

L'alterità degli anarchici

GIAN PAOLO TRIFONE

La loi a dépouillé les uns pour enrichir les autres
(Ch. Fourier)

1. Premessa

«Una ragione per cui i riformatori più radicali vengono mal giudicati dall'uomo comune è che essi contemplan la società in atto dall'esterno, con ostilità per le sue istituzioni»¹. Prendendo spunto dalle parole di Bertrand Russell, la prospettiva in cui inquadrare il tema dell'anarchismo può essere "interna" o "esterna", a seconda che si intenda il sistema istituzionale come un baluardo da proteggere (sia pure, nel migliore dei casi, in un'ottica riformistica); o come iniquo, in cui è inaccettabile riconoscersi.

Secondo coloro che vedono la propria sicurezza nella conservazione dell'ordine esistente che mantiene i loro privilegi, la minaccia giunge dalle classi – o 'parti' – sociali meno agiate, il cui «grado pericoloso

di scontentezza» le porta a patrocinare il cambiamento sociale, politico, economico. Inversamente, i riformatori radicali fanno convergere le proprie critiche sulla classe «su cui si appunta il malanimo del gregge»².

A partire da Charles Fourier, gli anarchici hanno in vario modo attribuito all'atto di appropriazione, alla base dell'istituto della proprietà privata, il processo degenerativo della società. L'elemento dell'oppressione – inerente alla consolidazione, conservazione e infine all'esercizio del potere pubblico – originerebbe in prima istanza dalla vessazione economica di un gruppo sociale dominante a danno del cosiddetto «nemico interno»:

l'apparato politico, da organo di difesa e di offesa contro il nemico esterno, si trasforma, in una certa fase dello sviluppo storico caratterizzata dal dispiegarsi del fenomeno dell'asservimento economico e dal conseguente divampare della lotta di classe, in organo di difesa e di offesa dei ceti privilegiati contro il *nemico interno*, contro l'avversario di classe: in un organo cioè istituzio-

nalmente delegato all'uso della forza contro i ceti sfruttati³.

Per gli oppugnatori del capitalismo

sorge da qui, verso la società in atto, un atteggiamento ben diverso da quello dell'ordinario cittadino benestante: un atteggiamento non meno giusto del suo, e forse anche non meno ingiusto, ma fondato sui fatti quanto lo è quello; sui fatti relativi ai rapporti coi propri nemici anziché coi propri amici.

Si tratta, in definitiva, di due punti di vista speculari, «ciascuno dei quali è ugualmente vero ed ugualmente falso»⁴. Al netto di ogni valutazione di merito, in questa sede ci si propone di analizzare i caposaldi teorici dell'anarchia – lemma antico significativo non solo e non tanto disordine, quanto assenza di *governo*⁵ come istituzione impositiva di un ordine programmato dall'"alto"⁶ – in riferimento all'endiadi "Stato/potere", laddove il primo sostantivo configura l'«entità istituzionalizzata», mentre il secondo rappresenta l'«entità in formazione permanente»⁷, entrambi confutabili sul piano della loro legittimità "esistenziale"; e, conseguentemente, al rapporto "autorità/libertà", dando conto dell'atteggiamento critico-negativo dei teorici dell'anarchismo⁸. Dal verso opposto, secondo la dottrina liberale, gli anarchici, rifiutando l'istituzione, si pongono ai margini di ogni processo di socializzazione, in una sorta di auto-marginalizzazione spontanea.

In una prospettiva storica, l'anarchismo è apparso come l'espressione di «un'efferescenza dell'inconscio sociale che risale, sotto innumerevoli nomi diversi, alle prime lotte dell'umanità contro il dominio e l'autorità»⁹. Per la precisione, la formulazione di una teorica anarchica non va più indietro del secolo XIX, o della fine del secolo XVIII

della storia europea¹⁰, allorquando la società civile «intesa essenzialmente come sfera dei rapporti economici» si svincola dalla morsa dello Stato, rivendicando autonomia e primato nei suoi confronti¹¹. Un *fil rouge* lega l'individualismo esasperato protoromantico al negazionismo della tirannide in qualsiasi sua forma, in nome del principio di libertà elevato in senso assoluto¹². Ma soprattutto, a partire da Saint Simon, è la cultura illuministica a fornire agli anarchici la fiducia tenace nel progresso, la concezione della politica come esercizio di ragione critica, la prospettazione della realtà medesima secondo schemi razionali, che dimostrano come ogni apparato coattivo sia prescindibile; senza considerare che elemento altrettanto importante è la «mistica del lavoro quale veicolo di affratellamento e di pace»¹³.

Nondimeno, anarchia è sinonimo di socialismo: «l'anarchico è, in primo luogo, un socialista che mira ad abolire lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo»¹⁴, benché l'etichetta che essi stessi si sono imposta abbia spesso fatto passare gli anarchici come un "corpo estraneo" anche nella famiglia socialista. Il che conduce alla polemica contro la sovranità popolare ed il suo "padre nobile", Rousseau. Visto da taluni come il progenitore dell'istanza egualitaria, ammirato per la sua concezione positiva della natura umana e soprattutto per la riconosciuta mistificazione del sistema rappresentativo¹⁵, il ginevrino è più spesso stato fatto oggetto di critica quale sostenitore di una democrazia di segno totalitario, oltre che per la sua concezione dello Stato come condizione ultima della vita etica del cittadino¹⁶. Basti pensare a Proudhon, secondo cui il contratto sociale rousseauviano altro non sarebbe che «un dispositivo teo-

rico di giustificazione dell'autorità»¹⁷. Ad ogni buon conto, al di là delle diverse correnti¹⁸, l'anarchico è prima di tutto un ribelle: «si sbarazza, afferma Max Stirner, di tutto ciò che è sacro. Compie un'immensa sconsacrazione»¹⁹.

2. *L'altro da sé: anarchismo e individualismo*

Se ogni ordine costituito è di per sé inaccettabile e, pertanto, da abbattere con ogni mezzo, tra gli epigoni del pensiero anarchico può essere iscritto Jean Meslier, il quale preconizza l'esigenza uguale per tutti gli uomini di godere dei frutti della terra, attraverso un sistema di piccole organizzazioni agrarie di tipo comunistico ancorché autonome, che avrebbe dovuto sostituire lo Stato fondato sui falsi valori della gerarchia e della disuguaglianza, elementi questi speculari di un credo religioso falso, frutto dell'invenzione dell'uomo; e iniquo, perché basato sulla morale cristiana del dolore escatologico che, in ultima analisi, finisce per giustificare l'ingiustizia sociale come una condizione terrena inevitabile²⁰.

Meslier ancora non riesce a definire compiutamente il concetto, ma, come si esporrà più nel dettaglio, l'entità del dominio ha a che vedere col nesso strettissimo tra la religione ed il politico, dal momento che quest'ultimo «si configur[erà] come l'inedita divinizzazione dell'immanente rappresentato dallo Stato». La passione religiosa è sussunta nella nuova confessione politica; il fideismo della modernità è l'ideologia ed è contro di essa che si sarebbe poi articolata la critica di Stirner²¹.

Non tanto dissimilmente dal presbitero francese, William Godwin avrebbe conte-

stato la legittimità dello Stato, data la sua origine prevaricatrice della libertà umana²². Esponente tra i primi della "tradizione del dissenso"²³, consistente nell'affermazione dell'indipendenza individuale oltre che nell'avversione verso ogni dogmatismo religioso o politico, Godwin si scaglia contro qualsiasi forma di potere, per gli effetti nefasti dell'autorità sull'individualità.

Occorre innanzitutto distinguere società e governo (sinonimo, per il teorico, di Stato), la prima originando dalla necessità "naturale" della mutua assistenza; il secondo derivando da un processo "di fatto", anch'esso in qualche misura debitore delle teorie giusnaturaliste, attinente alla necessaria funzione di controllo dei consociati, affinché essi non assumano comportamenti lesivi delle rispettive sfere di autonomia:

il mantenimento di tale limitazione, il compito di far sì che nessuno vada oltre il proprio campo d'azione, è il primo dovere del governo. La sua autorità a questo riguardo rappresenta l'insieme delle facoltà degli individui al controllo reciproco degli eccessi²⁴.

Ciò, almeno, in una fase iniziale. Il difetto intrinseco di ogni governo emerge, però, nel momento della sua stabilizzazione: lungi dal rispettare il suo scopo di indirizzo della comunità, esso diviene immediatamente dispotico per il suo attributo essenziale, ovvero il monopolio della forza²⁵. Secondo Godwin, tale presupposto del giuspositivismo, che hobbesianamente rappresenterebbe lo strumento di garanzia della libertà "nello" Stato, consiste nella peggiore minaccia per l'autonomia individuale: il livellamento attraverso l'imposizione di schemi comportamentali «accettati acriticamente o, ancor peggio, accolti per viltà sotto minaccia della pena»²⁶. L'invadenza dell'autorità è, peraltro, di tipo

programmatico, diretta all'annichilimento dello spirito critico e all'omologazione delle menti libere. Il conformismo del pensiero è ritenuto funzionale alla perpetuazione del potere.

Di contro, il progresso, che si configura ottimisticamente come intellettuale²⁷, è antitetico all'immobilismo. La verità, per Godwin, risponde alla ragione che di per sé è dinamica, elastica, magari anche contraddittoria, senz'altro mobilissima. Da qui la sua incompatibilità con l'istituzione – e con la legge che ne è l'espressione – che "vincola", dunque arresta. Si arriva così a mettere in discussione il principio del contratto sociale che legittima lo Stato. Non può esservi "stasi" a fronte della scelta personale e libera; né tantomeno decisione imposta dall'"alto", non altrimenti che dall'"altro": «v'è soltanto un potere al quale posso concedere obbedienza sincera: la decisione del mio intelletto, i precetti della mia coscienza»²⁸.

Ogni altra forma di obbedienza corrisponde all'acquiescenza dinanzi alla forza brutta, quale che ne sia la fonte. Il che conduce, in ultima istanza, alla critica del sistema democratico e della tirannia del numero. L'individualista aborrisce il potere delle masse, poiché la decisione collettiva, nella sua valenza essenzialmente emotiva, è più imprevedibile e irrazionale di quella del singolo²⁹. La denuncia dei limiti della partecipazione politica in contesti associativi troppo ampi non risparmia neanche i partiti politici, che antepongono l'interesse "di parte" a quello collettivo, oltre a rappresentare altrettante organizzazioni coartanti l'opinione personale all'insegna del dogmatismo e del conformismo.

È ipotizzabile, perciò, un'alternativa al potere costituito, soltanto a patto di ribal-

tare i principi convenzionali di convivenza civile. Allo Stato monolitico sono preferibili piccole comunità decentrate che permettano all'individuo di esprimere la propria utilità sociale contro i moduli manipolatori della centralizzazione, nel rispetto dell'opinione pubblica, fondamentale in una società cooperativa³⁰. Fermo restando che la transizione verso l'autogestione debba avvenire gradualmente e moderatamente, conforme all'acclaramento intellettuale degli individui. La riforma, insomma, «deve essere portata avanti con passi lenti, quasi insensibili, e per giusti gradi. Prima occorre illuminare lo spirito pubblico e poi il sentimento pubblico dovrà perdere ogni ambiguità; ci sarà un'armonia grandiosa e magnifica, che si espanderà attraverso la comunità intera». Attenzione, dunque, quando «il suo stendardo viene spiegato da demagoghi o imbrattato e sfigurato con sangue umano da assassini». Per concludere: «nessun uomo può deprecare scene di disordine e tumulto più ferventemente del presente autore»³¹. In ultima analisi, Godwin non riesce completamente a riconoscere l'utilità sociale dell'apparato istituzionale, fermandosi così all'accettazione di un governo minimo «nella prospettiva della sua eutanasia»³².

Quanto a Max Stirner, si è accennato al rapporto con la religione o, più specificamente, col "sacro", che si traduce nell'"altro da sé". Partendo dal capovolgimento delle categorie hegeliane, la realizzazione de «l'Unico» si compie attraverso il rifiuto di tutte le dimensioni «dove la centralità dell'individuo vien negata»³³.

Stirner procede all'esaltazione dell'egoismo come connotato naturale dell'uomo, partendo da una mera constatazione di fatto: una volta presa coscienza del proprio

"io", l'individuo appartiene esclusivamente a sé stesso, nei soli confronti ha doveri. Il che significa mettere in discussione la teoria della socialità spontanea dell'essere umano a partire da Aristotele³⁴. Se l'individuo è un "Unico", la società è un'entità astratta, irrealistica, che «esiste solo per il fatto che esercita un dominio sui singoli»³⁵. Fuori dalla realtà individuale non vi è nulla. Ne consegue la definizione del "sacro", che è tutto quanto è estraneo rispetto al singolo: «ogni oggetto – sia vero o presunto tale, poco importa – che l'individuo considera da lui assolutamente distinto, con una sua identità specifica che gli impedisce di ricondurlo nella sfera della sua disponibilità»³⁶.

Che si tratti di Dio o dell'Umanità in senso categoriale; dello Stato, della società e del diritto come della morale, la critica si appunta su tutto ciò che l'individuo ritiene superiore a sé, a cui adeguarsi o sottoporsi e, in ultima istanza, in cui "annullarsi". Ma ogni entità estranea all'"Unico" è nient'altro che il frutto di una elaborazione concettuale. Dio non è che un'idea vincolante³⁷: «essere legati» è, per Stirner, la definizione stessa della religione. Ancora più della Chiesa, lo Stato – ed il sistema giuridico su cui esso si fonda – è «principio dominante»³⁸, perché «unisce la vocazione religiosa con la possibilità secolare, per cui risulta che la forma statale è più universale della forma ecclesiale»³⁹. Inoltre, ogni Stato è totalitario in ordine alla sua dimensione limitante e subordinante l'individuo, poiché ciò gli è imposto dal suo «istinto di conservazione»⁴⁰. Allo stesso modo non esiste il concetto di giustizia come *virtus ad alterum*⁴¹, che presupporrebbe una interdipendenza in nome dell'interesse generale, mentre invece gli interessi egoistici non

sono "cumulabili", in quanto tutti ugualmente assoluti.

In buona sostanza, il diritto nulla ha a che fare con la libertà, ma è soltanto una concessione da parte dell'autorità; pertanto, è anch'esso estraneo (e dunque sacro) per l'individuo:

l'idea del diritto è originariamente idea mia, ossia ha la sua origine in me. Ma da me, che ero la sua origine, si è distaccata, si è manifestata come "parola" e così "si è fatta carne", è diventata un'idea fissa [...]. Ecco il diritto assoluto, cioè *absolutum*, distaccato da me⁴².

Conseguentemente, la sua autentica natura è la forza, dietro cui si celano dinamiche di sopraffazione: «lo Stato esercita il suo 'potere', il singolo non può farlo. Il comportamento dello Stato è espressione del suo potere, della sua violenza, ma questa egli la chiama 'diritto', quello del singolo 'delitto'»⁴³. Nella prospettiva dell'egoismo, il delitto, come il peccato, è rappresentato da quelle azioni attraverso cui il singolo si riappropria della sua autonomia:

padrone e creatore del mio diritto, – io non riconosco altra fonte del diritto che [...] me stesso, non Dio, non lo Stato, non la natura e neppure l'uomo stesso con i suoi 'eterni diritti dell'uomo', né il diritto divino né il diritto umano⁴⁴.

Anche la proprietà, quale categoria ipostatizzata, cade nella logica borghese. Inoltre, attribuire un rilievo giuridico a quella che a tutti gli effetti è una mera facoltà di appropriazione significherebbe riportare anche detto istituto nella sfera della religiosità, laddove lo si dovesse connotare di una *funzione*, ovvero uno scopo da realizzare, cui tendere e conformarsi⁴⁵. Invece «solo il mio potere è veramente mio, non quest'albero, ma il potere di disporne»⁴⁶.

Tutto ciò non significa che l'individuo non possa vivere in comunione, ma che tale dev'essere il frutto di una sua libera scelta. Occorre, anzi, favorire le condizioni per un «auto-sviluppo individuale generalizzato»⁴⁷. Posto che tutti gli uomini sono animati dalla stessa natura egoista e considerano il prossimo in rapporto all'utile reciproco, è ipotizzabile una cooperazione, in forma di associazioni libere definite semplicemente «unioni», fluide, prive di vita autonoma, che dipendono solo dalla volontà degli individui di vincolarsi e unicamente fino a quando essi hanno interesse a restare all'interno dell'associazione medesima:

nell'unione tu porti con te tutta la tua potenza, la tua facoltà, ti fai valere, nella società vieni adoperato con la tua forza lavoro; [...] alla società devi tutto quel che hai e le sei obbligato [...]; l'unione, invece, la utilizzi tu e te ne distacchi, appena non puoi più trarne vantaggio, giacché non hai alcun obbligo di fedeltà. Se la società è più di te, è per te qualcosa di superiore; l'unione è solo un tuo strumento [...], esiste per te e grazie a te, la società, invece, reclama molto da te ed esiste anche senza di te; insomma, la società è sacra, l'unione è tua propria⁴⁸.

Stirner definisce *Verein* tale forma di organizzazione, di cui bisogna salvaguardare la dinamicità, per scongiurare il rischio che anch'essa si cristallizzi. L'«insidia della individualità» marca la differenza tra associazione e Stato:

c'è una grandissima differenza tra una società che limita soltanto la mia libertà, e una società che insidia la mia individualità. La prima è una unione, una "associazione"; la seconda una "potenza per sé" che mi sovrasta; una potenza che mi è inaccessibile, che posso ammirare, onorare, rispettare, adorare, ma mai dominare o utilizzare, in quanto davanti a lei io debbo rinunciare e rassegnarmi⁴⁹.

In questi termini, diversa dallo Stato è

anche la nazione, configurabile come federazione sul modello delle libere forme organizzative dei germani antichi, i quali non conoscevano un vincolo politico, ma si univano, per breve periodo, sotto un duca⁵⁰. Si tratterebbe, anche in tal caso, di una forma di comunione spontanea, in cui riconoscere oltre i vincoli artificiali dell'ordinamento giuridico. In sintesi, la libertà è del tutto estranea alle istituzioni: «ricercare fuori dell'individuo corporeo ed "egoista" una soluzione, equivale non solo a conservare la "religione" sotto forme nuove, ma anche ad aumentare, di fatto, la servitù dell'uomo»⁵¹.

3. *L'altro dalla collettività: la critica allo Stato*

Diversamente da Stirner, per Pierre Joseph Proudhon la società esiste e «cammina da sola»⁵². Ben inteso, l'essere collettivo risulta dal reciproco impegno degli individui, ma è certo che «l'homme on'est homme que par la société»⁵³. Il che conduce alla critica dello Stato, «perché tale è, per le società moderne, la vera tirannia, che non si potrebbe meglio definire che con questa formula: assorbimento delle sovranità locali in un'autorità centrale»⁵⁴. Da un'analisi storica, il processo di centralizzazione si è svolto costantemente secondo due dinamiche: la burocratizzazione, ovvero l'ingerenza parassitaria del potere istituzionale nei gangli della società; il conseguente annientamento del processo di autoregolamentazione spontanea della comunità. La centralizzazione amministrativa si avvale della fiscalità e del sistema giudiziario⁵⁵, attraverso cui il potere si fa ispet-

tivo all'interno della "nazione", aggettivo che Proudhon, come già Stirner, adopera per definire la componente societaria, diversamente dall'apparato istituzionale governativo:

a dispetto dei principi che attribuiscono la sovranità alla nazione, sovrano è il potere, che pretende di agire e di farsi rispettare come tale, che nella sua qualità di sovrano rilutta all'esame, al controllo, al resoconto, alla discussione⁵⁶.

Posta la distinzione tra "costituzione sociale" e "costituzione politica", non viene meno il principio contrattuale, che dà luogo ad un rapporto di eguaglianza tra individui (o gruppi), nonché ad una collettività "sintetica", irriducibile a somma delle parti. A venire sfatato è però il mito giusnaturalistico, dal momento che i concetti di "contratto" e "autorità" sono considerati antinomici. Il contratto sociale non crea un nuovo ente dotato di potere, gli uomini rimanendo sempre i decisori ultimi di un «acte» attraverso il quale «se reconnaissent réciproquement et au même titre souverains»⁵⁷, sulla base di una mutua garanzia inerente al senso di *Giustizia*, di natura commutativa, equilibratrice, «implicante connessione e solidarietà»⁵⁸.

Proudhon stigmatizza il principio gerarchico imperniato sul comando, ossia la legge: la società «ce n'est pas un système»⁵⁹. Contrario ad ogni forma di sovranità, anche di tipo democratico⁶⁰, egli ha piuttosto in mente una totalità antinomistica, «unità plurale principalmente pensata come relazionalità»⁶¹. Come accennato, il processo di elaborazione del politico è di senso inverso rispetto a quello preconizzato dal giusnaturalismo. Data la ragione come strumento di affrancazione della libertà dal dominio, in un primo stadio dell'organizzazione civile il potere politico viene in-

teso come funzionale a stabilire l'ordine e l'educazione all'interno di un consesso dominato dall'egoismo, cui è ascrivibile (con esiti opposti a quelli di Stirner) il senso del privato e, di conseguenza, l'ineguaglianza e il concetto di proprietà⁶². Con l'avanzamento del progresso intellettuale, dalla "forma-Stato" – fondata sull'autorità, sulla divisione in classi, sulla centralizzazione –, si arriverebbe gradualmente alla collettività policentrica strutturata a partire dal principio di separazione delle funzioni, nel rispetto delle diverse capacità individuali. Tale ente collettivo, in considerazione dell'«autonomia e personalità delle masse»⁶³, è «multiplo nella natura dei suoi elementi»⁶⁴.

Insomma, fino al perfezionamento del processo di sviluppo della ragione, la società è condizionata da un fattore emotivo che la porta ad attribuire alle istituzioni politiche un carattere "mitico", alla ricerca dell'ordine. Ma il loro ruolo non può che essere transitorio. Ne risulta l'anarchia quale «condizione di esistenza delle società adulte, così come la gerarchia è la condizione di esistenza di quelle primitive»⁶⁵.

L'esito è il *Principe fédératif*, per cui la subordinazione dell'autorità alla libertà si determina a partire dai requisiti della reciprocità e parità, all'interno della categoria contrattuale⁶⁶:

si chaque faculté, puissance, force, porte son droit avec elle-même, les forces, dans l'homme et dans la société, doivent se balancer, non s'anéantir [...]. Dans une société bien ordonnée, les forces ne luttent un moment que pour se reconnaître, se contrôler, se confirmer et se classer [...]. L'opposition des forces a donc pour fin leur harmonie⁶⁷.

È la molteplicità dei centri d'iniziativa a garantire la libertà attraverso l'autogoverno.

Alla divisione dei lavoratori in manuali e intellettuali, propria della società gerarchica, Proudhon oppone la concezione libertaria ed egualitaria di una società economica e autogestita, composta da produttori autonomi ed eguali; al principio statale, quello dei «partigiani della libertà, secondo i quali la società deve essere considerata non come una gerarchia di funzioni e di facoltà, ma come un sistema di equilibri fra forme libere, in cui ognuno ha garanzia di conseguire i medesimi diritti purché sottostia agli stessi doveri, di ottenere gli stessi vantaggi in compenso dei medesimi servizi, sistema questo essenzialmente egualitario»⁶⁸.

Com'è stato osservato, il patto federale inibisce «il riprodursi del meccanismo dell'alienazione» e invalida «la logica di costruzione-legittimazione di un potere sovrano»⁶⁹. Sulla base del riconoscimento reciproco, si instaura un equilibrio di forze perennemente in tensione, dunque dinamico, contro la dominazione che è un principio statico, per richiamare in causa Godwin; nonché riferibile a una serie di patti (o contratti) tra parti continuamente rinnovabili, nella prospettiva di una giustizia "pratica" ed egualitaria.

Da un'altra visuale, si configurano in politica le stesse dinamiche sussistenti tra capitale e lavoro: «così come esiste un plusvalore economico, vi è pure un plusvalore statale, nel senso di una usurpazione permanente della potenza sociale». Pertanto, occorre rimodulare la società politica sui «rapporti di commutazione, di relazione, di scambio, moltiplicandosi in funzione di questi»⁷⁰. Tanto significa che i fondamenti della forza collettiva sono "neutri": «la forza collettiva non è in sé strutturalmente autoritaria, né strutturalmente libertaria. Essa è disponibile a diversi esiti, a seconda

della pluralità dei modi in cui viene gestita e organizzata». Dato che le antinomie non possono essere cancellate ma solo bilanciate, l'azione sociale, penetrante «l'insieme dei livelli materiali e intellettuali», è in «costante mobilità»⁷¹.

Il concetto "proudhoniano" per cui «lo Stato è autorità [...], è l'ostentazione e l'infatuazione della forza» viene ripreso da Bakunin⁷², insieme all'analisi dei meccanismi dell'alienazione religiosa, in ordine al fenomeno politico. Mentre, riguardo alla sua idea romantica di nazione – l'autoctonismo come affermazione delle «virtù creative dei popoli», capaci di esprimere una rete spontanea di relazioni sulla base della conformità alla propria natura, almeno limitatamente alla «libera federazione degli individui»⁷³ –, Bakunin sembra più prossimo a Stirner.

Il contrasto tra il patriottismo nazionale identitario e l'antistatalismo è al centro del pensiero bakuniano. Il potere – sinonimo di Stato – è artificioso e indifferente alla spontanea istanza "vitale" dell'ordine sociale: «lo Stato non è la società, è soltanto una sua forma storica, altrettanto brutale quanto astratta»⁷⁴. L'esperienza personale ha indotto Bakunin a convincersi dell'assoluta coesistenzialità tra potere e repressione⁷⁵. Cionondimeno, egli cerca le origini del processo di formazione dello Stato in una teorica conflittualità "originale" dell'individuo, laddove non interviene nessun "patto sociale" di tipo risolutivo. A partire dall'organizzazione di tipo tribale, fino ad arrivare all'istituzionalizzazione di tipo moderno, il rapporto "vincitore-vinto" cambia in quello "governante-governato".

Insomma, è ancora una volta la violenza la cifra del potere pubblico, anche a causa della parzialità dell'ente statale nel panora-

ma politico internazionale. Dissimilmente da Stirner, l'egoismo diventa il connotato negativo per gli individui come per gli Stati, nella prefigurazione della logica "amico/nemico" che sarà poi rielaborata da Carl Schmitt⁷⁶. Nel «pluriverso» delle istituzioni internazionali, «ogni Stato, a pena di estinguersi, deve cercare di divenire il più potente», ovvero «asservire, per non essere asservito». Se dunque la guerra è la legge "esistenziale" dello Stato, l'organizzazione di quest'ultimo è imprescindibile dalla politica militare, a cui centralizzazione e burocratizzazione sono finalizzate. In un contesto "militarizzato", l'irreggimentazione della vita associata disvela un ordine gerarchico conducente all'asservimento delle classi lavoratrici. Lo Stato nega la dignità umana al nemico, sia esso "esterno" o "interno"; di conseguenza rifiuta alla società ogni istanza di autonomia e libertà, perché i suoi componenti «cessando d'essere uomini siano soltanto cittadini»⁷⁷.

Bakunin arriva al punto di considerare l'assolutismo meno ipocrita del regime costituzionale rappresentativo, per il quale il dispotismo statale si trova addirittura investito della legittimazione popolare. Ma il punto focale è la «mortificazione sistematica della specificità concreta delle singole individualità», che vengono immolate a «dei, patria, potenza dello Stato, diritti politici [...], bene pubblico»: tutte «astrazioni divoranti»⁷⁸ che scoprono il volto alienante della gorgone. Sembra di sentire di nuovo echi stirneriani dal momento che il potere si basa sull'annullamento delle peculiarità sociali degli uomini a favore di un ente astratto, nella illusione che tale «immenso mattatoio, all'ombra e sotto il pretesto di quell'astrazione»⁷⁹, tuteli i loro interessi.

Anche in questo caso, la religione fornisce al politico la sua rappresentazione concettuale, o, con le parole di Bakunin, la «sanzione divina della forza brutale e della disuguaglianza trionfante»⁸⁰. Riferimento vien fatto alla impostazione dogmatica e verticistica della dottrina cristiana, che insinuerebbe negli uomini sfiducia nella forza emancipatrice della ragione, così da porli in soggezione nei confronti della classe dei sacerdoti, mediatori per conto di un'autorità estranea. È la medesima «teologia politica» per cui il culto dello Stato si sovrappone al culto della Chiesa, fornendo alle masse una élite che le governi⁸¹.

Stesso discorso vale per la legge positiva, che, come Dio, è un prodotto dell'immaginazione umana, un feticcio che «lo spirito umano si crea nella sua rivolta contro l'esistente e che però non riesce più a sottoporre alla negazione della critica»⁸². Al contrario, esiste una legge naturale che, lungi dall'essere "estranea" all'uomo, è oggetto di un suo rilievo empirico, deduttivo:

la liberté de l'homme consiste uniquement en ceci, qu'il obéit aux lois naturelles parce qu'il les a reconnues lui-même comme telles, et non parce qu'elles lui ont été extérieurement imposées par une volonté étrangère, divine ou humaine, collective ou individuelle quelconque⁸³.

Poiché la libertà è essenzialmente una scelta da parte degli individui, essa può realizzarsi solo all'interno dello spontaneo consorzio umano, «senza determinazioni». Diversamente, la "società politica" è «autorità storicamente determinata»⁸⁴, dal momento che limita i soggetti sottoponendoli alla sua volontà. Lo Stato, in tal senso, produce astrazione, che trascende nel totalitarismo. In ultima istanza, la libertà è imprescindibile dalla solidarietà e si ottiene nell'eguaglianza, la quale, a sua volta,

deve stabilirsi nel mondo per mezzo dell'organizzazione spontanea del lavoro e della proprietà collettiva delle associazioni produttrici liberamente organizzate e federate nelle comunità e per mezzo della federazione pure spontanea dei comuni, non con l'azione suprema e tutrice dello Stato⁸⁵.

Come detto, si tratta di concezioni non dissimili da quelle di Proudhon, ma con esiti differenti. Se per il francese il progresso della ragione passa attraverso il sperimento del politico fino a raggiungere lo sviluppo della società, per Bakunin la ragione è il principio generatore dell'oppressione e «la società non è il punto di arrivo di una vicissitudine esistenziale, bensì è il suo momento iniziale»⁸⁶. Allora la libertà, per realizzarsi, richiede l'abbattimento delle gerarchie: l'eguaglianza si raggiunge attraverso la rivoluzione, il cui obiettivo «è l'estirpazione del principio di autorità, comunque esso si manifesti»⁸⁷. Il fine è quello di distruggere l'esistente per sostituirvi «forme di vita completamente opposte»⁸⁸.

In quest'ottica, la rivoluzione giacobina è criticata al pari di quella marxista, giacché entrambe si risolverebbero nella sostituzione di un'autorità ad un'altra⁸⁹. Contrario al "dogma" comunista, l'anarchico russo respinge l'idea della lotta "di classe", che, a parer suo, diventerebbe lotta di potere per la ricomposizione dello Stato sotto altra forma: «classe, potere, Stato sono tre termini inseparabili, ciascuno dei quali presuppone necessariamente gli altri due e riassumibili nelle seguenti parole: asservimento politico e sfruttamento economico delle masse»⁹⁰.

Tuttavia, nella definizione del suo progetto, Bakunin non va esente da alcune contraddizioni. Se, per un verso, egli aspira alla distruzione della politica intesa come siste-

ma istituzionale, d'altro canto sostiene che «per favorire il dispiegamento del sociale è necessario attivare il politico»⁹¹. Del resto, la "fratellanza internazionale" dovrebbe, a parer suo, essere «una minoranza rivoluzionaria che, suscitando, organizzando e convogliando a questo scopo l'energia sovversiva delle masse oppresse»⁹², sia composta da «i piloti invisibili che guidano la rivoluzione, non con forme aperte di dittatura, ma per mezzo della dittatura collettiva di tutti i nostri alleati». L'insurrezione, insomma, «deve essere preparata e organizzata in anticipo poiché non verrà al mondo per suo moto spontaneo, né per mezzo di discussioni, né per mezzo di dispute teoriche, né di assemblee popolari»⁹³.

La "metafisica" dello Stato come potere alienante non è paradigma condiviso da Pëtr Kropotkin. In controtendenza rispetto alla concezione hegeliana⁹⁴ dello Stato come entità metastorica⁹⁵, Kropotkin riporta, di esso, la genesi all'inizio dell'età moderna⁹⁶.

Partendo da un'osservazione scientifica del dato naturale, l'associazione si presenta come "fatto" spontaneo e originario dell'evoluzione. In polemica con i contrattualisti da Hobbes a Rousseau, viene asserito che gli uomini «hanno potuto vivere civilmente perché hanno seguito la loro naturale socievolezza, non perché hanno superato artificialmente la loro ferinità»⁹⁷. La legge di natura sarebbe, insomma, favorevole alla solidarietà più che al *bellum omnium contra omnes*⁹⁸.

Secondo l'anarchico russo, l'umanità è governata da leggi universali che danno luogo al costante alternarsi di due fasi storiche: l'una di creatività, l'altra di repressione. La prima fase è altresì configurabile come momento vitale, libertario e dinami-

co, caratterizzata sempre dalla presenza di uno spirito comunitario; ne è un esempio la civiltà comunale europea dei secoli X-XIV, connotata da autonomia e decentramento. Protagoniste della storia nel suo momento "creativo" sono le *masse*, per il loro senso di organizzazione spontanea⁹⁹; la solidarietà tra gli esseri viventi è dunque la vera «legge di natura ed un fattore dell'evoluzione»¹⁰⁰. Di contro, la seconda fase è quella dell'affermazione dell'autorità, conflittuale e mortifera. Il potere rappresenta il ristagno della civiltà, perché stronca la spontanea solidarietà collettiva e sociale¹⁰¹.

Lo Stato risulta infine dall'intreccio delle funzioni coercitive – militare, economica, giudiziaria, ideologica¹⁰² – a scapito «della libertà individuale»¹⁰³. Al suo interno, la struttura gerarchica rispetta il modo di produzione capitalistico che, a parere di Kropotkin, non sarebbe potuta sussistere al di fuori dello Stato medesimo, promotore della grande industria e del commercio¹⁰⁴. In altri termini, il processo di divisione sociale del lavoro in seno alla società genera la tendenza alla sottomissione. Sicché, «mentre le rivoluzioni susseguitesi dal XV al XIX secolo sono state tutte dirette a liberare la persona dal giogo del lavoro obbligatorio, la reazione dello Stato è sempre stata rivolta a rifondare la struttura gerarchica entro le stesse determinazioni storiche dell'economia, della società e della politica»¹⁰⁵.

Ma lo Stato, diversamente da quanto sostenuto da Proudhon e Bakunin, non è un'entità separata dalla vita degli individui; piuttosto, esso origina dalle manifestazioni individuali e collettive di cui si fa poi organizzatore, risolvendo il conflitto sociale con la violenza. Ne consegue che la dimensione autoritaria, in quanto *altera pars* della so-

cievolezza, non può essere isolata; quindi, non è assoluta.

Se, come detto, le funzioni sinergiche dello Stato, espressione della somma dei propri poteri, «rispondono ad un'esigenza oggettiva della comunità», la loro affermazione rappresenta la degenerazione del fenomeno associativo attraverso la delega del potere: è questo il momento del passaggio dal sociale al politico¹⁰⁶. Senza trascurare l'aspetto "sacrale", che anche Kropotkin mette in evidenza circa il risvolto "autoritativo" della legge: quello che «aveva per iscopo di impiantare o di consolidare l'autorità nascente del signore, del soldato, del reuncolo e del prete, di rinforzare questa autorità e santificarla»¹⁰⁷.

Nella medesima ottica, anche la legge presenta sempre due aspetti: uno di recepimento e fissazione dei principi consuetudinariamente condivisi dalla collettività; un altro di sovrapposizione gerarchica a vantaggio dei dominanti:

la legge, quale che sia la sua presunta origine, non ha mai fatto altro che fissare, cristallizzare in una forma permanente, o estendere costumi già esistenti. Tutti i codici dell'antichità non furono che raccolte di usi e costumi, scolpiti o scritti per preservarne la lettera per le generazioni future. Solo che il codice, ciò facendo, aggiungeva sempre a costumi già generalmente adottati alcune regole nuove fatte nell'interesse delle minoranze di ricchi muniti di armi e di spirito combattivo, regole che formulavano costumi embrionali di ineguaglianza e di asservimento¹⁰⁸.

Relativizzato il principio di autorità, anche il principio di libertà ne esce ridimensionato, diventando «una variabile della tendenza biologica opposta: quella del mutuo appoggio»¹⁰⁹. In ogni caso, la libertà non sarebbe più da ritenere una prerogativa "individuale", ma andrebbe considerata nei termini di una identificazione autentica

con le naturali potenzialità espressive della comunità, a fronte di un'etica del dovere del popolo verso il popolo. Com'è stato rilevato, «gli uomini si liberano solo attraverso il pieno riconoscimento della loro inscindibile appartenenza alla specie e dunque della loro ineliminabile dimensione collettiva»¹¹⁰. Il che ha a che fare col concetto di giustizia e, per conseguenza, di etica, che a sua volta è configurabile come dato biologico: essa «è osservata per i benefici del mutuo appoggio»¹¹¹, in quanto «legge della natura e principale fattore dell'evoluzione progressiva»¹¹². Senza nulla concedere alla morale filosofica né tantomeno religiosa: «la formica, l'uccello, la marmotta e il tchouktche selvaggio, non hanno letto né Kant, né i Santi Padri, e nemmeno Mosè. Eppure, hanno tutti la stessa idea del bene e del male»¹¹³. Opportunamente intesa, la giustizia è una legge sociale, e dunque «non è altro che il riconoscimento dell'uguaglianza tra tutti i membri della società considerata»¹¹⁴. Tutto ciò, alfine, si riverbera sullo Stato, che, si ripeta, è solo una forma politica storicizzata e non un esito immutabile dell'umanità. È quindi possibile contemplare una società al di là – o prima – di esso.

4. *L'altra faccia dello specchio*

Prendendo in prestito un titolo famoso¹¹⁵, qual è la percezione del fenomeno da parte degli osservatori moderati sul finire del Secolo borghese? Per Carl von Rotteck, anarchia sarebbe

lo stato di quella civile società in cui non esiste alcun regolare potere, che apparisca conforme al

diritto o che almeno dia garanzia di durata, ma invece vi regna o una dubbia lotta di partiti o di individui per impadronirsi del governo, o una dissoluzione sociale, una ribellione a qualsiasi suprema e comune autorità, mantenuta in conformità alle forze di ognuno, o – dato che anche sotto tal nome questo altro stato si comprenda – una pratica disistima di tale autorità¹¹⁶.

Una definizione che comprende qualche elemento ulteriore rispetto al significato di “mancanza di potere politico”, o altrimenti “di governo”. E alquanto tendenziosa. La volontà degli anarchici, è stato altrimenti riconosciuto, non è di aggiudicarsi il potere, quanto piuttosto di distruggerlo, per sfatare il falso suo mito di stabilizzatore “civile”:

necessità imperiosa di sopprimere, anzi, di strappar dalle radici tutti i freni esteriori e formali, e tutte quante le forze che tendano riflessivamente a condurre l'uomo per vie determinate a priori; e siccome la forma storica più ostensibile sotto cui siffatti freni e siffatte forze si sintetizzano è il *Governo*, il Governo deve scomparire e con esso le leggi¹¹⁷.

La rivoluzione anarchica dovrebbe mirare a restituire uno stato di naturale socievolezza alla comunità, che, una volta fatta *tabula rasa* delle istituzioni borghesi, riformerebbe spontaneamente il proprio assetto societario. A parere di Posada, l'anarchismo non si opporrebbe al diritto come regolamentazione, quanto al suo elemento punitivo. In linea, del resto, con le recenti dottrine “correzionaliste” del diritto penale, che auspicano di trasformare l'idea del castigo «nell'idea del trattamento giuridico o insieme di cure speciali a cui il delinquente può avere diritto»¹¹⁸.

Per altri versi, Herbert Spencer, che certamente anarchico non è, riconosce a sua volta che il governo è «nato dalla aggressione»:

nelle piccole società primitive, nelle quali ha regnato durante secoli una pace completa, non esiste nulla che assomigli a ciò che chiamiamo Governo, non v'è alcuna organizzazione coercitiva, solo una supremazia onoraria, quando c'è¹¹⁹.

In un'ottica non dissimile, anche Alfred Fouillée parla della possibilità di una vita sociale senza coazione come termine ultimo dell'evoluzione¹²⁰. Secondo Charles Gide, gli anarchici si affiderebbero alla naturale bontà degli uomini, come nello stato di natura:

ciò che fa parere e rende l'uomo cattivo sono gl'inciampi, le leggi e i regolamenti di cui lo caricate, come il cane da guardia, che naturalmente non avrebbe nessuna idea di mordere, ma che lo si stizzisce e lo si rende malvagio incatenandolo¹²¹.

Kropotkin intravede tali elementi di spontaneità sociale nelle popolazioni indigene della Papuasias, sorvolando però sul fatto che costoro, di tanto in tanto, ucciderebbero i propri simili per mangiarli. Ma, alla luce delle teorie evoluzioniste, tali difetti sarebbero correggibili dalla sensibilità e dalla consapevolezza che, frattanto, gli uomini, reduci dalle esperienze di civilizzazione, svilupperebbero. Resta solo da aggiungere che il senso morale e la coscienza «non sono doti naturali, ma i frutti lentamente maturati da una lunga educazione — in cui lo Stato e la legge hanno rappresentato una certa parte educatrice»¹²².

La bontà e la cattiveria sono un portato dell'ambiente. In che maniera, dunque, una rivoluzione sociale determinerebbe l'auspicata trasformazione ambientale? Può l'ideale corporativo affermarsi spontaneamente? Per Gide, ciò che mancherebbe agli anarchici è il concetto di solidarietà, ovvero «il sacrificio spontaneo di una parte della nostra indipendenza a profitto della piccola e della grande società di cui faccia-

mo parte». Ma la legge, lo Stato, la famiglia, in una parola l'autorità non sono che «l'espressione di quella reciproca dipendenza in cui siamo gli uni di fronte agli altri, e alla quale non possiamo sottrarci»¹²³. In sintesi, la cifra dell'anarchismo è l'individualismo esasperato, che produce il terrore per ogni genere di imposizione, a cui in estrema analisi qualsiasi forma di cooperazione, sebbene spontanea, finirebbe per condurre.

Senza troppa indulgenza, gli anarchici vengono considerati dei sovversivi e quindi dei criminali. Bisogna piuttosto domandarsi quale sia il loro movente. Guglielmo Ferrero affronta l'argomento sulla scorta delle recenti acquisizioni scientifiche in materia di antropologia delle folle¹²⁴. Il fenomeno del vizio e del delitto, a suo dire, «perde ogni carattere repulsivo e odioso, anche per le persone oneste, quando sia commesso a scopi politici», in considerazione del fatto che «la morale politica è in un periodo di sviluppo inferiore rispetto alla morale individuale»¹²⁵.

Le cause per cui «una forma d'azione per la quale la coscienza di un popolo vada a poco a poco concependo ripugnanza, sparisca prima dalle abitudini individuali, ma sopravvive ancora un certo tempo nella vita politica, come mezzo ordinario e normale di lotta politica» sono numerose e complesse, di natura psicologica e sociale. Soprattutto, sembrerebbe che l'azione criminosa o disonorevole venga compiuta più disinvolatamente quando essa avviene non «per scopi personali diretti, ma per scopi impersonali e indiretti». A parere di Ferrero, le lotte politiche, che siano portate avanti dai membri dei partiti più conservatori o dagli anarchici, sono mosse sempre da motivi egoistici:

sarà, come per molti anarchici, il desiderio di vendicarsi sulla società di dolori, in parte meritati, in parte immeritati, o di rompere con un fatto clamoroso una oscurità lunga e che mal soddisfa le ambizioni vivaci; sarà anche infine talora il desiderio di sacrificarsi per gli altri, che ha pur sempre una base egoistica, perché per certi individui quello è il piacere più intenso¹²⁶.

In particolare, il fatto di adoperarsi per la politica ingenera nei libertari un senso di irresponsabilità personale, quando non di eroismo. Col risultato che, mentre prima l'anarchia reclutava

i suoi eroi tra i candidati alla galera, ora li trova tra gli individui onesti, che il fanatismo o un esagerato spirito di sacrificio spinge contro alla morte, con la risolutezza caratteristica di tutti i martiri di tutte le fedi passate¹²⁷.

Per queste ragioni, non solo «l'anarchia si purifica», ma «diventa sempre più audace»¹²⁸. Pieno di ardore per i principi astratti, l'anarchico «ama forse l'umanità più per ciò che dovrebbe essere [...] che per ciò che realmente è». In altre parole, l'anarchico «ha una religione». Ciò farebbe di lui una specie di invasato: «più le privazioni e le pene che lo aspettano saranno gravi, più egli persisterà nella sua opinione»¹²⁹. Il che conduce ad esiti estremi. La persuasione di avere una «grande missione da compiere» permette all'idealista di varcare «senza orrore oceani di sangue seguendo il fascino luminoso della sua idea». I membri dei circoli anarchici pensano di avere una funzione moralizzatrice rispetto allo Stato, che «non è quasi mai fin qui una fonte di progresso morale; e il progresso morale che si è compiuto sino ad ora è stato compiuto malgrado e contro di esso»¹³⁰. A fronte di tali suggestioni, la pena di morte e in genere le misure repressive di rigore eccessivo darebbero l'esito opposto a

quello auspicato; meglio parrebbe evitare di «ricorrere ciecamente, appena il pericolo si mostra, al terrore della ghigliottina, che crea i martiri e eccita nel partito che si vorrebbe distruggere lo spirito di lotta e di resistenza»¹³¹.

Conclusioni non dissimili da quelle del medico criminologo italiano più noto del suo tempo: Cesare Lombroso, autore di una monografia pubblicata all'indomani dell'assassinio del presidente francese Sadi Carnot per mano dell'anarchico Sante Caserio¹³². Sulla falsariga di altri studi coevi¹³³, gli anarchici sono classificati come malati, pazzi, epilettici; ciò malgrado, non è possibile non riconoscere loro una patente di dignità: «se l'idea è sbagliata, non lo sono tutti i fondamenti donde parte». È piuttosto la società del tempo ad essere sottoposta a un severo giudizio. In particolare, il sistema rappresentativo, basato sul voto della moltitudine, «anche la meno eterogenea», che permette ai governanti di «essere truffatori in favore dello Stato», da cui ricevere la «più estesa irresponsabilità»¹³⁴. Senza mezze misure, Crispi viene accusato quale responsabile degli scandali della pubblica finanza: «gli ultimi processi bancari [...] ci mostrano come molti uomini di Stato presero parte alle truffe bancarie per goderne personalmente, o per influire sulle elezioni»¹³⁵.

Se la politica non dà buoni esempi, la giustizia non naviga in acque migliori:

gravando pesantemente sulle spalle degli onesti, non colpisce che il 20% appena dei veri colpevoli, per la maggior parte imbecilli, lasciando liberi gli altri, obbediti e ammirati in mezzo ai deboli e agli innocenti destinati ad esserne vittima¹³⁶.

In un contesto sociale, culturale e politico avvilente per la maggioranza della po-

polazione, non va giustificata, ma nemmeno può stupire la diffusione dell'anarchia, «idea di una protesta di un'anima sincera o pazza contro la menzogna e l'ingiustizia che ci dominano sovrane calpestando il vero e l'onesto»¹³⁷. Ad ogni modo, gli anarchici non andrebbero trattati come criminali comuni. Essi sono malati. La categoria in cui inquadrarli è quella degli «isterici politici», o altrimenti dei «suicidi indiretti»: coloro che, non avendo il coraggio di togliersi la vita da soli, attentano a quella altrui per nobili scopi al fine di essere catturati e uccisi. Quale che sia il loro movente, non occorre farne dei martiri. La pena di morte, comminabile ai «rei nati pel male»¹³⁸, non è idonea agli insani di mente. Costoro andrebbero piuttosto destinati al manicomio, se non altro «perché i martiri sono venerati, [mentre] dei matti si ride – ed un uomo ridicolo non è mai pericoloso»¹³⁹. Pazzi certo, e dunque da escludere dal contesto civile, ma perché vedono, «forse ispirati dalla passione, i difetti dei governi che ci reggono, meglio e più giustamente che non faccia la media degli onesti». L'unico rimedio contro l'anarchia, insomma, sarebbe eliminare le cause che la favoriscono: la sperequazione economica, a tutto danno delle classi indigenti, cui si ponga rimedio da parte di un «socialismo pratico, e non buddistico, come si fa in Italia»¹⁴⁰; la «diminuzione dell'immunità parlamentare e dell'esagerata potenza concessa ai Deputati»¹⁴¹; e infine il decentramento:

quando a un Governo così accentrato come il nostro [...] è dato l'incarico di amministrare somme enormi, di combinare affari per miliardi e miliardi, come per molti dei nostri lavori pubblici, la corruzione si forma subito intorno¹⁴².

Insomma, a commento delle leggi eccezionali presentate alla Camera dall'o-

norevole Crispi¹⁴³; e alla luce delle recenti vicende giudiziarie e legislative che hanno riguardato Francia, Spagna, Germania e Stati Uniti, anche per Francesco Saverio Nitti la storia non meno che l'esperienza insegnerebbero che reprimere le dottrine politico-sociali crea martiri e «il martirio è il miglior seme fecondatore delle idee più assurde, delle cause più ingiuste». In poche parole, le leggi esistenti bastano a prevenire i reati di qualunque specie:

l'esempio della Francia – che esperimenta largamente l'inefficacia de' suoi provvedimenti speciali contro i lanciatori di bombe e gli accoltellatori – insegna e ammonisce che le leggi draconiane sono piuttosto un incentivo alla vanità, che non un freno alla malvagità della nuova razza di delinquenti che minaccia la società nostra¹⁴⁴.

Al contrario, Ruggero Bonghi imputa alla eccessiva condiscendenza del governo gli attentati sanguinari¹⁴⁵ commessi in nome di diritti inesistenti perché non nati in seno alla cittadinanza: «i diritti supposti e immaginari delle minoranze sovvertitrici, parte coll'aiuto stesso del governo, parte da sé, hanno avuto modo di sovrapporsi a' diritti veri e legali della maggioranza conservatrice e prevalere»¹⁴⁶. Si tratta, da parte dell'illustre politologo, della negazione di quelli che Pietro Costa ha classificato come 'diritti contro': «spendibili immediatamente anche come 'diritti per', erano la condanna vivente del regime antico», per l'affermazione dei quali il bersaglio principale è lo Stato borghese, di cui nulla è possibile salvare, poiché «costituisce la struttura portante dell'ordine che deve essere abbattuto»¹⁴⁷. Invece, a parere di Bonghi, nella forma monarchica dello Stato sta «il maggior suo fondamento e la migliore sua sicurezza», di modo che una società che non rabbrivida di fronte allo spettro in-

surrezionalista «si dovrebbe credere giunta all'estremo grado di degenerazione»¹⁴⁸. La «coscienza della forza» del Paese sta precisamente nel «rispetto del suo diritto»¹⁴⁹, assicurato dalla stabilità delle forme di governo che le rivoluzioni vorrebbero abbattere, incorrendo nell'incertezza e nel disordine. I «governi liberi» sono quelli nei quali «le assemblee rappresentano, in uno o in altro modo, immediatamente o no, la totalità dei cittadini»¹⁵⁰. L'unico esercizio di libertà si compie all'interno dell'ordine garantito dalle istituzioni.

Sarebbe stato Vittorio Emanuele Orlando a valutare ogni aspetto del problema sotto il profilo giuridico e formalistico. A partire dal concetto di sovranità, per la quale lo Stato afferma la sua giuridica personalità o, in altri termini, «esiste»¹⁵¹. Posto che la sovranità si attua per mezzo degli organi di governo, ma non si esaurisce nel governo medesimo, il venir meno di essa implica la fine dello Stato nei termini della «distruzione della sua personalità giuridica». Il che ha ripercussioni sulla cessazione dell'autonomia interna ed esterna dello Stato medesimo, concetti non necessariamente compresi nella nozione di anarchia. Per analogia,

come la sovranità si assomiglia all'anima dell'organismo dello Stato e il Governo al cervello, la cessazione dell'una è morte dello Stato, mentre l'altro può non adempiere alle sue funzioni, costituendo l'organismo in uno stato di mentale aberrazione, o di demenza, ma lasciandolo vivere.

Ciò che dunque qualificherebbe lo stato di anarchia sarebbe il venir meno delle due essenziali caratteristiche del governo, «delle quali l'una è relativa al compito essenziale di esso, l'altra al mezzo onde un tal compito viene raggiunto»: la tutela e la

difesa del diritto tra i consociati. In sintesi, nello stato di anarchia manca l'obbedienza politica «e la misura del lecito diventa il libito delle forze individuali o di mere aggregazioni di esse»¹⁵².

Quanto ai riferimenti teorici, l'idea contrattuale dello Stato suppone lo stato di natura presociale: senza leggi, senza ordinamenti politici, senza magistrature, esso è sostanzialmente anarchico. Va tuttavia precisato che nessuno dei sostenitori della teoria contrattuale si fa difensore del libertarismo puro. Di certo non Hobbes, secondo cui l'anarchia ben potrebbe ravvisarsi nel *bellum omnium contra omnes*, che è esattamente la condizione per far fronte alla quale l'istituzione dello Stato si renderebbe *necessaria*. Una necessità intravista anche da Rousseau, che però la connota in termini negativi:

lo Stato adempie meglio ai suoi fini quanto più annulla la sua influenza, sicché l'ideale di ogni civiltà, il termine ultimo del progresso umano è l'annichilimento definitivo dello Stato e il ritorno a quella felice anarchia che fu il punto di partenza.

Lo spettro della volontà popolare aleggerebbe sulla dottrina anarchica come su ogni altra teoria radicale, «animata com'è dalla più grande sfiducia contro ogni autorità costituita» e negante al governo la sua «più poderosa forza»: la tradizione. Il filo conduttore tra Rousseau e i libertari sta nel principio che «nessun ordinamento è giuridicamente così stabile che una manifestazione popolare non possa distruggerlo»¹⁵³.

Ma l'ideale anarchico pertiene solo indirettamente alle scienze politiche, volgendosi piuttosto alla considerazione di un sistema economico da abbattere, al fine di una più equa redistribuzione dei beni. In tal senso, esso supera il socialismo e arriva alle

estreme conseguenze anche con il comunismo marxista¹⁵⁴. L'origine delle ingiustizie sociali sarebbe dunque il modo di produzione che concentra la ricchezza in capo solo ad alcuni,

considerando che la conquista del potere è la tendenza naturale di tutti i partiti politici e che questo potere non avrebbe altre conseguenze che di creare condizioni privilegiate; considerando d'altra parte che la società attuale è divisa non in partiti politici, ma bensì in situazioni economiche¹⁵⁵.

In ordine alla validità giuridica della dottrina anarchica, ammettere la possibilità concreta di una società che possa prescindere completamente da una qualsivoglia forma di costituzione non va oltre il nichilismo critico. Per Orlando, la tensione ad ordinarsi politicamente è una propensione naturale di ogni complesso sociale. Una volta raggiunta la "forma Stato", si può pensare di modificarla, mai di abbandonarla. Anche nel caso di evidenti iniquità sociali, che una moltitudine si proporrebbe di sovvertire, la «forza cieca» della rivoluzione sarebbe di per sé transitoria, non potendosi concepire uno "stato" anarchico perennemente rivoluzionario.

Presupposti un *contenuto* – consistente nel complesso di cause storiche e "contingenze sociali" – ed una *forma* politica quale insieme delle istituzioni di diritto di un determinato Stato, si dà per assunta una «proporzione armonica» pressoché stabile tra i due elementi, laddove gli adattamenti della forma alla sostanza avvengono per via di riforme lente, successive e continue. Ma non sempre tale processo si verifica in modo spontaneo. In casi eccezionali, fra il "diritto" e la "legge" di un popolo si determina un dissidio inconciliabile sanabile attraverso la rivoluzione, che si pre-

senta dunque come uno «stato di fatto, dipendente da cause storiche che lo rendono inevitabile e di cui fine ultimo è l'attuazione di nuove forme che il diritto richiede»¹⁵⁶. Ad ogni modo, «qualunque ordinamento implica l'esistenza di una politica subordinazione e la concentrazione di un potere, siano pure minime l'uno all'altra»¹⁵⁷.

In quest'ottica, la «dissoluzione sociale», ossia il venir meno di ogni politica coesione, è stata pure considerata in linea teorica. Pietro Ellero ritiene che la società «non può per necessità eterna delle cose avere un organamento diverso da quello che ha»¹⁵⁸. Se non che, essa presuppone passioni umane per cui sorse, e che potrebbero ipoteticamente cessare. Ciò detto, anche volendo partire dal principio ideale che l'uomo nascerebbe buono e che la malvagità origini dalle istituzioni giuridiche, è impensabile che l'umanità possa riuscire a fare completamente a meno di queste ultime: «non vi ha esempio di un popolo né anche di un'accollita di persone che sieno civilmente vissuti senza alcun organamento sociale; né vi hanno giudizi da cui sia dato un principio di vero e durevole disorganamento concettuale»¹⁵⁹. Al massimo, una collettività potrebbe anelare a riformare le istituzioni considerate inique, cercando così di «avvicinarsi il più possibile» al proposito della dissoluzione suddetta.

Orlando giunge alle medesime conclusioni a partire da un elementare presupposto realistico: si è mai riscontrato il caso di un individuo extra-sociale? Storicamente, si potrà avere la prova di organizzazioni meno progredite, connotate da un vincolo politico più debole; nondimeno, le forme più primitive di tipo patriarcale, per quanto rudimentali, sono sociali anch'esse, a prescindere dal loro grado di civiltà.

Di fatto, l'individuo non è né buono né cattivo, ma è il prodotto del progresso di una organizzazione sociale e politica: «gli Stati sorgono e si sviluppano a somiglianza di organismi viventi, e, come questi, hanno una naturale ragione d'essere»¹⁶⁰. La scienza umana può cercare di comprendere una legge naturale, ma non può modificarla. Falso il presupposto della teoria anarchica, risulta inconcludente anche il suo esito. Dato pure per assunto il movimento egoistico alla base della società politica, Orlando non intende uscire dal paradigma liberal-borghese dei diritti civili, che si definiscono a partire dal binomio libertà/proprietà e dall'apparato normativo e istituzionale disposto a sua garanzia:

questa concordia suprema [dell'anarchia] potrà impedire la violazione delittuosa dell'altrui, ma come impedirà l'esistenza di un dubbio onesto sull'accertamento di ogni individuale spettanza e quindi di un diritto, di una legge, di un magistrato, di uno Stato?¹⁶¹

Il concetto di proprietà è alla base della coesistenza sociale e al relativo problema della sussistenza individuale, a fronte della limitata disponibilità delle risorse umane. Senza dire che ogni società si organizza in ordine alle attitudini personali dei suoi membri. Chi determinerebbe la ripartizione di oneri se non un potere politico centrale? La buona volontà, anche ammesso che ci sia, non è infallibile.

In ultima istanza, l'anarchia appare come un male causato eventualmente da altri mali, ma che nessuna ragione può giustificare. Secondo Hippolyte Taine, per cattivo che sia un governo, «vi è qualcosa di peggio ed è la soppressione del governo» medesimo. Ricorrendo ad un'analogia cara ai naturalisti,

esso serve in una società presso a poco come il cervello in una creatura vivente. Incapace, sconsiderato, prodigo, assorbente, spesso egli abusa della sua situazione e sopraffà e svia il corpo sociale che dovrebbe amministrare e guidare. Ma, tenendo conto di tutto, checché esso faccia, farà sempre più bene che male; da poi che è per esso che il corpo sta in piedi, cammina e coordina i suoi passi¹⁶².

Qualche decennio più tardi, in Italia, di anarchia si sarebbe occupata anche la giuspubblicistica "antiliberal" del regime fascista. A ben vedere, il punto dello statocentrismo rimane indiscusso. Che si tratti del modello razionalistico, sensista, volontaristico o materialistico, il connotato dell'anarchia è l'individualismo, «valore assoluto nel mondo, libero da ogni costrizione». Invero, l'idea per cui «lo Stato non interessa alcun cittadino» è ritenuta talmente astrusa che «una critica alle teorie anarchiche potrebbe essere anche superflua». Al contrario,

lo Stato non è solo un'esigenza pratica degli uomini, ma soprattutto una esigenza etica dello spirito. La morale anarchica, fondata sull'esaltazione dell'egoismo e della libertà, potrebbe piuttosto chiamarsi una antimorale, nel senso che nega i concreti valori spirituali, che non si realizzano se non nell'ordine e cioè nello Stato¹⁶³.

La rivoluzione fascista è compiuta in nome dello Stato, la cui "personalità" essa rafforza al fine di tutto comprendere¹⁶⁴. Ad ogni buon conto, non occorre far ricorso all'esaltazione fascista dello "Stato etico" per concludere che «se tutti gli atti degli uomini fossero interamente liberi dal controllo di un'autorità esterna, non si otterrebbe con ciò un mondo in cui tutti gli uomini fossero liberi». In altre parole: «l'ideale anarchico di una comunità in cui nessun atto sia proibito dalla legge non è, almeno per il presente, compatibile con la

stabilità di un mondo quale gli anarchici vorrebbero»¹⁶⁵. Si tratta, in estrema sintesi, della critica marxista all'anarchismo, che,

nel suo modo di essere essenzialmente contraddittorio, rimaneva ancorato a una concezione non storicista della realtà e della vita. La sua contraddizione sorgerà dal fatto che l'aspirazione ad un rinnovamento totale della società non si storicizzava, ma lasciava sopravvivere una sorta di grossolano residuo di sentimento, di speranza, di aspirazioni, che, consciamente o no, si richiama-
vano ad atteggiamenti fideistici ed irrazionalisti¹⁶⁶.

Gli anarchici, ponendosi al di fuori dell'istituzione, lungi dal ricreare una nuova forma di comunità, si predisporrebbero nichilisticamente ad un processo di auto-alienazione.

¹ B. Russell, *Socialismo, anarchismo, sindacalismo* (1918), Milano, Longanesi, 1963, p. 20.

² Ivi, p. 22.

³ Per sintetizzare, il processo fou-
rieriano di costruzione di un
modello sociale nuovo passa at-
traverso tre fasi: «in un primo
momento come assetto sociale
dotato di produttività; successiva-
mente come ordine societario; in
terzo luogo, come ordine fondato
sull'attrazione». Ogni altro mo-
mento evolutivo dipende dell'au-
mento della produttività. In que-
sto senso, l'attrazione passionale
si configura come attrazione al la-
voro (cfr. M. Larizza, *I presupposti
teoretici dell'anarchismo di Charles
Fourier*, in *Anarchici e anarchia
nel mondo contemporaneo*, Atti del
Convegno promosso dalla Fonda-
zione Luigi Einaudi (Torino 5, 6 e
7 dicembre 1969), Torino, Einau-
di, 1971, pp. 331, 341-343).

⁴ Russell, *Socialismo*, cit., p. 22.

⁵ Cfr. Aristotele, *Politica*, V, 3, 1302
b. Per una introduzione storica al
tema, si rinvia anche a L. Valiani,
La genesi dell'anarchismo, in *Anar-
chici e anarchia*, cit., pp. 17 ss.

⁶ Non è questo il contesto per
analizzare una evoluzione dell'i-
deologia anarchica in senso

post-moderno, volta a riflettere
sulla formazione del nuovo potere
"tecno-burocratico" sulla socie-
tà. La categoria della burocratiz-
zazione disloca il potere in altre
sedi diverse dallo Stato; i nuovi
soggetti sono i grandi apparati
pubblici e privati che usano le
conoscenze tecnico-scientifiche
da una parte; la depolitizzazione
e la formazione di una nuova *lex*
finanziaria funzionale alla globa-
lizzazione economica – con tutte
le implicazioni sul piano sociopo-
litico e antropologico, dall'altra.
Recenti sono le riletture dell'a-
narchismo come reazione al pro-
cesso di centralizzazione politica
ed economica. Mi limito a citare
G. Woodcock, *Anarchism: A His-
tory of Libertarian Ideas and Move-
ments* (1962), Milano, Feltrinelli,
1966; N. Chomsky, *Conoscenza e
libertà*, Torino, Einaudi, 1973; *La
società globale. Educazione, mer-
cato, democrazia* (con H. Diete-
rich), Celleno, La Piccola, 1997;
D. Friedman, *L'ingranaggio della
libertà* (1973), Macerata, Liberi-
libri, 2005; M. Rothbard, *L'etica
della libertà* (1983), a cura di L.M.
Bassani, Macerata, Liberialibri,
2008).

⁷ Su tali aspetti, cfr. anche G. Ber-

ti, *Introduzione a M. Larizza Lol-
li, Stato e potere nell'anarchismo*
(a cura di M. Ceretta), Milano,
Franco Angeli, 2018, p. 10.

⁸ Si è opportunamente notato che
la negazione dello Stato non è «il
rifiuto astorico della politica e del
potere astrattamente considerati,
ma l'approdo di una riflessio-
ne circostanziata su svolgimenti
storici che nell'evoluzione dello
Stato moderno trovano il loro
momento sintetico ed esplicativo;
anche se in molti anarchici il ri-
pudio di un modello storicamente
determinato di organizzazione
politica si dilata sino a diven-
tare rifiuto dell'organizzazione
politica e del potere *tout court*, a
prescindere da ogni precisa e
concreta specificazione» (Larizza
Lolli, *Stato*, cit., p. 26).

⁹ M. Bookchin, *Al di là della scarsità*
(1971), Milano, Eleuthera, 1986,
p. 293.

¹⁰ Cfr. C. Curcio, *Anarchia (ad vo-
cem)*, in «Novissimo Digesto Ita-
liano», I, 1957, pp. 612-613.

¹¹ «Questo processo, che trova il suo
elemento propulsore nella dina-
mica accelerata dello sviluppo ca-
pitalistico, giunge a compimento
tra la fine del Settecento e gli inizi
dell'Ottocento: allora "il non sta-

to si afferma come superiore allo stato" e il rapporto tra questi due termini si rovescia radicalmente, la società civile proponendosi a nuova sede del potere politico» (Larizza Lolli, *Stato*, cit., p. 26).

¹² Cfr. P. Alvazzi del Frate, *Individuo e comunità. Considerazioni storico-giuridiche sull'individualismo*, Torino, Giappichelli, 2020, pp. 53 ss.

¹³ Sarebbe stato Proudhon ad attribuire a Saint Simon il merito di «aver rinverdito agli inizi del secolo XIX l'idea rivoluzionaria della necessaria fine di ogni governo, sulla base di una filosofia della storia che segnalava il venir meno nella moderna società industriale dei rapporti di dominio tradizionalmente intesi e del sostituirsi ad essi di rapporti di collaborazione e associazione basati sull'evidenza di norme scientificamente fondate» (Larizza Lolli, *Stato*, cit., p. 27).

¹⁴ D. Guerin, *L'anarchismo dalla dottrina all'azione* (1965), Roma, Samonà e Savelli, 1969, p. 9.

¹⁵ Sul punto, cfr. C. Metelli Di Lallo, *Componenti anarchiche nella concezione politica di J.J. Rousseau*, in *Anarchici e anarchia*, cit., pp. 362 ss.

¹⁶ Cfr. Curcio, *Anarchia*, cit., p. 612.

¹⁷ M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei moderni*, Roma, DeriveApprodi, 2017, p. 86.

¹⁸ «Quella di origine prevalentemente razionalistica, che attraverso il Fourier e taluni sansimoniani, culmina nel Proudhon; quella sensista inglese, derivante dal Godwin; quella volontarista e materialistica, in parte d'origine feuerbachiana, che ha avuto il suo maggior rappresentante in Max Stirner; quella idealistica, di ispirazione essenzialmente fichtiana e hegeliana, della quale interprete principale è stato Michele Bakunin; infine – senza dire di talune degradazioni del romanticismo, collimanti talvolta con teoriche esasperate dell'aristocrazia – tendenze misticheggianti, delle quali il Tolstoj è stato l'apostolo più se-

ducente» (Curcio, *Anarchia*, cit., p. 612).

¹⁹ Guerin, *L'anarchismo*, cit., p. 9.

²⁰ Cfr. J. Meslier, *Memoria dei pensieri e delle opinioni di Jean Meslier, prete, curato di Étrépinay e di Balaives, su una parte degli errori e degli abusi del comportamento e del governo degli uomini da cui si dimostrano in modo chiaro ed evidente le vanità e le falsità di tutte le divinità e di tutte le religioni del mondo, affinché sia diretto ai suoi parrocchiani dopo la sua morte e per essere usata da loro e da tutti i loro simili quale testimonianza di verità*, anche in Id., *Œuvres complètes. Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier. Préfaces et notes par Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul*, Parigi, Anthropos, 1970, p. XXXII.

²¹ «La religione si è metamorfizzata nel nuovo potere, che elabora una differente simbologia del dominio, come denunciò fin da subito Max Stirner, anticipando Eric Voegelin: la fede religiosa si è trasformata nella confessione politica, l'ideologia è diventata la fonte di nuove credenze, le emergenti forme di dipendenza psicologica e culturale – si pensi alla successiva manipolazione delle masse durante il XX secolo – hanno sostituito le antiche credenze popolari. Di qui il legame strettissimo fra teologia e politica, come non mancherà di rilevare, agli inizi del Novecento, Karl Schmitt, il quale riconoscerà proprio in Proudhon e Bakunin due critici e geniali anticipatori della trasfigurazione assunta dal processo di secolarizzazione» (Berti, *Introduzione*, cit., p. 13). Sul punto, cfr. G.M. Bravo, *Anarchismo (ad vocem)*, in «Dizionario di Politica», I, 2006, p. 28.

²² Cfr. W. Godwin, *An enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness* (1793), Dublin, Gale Ecco, 2018 (d'ora innanzi si farà riferimento alla trad. it *Giustizia politica*, a cura di M. Cotone, Sam-buceto, Trimestre, 1990).

²³ Maturata attraverso l'empirismo inglese e il materialismo francese ed abbracciante il fondamentalismo di Robert Sandeman. Sul teologo anticonformista scozzese, cfr. D.B. Murray, *Robert Sandeman*, in D.M. Lewis (ed.), *Dictionary of Evangelical Biography*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 970-971. Quanto a Godwin, Pietro Adamo ha evidenziato il peculiare incrocio tra illuminismo e Dissent britannico: «il primo fornisce l'indispensabile strumento della *raison* come criterio discriminante dell'attività umana "giusta" e moralmente giustificabile, entro una prospettiva materialistica e sensistica che punta nella direzione del deismo e – più audacemente – dell'ateismo. Del secondo – nei cui ambienti Godwin nasce e si forma – sono i tratti materiali costitutivi dell'argomentare del testo: giudizio privato e morale, verità e fallibilità, virtù e progresso. E soprattutto, dalla cultura del Dissent e dal suo radicarsi nella civiltà protestante si trae l'avversione per il principio di autorità, che modella, nella sua mescolanza con il tema della benevolenza universale, il tema anarchico dello "smontaggio" dello Stato e dell'avvento della società libera» (P. Adamo, *William Godwin e la società libera*, in P. Chiarella (a cura di), *Diritto e potere nel pensiero anarchico*, Milano, CEDAM, 2019, p. 15). In proposito, cfr. M. Fitzpatrick, *William Godwin and the Rational Dissenters*, Price-Priestley Newsletter, 3, 1979, pp. 4-28.

²⁴ Godwin, *Giustizia politica*, cit., Lib. III, Cap. IV (cfr. Larizza Lolli, *Stato*, cit., p. 35).

²⁵ In senso più ampio, dalla contestazione dell'autorità statale si passa alla contestazione dell'imperialismo, nei medesimi termini del rifiuto della logica della conquista e della guerra: «la prosperità di tutti è l'interesse di tutti» (cfr. ivi, Lib. V, Cap. XXIV, *passim*).

²⁶ Larizza Lolli, *Stato*, cit., p. 36.

- ²⁷ L'uomo compie azioni volontarie che corrispondono a principi di giustizia, riconoscibili tramite l'uso della ragione: «una sorta di eudemonismo utilitaristico, quindi, che si traduce in benevolenza universale [...]. La ragione esercita quindi una purificazione totale, scindendo le persone da relazioni, ambienti, affetti, costumi, tradizioni» (Adamo, *William Godwin*, cit., p. 11).
- ²⁸ Godwin, *Giustizia politica*, cit., Lib. III, Cap. III (cfr. Larizza Lolli, *Stato*, cit., p. 37).
- ²⁹ Quanto al processo di formazione delle decisioni politiche, le assemblee sono considerate «luoghi dove la ricerca del bene è turbata dal prevalere della demagogia e dove le scelte politiche si pretendono valide, non perché conformi alla ragione, ma perché confortate dal consenso della maggioranza» (ivi, p. 40).
- ³⁰ Evidente l'influenza dell'*Idea of a perfect Commonwealth* di Hume, che già descrive la possibile suddivisione del Paese in contee e parrocchie ammettendo anche che ogni contea nei suoi confini «is a kind of Republic» (D. Hume, ora nella trad. it. *Idea di uno Stato perfetto*, in Id., *Saggi e trattati*, (a cura di M. Dal Pra, E. Ronchetti), Torino, Utet, 1974, p. 708). Nonché del congregazionismo indipendente, la confessione nella quale Godwin era cresciuto e che vede la libertà «sotto forma di autonomia morale e politica dell'individuo». Sul rapporto tra schema ecclesiastico e pratica politica, cfr. W. Stafford, *Dissenting religion translated into Politics: Godwin's political justice*, in «History of Political Thought», 1/2, 1980, pp. 294 ss. In definitiva, i due caposaldi dell'anarchismo di Godwin sono i distretti e l'assemblea nazionale, in relazione reciproca, laddove quest'ultima ha solo potere consultivo ed i suoi rappresentanti sono eletti in occasioni speciali e sempre revocabili. L'esplicito richiamo a schemi teologici o religiosi indica però soltanto una «pratica di socialità», in un'ottica laicizzata (cfr. Adamo, *William Godwin*, cit., pp. 54-55). Sul tema dell'opinione pubblica, mi limito a segnalare L. Lacchè, «Non giudicate». *Antropologia della giustizia e figure dell'opinione pubblica tra Otto e Novecento*, Napoli, Satura, 2009; M. Fioravanti, *Per un lessico giuridico della trasparenza. Pubblicità e segretezza in Francia tra Ancien régime e Rivoluzione*, ora in Id., *Rivoluzione e costituzione. Saggi di storia costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2022, p. 3 ss.
- ³¹ Cfr. W. Godwin, *Considerations on Lord Grenville's and Mr. Pitt's bills, concerning treasonable and seditious practices, and unlawful assemblies. By a lover of order*, London, J. Johnson, 1795, pp. 17-18.
- ³² Larizza Lolli, *Stato*, cit., p. 34.
- ³³ E. Ferri, *Egoismo e giustizia ne L'unico e la sua proprietà*, in «i-lex. Rivista di Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale», on-line <www.i-lex.it>, novembre 2012, numero 17, p. 299. In rapporto alla libertà: «non esistendo alcun centro o fondazione, l'unico non può che essere il "nulla di ogni altro". Di qui l'ambito sconfinato della libertà, dal momento che il "nulla di ogni altro" è propulsivo dell'infinita libertà di tanti unici, essendo infinito il campo della possibilità esistenziale derivante dal nulla» (G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 1998, p. 95).
- ³⁴ Aristotele, *Etica nicomachea*, V, 1130a, 4-6.
- ³⁵ M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (1845), Milano, Adelphi, 2011, p. 196.
- ³⁶ Ferri, *Egoismo*, cit., p. 78.
- ³⁷ È stato osservato che in Stirner, più ancora che in Nietzsche o in Heidegger, la morte di Dio «è totale e definitiva» (G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Genova, Marietti, 1992, p. 206). Più in generale, cfr. F. Bazzani, *Stirner come segno della cesura nel paradigma della ragione moderna*, in *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, Atti del Convegno promosso dalla Libera Associazione di Studi Anarchici, Firenze, 12-13 dicembre 1992, Bologna, Il Picchio, 1993, p. 196 ss.
- ³⁸ Stirner, *L'unico*, cit., p. 236.
- ³⁹ Berti, *Il pensiero anarchico*, cit., p. 129.
- ⁴⁰ Guerin, *L'anarchismo*, cit., p. 11.
- ⁴¹ Sul commento di Tommaso D'Aquino della frase aristotelica, cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, I, Bologna, il Mulino, 1966, p. 85.
- ⁴² Stirner, *L'unico*, cit., p. 216.
- ⁴³ Ivi, p. 207. Il diritto in Stirner «è una dimensione ineliminabile di ogni società umana, che si ritrova fondata su quel particolare rapporto di forza assunto nella prepotenza, cioè in un momento che esiste prima del costituirsi collettivo della società e in un ambito che sta fuori una volta che questa si è costituita. Il diritto è dunque la legittimazione del dominio» (Berti, *Il pensiero anarchico*, cit., pp. 119-120).
- ⁴⁴ Stirner, *L'unico*, cit., p. 205.
- ⁴⁵ Stirner rifiuta anche la concezione proudhoniana della proprietà come appartenente alla società, di cui i singoli sarebbero possessori o usufruttuari: «la proprietà non sarà mai reale fino a quando si riconoscerà allo Stato di intervenire su di essa [...]. Stirner è contro la beneficenza, contro l'interventismo statale, contro la parcellizzazione della terra, contro la proprietà collettiva, contro l'organizzazione del lavoro: quello che gli sta a cuore è il principio della gara, dello scontro continuo, nel quale "l'uomo si pone a diretto confronto con l'uomo"» (cfr. C. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, in *Anarchici e anarchia*, cit., p. 316).
- ⁴⁶ Stirner, *L'unico*, cit., p. 289.
- ⁴⁷ Ferri, *Egoismo*, cit., p. 84.
- ⁴⁸ Stirner, *L'unico*, cit., p. 327.
- ⁴⁹ Ivi, p. 218.
- ⁵⁰ Ancora una volta il richiamo è a Hegel (*Philosophie der Weltgeschich-*

- te (1848), Leipzig, F. Meiner, 1923, pp. 782-783). Sul punto, cfr. Cesa, *Le idee politiche*, cit., p. 315.
- ⁵¹ Ivi, p. 313.
- ⁵² P.J. Proudhon, *De la Justice dans la révolution et dans l'église* (1858), Paris, M. Rivière, 1930, II, p. 246. Per un prospetto storico, cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, III, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 339 e passim.
- ⁵³ P.J. Proudhon, *Qu'est-ce la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier Mémoire* (1840), Paris, Rivière, 1926, p. 310.
- ⁵⁴ P.J. Proudhon, *Contradictions politiques: théorie du mouvement constitutionnel au XIX siècle* (1870), Paris, Rivière, 1952, p. 264.
- ⁵⁵ In particolare, è tramite l'apparato tributario, formidabile strumento di controllo inquisitorio sull'attività dei cittadini, che avviene la collusione tra governo e potere economico. Da qui la critica alla tassazione come «furto legalizzato» e l'esortazione ad evadere l'obbligo fiscale. Quanto al sistema giudiziario, non viene messa in evidenza la parzialità e la strumentalità alle esigenze del potere (sull'argomento, che in questa sede non è possibile trattare più ampiamente, cfr. le considerazioni di Larizza Lolli, *Stato*, cit., pp. 44-45).
- ⁵⁶ Cfr. P.J. Proudhon, *La capacità politica delle classi operaie*, pt. III, cap: VI, Città di Castello, Il Solco, 1921.
- ⁵⁷ Proudhon, *De la Justice*, cit., I, p. 419.
- ⁵⁸ «Concepita in opposizione alla Giustizia distributiva (a sua volta identica all'idea politica), essa è successiva a questa e destinata a sostituirla sopprimendo ogni residua verticalità. Il che avviene secondo modi la cui caratteristica è di esigere la libertà e la capacità di giustizia dei contraenti» (D. Andreatta, *Giustizia e potere in Proudhon*, in Chiarella (a cura di), *Diritto*, cit., p. 63).
- ⁵⁹ Proudhon, *De la Justice*, cit., III, p. 255.
- ⁶⁰ Come accennato, il giudizio sulle dottrine del *Contratto sociale* era il tramite per cui passava la valutazione delle vicende politiche particolarmente nella Francia dell'epoca rivoluzionaria e post-rivoluzionaria, ma sostanzialmente in tutta Europa. In particolare, quanto a Proudhon, «v'è anzitutto il rifiuto di riconoscere nel numero un principio di legittimità "più razionale, autentico o morale" della forza e della fede, stante la impossibilità di istituire una qualsivoglia connessione tra esso e la verità, il diritto, la giustizia. V'è in secondo luogo la contestazione precisa che il popolo possa esprimere la sua essenza collettiva attraverso un procedimento individualizzante, qual è per sua stessa natura il voto» (cfr. Larizza Lolli, *Stato*, cit., pp. 51-52).
- ⁶¹ Andreatta, *Giustizia*, cit., p. 64.
- ⁶² Per Proudhon, proprietà e autorità sono sinonimi: «ciò che si chiama in politica autorità è analogo, equivalente a ciò che si chiama in economia politica proprietà; queste due idee sono identiche e adeguate l'una all'altra» (P.J. Proudhon, *Mélanges*, Paris, Lacroix, 1870, III, p. 53).
- ⁶³ P.J. Proudhon, *Idee générale de la révolution au XIX siècle* (1851), Paris, Rivière, 1923, p. 369.
- ⁶⁴ D. Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, Paris, Le Livre de poche, 2011, p. 310.
- ⁶⁵ P.J. Proudhon, *Polemica contro P. Leroux e L. Blanc. Resistenza alla rivoluzione*, II art., richiamato da M. Larizza Lolli, che evidenzia il «passaggio da un regime di tipo militare e feudale a quello industriale e scientifico nel quale, agli antichi rapporti gerarchici, si sostituiscono vincoli di collaborazione, alla logica dell'antagonismo subentra quella della solidarietà. Si rende con ciò superflua la funzione mediatrice dello Stato, il lavoro emergendo come il più possente veicolo dell'integrazione sociale» (*Stato*, cit., p. 49).
- ⁶⁶ P.J. Proudhon, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, E. Dentu, 1863, pp. 96 ss. Il contratto «deve essere sinallagmatico: cioè deve comportare un'obbligazione reciproca tra le parti; deve essere commutativo. Deve contenere l'equilibrio tra ciò che la parte si impegna a dare (o a fare) e ciò che essa ricava dalla controparte; deve essere circoscritto; cioè le parti possono accordarsi soltanto rispetto a determinati oggetti». Diversamente dal contratto rousseauviano – «una mera ipotesi, una sorta di presupposto trascendentale» –, quello di Proudhon si configura «momento di una prassi effettiva» (cfr. La Torre, *Nostra legge*, cit., pp. 86-87).
- ⁶⁷ P.J. Proudhon, *La guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution de droit des gens* (1861), I, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven & Cie Éditeurs, 1869, p. 163.
- ⁶⁸ Cfr. P.J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, E. Dentu, 1865, p. 124.
- ⁶⁹ «Nel caso in questione l'esito hobbesiano viene annullato, reso impossibile: infatti giacché si fonda su patti multipli, limitati nell'oggetto e sempre rivedibili, il potere federale si apre ad una dimensione relazionale [...]. Il potere federale non è più una condizione esclusiva incondizionata dell'ordine. In sintesi: esso risulta, non domina» (Andreatta, *Giustizia*, cit., p. 68). Il federalismo, nel disegno di riforma di Proudhon, è «il principio di mutualità applicato alla società in quanto organizzazione politica, non alla forma dello Stato in quanto ambito istituzionale specifico e circoscritto» (La Torre, *Nostra legge*, cit., p. 91).
- ⁷⁰ Cfr. Berti, *Il pensiero*, cit., pp. 182-183.
- ⁷¹ Cfr. ivi, pp. 177-180. Per una sintesi sull'interpretazione del pensiero di Proudhon da parte della storiografia politica contempo-

- reana, cfr. Sciacca, *L'attualità di Proudhon*, in *Anarchici*, cit., p. 345 ss.
- ⁷² Sui rapporti tra Proudhon e Bakunin, cfr. Russell, *Socialismo*, cit., p. 70 ss.
- ⁷³ M. Bakunin, *Federalismo, socialismo e antiteologismo*, riprodotto nella versione *Federalismo e socialismo* in Id., *Rivolta e libertà* (a cura di M. Nejrotti), Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 105 ss.
- ⁷⁴ Cfr. M. Bakunin, *Dieu et l'Etat*, Preambolo a *L'Empire knouto-gérmannique et la revolution sociale*, in J. Guillaume (a cura di), Id., *Oeuvres*, Paris, Editions Stock, 1913, II, p. 283. Bakunin elabora la sua teoria sulla scorta della sociologia positivista. I suoi riferimenti – oltre Proudhon, da cui recupera l'idea dell'inerenza dei fenomeni sociali al mondo fisico-naturale a fronte dei disposti arbitrari della politica – vanno da Ranke a Comte, «alla suggestione dell'evoluzionismo darwiniano e alle aperture di Littré (1801-1881) e del gruppo della *Philosophie positive*», oltre alle ispirazioni del romanticismo ed al fervore intellettuale creatosi attorno al '48 (sul punto, cfr. M. La Torre, *Il fantasma della legge. Michail Bakunin e la metafisica della libertà*, in Chiarella (a cura di), *Stato*, cit., pp. 117 ss.).
- ⁷⁵ Sull'esperienza rivoluzionaria di Bakunin, condotta sul campo e tra le barricate, cfr. tra gli altri, Russell, *Socialismo*, cit., pp. 62 ss.
- ⁷⁶ Cfr. S. Pietropaoli, *Schmitt*, Milano, Carocci, 2012, pp. 78 ss. La bibliografia sarebbe vastissima. Mi limito a citare i più recenti T. Gazzolo, S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco. Carl Schmitt davanti al nazismo*, Macerata, Quodlibet, 2022; J.C. Monod, *Pensare il nemico, affrontare l'eccezione. Riflessioni critiche sull'attualità di Carl Schmitt* (a cura di F. Mancuso, E.C. Sferazza Papa), Roma, Castelvecchi, 2023.
- ⁷⁷ Cfr. Bakunin, *Federalismo*, cit., pt. III, *passim*.
- ⁷⁸ Bakunin, *L'Empire*, cit., f. 34.
- ⁷⁹ *Ibidem*.
- ⁸⁰ Bakunin, *Dieu et l'Etat*, cit., p. 283.
- ⁸¹ «Religione dell'assolutismo terrestre, in cui il sovrano prende il posto del buon Dio, i burocrati sono i preti, e il popolo naturalmente la vittima sempre sacrificata sull'altare dello Stato» (Bakunin, *L'Empire*, cit., I sez., p. 119). E altrove: «il mondo oggi, più che in ogni altra epoca, è diviso in due sistemi eternamente opposti: il principio teologico e il principio umanitario, quello dell'autorità e quello della libertà. Il vecchio sistema parte da questa idea fondamentale che l'umanità è cattiva in sé e che per scoprire la verità ha bisogno della rilevazione divina, per scoprire la giustizia ha bisogno delle leggi divine, e per osservarle ha bisogno dell'autorità e delle istituzioni divine, al tempo stesso religiose e politiche della Chiesa e dello Stato» (Id., *Lettera ad uno svedese*, Ragusa, La Fiaccola, 1864, p. 29). Sul problema dell'affrancazione dall'autorità attraverso la pedagogia, cfr. E. Puglielli, «Tutta la scienza al popolo!» *il pensiero pedagogico di Michail Bakunin*, in F. Bocci, C. Gueli, E. Puglielli (a cura di), *Educazione libertaria. Tre saggi su Bakunin, Robin e Lapassade*, Roma, 2020, TrE-Press, p. 20.
- ⁸² La Torre, *Il fantasma*, cit., p. 140.
- ⁸³ Bakunin, *L'Empire*, cit., III sez., p. 51.
- ⁸⁴ Cfr. Berti, *Il pensiero*, cit., p. 267.
- ⁸⁵ Bakunin, *Rivolta*, cit., p. 71.
- ⁸⁶ Berti, *Il pensiero*, cit., p. 267.
- ⁸⁷ M. Bakunin, *Lettres à un Français sur la crise actuelle*, Paris, [s.n.], 1870, p. 58.
- ⁸⁸ M. Bakunin, *I principi della rivoluzione* (1870), in A.I. Herzen, *A un vecchio compagno* (a cura di V. Strada), Torino, Einaudi, 1977, p. 39.
- ⁸⁹ Circa il concetto bakuniniano di rivoluzione, cfr. tra gli altri A. Masters, *Bakunin the father of anarchism*, New York, Saturday Review Press, 1974, pp. 161-184; K. Lenk, *Teorie della rivoluzione*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 71-94; R. Simoni, *Rivolta e rivoluzione in M. Bakunin*, in «Volontà», XXXII, 1978, n. 1, pp. 8-22; R. Pernice, *L'etica della rivoluzione in M. Bakunin*, Roma, Lo Faro, 1987, pp. 15-26, 37.
- ⁹⁰ M. Bakunin, *Lettres au journal La Liberté de Bruxelles*, Paris, [s.n.], 1872, p. 147.
- ⁹¹ Berti, *Il pensiero*, cit., p. 270.
- ⁹² Ivi, p. 271.
- ⁹³ M. Bakunin, *Lettre a Albert Richard* (1870), in *Archives bakounine*, VI, Paris, 1978, p. 280.
- ⁹⁴ Il giudizio liquidatorio dell'etica hegeliano-marxista appare in P. Kropotkin, *L'anarchia: la sua filosofia e il suo ideale* (1896), Ivrea, Altamurgia, 1973, pp. 18 ss.
- ⁹⁵ Cfr. Berti, *Il pensiero*, cit., p. 318.
- ⁹⁶ P. Kropotkin, *Lo Stato e il suo ruolo storico* (1896), a cura di A. Bonanno, Catania, Edizioni Anarchismo, 1981, p. 28.
- ⁹⁷ Berti, *Il pensiero*, cit., p. 309. Sulla rivisitazione del darwinismo, cfr. P. Kropotkin, *La scienza moderna e l'anarchia* (1901), Ginevra, Edizione del Risveglio, 1913, pp. 12 e *passim*, per cui l'anarchia sarebbe «il risultato inevitabile del movimento intellettuale nelle scienze naturali», laddove il primato assoluto della ragione nel processo dell'emancipazione umana si pone esclusivamente in termini di «conoscenza», ovvero di sperimentazione scientifica.
- ⁹⁸ Cfr. P. Kropotkin, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione* (1902), a cura di G.P. Prandstraller, Roma, Elèuthera, 1982, p. 160. Con buona pace di Thomas Huxley, la cui tesi (esposta in *Struggle for existence and its Bearing upon Man*, in «Nineteenth Century», feb., 1888), viene puntualmente confutata (cfr. P. Kropotkin, *L'etica* (1922), Catania, Edigraf, 1972, p. 13 e, su Hobbes, pp. 129 ss. Circa l'«etica» kropotkiniana, cfr. N. Lebedev, *Introduction* a P. Kropotkin, in L.S. Friedland, J.R. Piroshnikoff (a cura di), *Ethics. Origin and development*, New York-London, Oxford University Press, 1968, pp. IX-

- XVI; P. Avrich, *Anarchist portraits*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 53-78; G. Woodcock, *Introduction*, in P. Kropotkin, *Ethics*, Montreal, Black Rose Books, 1992, pp. VII-XXI; G.P. Prandstraller, *Kropotkin: il problema dell'etica*, in «Volontà», XXXV (1989), n. 2, pp. 24-33; L. Borghi, *Giustizia e mutuo appoggio*, in «A. Rivista anarchica», XXIII (1993), n. 198, pp. 27-30; M. La Torre, *Dimenticare Kropotkin?*, in «A. Rivista anarchica», XXIII (1993), n. 199, pp. 29-38.
- ⁹⁹ Cfr. Guerin, *L'anarchismo*, cit., pp. 35 ss.
- ¹⁰⁰ Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, cit., p. 55.
- ¹⁰¹ Preso atto di queste tendenze, Kropotkin rifiuta il concetto di lotta di classe, di per sé relegabile ad una specifica situazione spazio-temporale; il conflitto, invece, è perenne. Sul punto, cfr. Berti, *Il pensiero*, cit., p. 313.
- ¹⁰² La «quadruplica alleanza del signore, del soldato, del prete e del giudice» (Kropotkin, *La scienza*, cit., p. 164).
- ¹⁰³ Ivi, p. 149.
- ¹⁰⁴ Sul capitalismo come prodotto non spontaneo, cfr. ivi, pp. 170 e passim.
- ¹⁰⁵ Berti, *Il pensiero*, cit., p. 320.
- ¹⁰⁶ Cfr. ivi, p. 322.
- ¹⁰⁷ Kropotkin, *La scienza*, cit., p. 48.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*.
- ¹⁰⁹ Cfr. Berti, *Il pensiero*, cit., pp. 322-323.
- ¹¹⁰ Ivi, p. 324.
- ¹¹¹ Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, cit., p. 105.
- ¹¹² Ivi, p. 66.
- ¹¹³ P. Kropotkin, *La morale anarchica* (1890), Ragusa, La Fiaccola, 1994, p. 32.
- ¹¹⁴ Kropotkin, *L'Etica*, cit., p. 204.
- ¹¹⁵ K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio* (1973), Milano, Adelphi, 1974.
- ¹¹⁶ C. Rotteck, *Das Staats-Lexicon: Encyklopadie der sammtlichen Staatswissenschaften fur alle Stande*, Leipzig, Brockhaus, 1865/66, p. 516.
- ¹¹⁷ A. Posada, *Studi sull'anarchia. Sociologia e anarchismo*, in «La riforma sociale», II (1895), vol. III, p. 23.
- ¹¹⁸ Ivi, p. 24.
- ¹¹⁹ H. Spencer, *L'uomo contro lo Stato* (1884), a cura di A. Mingardi, Macerata, Liberilibri, 2016, p. 65.
- ¹²⁰ Cfr. A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris, Hachette, 1885, p. 70.
- ¹²¹ C. Gide, *La dottrina anarchica*, in «La riforma sociale», I (1894), vol. II, p. 949.
- ¹²² Ivi, p. 950.
- ¹²³ Ivi, p. 951.
- ¹²⁴ Cfr. L. Mengoni, *Una crisi fine Secolo. La cultura italiana e la Francia tra Otto e Novecento*, Torino, Einaudi, 1985, p. 151 ss.
- ¹²⁵ G. Ferrero, *La morale politica e la morale individuale*, in «La riforma sociale», I, 1894, f. II, p. 926.
- ¹²⁶ Ivi, p. 934.
- ¹²⁷ Ivi, p. 988.
- ¹²⁸ *Ibidem*.
- ¹²⁹ A. Hamon, *Lo stato psichico particolare dell'anarchico*, in «La riforma sociale», II, 1895, f. III, p. 39-43.
- ¹³⁰ Ferrero, *La morale*, cit., p. 936.
- ¹³¹ Ferrero, *Gli ultimi attentati*, cit., p. 990. Ferrero fa riferimento ai fatti recenti di Francia, Spagna e particolarmente Italia, con l'attentato a Crispi e le proposte di inasprimento delle pene a carico degli attentatori politici. Per una ampia disamina, cfr. E. Diemoz, *A morte il tiranno. Anarchia a e violenza da Crispi a Mussolini*, Torino, Einaudi, 2011.
- ¹³² C. Lombroso, *Gli anarchici. Psicopatologia criminale d'un ideale politico* (1894), Milano, Gallone, 1998.
- ¹³³ Nello stesso anno veniva dato alle stampe l'imponente lavoro di E. Sernicoli, *L'anarchia e gli anarchici. Studio storico e politico*, II. *Fisiologia degli anarchici. Le nuove leggi e i rimedi*, Milano, Treves, 1894, e C. Augias, *Società, socialismo, anarchia*, Torino, Editori Roux, 1894.
- ¹³⁴ Lombroso, *Gli anarchici*, cit., p. 12.
- ¹³⁵ Ivi, p. 13.
- ¹³⁶ Ivi, p. 11.
- ¹³⁷ Ivi, p. 13.
- ¹³⁸ Ivi, p. 93.
- ¹³⁹ Ivi, p. 100.
- ¹⁴⁰ Ivi, p. 107.
- ¹⁴¹ Ivi, p. 109.
- ¹⁴² Ivi, p. 111.
- ¹⁴³ «Il carattere repressivo del governo crispino si manifestò definitivamente nell'estate-autunno 1894, con la promulgazione di tre leggi dirette alla repressione del movimento anarchico: la numero 314 sui reati commessi con materiali esplosivi, la numero 315 sulla istigazione a delinquere e sulla apologia di reato, commesse con il mezzo della stampa, la numero 316 sui provvedimenti eccezionali di pubblica sicurezza; essa contemplava inoltre l'estensione del domicilio coatto, gli arresti preventivi, il divieto di riunione se essa era diretta a sovvertire per vie di fatto gli ordinamenti sociali» (C. Latini, *Processare il nemico. Carboneria, dissenso politico e penale speciale nell'Ottocento*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico», 38, 2009, p. 596).
- ¹⁴⁴ Interno, *Il pericolo anarchico e la difesa sociale*, in «La riforma sociale», I, f. II, 1894, p. 1057.
- ¹⁴⁵ «Sul problema del rapporto tra estradizione e delitto anarchico, in un momento di grande tensione, vari paesi convocano la conferenza antianarchica del 24-11-1899». Sul tema, cfr. F. Colao, *Il delitto politico tra Otto e Novecento. Da «delitto fittizio» a «nemico dello Stato»*, Milano, Giuffrè, 1986, p. 37-42.
- ¹⁴⁶ R. Bonghi, *I partiti anarchici in Italia*, Milano, Treves, 1878, p. 11.
- ¹⁴⁷ Costa, *Civitas*, III, cit., p. 352.
- ¹⁴⁸ Bonghi, *I partiti anarchici*, cit., p. 7.
- ¹⁴⁹ Ivi, p. 10.
- ¹⁵⁰ Ivi, p. 51.
- ¹⁵¹ V.E. Orlando, *Anarchia, ad vocem*, in «Enciclopedia Giuridica Italiana», 1892, vol. I, parte II, sez. II, pp. 2039 ss.
- ¹⁵² *Ibidem*.
- ¹⁵³ Ivi, p. 2040.

- ¹⁵⁴ Cfr. Russell, *Socialismo*, cit., pp. 78 ss.; Sernicoli, *L'anarchia*, cit., pp. 71 ss.
- ¹⁵⁵ Orlando cita il manifesto pubblicato in *Revolution Francaise* di Lugann, 23 marzo 1872, nonché il «Journal des Economistes», ott. 1877, p. 117 (in Orlando, *Anarchia*, cit., p. 2041).
- ¹⁵⁶ Ivi, p. 2045.
- ¹⁵⁷ Ivi, p. 2042.
- ¹⁵⁸ P. Ellero, *La questione sociale*, Bologna, Fava e Garagnani, 1877, p. 385.
- ¹⁵⁹ Ivi, p. 370.
- ¹⁶⁰ Orlando, *Anarchia*, cit., p. 2043.
- ¹⁶¹ *Ibidem*.
- ¹⁶² H. Taine, *La rivoluzione. Il governo rivoluzionario*, Milano, Treves, 1921, cfr. C. Mongardini, *Storia e sociologia nell'opera di H. Taine*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 365-367.
- ¹⁶³ C. Curcio, *Anarchia, ad vocem*, in «Dizionario di politica», a cura del PNF, 1940, I, pp. 135-136.
- ¹⁶⁴ Sul tema, la bibliografia è copiosa. Di recente, B. Sordi, *Le dottrine costituzionali nell'Italia fascista*, in *Il groviglio costituzionale del fascismo: materiali per una mappa concettuale*, «Giornale di Storia Costituzionale», 43/2022 (numero monografico), pp. 55 ss.
- ¹⁶⁵ Russell, *Socialismo*, cit., pp. 158, 169.
- ¹⁶⁶ E. Santarelli, *Il socialismo anarchico in Italia*, Milano, Feltrinelli, 1959, pp. 20-21.