

# Sull'anarchismo come teoria critica

Marina Lalatta Costerbosa

## ABSTRACT

*Il saggio tratta il tema dell'anarchismo moderno come una generale teoria critica del potere. In una prospettiva sia storica sia teorica, presenta una riflessione che guarda all'Illuminismo con specifico riferimento a tre pensatori assai poliedrici: William Godwin, Wilhelm von Humboldt, Mary Wollstonecraft. In conclusione l'articolo mostra la loro difesa, diversa ma con momenti di intersezione, della cruciale inversione dell'onere della legittimazione tra autorità e libertà, a vantaggio della libertà.*

This essay deals with modern anarchism trying to underline its generalized critical character toward power as a vocation. In a both historical and theoretical perspective, it presents a retrospective view focused on the Enlightenment with particular regard to three poliedric thinkers: William Godwin, Wilhelm von Humboldt, Mary Wollstonecraft. In conclusion the

paper shows their different but overlapping defence of the crucial inverse burden of legitimation between authority and freedom, in favour of freedom.

## PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO; WILLIAM GODWIN;  
WILHELM VON HUMBOLDT;  
MARY WOLLSTONECRAFT;  
LIBERTÀ; CRITICA; POTERE.

## KEYWORDS

ANARCHISM; WILLIAM GODWIN;  
WILHELM VON HUMBOLDT;  
MARY WOLLSTONECRAFT;  
FREEDOM; CRITIQUE; POWER.

## 1. L'INVERSIONE MODERNA DELL'ONERE DELLA PROVA

Questa breve riflessione sul pensiero anarchico intende guardare all'anarchismo come a un pensiero che non solo pone al centro della propria intenzione polemica il potere nelle sue diverse manifestazioni più o meno palesi, più o meno pervasive, parcellizzate o formalmente istituzionalizzate<sup>1</sup>; ma anche assume

<sup>1</sup> Una prima presentazione delle riflessioni qui raccolte è avvenuta in occasione del Convegno su "Stato e anarchia", organizzato dalla dott.ssa Lisa Bin dell'Associazione Philosophicum Ghislieri,

la critica con ambizione regolativa di valenza sociale strutturale. La dimensione critica della teoria anarchica moderna muove da un presupposto generalissimo. In principio è la libertà. È la sua contrazione, il suo contenimento nelle maglie di ordini, di norme, di vincoli, di sentenze ad avere bisogno di una legittimazione. È l'autorità a dover trovare una giustificazione per l'obbedienza e il riconoscimento che pretende.

In età moderna il rapporto tra autorità e libertà ha compiuto un capovolgimento: si è invertito l'onere della prova.

presso il Collegio Ghislieri di Pavia il 14 maggio 2019.

Con la modernità non è più la libertà a doversi spiegare; per esempio, in quanto concessione, in quanto privilegio o in quanto titolo trasmesso o acquisito in un territorio, in un tempo determinato. Vale il contrario; come sintetizza John Stuart Mill, l'utilitarista liberale londinese, con grande efficacia nel 1859 nelle pagine introduttive di *On liberty*. Per rappresentare il potere come legittimo occorre trovare una narrazione, una spiegazione che lo sostenga. «The struggle between Liberty and Authority - scrive Mill - is the most conspicuous feature in the portions of history with which we are earliest familiar [...] By liberty, was meant protection against the tyranny of the political rulers»<sup>2</sup>. Si trattava di due istanze antagoniste, quella dei membri della comunità, dei sudditi, intesa come un'esigenza di protezione dall'altra, dal dominio politico: la libertà non era avvertita come condizione originaria indipendente. «A time, however, came, in the progress of human affairs, when men ceased to think it a necessity of nature that their governors should be an independent power, opposed in interest to themselves»<sup>3</sup>. Ma, in fondo, questo scambio di ruoli era stato già espresso con pari efficacia da Cesare Beccaria quando nel suo *Dei delitti e delle pene*, al secondo paragrafo dedicato al "Diritto di punire", affermava che «[f]u dunque la necessità che costrinse gli uomini a cedere parte della propria libertà: egli è adunque certo che ciascuno non ne vuol mettere nel pubblico deposito che la minima porzion possibile, quella sola che basti ad indurre gli altri a difenderlo. L'aggregato di queste minime porzioni possibili forma il diritto di punire; tutto il di più è abuso e non giustizia, è fatto e non diritto»<sup>4</sup>.

L'anarchismo prende sul serio questo capovolgimento dello sguardo e, nella sua generale diffidenza verso il potere, rimette in discussione in modo enfatico l'autorità dello Stato.

In tal senso l'anarchismo è una teoria critica per eccellenza, se per critica intendiamo

2 J. S. Mill, *On Liberty*, in Id., *On Liberty and Other Essays*, a cura di John Gray, Oxford, 2008, pp. 5-128: 5.

3 Ivi, p. 6.

4 C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, a cura di A. Burgio, Milano, 1995<sup>4</sup>, pp. 38-39.

- come crediamo si possa - un gesto, in qualche misura, rivoluzionario. La critica distrugge per ricostruire. Dissente per cambiare il percorso. Non respinge la tradizione in astratto, ma si oppone alla tradizione nel senso del precedente temporale al quale si conferisce autorità, nella misura in cui cioè a essa si attribuisce potere indipendentemente dai suoi contenuti e dalla sua identità.

Può essere definita "critica" ogni teoria che assuma su di sé una finalità di riscatto da forme di oppressione sociale e politica. "Critica" significa comprensione e messa a nudo della realtà sociale come rappresentazione storica condizionata, sforzo volto a far affiorare le dinamiche, i processi e i pregiudizi che la informano; più in generale, essa guarda alla società immaginando possibile la rottura dell'*idem sentire* dominante e la rimessa in discussione della sua autorità dogmaticamente accolta. Per Kant la critica corrisponde al «tentare [...] il cammino inverso», rispetto a «quanto finora si è creduto»<sup>5</sup>; rappresenta «la necessaria attrezzatura preliminare»<sup>6</sup> per ogni sapere libero da pregiudizi, e per questo divenuto affidabile.

La critica si trasforma poi in "teoria critica" quando la decostruzione e la delegittimazione conducono al riconoscimento di costanti e di spiegazioni generali, ponendo le premesse necessarie per un'ipotetica riscossa costruttiva. L'anarchismo è dunque senz'altro critica e, nella sua sistematizzazione spavalda e rivoluzionaria, "teoria critica".

## 2. LA CRITICA È POSITIVA

Il primo obiettivo che intendiamo perseguire, sulla scorta di queste rapide osservazioni preliminari, è una semplice precisazione, la quale muove dalla consapevolezza che nel linguaggio comune e nella letteratura filosofico-politica non sia univoco il segno conferito al termine "anarchia", e ciò anche per l'evoluzione e la complessificazione che il giudizio di

5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), II ed. 1787, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, 1967, p. 44 (Ak. A. IV, B XVI).

6 Ivi, p. 55 (Ak. A. IV, B XXXVI).

valore sull'idea di anarchia ha mostrato attraverso i secoli, a cominciare dalla sua stessa etimologia<sup>7</sup>. Si tratta di un segno positivo o negativo? La parola - nelle intenzioni di coloro che vi fanno ricorso - significa qualcosa di buono o di cattivo, di desiderabile o di terribile?

Paradigmatica a questo riguardo è una delle battute iniziali di *Politische Gerechtigkeit*, probabilmente il libro sistematico e più noto, anche in Italia, del filosofo di Tubinga, Otfried Höffe. Pur nella piena e informata consapevolezza della storia dell'idea di anarchia, per circoscrive il terreno della sua teoria della giustizia, Höffe ne individua i confini opposti, da un lato, quello del giuspositivismo, dall'altro, quello dell'anarchismo, poiché entrambi sarebbero accomunati dal mettere «in dubbio il senso e la possibilità di un discorso sulla giustizia»<sup>8</sup>. Siamo nell'ambito - continua poco oltre - di quelle «teorie critiche che rendono attenti alle forme esplicite o nascoste di oppressione e di espropriazione e le riportano a dei principi strutturali della società»<sup>9</sup>, ma che non di rado, con un «entusiasmo esaltato»<sup>10</sup>, «si radicalizzano e sfociano nell'anarchismo, denunciando le entità giuridiche e statali come origine ultima di ogni dispotismo ed esigendone quindi l'estinzione»<sup>11</sup>. Ancora più evidente si rende la polemica in apertura al capitolo VII con il resoconto di «un'obiezione diffusa», che Höffe procede a sostenere con la propria analisi storico-ricostruttiva, secondo la quale «l'anarchismo è sprovvisto del più elementare senso della realtà, giacché aspirando a una coesistenza senza dominio si porrebbe in contraddizione con ogni esperienza e quindi si priverebbe di ogni credito»<sup>12</sup>.

In una prospettiva sociologica e psicologico-sociale pare evidente quindi come gravi e

7 O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (1987); trad. it. *Giustizia politica. Fondamenti di una filosofia critica del diritto e dello Stato*, Bologna, 1995, pp. 174 ss.

8 Ivi, p. 12.

9 Ivi, p. 18.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 Ivi, p. 170; per una articolata rappresentazione della critica höffiana dell'anarchismo cfr. pp. 170-195.

persista sul termine e sul concetto di anarchia il peso o la zavorra, di un'ambiguità persino paradossale. L'anarchia è un ideale filosofico e politico, ma l'anarchia è anche il paradigma del negativo, del caos distruttivo. È termine che indica un'utopia (nel senso di un ideale controfattuale) oppure non solo qualcosa di diverso, ma persino di opposto, una distopia.

Intendere l'anarchismo come pensiero critico in senso proprio significa allora rivendicarne subito il segno positivo, costruttivo, come critica dell'esistente e come progetto politico nella storia. In questo scenario, occorre almeno nominare i due autori che si impongono all'attenzione: Max Stirner, con il suo *Der Einzige und sein Eigentum* (1844), perché è stato il primo ad aver elaborato una vera e propria filosofia morale e politica anarchica<sup>13</sup>; Pierre-Joseph Proudhon, perché è stato il primo a conferire ad "anarchia" un significato inequivocabilmente positivo sul terreno teorico-politico<sup>14</sup>.

Nella rappresentazione che abbiamo ora introdotto, il pensiero anarchico si contraddistingue per la tensione normativa che riesce a generare, per la capacità di elaborare un modello controfattuale di società come ideale politico. Pertanto, ripensando alla marginalizzazione del pensiero anarchico, alla polemica, dalle sfumature di sapore realistico, della quale è di frequente bersaglio, alle prese di posizione francamente liquidatorie, come quella di coloro che rivolgono all'anarchismo parole di biasimo senza appello, per il suo essere vocato - secondo tali detrattori<sup>15</sup> - all'irrelevanza

13 M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei Moderni*, Roma, 2017, p. 46; ma si legga anche ivi, pp. 44-76. Per uno studio del pensiero di Stirner si vedano E. Ferri, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Milano, 1992; J. H. Mackay, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk* (1914, terza edizione rivista e ampliata); trad. it. a cura di E. Ferri, *Max Stirner. La sua vita e la sua opera*, Soveria Mannelli, 2018; S. Newman, (a cura di), *Max Stirner*, London, 2011.

14 O. Höffe, *Giustizia politica. Fondamenti di una filosofia critica del diritto e dello Stato*, cit., p. 179, ma anche M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei Moderni*, cit., p. 77. Più in generale sul pensiero di Proudhon cfr. ivi, pp. 77-108.

15 Cfr. M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei Moderni*, cit., p. 10; O. Höffe, *Giustizia politica. Fondamenti di una filosofia critica del diritto e dello Stato*, cit., p. 193.

politica e sociale, occorre tentare una presa di distanza, almeno provvisoria. E questo perché proprio la portata fortemente normativa e idealmente progettuale dell'anarchismo può risultare un punto di forza, non di debolezza; mentre la vicinanza alla realtà effettuale delle cose non è affatto scontato che costituisca motivo di solidità, un vantaggio certo. Si può immaginare valido almeno *prima facie* persino il contrario, poiché a consolidarsi potrebbe essere l'identità dell'anarchismo in quanto istanza regolativa dell'esistente.

### 3. PRODROMI ILLUMINATI

Nel tentativo di mettere a fuoco questa vocazione critica e progettuale dell'anarchismo, contraria nel modo più frontale alle infinite forme del dominio, e impegnata in un uso della ragione solidale nei confronti del debole che subisce l'oppressione camaleontica, pervasiva, violenta da parte del più forte, dobbiamo compiere un passo indietro, retrocedere di mezzo secolo rispetto a Stirner, ritornando all'ultimo decennio del Settecento, all'Illuminismo maturo. Qui infatti riteniamo si possa rintracciare il germe del pensiero anarchico moderno come teoria critica.

L'Illuminismo, simbolo felice dell'Europa moderna, è inequivocabilmente un momento di rivoluzione culturale dal verso positivo e progressista: sancisce il discredito della società di antico regime, polemizza con la gerarchia, con il privilegio, con la forza arbitraria. Tuttavia è indispensabile considerare l'affermazione dell'idea, e la diffusione della percezione, del progresso, proprie del Settecento, senza consegnarsi a un ingenuo progressismo, a come l'Illuminismo stesso in larga parte si autorappresentava, ovvero come «età aurea del progressismo teorico»<sup>16</sup>. La consapevolezza della positività del movimento culturale dei Lumi non deve dunque semplificare il quadro del suo effettivo dispiegarsi nella realtà.

16 Cfr. A. Burgio, *Tra utopia e rimozione. Considerazioni sull'idea di progresso*, in C. Altini (a cura di), *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, 2013, p. 229.

Ombre e contraddizioni si intrecciano senza per questo dover indurre al misconoscimento delle tappe guadagnate alla ragione. Proprio l'insegnamento dei Lumi – il riconoscimento e la valorizzazione della capacità critica, della critica della ragione – non può essere colto più fedelmente che da uno sguardo imparziale in grado di scorgere anche i lati bui, le contraddizioni che hanno caratterizzato il tempo della ragione, il Settecento europeo.

Acclarata e recepita è l'ambivalenza della modernizzazione con i suoi «frustranti paradossi»<sup>17</sup>. «Il XVIII secolo – ripeteva a lezione Derrida nel seminario sulla pena di morte del 1999 – ebbene è stato ad un tempo il secolo dei Lumi, il secolo dei primi abolizionisti e il secolo della Rivoluzione, del Terrore e dei diritti dell'uomo, ecc.»; «il XVIII secolo è ad un tempo tutto questo più il secolo di cui si è detto che aveva visto nascere quanto viene chiamata l'idea di felicità, l'idea della felicità (l'idea di una felicità che, in fondo, non è soltanto il piacere, la gioia, la contentezza, la beatitudine, che non è il godimento edonista, che è forse l'*eudaimon*, con tutta l'abissale profondità di questa parola»<sup>18</sup>.

Tale doppiezza in tensione si estrinseca in direzioni diverse, tutte altamente pervasive e caratterizzanti lo sviluppo storico-sociale successivo. Essa esibisce con prepotenza la povertà come effetto regressivo dello sviluppo economico e industriale e getta l'Europa nella drammatica condizione di sospensione tra «paternalismo reazionario» e cieco «riparo di un'utopistica economia di mercato»<sup>19</sup>. Essa accompagna la rivendicazione dei principi di uguaglianza e libertà con l'elaborazione di un discorso razzista, dispositivo funzionale alla legittimazione autoapologetica delle politiche coloniali praticate dalle grandi potenze europee<sup>20</sup>. Il Settecento ha avuto altresì un impatto

17 K. Polanyi, *The Great Transformation* (1944); trad. it. *La grande trasformazione*, Torino, 1974, p. 109.

18 J. Derrida, *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)* (2012); trad. it. *La pena di morte, Volume I (1999-2000)*, a cura di G. Dalmasso, S. Facioni, Milano, 2014, pp. 305-306.

19 K. Polanyi, *La grande trasformazione*, cit., p. 109.

20 J. Huizinga, *In de schaduw van morgen; een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd* (1935); trad. it. a cura di D. Cantimori, *La crisi della civiltà*, Torino, 1966<sup>3</sup>, p.

ambivalente sulla dimensione psichica degli individui, gettandoli in balia di un modello pedagogico che irreggimentando, razionalizzando paternalisticamente, promuovendo il mito dell'uomo civile da formare e plasmare, ha innescato l'ancora non chiuso circolo della violenza educativa.

Ma se «la *Aufklärung* è descritta come il momento in cui l'umanità farà uso della propria ragione, senza sottomettersi ad alcuna autorità; ora, è proprio a questo punto - sostiene Michel Foucault - che la critica diviene necessaria, poiché essa ha il compito di definire le condizioni in cui l'uso della ragione è legittimo per determinare ciò che si può conoscere, ciò che si deve fare e ciò che è permesso sperare»<sup>21</sup>.

#### 4. GODWIN, HUMBOLDT, WOLLESTONECRAFT

In questo quadro, per una riflessione sul pensiero anarchico come teoria critica, la figura che meriterebbe un'attenzione specifica, meno cursoria di quanto generalmente non accada (e anche noi non faremo), è William Godwin, autore di *Enquiry Concerning Political Justice*, un testo in due volumi, pubblicato nel 1793, non di rado dimenticato e comunque poco letto. E grande attenzione spetterebbe pure alla moglie, Mary Wollstonecraft, di norma ricordata solo in quanto pioniera del femminismo, e invece degna della più ampia e meditata considerazione teorica.

Da questi due filosofi si può partire - solo con un accenno - per recuperare il nocciolo normativo e intimamente critico dell'anarchismo. In generale conviene muovere proprio dagli anni Novanta del Settecento, perché furono anni davvero strani e affascinanti, autenticamente rivoluzionari, letteralmente eccezionali. Si pensi anche ad altri contesti e scenari oltre a quello inglese, ad esempio, al Regno di Prussia

53. Sul tema rimandiamo almeno al libro di A. Burgio, *Nonostante Auschwitz. Il "ritorno" del razzismo in Europa*, Roma, 2010, e da ultimo, dello stesso autore, *Critica della ragione razzista*, Roma, 2020.

21 M. Foucault, *What is Enlightenment?*, 1984, trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in "Archivio Foucault", vol. 3: 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, 1998, pp. 217-232: 222.

di Federico il Grande e a quell'inafferrabile pensatore che fu Wilhelm von Humboldt, uomo politico, linguista, filosofo, ma soprattutto per il nostro tema, autore di un saggio ultimato nel 1792 *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (*Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*), la cui ispirazione ideale è, a nostro avviso, francamente di nitida inclinazione anarchica<sup>22</sup>.

Per William Godwin «l'autorità veramente legittima per governare le vite degli individui risiede nella ragione di ciascun individuo»<sup>23</sup>, e questo perdipiù in un senso non individualistico. «Society is nothing more than an aggregation of individuals. Its claims and its duties must be the aggregate of their claims and duties, the one no more precarious and arbitrary than the other. What has the society a right to require from me? The question is already answered: every thing that it is my duty to do. Any thing more? Certainly not. Can they change eternal truth, or subvert the nature of men and their actions?»<sup>24</sup>. E se per caso questo convincimento non risulti ancora abbastanza chiaro, Godwin aggiunge: «What is it that the society is bound to do for its members? Every thing that can contribute to their welfare. But the nature of their welfare is defined by the nature of mind»<sup>25</sup>.

Per Humboldt il diritto alla libertà (il diritto ad avere diritti direbbe Hannah Arendt) è inviolabile e deve essere massimizzato nel suo godimento da parte dei cittadini. Esso rimanda a un fine ulteriore, il quale risiede in una realtà sovraindividuale che si deve mostrare compatibile con le autonomie soggettive, che si deve trasformare in libertà con l'altro. Humboldt

22 Per un'interpretazione che si muova in questa direzione dell'ideale filosofico-politico humboldtiano ci permettiamo di rinviare a M. Lalatta Costerbosa, *Il bambino come nemico. L'eccezione humboldtiana*, Roma, 2019, cap. "Lo Stato sotto un bando", pp. 97-104.

23 M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei Moderni*, cit., p. 37.

24 W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness*, London, 1793, vol. I, p. 90.

25 *Ibidem*. Per un approfondimento del pensiero di Godwin rinviamo a P. Adamo, *William Godwin e la società libera. Da dove viene l'idea di anarchia*, Torino, 2017.

fonda per questa via un ideale di comunità politica che, nel contesto del nostro discorso, ha una valenza generale; in quanto esprime una versione limpida dell'opzione antipaternalistica, per cui «la vera ragione non può desiderare per l'uomo nessun'altra condizione se non quella in cui non solo ogni singolo gode della libertà illimitata di svilupparsi da se stesso nella sua peculiarità, bensì anche in cui la natura fisica non riceve dalle mani dell'uomo nessun'altra forma se non quella che gli conferisce da sé e liberamente ogni singolo individuo, in base ai suoi bisogni e alla sua inclinazione, entro i soli limiti della sua forza e del suo diritto [...] Tale principio dovrebbe quindi essere alla base anche di ogni politica»<sup>26</sup>. «Il tendere al bene comune deve essere vissuto dagli individui come omogeneo all'interesse privato; deve essere possibile, in altre parole, cogliere il legame essenziale tra l'individuo e la comunità - quella associazione che tendenzialmente dovrà giungere alla sostituzione completa dello Stato»<sup>27</sup>. Così, «proiettandosi ben oltre il proprio tempo, Humboldt prospetta - è questa l'opinione di Noam Chomsky - una concezione anarchica»<sup>28</sup>.

Mary Wollstonecraft a sua volta in *Vindication of the Rights of Woman* (siamo sempre nel 1792), muovendo dalla consapevolezza della reale e feroce condizione di oppressione della donna, allarga l'obiettivo, e riprende il fenomeno del potere anche in altre manifestazioni violente. E lo critica, trasformando poi la critica in battaglia teorica e politica, filosofica e militante. Nelle pagine conclusive della *Vindication* chiarisce per un'ultima volta il suo fermo convincimento: «[f]rom the tyranny of men [...] the greater number of female follies proceed; and the cunning, which I allow makes at present a part of their character, I likewise have repeatedly endeavoured to prove, is pro-

26 W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792); trad. it. *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, in Id., *Scritti giuridici e politici*, a cura di M. Lalatta Costerbosa, Soveria Mannelli, 2014, pp. 54-55.

27 N. Chomsky, *Language and Freedom*, in Id., *For Reasons of State* (1973); trad. it. *Linguaggio e libertà*, in Id., *Per ragioni di Stato*, Torino, 1977, p. 487.

28 *Ibidem*.

duced by oppression»<sup>29</sup>. L'oppressione è la vera causa della condizione della donna, non la presunta sua natura. Per cui, «[a]sserting the rights which women in common with men ought to contend for, I have not attempted to extenuate their faults; but to prove them to be the natural consequence of their education and station in society. If so, it is reasonable to suppose that they will change their character, and correct their vices and follies, when they are allowed to be free in a physical, moral, and civil sense»<sup>30</sup>.

## 5. LA LIBERTÀ COME VALORE INDIPENDENTE

Da questo angolo visuale, attraverso la voce di questi tre autori la nostra riflessione pare ricondurci alla genesi teorica dell'anarchismo moderno, alla sua collocazione entro la storia delle idee politiche, in particolare al suo rapporto con l'altro nemico teorico del potere statale, il liberalismo.

Il rapporto tra anarchia e liberalismo tra Sei e Settecento diviene un tema che aiuta a comprendere come l'anima dell'anarchismo politico sia rappresentata dal suo sguardo «largo» sulla convivenza umana, dalla sua destinazione critica e dalla sua inclinazione ideale, rivolta al problema della convivenza sociale, in assenza di violenza; per dirla con il Kant dell'*Antropologia pragmatica*. In contrapposizione alla barbarie che è violenza (*Gewalt*) in assenza di legge e di libertà, al dispotismo che nasce dalla combinazione di violenza e legge senza la libertà, alla repubblica che si configura come il composto derivante da libertà, legge e violenza, in quel testo della tarda maturità, Kant pensa l'anarchia come la costellazione di «Gesetz und Freiheit ohne Gewalt» (di «legge e libertà senza violenza»)<sup>31</sup>.

Godwin in questo scenario è prezioso perché propugna il superamento delle inibizioni teoriche del liberalismo, sia accogliendo l'idea

29 M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), London, 1992, p. 326.

30 Ivi, p. 327.

31 I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1797), in Ak.A. VII, B 329-330, A 331-332.

di autonomia in senso ricco, non solo come libertà negativa e borghese, come libertà dalla non ingerenza, libertà dall'esterno, libertà dall'altro; sia pretendendo la «giustificazione di ogni istituzione sociale (nessuna esclusa)»<sup>32</sup>, pretendendo, come notavamo all'inizio, l'inversione dell'onere probatorio tra autorità e libertà. Per Godwin il discrimine principale tra liberalismo e anarchismo risiede nel fatto che la rappresentazione liberale del potere non rimette in discussione il terreno istituzionale statale di per sé: «pensa il potere sul piano istituzionale, sul terreno politico, e fissa il proprio sguardo sulla "forma" Stato»<sup>33</sup>. L'anarchismo da parte sua invece assume un atteggiamento dissacrante, laico, potenzialmente sconfinato sotto il profilo di ciò che è disposto a perdere e a respingere. «Il potere è - per l'anarchismo - evento e situazione sociale diffusa, e si manifesta innanzitutto nei rapporti interpersonali»<sup>34</sup>. «Paradossalmente - e qui rubiamo l'espressione a Massimo La Torre - è il liberale l'ossessionato dallo Stato, non l'anarchico»<sup>35</sup>. L'unica autorità che Godwin può riconoscere è quella della ragione che pertiene a ognuno in quanto uomo. «Man is a being who can never be an object of just approbation, any further than he is independent. He must consult his own reason, draw his own conclusions». Per cui «it is necessary that every man should stand by himself, and rest upon his own understanding»<sup>36</sup>.

Ogni altra espressione di autorità è subordinata e indiretta, richiede di essere valutata secondo il principio della più schietta autolegislazione, ovvero di quel test di condivisibilità razionale che sopravviverà in varie guise sino a oggi. E pure la sua donna, Mary Wollstonecraft, si rende propugnatrice di queste stesse convinzioni, con coerenza, in tutta la

32 M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei Moderni*, cit., p. 26.

33 M. La Torre, *Presentazione a M. Wollstonecraft, Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark (1796)*; trad. it. *Lettere scritte durante un breve soggiorno in Svezia, Norvegia e Danimarca*, Soveria Mannelli, 2011, pp. 5-17: 10.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

36 W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness*, cit., p. 169.

sua opera, persino, in senso autobiografico e intimistico, nelle *Lettere scritte durante un breve soggiorno in Svezia, Norvegia e Danimarca* pubblicate nel 1796.

Non lontano da questa sensibilità libertaria è per noi anche il saggio humboldtiano del '92, il cui significato politico di fondo viene suggerito dallo stesso Humboldt quando afferma che «la prospettiva più importante dello Stato deve essere sempre lo sviluppo delle forze dei singoli cittadini nella loro individualità [...] esso quindi non può mai rendere oggetto della sua attività qualcosa di diverso da ciò che i cittadini semplicemente non possono procurarsi da sé, ovvero la sicurezza. Questo è il solo vero e autentico mezzo per unire tra loro pacificamente con un legame saldo e duraturo cose apparentemente contraddittorie, cioè lo scopo dello Stato nel suo complesso e la somma di tutti gli scopi dei singoli cittadini»<sup>37</sup>. La diversità degli individui e la diversità delle nazioni è per lui un valore che deve essere preservato da ogni intromissione del potere statale. È convinzione di Humboldt che l'individuo sia innanzitutto sociale, che la libertà di autoaffermazione del singolo non possa che darsi in un contesto, non possa che essere situata: insieme storica e sociale. La priorità assegnata all'individuo non si risolve insomma in individualismo; tratto anche questo che lo allontana dalle istanze del liberalismo classico e lo avvicina di un passo all'anarchismo. Il rapporto tra individuo e collettività va dunque risolto con uno slittamento dalla contrapposizione che vede lo Stato opporsi all'individuo, a quella in cui lo Stato risulta antitetico all'individuo e alla nazione insieme, sì che appare plausibile l'idea di una teoria "liberale", affatto peculiare, prossima all'ideale libertario. Humboldt fonda per questa via un ideale di comunità politica che esprime una versione limpida dell'opzione antipaternalistica, una nozione di Stato limitato il più possibile e, nel tempo, sempre più ridimensionato nelle funzioni. Lo Stato come male necessario; lo Stato momentaneamente.

Seguendo questa trama discorsiva è possibile ripercorrere così la vicenda germinale dell'anarchismo moderno e ritornare alla questione pro-

37 W. von Humboldt, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, cit., p. 178.

pulsiva, quella che a ben vedere rimanere sempre aperta: la questione della libertà come valore indipendente che vive nella relazione con l'altro.

La comprensione dell'ideale assunto in questa prospettiva di lettura, che guarda a ritroso, al Settecento e che tenta di rintracciare uno dei fili rossi trasversali rispetto alle differenze talvolta relevantissime tra i pensatori, presenta come ineludibile, a nostro avviso, un confronto con l'istanza critica anarchica, anche là dove essa non venga come tale definita o esplicitata.

Nell'attività del pensare, assunta nel significato esistenziale e politico tributata da Arendt, nella riflessione che vede la presenza dell'altro fuori e dentro se stessi, vi è allora molto più anarchismo e molto più bisogno di anarchismo di quanto non si immagini o non si voglia riconoscere.

Così, ad esempio, ve ne è nell'affresco - è proprio il caso di dirlo, trattandosi di uno scrittore medico, politico, ma anche pittore - consegnatoci in *Cristo si è fermato a Eboli* da Carlo Levi. «L'individuo - osserva Levi - non è una entità chiusa, ma un rapporto, il luogo di tutti i rapporti. Questo concetto di relazione, fuori dalla quale l'individuo non esiste, è lo stesso che definisce lo Stato. Lo Stato non può essere che l'insieme di infinite autonomie, una organica federazione»<sup>38</sup>.

E lo stesso sguardo lo si può rintracciare in *L'uomo in rivolta*, uno dei testi più significativi dell'esistenzialista francese Albert Camus, perché il suo *incipit* assomiglia molto al progetto politico di cui abbiamo provato a dire qualcosa.

Così Camus: «Che cos'è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi. Uno schiavo che in tutta la sua vita ha ricevuto ordini, giudica ad un tratto inaccettabile un nuovo comando. Qual è il contenuto di questo "no"? Significa, per esempio, "le cose hanno durato troppo", "fin qui sì, al di là no", "vai troppo in là" e anche "c'è un limite oltre il quale non andrai"»<sup>39</sup>.

Questo «no» afferma l'esistenza di un con-

38 C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), Torino, 1955, p. 223.

39 A. Camus, *L'homme révolté* (1951); trad. it. *L'uomo in rivolta*, Milano, 1990<sup>3</sup>, p. 17.

fine, avvertito dall'uomo in rivolta. Si ritrova in lui l'idea di limite, l'impressione che l'altro "esageri", che estenda il proprio diritto al di là di un confine oltre il quale un altro diritto gli fa fronte, lo limita, chiede di poterlo contenere.

Ma questa è in fondo la stessa convinzione espressa pure da Francesco Saverio Merlino a fine Ottocento, al momento dell'invio in stampa del suo *Pro e contro il socialismo*. Nella nota al lettore Merlino scriveva: «io non credo all'infallibilità di nessuno, né uomo, né partito; credo che una soluzione teoretica soddisfacente della questione sociale non ancora si sia ottenuta; [...] e credo da ultimo che per avere il diritto di dire la verità agli avversari, bisogna cominciare dal dirselo a sé medesimi»<sup>40</sup>.

Per chiudere ancora con un breve passaggio, questa volta di uno storico dei concetti, il tedesco, Reinhart Koselleck.

«Giudicare criticamente significa livellare tutto, ridimensionare anche il re, "in una parola ridurre l'uomo, chiunque sia, alla condizione di cittadino"»<sup>41</sup>. Questo generale livellamento si stringe a doppio filo con l'esigenza di una critica che mira all'annullamento preliminare e metodologico di ogni pregiudizio. Ma proprio questa radicalità e diffusione, questa unidimensionalità tutta orizzontale e acefala, possono celare l'insidia dell'uniformità indifferente, avverte Koselleck: «la costante demistificazione degli altri provoca - può provocare, diremmo noi - l'accecamento del demistificatore»<sup>42</sup>.

Questo il pericolo che sempre la critica, anche quella anarchica, rischia di correre. Questo il senso generale dell'anarchismo come teoria critica della società, avversaria di un potere che è sempre tenuto a spiegarsi, a rendere ragionevole l'imposizione dei vincoli e delle contrazioni di libertà che prevede e impone. Questo il contributo che essa offre al rispetto di individui in relazione capaci di autonomia, perché - come aveva sostenuto Godwin più di due secoli fa - l'unica autorità di per sé legitti-

40 F. S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, a cura di M. La Torre, Soveria Mannelli, 2008, p. 19.

41 R. Koselleck, *Kritik und Krise* (1959); trad.it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, a cura di P. Schiera, Bologna, 1984, p. 133.

42 Ivi, p. 135.



ma è quella della ragione di ciascun individuo nel suo esercizio riflessivo.

*Marina Lalatta Costerbosa insegna Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna ed è Membro del Comitato di Bioetica dello stesso Ateneo. Tra le sue pubblicazioni più recenti: La democrazia assediata. Saggio sui principi e sulla loro violazione (2014); Il silenzio della tortura. Contro un crimine estremo (2016); Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista (2016, con A. Burgio); ¿Legalizar la tortura? Auge y declive del Estado de Derecho (2018, con M. La Torre); Il bambino come nemico. L'eccezione humboldtiana (2019).*

marina.lalatta@unibo.it