce la vita. Sono questi i veri diritti dell'uomo! Senza bisogno di decretarli, essi esistono come esiste il sole. Non sono scritti in nessuna costituzione, in nessuna legge, ma sono scritti a lettere indelebili nel grande libro della natura e sono imprescrittibili. Dall'acaro del formaggio all'elefante, dal filo d'erba alla quercia, dall'atomo alla stella, tutto lo prova».

Se queste non sono «concezioni metafisiche» e del peggior tipo, una caricatura miserabile del materialismo metafisico del XVIII secolo; se questa è la «filosofia dell'evoluzione» allora dobbiamo riconoscere che non ha niente in comune con l'odierno movimento scientifico.

Ascoltiamo un'altra autorità: citiamo il libro un tempo famoso di Jean Grave, *La società moribonda e l'anarchia*, vietato dai giudici francesi che lo ritenevano *pericoloso*, mentre era solo sommamente *ridicolo*.

«Anarchia significa negazione dell'autorità. Ora, lo Stato pretende di legittimare la sua esistenza con la necessità di difendere le istituzioni sociali: famiglia, religione, proprietà, ecc., e ha creato un vasto meccanismo allo scopo di garantirsi l'esistenza e il potere. Esso è costituito da legge, magistratura, esercito, poteri legislativo ed esecutivo, ecc., così che l'idea anarchica, costretta a rispondere a ogni cosa, ha dovuto attaccare tutti i pregiudizi sociali, diventare completamente permeata da tutta la conoscenza umana per dimostrare che le sue concezioni erano in armonia con la natura fisiologica e psicologica dell'uomo e col rispetto delle leggi naturali, mentre l'attuale organizzazione trasgredisce ogni logica e buon senso ... Così nel combattere l'autorità gli anarchici combattono tutte le istituzioni difese dallo Stato a legittimazione della propria esistenza»⁵⁰.

Vediamo così quali erano gli «sviluppi» dell'«idea anarchica». Quest'idea «negava» l'autorità. L'autorità per difendersi si appoggiava alla famiglia, alla religione, alla proprietà, ecc. Allora l'«idea» si trovò costretta ad attaccare le istituzioni che evidentemente prima non aveva notato; allo stesso tempo l'«idea», per dare un peso alle sue concezioni, penetra al fondo di tutte le conoscenze umane [a volte anche le disgrazie portano bene!]. Tutto questo è soltanto il risultato del caso, della svolta inaspettata data dall'«autorità» alla discussione da essa ingaggiata con l'«idea». Ci sembra che per

50 *Ibid.*, pp. 1-2.

quanto ricca di conoscenza umana, l'«idea anarchica» non sia affatto comunista; essa trattiene la conoscenza per sé e lascia i poveri «compagni» nella completa ignoranza.

Kropotkin può elogiare quanto vuole il «*pensatore anarchico*» ma non potrà mai dimostrare che il suo amico Grave abbia saputo elevarsi un po' più in alto della *più pietosa metafisica*. Piuttosto dovrebbe leggere di nuovo gli opuscoli anarchici di Elisée Reclus – questo «*grande teorico*» – e poi dirci seriamente se ci trova qualcosa di diverso dagli appelli alla «*giustizia*», alla «*libertà*» e ad altre «*concezioni metafisiche*». Infine Kropotkin stesso non è così emancipato dalla metafisica come crede. Al contrario! Ecco, per esempio, cosa ha detto alla Conferenza Generale della Federazione Jurassiana il 12 ottobre 1879 a Chaux-de-Fonds:

«C'era un tempo in cui negavano agli anarchici persino il diritto d'esistere. Il Consiglio Generale dell'Internazionale ci trattava come faziosi, la stampa come sognatori, quasi tutti come stravaganti; questo tempo è passato. Il partito anarchico ha dimostrato la sua *vitalità*; ha superato ostacoli d'ogni genere che hanno frenato il suo sviluppo; oggi è *accettato*» [Da chi?]. «Per giungere a questo è stato necessario che il partito lottasse anzitutto nel campo della *teoria* per determinare il suo ideale della società futura, per dimostrare che quest'ideale è il migliore, che non è il prodotto di sognatori da scrivania, ma scaturisce direttamente dalle aspirazioni popolari, è in sintonia col progresso storico della cultura e delle idee. Questo lavoro è stato compiuto» ...

La caccia all'ideale migliore di società futura non è il metodo utopistico «*par excellence*»? Certo, Kropotkin tenta di dimostrare «che questo ideale non è il prodotto di sognatori da scrivania, ma scaturisce direttamente dalle aspirazioni popolari, è in sintonia col progresso storico della cultura e delle idee». Ma quale utopista non cerca di fare altrettanto? Tutto dipende dal *valore* delle prove, e qui il nostro ammirevole compatriota è infinitamente più debole dei grandi utopisti che egli tratta come metafisici senza avere la minima nozione dei metodi odierni della moderna scienza sociale. Prima di esaminare il valore di queste «*prove*», vediamo di conoscere questo «ideale». Qual è la concezione della società anarchica di Kropotkin? Preoccupati della riorganizzazione della macchina statale i politici-rivoluzionari, i «giacobini»⁵¹, [Kropotkin detesta i giacobini anche più di quanto li detestasse l'imperatrice Caterina II] consentono che il popolo muoia di fame. Gli anarchici agiscono diversamente. Distruggeranno lo Stato e inciteranno il popolo all'*espropriazione dei ricchi*. Una volta compiuta, sarà fatto un «*inventario*» della ricchezza comune e sarà organizzata la sua «*distribuzione*».

«Tutto sarà fatto dal popolo stesso. Liberate le mani al popolo e in otto giorni il servizio di rifornimenti alimentari sarà effettuato con una precisione ammirevole. Solo chi non ha mai visto le persone laboriose al lavoro, solo chi si è seppellito nelle scartoffie, potrebbe avere dubbi. Parlate del talento organizzativo del popolo – questo genio incompreso - a coloro che lo hanno visto a Parigi nei giorni delle barricate» [che certamente non è il caso di Kropotkin] «e a Londra nel periodo dell'ultimo grande sciopero, quando dovette nutrire milioni e milioni di affamati, ed essi vi diranno quanto il popolo sia superiore a tutti i gretti burocrati».

La base su cui sarà organizzato il consumo delle derrate alimentari sarà molto onesta, e per niente giacobina.

51 N.r. *Giacobini* - durante la Grande Rivoluzione francese si chiamarono così gli aderenti al circolo giacobino che esprimeva gli interessi della borghesia democratico-rivoluzionaria in alleanza con i contadini e la plebe. I giacobini insistevano sulla necessità di abolire l'assolutismo e il feudalesimo. Solo dopo l'instaurazione della dittatura giacobina (1793-94) furono realmente abolite le vestigia feudali nelle città e nelle campagne.

«Non c'è che un sistema e soltanto uno che risponde ai sentimenti di giustizia ed è veramente pratico: prendere quel che si vuole di ciò che si possiede in abbondanza, razionare ciò che dev'essere razionato! Degli oltre 350 milioni che abitano in Europa, 200 milioni seguono ancora questa pratica perfettamente naturale»,

che fra le altre cose dimostra che l'ideale anarchico «scaturisce dalle aspirazioni popolari». Lo stesso vale per l'*alloggio* e il *vestiario*. Il popolo organizzerà ogni cosa secondo la medesima regola.

«Ci sarà uno sconvolgimento, questo è certo. Solo che esso non deve tradursi in perdite eccessive; devono essere ridotte al minimo. Ed è ancora rivolgendoci a quelli immediatamente interessati e non ai burocrati – non ci stancheremo di ripeterlo – che otterremo gli inconvenienti minori»⁵².

Così dall'inizio della rivoluzione avremo un'organizzazione; i capricci degli individui sovrani saranno contenuti entro i confini ragionevoli delle esigenze della società e dalla logica della situazione. Ciononostante, saremo nel mezzo della piena anarchia; la libertà individuale sarà sana e salva. Incredibile ma vero: c'è l'anarchia e c'è l'organizzazione, ci sono regole obbligatorie per tutti e con ciò ognuno fa quello che vuole. Non lo capite? E' semplice. Quest'organizzazione non sarà creata dai rivoluzionari «autoritari»; queste regole obbligatorie e tuttavia anarchiche, saranno proclamate dal popolo, il genio incompreso, che è molto intelligente, come sa chiunque abbia visto i giorni delle barricate – ciò che Kropotkin non ebbe mai l'opportunità di vedere⁵³. Ma se il genio incompreso facesse la sciocchezza di creare i «*bureaux*» così detestati da Kropotkin? Se, come fece nel maggio 1871, si desse un governo rivoluzionario? Allora diremo che il popolo si sbaglia e tenteremo di riportarlo a più miti consigli; all'occorrenza lanceremo alcune bombe contro i «burocrati». Costringeremo il popolo a organizzarsi, e distruggeremo tutte le organizzazioni che si darà. Dunque è in questo il modo che si realizzerà il grande ideale anarchico ... nella sua immaginazione. In nome

52 *Il comunismo anarchico*, p.111.

53 Poiché Kropotkin era a Londra durante la grande lotta dei portuali e ha avuto la possibilità di conoscere personalmente i metodi seguiti per far giungere le derrate alimentari agli scioperanti, riteniamo necessario constatare che le cose si svolgevano in modo diverso da come si potrebbe dedurre dalle citate parole di Kropotkin. Il *Comitato organizzatore*, costituito dai rappresentanti del sindacato e appoggiato dai socialisti governativi [Champion] e dai socialdemocratici [Burns, Mann, Marx-Aveling] stipulò degli accordi con i mercanti di generi alimentari; il Comitato distribuiva agli scioperanti dei tagliandi, in base ai quali ricevevano dai mercanti certi quantitativi di generi alimentari. I fornitori venivano pagati con i denari raccolti in una *sottoscrizione* alla quale aveva contribuito in misura notevole la società *borghese*, incitata dai giornali borghesi. La distribuzione delle derrate alimentari agli scioperanti o a coloro che avevano perso la retribuzione a causa dello sciopero era effettuata dall'*Esercito della Salvezza**, un ente organizzato su principi rigorosamente centralizzati e burocratici, e da altre associazioni filantropiche. Ma tutto questo ha molto poco in comune con il rifornimento e la distribuzione delle derrate «il giorno successivo alla rivoluzione», con l'organizzazione del cosiddetto «servizio rifornimento derrate». I generi alimentari erano disponibili e il problema consisteva soltanto nell'organizzarne *l'acquisto e la distribuzione* per dare un aiuto; il «popolo», ovvero gli scioperanti, in tal senso appunto non si aiutò da sé, ma *fu aiutato dagli altri*. Rileviamo di passaggio che non è vero nemmeno che i giacobini si occupassero soltanto di politica e lasciassero morire di fame il popolo. La legge sul «massimo» e i negozi sociali di generi alimentari dimostrano che furono compiuti diversi tentativi per regolare il problema alimentare in senso favorevole al popolo. Grandi rivolte provocate dalla fame scoppiarono solo dopo la caduta dei giacobini.

* N.r. *Esercito della Salvezza*, organizzazione filantropica borghese fondata in Inghilterra nel 1865 da W. Booth. Nel 1878 fu riorganizzata e assunse il nome odierno. L'obiettivo era la propaganda religiosa tra i poveri e gli operai delle città allo scopo di distoglierli dalla lotta rivoluzionaria. I suoi membri ricorrevano a tutti i mezzi, dalle intimidazioni alle donazioni individuali. A partire dal 1880 la sua attività varcò i confini britannici e si diffuse in America, Germania e nelle colonie britanniche.

della libertà degli individui ogni azione di questi è soppressa, e in nome del popolo ci sbarazziamo del partito dei rivoluzionari; gli *individui* sono annegati nella *massa*. Se ci si abitua a questo processo logico, non si avranno difficoltà e ci si potrebbe vantare di non essere né «autoritario» né «utopista». Nulla di più facile e piacevole, ma per consumare è necessario produrre. Kropotkin lo sa così bene che dà all'«autoritario» Marx una lezione in merito.

«Il male dell'odierna organizzazione non è che il "plusvalore" della produzione passi al capitalista – come si erano contesi Rodbertus e Marx – restringendo in tal modo la concezione della società socialista e le idee generali sul regime capitalista. Il plusvalore stesso è una conseguenza di cause più profonde. Il male è che ci può essere ogni genere di "plusvalore" invece di un'eccedenza non consumata da una data generazione; perché, per esserci «plusvalore», uomini, donne e bambini sono costretti dalla fame a vendere la loro forza lavoro per una porzione trascurabile di ciò che questa forza produce e specialmente di ciò che è in grado di produrre». [Povero Marx che non sapeva niente di queste profonde verità, sebbene esposte così confusamente dal principe-scienziato!] ... «Non è quindi sufficiente distribuire in parti uguali i profitti ricavati in un certo settore se, allo stesso tempo, si devono sfruttare migliaia di altri lavoratori. Il punto è *produrre con il minimo dispendio possibile di forza lavoro la maggiore quantità possibile di prodotti necessari al benessere dei tutti*» [sottolineato da Kropotkin].

Siamo proprio dei marxisti ignoranti, non abbiamo mai sentito che una società socialista presupponga una sistematica organizzazione della produzione! Poiché è Kropotkin che ce lo svela, è ragionevole volgerci a lui per conoscere come sarà quest'organizzazione. Anche su questo argomento egli ha alcune cose interessanti da dire.

«Immaginiamo una società comprendente molti milioni di abitanti impegnati nell'agricoltura e in una grande varietà di industrie, per esempio Parigi, col dipartimento della Seine-et-Oise. Immaginiamo che in questa società tutti i bambini imparino a lavorare con le mani e con la mente. Ammettiamo, infine, che tutti gli adulti, eccetto le donne occupate nell'educazione dei figli, si impegnino nel lavoro *cinque ore al giorno* dall'età di venti o ventidue anni ai quarantacinque o cinquanta e che trascorrono questo tempo in una qualsiasi occupazione considerata *necessaria*. Una tale società potrebbe, in compenso, garantire il benessere a tutti i suoi membri, cioè un'agiatezza molto più grande di quella oggi goduta dalla borghesia. Ogni lavoratore in questa società avrebbe inoltre a propria disposizione almeno cinque ore al giorno che potrebbe dedicare alla scienza, all'arte e quei bisogni individuali che non rientrano nella categoria della *necessità*; in seguito, quando le forze produttive dell'uomo saranno aumentate, tutto ciò che ora viene considerato un lusso inaccessibile entrerà a far parte della categoria delle esigenze indispensabili»⁵⁴.

Nella società anarchica non ci sarà l'autorità ma ci sarà il «*contratto*» [oh! siete ancora qui immortale signor Proudhon! Si vede che godete ancora di buona salute!], in virtù del quale gli individui infinitamente liberi «convengono di lavorare» in questa o quella «comune libera». Il contratto è la giustizia la libertà e l'uguaglianza; è Proudhon, Kropotkin e tutti gli utopisti. Ma, allo stesso tempo, non si può scherzare col contratto! A quanto sembra non è una cosa così priva di mezzi di difesa. Infatti supponiamo che il firmatario di un contratto liberamente sottoscritto non desideri adempiervi. Viene condotto fuori dalla libera comune e corre il rischio di morire di fame, prospettiva non molto allettante. Supponiamo un gruppo di un certo numero di volontari che si uniscano in qualche impresa per il cui successo tutti rivaleggiano reciprocamente con zelo, a eccezione di uno che si assenta facilmente dal

⁵⁴ *La conquista del pane*, pp. 128-29.

suo posto. Possibile che per colpa sua si debba sciogliere il gruppo o designare un presidente che imponga delle ammende, o che faccia ricorso, come a scuola, al controllo delle presenze? E' evidente che non faremo né l'una né l'altra cosa, ma che un bel giorno al compagno che minaccia di danneggiare l'impresa, venga detto: «Amico mio, ci farebbe piacere lavorare con te, ma poiché sei spesso assente o lavori in modo irresponsabile, dobbiamo separarci. Vai a cercare altri compagni che sopportino i tuoi modi disinvolti»⁵⁵.

Questo in fondo è piuttosto duro, ma notate come siano salve le apparenze, come sia salvo il principio «anarchico»... a parole. Non ci meraviglieremo se nella società «anarco-comunista» le persone venissero ghigliottinate in virtù di un contratto liberamente sottoscritto. Per giunta questo metodo anarchico di trattare con «liberi individui» pigri è perfettamente «naturale» e oggi

«è praticato dovunque, in tutti i settori industriali, con ogni possibile sistema di multe, detrazioni salariali, spionaggio, ecc.; il lavoratore può andare in fabbrica all'ora stabilita, ma se fa male il suo lavoro, se interferisce coi suoi compagni a causa della sua pigrizia o altre colpe, se litiga, è tutto finto. Egli è costretto a lasciare il reparto»⁵⁶.

Così, l'«ideale» *anarchico* è in completa armonia con le «tendenze» della società *capitalista*. Del resto misure forti come queste saranno estremamente rare. Liberati dal giogo dello Stato e dello sfruttamento capitalistico, di loro iniziativa gli individui provvederanno ai bisogni della società. Tutto si farà per mezzo del «libero accordo».

«Bene cittadini lasciate che altri preconizzino le caserme industriali e il convento del comunismo "autoritario", noi dichiariamo che la *tendenza* della società va nella direzione opposta. Vediamo milioni di gruppi che si organizzano liberamente per soddisfare i diversi bisogni dell'essere umano; alcuni gruppi si costituiscono per distretti, per strade, per caseggiato; altri si danno la mano attraverso le mura delle città, attraverso le frontiere e gli oceani [!]. Tutti composti da esseri umani che si cercano liberamente e che, dopo aver adempiuto al loro lavoro di produttori, si associano per il consumo o la produzione di oggetti di lusso o anche per lo sviluppo della scienza. Questa è appunto la tendenza del XIX secolo e noi la seguiamo, chiedendo solo che essa continui a svilupparsi liberamente senza ostacoli da parte dei governi. Libertà per l'individuo! "Prendete dei ciottoli", diceva Fourier, "metteteli in una scatola e scuoteteli; si sistemeranno in un mosaico che non riuscirete mai a riprodurre se incaricaste qualcuno di sistemarli armoniosamente"»⁵⁷.

Un uomo di spirito ebbe a dire che la professione di fede degli anarchici si riduce a due articoli di una legge fantasiosa: 1) Non ci sarà nulla; 2) Nessuno è incaricato di adempiere al paragrafo precedente. Questo non è vero. Gli Anarchici dicono:

1) Ci sarà tutto; 2) Nessuno è incaricato di preoccuparsi di ciò che sarà, qualunque cosa sia.

Questo è un «ideale» molto seducente, ma la sua realizzazione sfortunatamente è molto improbabile. Cos'è questo «libero accordo» che, secondo Kropotkin, esiste anche nella società capitalista? Egli cita due generi di esempi come prova: a) quelli legati alla produzione e alla circolazione delle merci, b) quelli che si riferiscono al campo in cui operano associazioni volontarie di ogni sorta: scientifiche, filantropiche, ecc.

«Prendiamo le grandi imprese: per esempio il canale di Suez, la navigazione transatlantica, il telegrafo che unisce le due Americhe. Prendiamo infine tutta l'organizzazione commerciale che

55 *Ibid.*, pp. 201-02.

56 *Ibid.*, p. 202.

57 *L'anarchia nell'evoluzione socialista* [conferenza tenuta nella sala Levis], Parigi pp. 20-21.

ogni mattina ci consente di trovare il pane dai panettieri ..., carne dai macellai e nei negozi tutto ciò di cui abbiamo bisogno. Questo è opera dello Stato? Certo, oggi paghiamo i mediatori a caro prezzo. Bene, una ragione in più per sopprimerli, ma non si creda necessario affidare allo Stato la responsabilità di provvedere al nostro vestiario e nutrimento».

Che storia sorprendente! Abbiamo iniziato col criticare Marx che pensava solo a sopprimere il «plusvalore» e non aveva alcuna idea dell'organizzazione della produzione, e finiamo chiedendo la soppressione del profitto degli «*intermediari*», mentre per quando riguarda la produzione, sosteniamo il borghesissimo «*laisser-faire, laisser-passer*»; Marx avrebbe potuto dire, non senza ragione: «Ride bene chi ride ultimo!».

Tutti vediamo cos'è il «libero accordo» degli imprenditori e non possiamo che stupirci dell'«assoluta» ingenuità dell'uomo che vede in esso il precursore del comunismo. E' proprio questo «accordo» anarchico che dev'essere eliminato affinché i produttori cessino d'essere schiavi dei loro stessi prodotti⁵⁸. Quanto alle associazioni veramente libere di scienziati, artisti, filantropi, ecc., Kropotkin stesso sa bene quello che vale il suo esempio. Esse sono «*costituite da esseri umani che si ritrovano liberamente dopo aver svolto il loro lavoro come produttori*». Anche se ciò non è corretto – perché in queste associazioni spesso non c'è nemmeno un *produttore* – dimostra tuttavia che possiamo essere liberi soltanto dopo aver regolato i conti con la produzione. La famosa «*tendenza del XIX secolo*», quindi non ci dice nulla sulla questione principale: come si possa armonizzare l'illimitata libertà individuale con le esigenze economiche della società comunista. E poiché questa «tendenza» costituisce tutto l'armamentario scientifico del nostro «pensatore anarchico», siamo spinti alla conclusione che il suo appello alla scienza sia soltanto verbosità, che nonostante il suo disprezzo egli sia un utopista fra i meno ricchi d'ingegno, un volgare cacciatore del «miglior ideale».

Il «*libero accordo*» fa miracoli, se non nella società anarchica che sfortunatamente non esiste ancora, almeno negli argomenti anarchici.

«Se la nostra attuale società fosse abolita, gli individui non avrebbero più bisogno d'incettare per assicurarsi il domani - cosa resa impossibile dalla soppressione del denaro o simbolo del valore – perché nella nuova società tutti i bisogni sono previsti e soddisfatti, e lo sprone degli individui sarebbe solo l'ideale di tendere sempre verso il meglio, poiché i rapporti degli individui o gruppi non si baserebbero più sugli scambi commerciali in cui ogni parte contraente cerca di “pulire” il suo socio» [il «libero accordo» dei borghesi, di cui Kropotkin ci ha già parlato], «questi rapporti avrebbero per oggetto solo la traduzione di servizi reciproci, con cui non hanno niente a che fare gli interessi particolari; l'accordo sarebbe facilitato, le cause di discordia scomparirebbero»⁵⁹.

Domanda: La nuova società come soddisferà i bisogni dei suoi membri? Come li renderà certi del domani?

Risposta: Col libero accordo.

Domanda: Sarà possibile la produzione se dipende soltanto dal libero accordo degli individui?

Risposta: Senza dubbio! E per convincersene c'è solo da *supporre* che il tuo domani sia certo, che tutti i bisogni siano soddisfatti e che, in una parola, la produzione, grazie al libero accordo, procederà senza intoppi.

Che forza logica in questi «compagni», e che ideale stupendo è quello che non ha altro fondamento che una supposizione illogica!

«E' stato obiettato che nel lasciare liberi i lavoratori di organizzarsi come vogliono, sorgerebbe tra

58 Kropotkin parla del canale di Suez. Perché non di quello di Panama?

59 J. Grave, *La società all'indomani della rivoluzione*, Parigi 1889, pp. 61-62.

i gruppi quella competizione che oggi esiste tra gli individui. Questo è un errore perché nella società che vogliamo il denaro sarebbe abolito, di conseguenza non ci sarebbe più nessuno scambio di prodotti ma scambio di servizi. Inoltre, per compiere questa rivoluzione sociale come la contempliamo, dobbiamo presupporre che avrà luogo una certa evoluzione d'idee nella mente delle masse, o almeno in una considerevole minoranza. Ma se i lavoratori sono stati intelligenti a sufficienza da distruggere lo sfruttamento borghese, non potranno essere loro a ristabilirlo specialmente quando avranno assicurato il soddisfacimento di tutti i loro bisogni.

E' incredibile ma è incontestabilmente vero: *l'unica base dell'«ideale» dei comunisti anarchici è questa «petitio principii», questa «supposizione» di ciò che dev'essere dimostrato.* Il compagno Grave, un «profondo pensatore», è particolarmente ricco di «supposizioni». Non appena si presenta una difficoltà, egli «suppone» che sia già stata superata e poi tutto va per il meglio nel migliore degli ideali. Il «profondo» Grave è meno circospetto dello «studioso» Kropotkin, ed è il solo che riesca a portare l'«ideale» all'assurdo «assoluto». Egli si chiede cosa fare se nella «società all'indomani della rivoluzione» ci fosse un padre che rifiutasse *ogni istruzione* a suo figlio. Il padre è un individuo con diritti illimitati, segue il principio anarchico «fai come vuoi». Quindi nessuno ha diritto di persuaderlo al buonsenso. D'altro lato anche il bambino può fare ciò che gli piace, ed egli vuole apprendere. Come uscire da questo conflitto, come risolvere il dilemma senza offendere le sante leggi dell'anarchia? Con una «supposizione».

«Essendo i rapporti [fra i cittadini] «più ampi e più imbevuti di fraternità che nella società attuale basata sull'antagonismo degli interessi, ne segue che il bambino, tramite ciò che vede e ciò che ascolta giornalmente, sfuggirà facilmente all'influenza del familiare e troverà l'aiuto di cui avrà bisogno per acquisire la conoscenza negatagli dai genitori. Ciò avverrà tanto più presto nei casi in cui il bambino, sentendosi troppo infelice sotto l'autorità dei genitori, li abbandonerà per porsi sotto la protezione di persone più simpatiche. I genitori non potrebbero mandare i gendarmi per riportare lo schiavo sotto la loro autorità come oggi la legge consente»⁶⁰.

Non è il bambino che fugge dai suoi genitori, ma l'utopista dalle difficoltà logiche insormontabili. Eppure questo giudizio salomonico è sembrato ai compagni così profondo che è stato citato letteralmente da Emile Darnaud nel suo libro *La società futura* [Foix, 1890, p. 26], un libro volto specialmente a popolarizzare le elucubrazioni di Grave.

«L'anarchia, il sistema di socialismo senza governo, ha una duplice origine. E' un'escrescenza dei due grandi movimenti culturali nel campo politico ed economico che caratterizzano il nostro secolo e specialmente la sua seconda parte. In comune con i socialisti, gli anarchici sostengono che la proprietà privata della terra, del capitale e del macchinario ha fatto il suo tempo; che è condannata a scomparire, e che tutto l'occorrente della produzione deve diventare proprietà comune della società e sarà gestita dagli stessi produttori della ricchezza sociale. In comune coi rappresentanti più avanzati del radicalismo, essi ritengono che l'ideale dell'organizzazione politica della società consista nel ridurre al minimo le funzioni del governo, nel restituire all'individuo la completa libertà d'iniziativa e d'azione e nel soddisfare i bisogni illimitati degli esseri umani per mezzo di gruppi e associazioni liberamente costituiti.

«Riguardo al socialismo, la maggior parte degli anarchici arriva alla sua ultima conclusione, cioè a d una completa negazione del sistema salariale ed al comunismo. Quanto all'organizzazione politica, sviluppando la parte del programma radicale, giungono alla conclusione che lo scopo ultimo della società sia di ridurre a zero le funzioni del governo, cioè giungere a una società senza governo, all'anarchia.

60 *Ibid.*, p. 99.

«Gli anarchici ritengono, inoltre, che il raggiungimento dell'ideale di organizzazione sociale e politica non debba essere rinviato ai secoli futuri, e che nella nostra organizzazione sociale vadano riconosciute come vitali e benefiche per la comunità solo quelle trasformazioni che concordano con il doppio ideale di cui abbiamo parlato e che ci avvicinano a esso»⁶¹.

Kropotkin qui ci rivela con chiarezza ammirevole l'origine e la natura del suo «ideale». Questo, come quello di Bakunin, in realtà è «duplice»; è nato dall'unione tra il radicalismo borghese, o piuttosto quello della scuola di Manchester⁶², con il comunismo; proprio come Gesù nacque dall'unione tra lo Spirito Santo e la Vergine Maria. Le due nature dell'ideale anarchico sono così poco conciliabili come le due nature del figlio di Dio. Ma una di queste evidentemente ha la meglio sull'altra. Gli anarchici «vogliono» iniziare la realizzazione immediata di ciò che Kropotkin chiama «lo scopo ultimo della società», cioè la distruzione dello Stato. Il loro punto di partenza è sempre l'illimitata libertà dell'individuo. Il manchesterismo prima di tutto; il comunismo viene soltanto dopo⁶³. Ma per rassicurarci sul probabile destino di questa seconda natura del loro «ideale», gli anarchici cantano incessantemente la saggezza, la bontà e la lungimiranza dell'uomo del «futuro». Egli sarà così perfetto che senza dubbio potrà organizzare la produzione comunista. Sarà così perfetto che ammirandolo ci si chiederà: perché non affidargli un po' d'«autorità»?

CAPITOLO IV

La cosiddetta tattica degli anarchici

La loro morale

Gli anarchici sono utopisti, il loro punto di vista non ha nulla in comune con quello del moderno socialismo scientifico. Ma ci sono utopisti e utopisti. I grandi utopisti della prima metà del nostro secolo furono uomini di genio; aiutarono la scienza sociale, ancora esclusivamente utopistica, a progredire. Gli utopisti di oggi, gli anarchici, sono gli «estrattori di quintessenza», che possono soltanto dedurre qualche misera conclusione da certi principi mummificati. Non hanno niente a che fare con la scienza sociale, che nel suo progresso li ha distanziati di almeno mezzo secolo. I loro «profondi pensatori», i loro «alti teorici» non sono riusciti nemmeno a collegare le due estremità del ragionamento. Sono degli *utopisti decadenti* colpiti da incurabile anemia intellettuale.

I grandi utopisti fecero molto per lo sviluppo del movimento operaio. Gli utopisti odierni non fanno altro che ritardarne il progresso. In particolare è la loro cosiddetta tattica che nuoce al proletariato. Già sappiamo che Bakunin interpretò gli statuti dell'Internazionale nel senso che la classe operaia deve rinunciare a ogni azione politica e concentrare i suoi sforzi sulla lotta «immediatamente economica» per salari più alti, per la riduzione della giornata lavorativa e così via. Bakunin stesso si rese conto che tale tattica non era molto rivoluzionaria. Tentò di completarla con l'azione della sua «Alleanza»; predicò le rivolte⁶⁴. Ma più si sviluppa la coscienza del proletariato, più esso tende verso l'azione

61 *Il comunismo anarchico*, p. 3.

62 N.r. *Suola di Manchester* – corrente del pensiero economico che rappresentava gli interessi della borghesia industriale; si costituì in Inghilterra nell'ultimo trentennio del XVIII sec. I suoi fautori, i *free traders*, lottavano per il libero commercio e la non ingerenza dello Stato nella vita economica. Il centro dei *free traders* si trovava a Manchester.

63 «L'anarchia è il funzionamento armonico di tutte le autonomie, risolvendosi nell'eguaglianza totale delle condizioni umane» [*L'anarchia nella scienza e nell'evoluzione*, Prato 1892, p. 26].

64 Nei suoi sogni di rivolta e anche di rivoluzione, gli anarchici danno alle fiamme, con particolare passione ed

politica e abbandona le «rivolte» *così frequenti durante la sua infanzia*. E' più difficile indurre alla rivolta i lavoratori dell'Europa occidentale che hanno raggiunto un certo grado di sviluppo politico, che per esempio, i contadini russi creduloni e ignoranti.

Poiché *il proletariato non ha mostrato propensione per la tattica delle «rivolte»*, i «compagni» sono stati costretti a rimpiazzarla con l'«azione individuale». Fu specialmente dopo il tentativo d'insurrezione di Benevento⁶⁵, in Italia nel 1877, che i bakuninisti cominciarono a esaltare la «propaganda dell'azione». Ma se gettiamo lo sguardo indietro, al periodo che ci separa dal tentativo di Benevento, vediamo che anche quella propaganda assume una forma speciale: *pochissime «rivolte»* e del tutto insignificanti; per contro, molti *attentati isolati* contro edifici pubblici, contro individui e anche contro la proprietà, *«individualmente ereditaria»* naturalmente. Non poteva essere altrimenti.

«Abbiamo già visto numerose rivolte di persone che volevano ottenere riforme urgenti», dice Louise Michel in un'intervista con un corrispondente del *Matin*, in occasione dell'attentato di Vaillant. «Quale fu il risultato? Si *sparava* sul popolo. Bene, crediamo che il popolo abbia versato sangue a sufficienza: è meglio che si sacrificino persone dall'animo grande e, a loro rischio, commettano azioni di violenza il cui scopo è terrorizzare il governo e i borghesi»⁶⁶.

E' proprio questo ciò che abbiamo sostenuto, solo con parole leggermente diverse. Louise Michel ha *dimenticato di dire che le rivolte*, provocando lo spargimento di sangue della popolazione, figuravano in cima al programma degli *anarchici* finché questi si convinsero che tali insurrezioni parziali non servivano in nessun modo la causa dei lavoratori, ma che nella maggioranza dei casi questi non volevano avere nulla a che fare con siffatte insurrezioni.

L'errore ha la sua logica come la verità. Se si nega l'azione politica della classe operaia, si giunge fatalmente – qualora non si desideri fare il gioco dei politicanti borghesi – ad accettare la tattica dei Vaillant e degli Henry. I cosiddetti membri «indipendenti» [*unabhängige*] del Partito socialista tedesco lo hanno dimostrato nelle loro persone. Iniziarono attaccando il «parlamentarismo», e alla tattica «riformista» dei «vecchi» membri opposero – ovviamente sulla carta – la «lotta rivoluzionaria», la lotta «puramente economica». Ma questa lotta, sviluppandosi naturalmente, deve inevitabilmente determinare l'entrata del proletariato nell'arena delle lotte politiche.

Non volendo ritornare allo stesso punto di partenza della loro negazione, gli indipendenti, per un certo periodo predicarono ciò che chiamarono le «dimostrazioni politiche», una variante delle vecchie rivolte bakuniniste. Poiché le rivolte, o comunque chiamate, giungono sempre troppo tardi per gli arditi «rivoluzionari», agli indipendenti restava solo di «marciare in avanti», convertirsi all'anarchia e a diffondere – a parole – la «propaganda dell'azione». Il linguaggio dei «giovani» Landauer e soci è già così «rivoluzionario» come quello degli anarchici «più vecchi».

«Non si abbia che disprezzo per la ragione e la scienza
Suprema forza dell'umanità;
Lasciati, nell'ebbrezza della magia,
Dominare dallo spirito della menzogna;

entusiasmo, gli atti catastali e le scartoffie della pubblica amministrazione. E' soprattutto Kropotkin che attribuisce enorme importanza a questo autodafé. Viene voglia di dire: *un burocrate ribelle!*

65 N.r. *Insurrezione di Benevento (1877)* – fu ispirata dai seguaci italiani di Bakunin capeggiati da Carlo Cafiero. Secondo il piano l'insurrezione avrebbe dovuto iniziare in Terra di Lavoro, nel Molise e a Benevento. Tuttavia il tentativo fallì. Preoccupato per quest'insurrezione il governo scatenò un'ondata di repressione contro gli anarchici e i socialisti. Trascinati in tribunale nell'agosto 1878 gli insorti furono assolti provocando la viva indignazione della borghesia.

66 Riprodotto su *Le Peuple* di Lione, il 20 dicembre 1893.

Così tu m'appatterrai tutt'intero!»⁶⁷.

Quanto a «magia», ce n'è a iosa negli argomenti degli anarchici contro l'attività politica del proletariato. Qui la «precipitazione» si trasforma in vera arte magica. Così Kropotkin, contro i socialdemocratici, si serve delle loro stesse armi: *la concezione materialistica della storia*.

«A ogni nuova fase economica della vita corrisponde una nuova fase politica», egli ci assicura. «La monarchia assoluta – ossia il dominio della Corte – corrisponde al sistema della servitù della gleba; il governo rappresentativo corrisponde al dominio del capitale. Comunque entrambi sono sistemi di dominio di classe. In una società dove la distinzione tra capitalista e lavoratore è scomparsa, non c'è bisogno di tale governo; sarebbe un anacronismo, un danno»⁶⁸.

Se i socialdemocratici dovessero rispondergli che lo fanno almeno quanto lui, Kropotkin replicherebbe che forse lo fanno, ma che poi non traggono da questa *premessa* una *conclusione* logica. Lui, Kropotkin, è il vero logico. Siccome la costituzione politica di ogni paese è determinata dalla propria condizione economica, egli disserta, l'azione politica dei socialisti è un nonsenso assoluto.

«Voler giungere al socialismo o almeno [!] alla rivoluzione agraria per mezzo di una rivoluzione politica, è la più pura e semplice utopia, perché tutta la storia ci mostra che i cambiamenti politici derivano dalle grandi rivoluzioni economiche e non il contrario»⁶⁹.

Potrebbe mai il migliore geometra al mondo produrre qualcosa di più preciso di questa dimostrazione? Basando i suoi argomenti su questo fondamento inattaccabile, Kropotkin consiglia ai rivoluzionari russi di *abbandonare la loro lotta politica contro lo zarismo*, per perseguire uno scopo «immediatamente economico».

«L'emancipazione dei contadini russi è quindi il primo compito del rivoluzionario russo. Lavorando in questa direzione egli lavora immediatamente e direttamente per il bene del popolo ... e inoltre prepara l'indebolimento del potere centralizzato dello Stato e la sua limitazione»⁷⁰.

Così l'emancipazione dei contadini preparerebbe la strada all'indebolimento dello zarismo russo. Ma come emancipare i contadini prima di rovesciare lo zarismo? Mistero assoluto! Una tale emancipazione sarebbe una vera «arte magica». Il vecchio Liscow aveva ragione quando diceva: «è più facile e più naturale scrivere con le dita che con la testa». Comunque sia, l'intera azione politica della classe operaia dev'essere riassunta in queste poche parole: «*No alla politica! Evviva la lotta immediatamente economica!*» Questo è bakuninismo, ma perfezionato. Bakunin stesso spronava i lavoratori a lottare per una riduzione dell'orario di lavoro e per salari più alti. Gli anarco-comunisti *odierni* cercano di «far capire ai lavoratori che non hanno niente da guadagnare da questo gioco da bambino e che la società si può trasformare solo distruggendo le istituzioni su cui si regge»⁷¹. L'aumento dei salari è inutile.

«Il Nord e il Sud America non stanno a dimostrarci che quando il lavoratore ha successo nell'ottenere salari più alti, i prezzi dei beni di consumo aumentano proporzionalmente e che dove riesce a ottenere 20 franchi al giorno di salario, ne ha bisogno di 25 per poter vivere secondo il

67 Goethe, *Faust*, vol. I.

68 *Il comunismo anarchico*, p. 8.

69 Prefazione di Kropotkin all'edizione russa dell'opuscolo di Bakunin *La comune di Parigi e l'idea dello Stato*, Ginevra 1892, p. V.

70 *Ibid.*

71 J. Grave, *La società morente*, p. 253.

livello più alto della propria classe? Così egli è di nuovo al di sotto della media»⁷².

«La riduzione dell'orario di lavoro è in ogni caso superflua perché il capitale lo alzerà sempre con un'«intensificazione sistematica del lavoro attraverso macchinari migliori. Marx stesso lo ha dimostrato nel modo più chiaro»⁷³.

Sappiamo, grazie a Kropotkin, che l'ideale anarchico ha una duplice origine, come tutte le «conclusioni» anarchiche. Da un lato sono tratte dal volgare manuale di economia politica scritto dai *più volgari economisti borghesi*, per esempio la dissertazione di Grave sui salari, che Bastiat avrebbe entusiasticamente applaudito. Dall'altro lato, i «compagni» ricordandosi dell'origine comunista del loro ideale, si volgono a Marx e lo citano *senza capirlo*. Anche Bakunin lo ha «adulterato», ma gli anarchici più recenti, con Kropotkin in testa, sono ancora peggiori⁷⁴.

Tutto ciò sarebbe molto ridicolo se non fosse troppo triste, come dice il poeta russo Lermontov. Ed è davvero triste. Ogni volta che il proletariato fa un tentativo di migliorare in qualche modo la propria posizione economica, accorrono da tutte le parti «uomini di coraggio» che cercano di rassicurarlo del loro amore, e appoggiandosi ai loro sillogismi zoppicanti, tentano d'arrestarne il movimento sforzandosi di dimostrarne l'inutilità.

Ne è esempio il movimento per la *giornata lavorativa di otto ore*, che gli anarchici *hanno combattuto* con uno zelo degno di migliore causa. Quando il proletariato persegue indisturbato i suoi scopi «*immediatamente economici*» - come ha la fortunata abitudine di fare - allora ricompaiono quegli stessi «uomini di coraggio» armati di bombe, e forniscono al governo il pretesto desiderato e cercato per attaccare il proletariato. Lo abbiamo visto a Parigi il primo maggio 1890; lo abbiamo visto spesso durante gli scioperi. Eccellenti individui questi «uomini di coraggio»! E pensare che fra i lavoratori stessi ci sono uomini abbastanza semplici da considerare questi personaggi come loro amici, mentre in realtà sono i peggiori nemici della loro causa!

L'anarchico non vuole avere niente a che fare col «*parlamentarismo*», perché non fa che «addormentare» il proletariato. Egli non vuole nessuna «riforma», poiché le riforme non sono altro che compromessi con le classi abbienti. Vuole la rivoluzione, una «*pura, completa, immediata rivoluzione economica*». Per raggiungere questo scopo si arma con una casseruola piena di materiale esplosivo e la lancia contro il pubblico in un teatro o un caffè. Afferma che questa è la «*rivoluzione*». Da parte nostra non ci sembra altro che «*folia immediatamente furiosa*». Senza dire che i *governi borghesi*, mentre inveiscono contro i singoli autori di tali attentati, non possono che rallegrarsi di questa tattica. «La società è in pericolo!» «*Caveant consules!*» I «consoli» della polizia s'attivano e l'opinione pubblica applaude tutte le misure reazionarie a cui ricorreranno i ministri per «salvare la società».

«I terroristi in uniforme, i salvatori della società, per ottenere il rispetto delle masse filistee devono apparire con l'alone dei veri figli dell' "ordine sacro", della "benefica creatura celeste"; li aiutano a conquistare tale aureola i puerili attentati dei terroristi straccioni. Tali sciocchi, persi nelle loro fantasie, non si accorgono neanche d'essere dei burattini i cui fili sono tirati dall'abile statista-terrorista che opera tra le quinte; non si accorgono che la paura e il terrore che suscitano, servono soltanto a offuscare tutti i sensi della folla filistea che urla approvazione a ogni massacro

⁷² *Ibid.*, p. 249.

⁷³ *Ibid.*, pp. 250-51.

⁷⁴ L'ignoranza di Grave, questo «profondo pensatore», in generale è notevole, ma nel campo dell'economia politica essa supera ogni limite immaginabile. Qui è eguagliata solo da quella del sapiente geologo Kropotkin, il quale dice delle mostruosità ogni volta che cerca d'affrontare una questione economica. Ci rincresce che la mancanza di spazio non ci permetta di dilettere i lettori con alcuni modelli d'economia politica anarchica. Si accontentino di ciò che Kropotkin ci ha insegnato sul «plusvalore» di Marx.

che fa strada alla reazione»⁷⁵.

Napoleone III di tanto in tanto organizzava gli attentati per salvare ancora una volta la società minacciata dai nemici dell'ordine. Le infami ammissioni di Andrieux⁷⁶, gli atti e le imprese degli «agenti provocatori» tedeschi e austriaci, le recenti rivelazioni riguardo all'attentato contro il parlamento di Madrid, ecc., dimostrano pienamente che gli attuali governi s'avvantaggiano enormemente dalla tattica dei «compagni» e che *l'opera dei terroristi in uniforme sarebbe molto più difficile se gli anarchici non fossero così bramosi d'aiutarli*. Di conseguenza le spie del genere più vile, come Joseph Peukert, per parecchi anni passate per brillanti luci dell'anarchia, traducono in tedesco le opere degli anarchici stranieri; di conseguenza i borghesi francesi e i preti sovvenzionano direttamente i «compagni» e il ministro della legge-e-ordine fa quanto in suo potere per gettare un velo su queste macchinazioni equivoche. Così, anche in nome della rivoluzione immediata gli anarchici diventano preziosi pilastri della società borghese, visto che forniscono la «*raison d'être*» più immediata alla polizia reazionaria. La stampa conservatrice e retrograda ha sempre mostrato una comprensione appena mascherata per gli anarchici e si rammarica che i socialisti, coscienti dei loro obiettivi, non vogliono aver nulla a che fare con gli anarchici. «Li cacciano via come poveri cani» si lagna pietosamente *Le Figaro* di Parigi, a proposito dell'espulsione degli anarchici dal Congresso di Zurigo⁷⁷.

Un anarchico è un uomo che – quando non è un agente di polizia – è destinato sempre e dappertutto a conseguire l'opposto di ciò che cerca di raggiungere. «Mandare i lavoratori in Parlamento» disse Bordat davanti al tribunale di Lione nel 1883⁷⁸, «è agire come una madre che porta la figlia in un

75 *Vperiod [Avanti]*, 23 gennaio 1894.

76 «I compagni cercavano qualcuno che concedesse loro un prestito, ma l'infame capitale non mostrava la benché minima intenzione di rispondere al loro appello. Io diedi una gomitata ai fianchi di quest'infame capitale e riuscii a persuaderlo che era nel suo interesse favorire la pubblicazione di un giornale anarchico ... Non bisogna credere, tuttavia, che io abbia brutalmente offerto agli anarchici l'aiuto del prefetto di polizia. Incaricai un borghese ben vestito di ricercare uno dei più attivi e intelligenti di loro. Il borghese gli spiegò che aveva accumulato una certa fortuna nel commercio dei medicinali e che ora desiderava destinarne una parte alla propaganda del socialismo. Questo borghese pronto a farsi divorare non suscitò il minimo sospetto nei compagni. Per il suo tramite io versai nelle casse dello Stato la cauzione richiesta, e la rivista *La révolution sociale* poté annunciare la propria apparizione. Si tratta di un settimanale, in quanto la mia generosità di venditore di prodotti farmaceutici non giungeva al punto di finanziare un quotidiano». Cfr. *Ricordi di un prefetto di polizia*, Editori Jules Rouff e Co., Parigi 1885, vol. I, p. 337 e segg.

77 Gli anarchici, chiedevano tra l'altro d'essere ammessi ai congressi socialisti in nome della libertà del popolo. Ecco comunque l'opinione del *Messaggero dell'anarchia* francese sui congressi. «Gli anarchici possono felicitarsi per il fatto che alcuni di loro sono stati presenti al Congresso di Troyes. Quanto assurdo, senza motivo e senza scopo sarebbe un congresso anarchico, tanto logico è approfittare dei congressi socialisti per andarvi a sviluppare le proprie idee» [*La Rivolta* n. 6 del 12 gennaio 1889]. Non abbiamo forse anche noi il diritto di chiedere ai compagni di lasciarci in pace in nome della libertà?

78 N.r. Si allude al *processo di gennaio 1883 contro gli anarchici a Lione*. 66 anarchici, compreso Kropotkin, furono incriminati per «attentato alla proprietà, alla famiglia, alla patria, alla religione e per violazione della quiete pubblica». L'affare fu montato dalla polizia per i seguenti motivi. Nella notte del 14-15 agosto 1882 a Monceau-le-Mines divampò un'insurrezione di minatori portati alla disperazione dalla situazione economica. L'insurrezione fu accompagnata dalla distruzione di chiese e delle case dei capimastri più odiati. Alcuni borghesi furono presi in ostaggio dagli insorti. Il periodico anarchico di Lione *L'étendard révolutionnaire*, schierandosi dalla parte dei minatori, indicò in una serie di articoli le vere cause dell'insurrezione. Allora la polizia arrestò Bordat, il segretario della pubblicazione, incriminandolo per aver partecipato ai disordini. Poi seguirono la chiusura del periodico e gli arresti di alcuni anarchici più in vista. Questi arresti provocarono una grande eccitazione tra la popolazione operaia di Lione. Vi furono diverse esplosioni di bombe lanciate da sconosciuti. Il governo rispose con nuovi arresti. Gli anarchici arrestati furono processati l'8 gennaio 1883; tutti loro negarono ogni responsabilità. Il 13 marzo furono condannati a pene detentive da uno a 5 anni di carcere e a varie ammende pecuniarie.

bordello». Di conseguenza è anche *in nome della morale* che gli anarchici ripudiano l'azione politica. Ma dove li porta la loro paura della corruzione parlamentare? All'*esaltazione del furto* [«Metti il denaro in tasca» scriveva Most nella sua *Freiheit (Libertà)*, già nel 1880], alle imprese dei Duval e Ravachol, che in nome della «causa» commettono i crimini *più abietti e disgustosi*.

Lo scrittore russo Herzen riferisce che, giunto in una piccola città italiana, non v'incontrò che preti e banditi e ne rimase fortemente perplesso non essendo in grado di distinguere quali fossero i preti e quali i banditi. Oggi è questa la posizione di ogni persona imparziale nei confronti degli anarchici: *come fare a stabilire dove finisce il «compagno» e incomincia il bandito?* Nemmeno gli anarchici ne sono sempre certi, come dimostrato dalla controversia causata nei loro ranghi dalla faccenda Ravachol. I migliori fra di loro, quelli la cui onestà è assolutamente indiscutibile, manifestano continuamente dubbi sulla «propaganda dell'azione».

«Condanno la propaganda dell'azione» dice Elisée Reclus. «Ma cos'è questa propaganda se non la predicazione *del bene e dell'amore dell'umanità* con l'esempio? Quelli che definiscono la "propaganda dell'azione" *atti di violenza*, dimostrano di *non aver capito* il significato di quest'espressione. L'anarchico che *comprende* il suo ruolo, invece di massacrare questo o quello, cercherà di conquistarli alle sue idee e di farne degli adepti che a loro volta faranno la "propaganda dell'azione" mostrandosi buoni e giusti verso tutti coloro che potranno incontrare»⁷⁹.

Non chiediamo cosa resti dell'anarchico che si distacchi decisamente dalla tattica degli attentati. Chiediamo soltanto di considerare le seguenti righe. Il direttore del *Sempre Avanti* scrisse a Elisée Reclus chiedendogli la sua opinione su Ravachol. Reclus risponde:

«Ammiro il suo coraggio, la sua bontà di cuore, la sua grandezza d'animo, la generosità con cui ha perdonato i suoi nemici, o piuttosto i suoi traditori. Non conosco altri uomini che lo abbiano superato in nobiltà di comportamento. Lascio aperta la questione se sia sempre desiderabile spingere agli estremi un proprio diritto e se non debbano prevalere considerazioni basate su un sentimento di solidarietà umana. Tuttavia sono tra coloro che riconoscono in Ravachol un eroe di rara grandezza d'animo»⁸⁰.

Ciò non collima affatto con la dichiarazione precedente e dimostra in modo inconfutabile che il cittadino Reclus tentenna, che non conosce esattamente dove termini il suo «compagno» e dove inizi l'assassino. Il problema è ancora più difficile da risolvere se *ci sono parecchi individui che allo stesso tempo sono «banditi» e anarchici*. Ravachol non era un'eccezione. Nella casa degli anarchici Ortiz e Chiericotti, recentemente arrestati a Parigi, venne trovata una massa enorme di merce rubata. Non è solo in Francia che si ha la combinazione di queste due attività così diverse. Sarà sufficiente ricordare gli austriaci Kammerer e Stellmacher. Kropotkin vorrebbe far credere che la morale anarchica, una morale libera da ogni obbligo o sanzione, estranea a ogni calcolo utilitaristico, sia la morale naturale delle persone, «la morale dell'abitudine di far del bene»⁸¹. La morale degli anarchici è quella delle persone che giudicano ogni azione umana dal punto di vista astratto dei diritti illimitati dell'individuo e che, in nome di questi diritti giustificano le violenze più atroci, l'arbitrio più rivoltante. «*Cosa importano le vittime, purché il gesto sia bello!*» esclamò il poeta anarchico Laurent Tailhade la sera stessa dell'attentato di Vaillant al banchetto dell'associazione «La Plume». Tailhade è un decadente che,

79 Cfr. *L'étudiant socialiste* di Bruxelles, n. 6 1894, la risposta di E. Reclus a un signore che lo aveva interrogato sugli attentati anarchici.

80 Dal *Twentieth Century, un settimanale radicale*, New York, settembre 1892, p. 15.

81 Cfr. il suo *Comunismo anarchico*, pp. 34-35, il suo *L'anarchia nell'evoluzione socialista*, pp. 24-25 e il suo *Morale anarchica* in diversi punti.

poiché «insensibile», è coerente nelle sue opinioni anarchiche. Infatti gli anarchici combattono la democrazia perché questa, secondo loro, è null'altro che la tirannia della *maggioranza sulla minoranza*. La maggioranza non ha alcun diritto d'imporre la propria volontà alla minoranza. Ma se è così, in nome di quale principio morale gli anarchici si rivoltano contro la *borghesia*? Forse perché la borghesia *non è una minoranza*? O forse perché non fa tutto ciò che «vuole»? «*Fai come vuoi*» proclamano gli anarchici. La borghesia «vuole» sfruttare il proletariato e lo fa notevolmente bene. Così essa segue il precetto anarchico e i «compagni» hanno torto a protestare della sua condotta. Diventano completamente ridicoli quando combattono la borghesia in nome delle sue vittime. «*Cosa importa la morte di generici esseri umani*» - continua il logico anarchico Tailhade - «*se con ciò si afferma l'individuo!*» Qui abbiamo la vera morale degli anarchici, e anche quella delle teste coronate. «*Sic volo! Sic jubeo!*»⁸².

Così, *in nome della rivoluzione, gli anarchici servono la causa della reazione; in nome della morale approvano gli atti più immorali; in nome della libertà individuale calpestano i diritti dei loro simili.*

E per questo tutta la dottrina anarchica s'infrange contro la sua stessa logica. Se qualche maniaco può uccidere quanti uomini vuole perché lo «vuole», la società, composta da un numero immenso di individui, ha certamente il diritto di ridurlo alla ragione, *non perché è un suo capriccio, ma perché è un suo dovere, perché è tale la «conditio sine qua non» della sua esistenza.*

CAPITOLO V

Conclusione

La Borghesia, l'Anarchia e il Socialismo

Il «padre dell'anarchia», l'«immortale» Proudhon, rideva amaramente di quelle persone per le quali la rivoluzione consisteva in atti di violenza, scambi di colpi, spargimenti di sangue. I discendenti del «padre», gli anarchici moderni, per rivoluzione intendono solo questo metodo brutalmente infantile. Tutto ciò che non è violenza è un tradimento della causa, uno sporco compromesso con il «potere»⁸³. La stessa borghesia non sa più cosa fare contro di loro. In campo teorico essa è assolutamente impotente nei loro confronti, essendo i suoi «*enfants terribles*». La borghesia fu la prima a divulgare la teoria del «*laissez-faire*», dell'individualismo più sfrenato. Il suo più eminente filosofo odierno, Herbert Spencer, non è altro che un *anarchico conservatore*. I «compagni» sono persone attive e zelanti che portano agli estremi la logica borghese.

I magistrati della Repubblica borghese francese hanno condannato Grave alla prigione e il suo libro *La società moribonda e l'anarchia* alla distruzione. Gli uomini di lettere borghesi dichiarano questo libro puerile un'opera profonda, e il suo autore un uomo di raro intelletto! La borghesia non solo non ha armi teoriche con cui combattere gli anarchici⁸⁴, ma vede i suoi giovani invaghirsi di tale dottrina. In

82 E' noto che Tailhade, subito dopo le sue dichiarazioni, rimase ferito durante un incendio al ristorante Foyot. Un dispaccio [*La tribune de Genève*, 5 aprile 1894] aggiunge: Il sig. Tailhade non cessa di protestare contro le teorie anarchiche a lui attribuite. Quando gli ricordarono i suoi articoli e la famosa frase sopra riportata, egli tacque e chiese del cloralio per calmare le sue sofferenze.

83 E' vero che uomini come Reclus non sempre approvavano un simile concetto di rivoluzione. Ma, ripeto ancora una volta, cosa resterebbe di un anarchico che rinunciassero alla «propaganda dell'azione»? Null'altro che un borghese sognatore e sentimentale.

84 Per farsi un'idea della debolezza dei teorici e dei politici borghesi nella loro lotta contro gli anarchici basta leggere gli articoli di C. Lombroso e A. Bérard nella *Revue des Revues* del 15 febbraio 1894 o l'articolo di J. Bourdeau sulla *Revue de Paris* del 15 marzo 1894. Quest'ultimo fa riferimento solo alla «natura umana» che, secondo lui, «non

questa società sazia e marcia fino al midollo, dove da tempo è morto ogni ideale, dove le opinioni sincere appaiono ridicole, in questo «*monde ou l'on s'ennuie*», dove dopo aver goduto tutti i piaceri non si sa più a quale fantasia, a quale eccesso ricorrere per provare delle nuove sensazioni, ci sono persone che prestano orecchio al canto della sirena anarchica.

Fra i «compagni» di Parigi ci sono numerose persone «*comme il faut*», uomini eleganti che, come dice lo scrittore francese Raoul Allier, calzano solo scarpe di vernice e mettono sempre un fiore all'occhiello prima di andare alle riunioni. Gli scrittori decadenti e gli artisti si convertono all'anarchia e propugnano le sue teorie in riviste come *Le Mercure de France*, *La Plume*, ecc., il che è abbastanza comprensibile. Indubbiamente ci si potrebbe meravigliare se l'anarchia, una dottrina essenzialmente borghese, non avesse trovato adepti fra la borghesia francese, la più «*blasée*» [satolla] di tutte le borghesie.

Impossessandosi della dottrina anarchica, gli scrittori decadenti «*fin-de-siecle*» gli conferiscono il carattere dell'individualismo borghese. Se Kropotkin e Reclus parlano in nome dei lavoratori oppressi dal capitalismo, *La Plume* e *Le Mercure de France* parlano in nome dell'individuo che cerca di liberarsi di tutti gli ostacoli della società in modo da poter fare ciò che «vuole». Così l'anarchia ritorna al suo punto di partenza. Stirner disse: «*Non v'è nulla al di sopra di me*». Laurent Tailhade dice: «*Cosa importa la morte di generici esseri umani se con ciò si afferma l'individuo?*».

La borghesia non sa più dove volgersi. «lo che ho lottato così tanto per il positivismo», geme Emile Zola, «dopo trent'anni di lotta, sento che le mie convinzioni vacillano. La fede religiosa impediva la diffusione di simili teorie; ma non è forse quasi scomparsa oggi? Chi ci darà un nuovo ideale?»

Ahimè signori, non c'è ideale per cadaveri ambulanti come voi! Farete di tutto, diventerete buddisti, druidi, sarsi, caldei, occultisti, maghi, teosofisti o anarchici - come preferite - ma resterete ciò che siete ora, esseri senza convinzioni e senza principi, dei sacchi svuotati dalla storia. L'ideale della borghesia è svanito.

Noi socialdemocratici non abbiamo niente da temere dalla propaganda anarchica. L'anarchia, figlia della borghesia, non avrà mai alcuna seria influenza sul proletariato. Se fra gli anarchici ci sono lavoratori che desiderano sinceramente il bene della loro classe e che si sacrificano per ciò che credono una giusta causa, è solo per un malinteso che si trovano in quel campo. Conoscono la lotta per l'emancipazione del proletariato soltanto nella forma che gli anarchici tentano di conferirgli. Verranno da noi quando saranno più consapevoli.

Ecco un esempio per dimostrarlo. Durante il processo di Lione nel 1883, l'operaio Desgranges riferì come era diventato anarchico, egli che in passato aveva preso parte al movimento politico e era anche stato eletto consigliere municipale a Villefranche nel novembre 1879.

«Nel settembre del 1881, quando scoppiò lo sciopero dei tintori a Villefranche, fui eletto segretario del comitato di sciopero e durante quest'evento memorabile ... mi convinsi della necessità della soppressione dell'autorità, perché essa significa dispotismo.

«Durante lo sciopero, quando i padroni rifiutarono di discutere la faccenda con i lavoratori, cosa fecero le amministrazioni comunali e la prefettura per risolvere la controversia? Cinquanta gendarmi con le sciabole in mano furono designati a risolvere il problema. Questi sono i cosiddetti mezzi pacifici utilizzati dal governo. Fu allora che, alla fine di questo sciopero, alcuni lavoratori, io fra loro, capirono la necessità di studiare seriamente i problemi economici e per ciò, decidemmo di riunirci la sera per studiare insieme»⁸⁵.

cambierà per via degli opuscoli di Kropotkin e delle bombe di Ravachol».

85 Si veda *Il processo degli anarchici davanti alla polizia e alla corte d'appello di Lione*, 1883, pp. 90-91.

Non è necessario aggiungere che questo gruppo divenne anarchico. Ecco svelato il trucco. Un operaio attivo e intelligente sostiene il programma di qualche partito borghese. I borghesi parlano del benessere del popolo, dei lavoratori, ma li tradiscono alla prima occasione. Il lavoratore che ha creduto alla sincerità di queste persone s'indigna, vuole separarsi da loro e decide di studiare seriamente le «questioni economiche». Interviene un anarchico e ricordandogli il tradimento della borghesia e le sciabole dei gendarmi, gli assicura che la lotta politica è null'altro che nonsenso borghese e che per emancipare i lavoratori bisogna rinunciarvi, facendo della distruzione dello Stato lo scopo finale. Il lavoratore che stava appena cominciando a studiare la situazione pensa che il «compagno» abbia ragione diventando così un convinto e fedele anarchico!

Cosa accadrebbe se proseguendo ulteriormente i suoi studi sulla questione sociale, capisse che il «compagno» sia un presuntuoso ignorante che parla a vanvera, che il suo «ideale» sia una delusione e una trappola, che oltre alla politica borghese c'è, opposta a essa, l'azione politica del proletariato che porrà fine all'esistenza della società capitalista? Egli diventerebbe socialdemocratico.

Pertanto, più le nostre idee si diffondono nella classe operaia - e si stanno diffondendo sempre di più - tanto meno i proletari saranno disposti a seguire gli anarchici. L'anarchismo, a eccezione dei suoi «colti» acrobati, si trasformerà sempre più in una specie di *sport borghese*, destinato a procurare «forti sensazioni» agli individui che hanno avuto troppi piaceri mondani.

E quando il proletariato diventerà padrone della situazione, gli basterà aggrottare le sopracciglia per calmare tutti i «compagni», anche i «migliori». Gli basterà soltanto soffiare per disperdere la polvere anarchica ai quattro venti.

INDICE DEI NOMI

Nome	Pagina
Allier R.	49
Andrieux	46
Aubry	25n
Aveling E.	1,2,37n

Anarchia e socialismo

Nome	Pagina
Bakunin	1,24,25,26,27,28,29,30,31,32,33,34,42,43n,44
Bastiat	45
Bauer	14
Bérard	48n
Bernstein	1
Blanc L.	19
Booth	37n
Bordat	46
Bourdeau	48n
Brasseur	25n
Burns	37n
Cabet	19
Cahan	2
Chaudey	25,26
Chemalé	25
Chiericotti	47
Condorcet	3
Copernico	8
Coullery	25n
Cuvier	10
Darnaud	41
De Paepe	25
Delacour	25n
Delesalle	25n
Delplanque	25n
Desgranges	49
Duval	47
Engels	1,2,14,24n,26n,32n,33n,
Etiévant	34,35
Faust	44n
Feuerbach	10,11,13,15,17
Fourier	4,19,23,39
Goethe	44n
Grave J.	35,36,40n,41,44n,48
Grimm	12
Guesde	25
Guill	25n
Guizot	5,7,8,18,23
Hegel	7,8

Anarchia e socialismo

Nome	Pagina
Helvetius	3,4,6
Henry	43
Herbert	34
Hermann	25n
Herzen	47
Holbach	3,4
Kammerer	47
Kant	15,16,17,19
Kropotkin	10,15,33,34,36,37,38,39,40,41,42,44,45,46n,47,48n,49
La Rivolta	34,46n
Lacenaire	22
Landauer	43
Lemonnier	25n
Lermontov	45
Liscow	44
Lombroso	48n
Mackay	33
Maetens	25n
Malebranche	16
Mann	37n
Maréchal	25n
Marx	1,2,7,8,9,14,21,25,26n,27,28,32n,38,40,45n
Michel L.	43
Mirbeau	34
Morelly	4,5,6,7,18
Most	47
Murat	25
Nominalismo	13n
Ortiz	47
Owen	4,23
Pestel	25
Peukert	46
Plekhanov	1,2,1
Proudhon	10,14,15,16n,17,18,19,20,21n,22,23,24,25n,26,27,30,32,33,34,38,48
Pugatchev	25,28
Ravachol	47,48n
Razin S.	28
Reclus	36,47,49
Ricardo	23n

Anarchia e socialismo

Nome	Pagina
Richard	25n
Rodbertus	38
Roelands	25n
Romanov	25
Rouff	46n
Saint-Simon	4,5,6,19,23,24
Say J.B.	15
Schelling	7
Scuola di Manchester	42
Smith A.	15
Soufflard	22
Spencer	10,34,48
Stellmacher	47
Stirner	10,11,12,13,14,15,17,24,33,49
Tailhade	47,48,49
Taillandier	13
Thierry A.	5
Tolain	25,27
Ueberweg	10
Vaillant	43,47
Vandenhouten	25n
Verrycken	25n
Vorwärts	1
Vperiod	46n
Zola	49