





Lev Tolstoj  
Il rifiuto di obbedire

a cura di Francesco Codello



elèuthera

Questo libro è distribuito sotto licenza copyleft  
Creative Commons 4.0 (BY-NC-ND)

prima edizione 2019

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **[www.eleuthera.it](http://www.eleuthera.it)**  
e-mail: [eleuthera@eleuthera.it](mailto:eleuthera@eleuthera.it)

# Indice

INTRODUZIONE	9
<i>di Francesco Codello</i>	
ANTIMILITARISMO	
CAPITOLO PRIMO	35
Il patriottismo e il governo	
CAPITOLO SECONDO	45
In margine alla Conferenza dell'Aja sul disarmo	
NONVIOLENZA	
CAPITOLO TERZO	55
Lettera a Gandhi	

CAPITOLO QUARTO	60
La schiavitù del nostro tempo	
EDUCAZIONE	
CAPITOLO QUINTO	65
Sull'istruzione pubblica	
CAPITOLO SESTO	75
Educazione e cultura	
CAPITOLO SETTIMO	90
Messaggio agli adolescenti	
DECRESCITA	
CAPITOLO OTTAVO	97
Quel che si deve fare	
CAPITOLO NONO	104
Lettera a un Cinese	
VEGETARIANESIMO	
CAPITOLO DECIMO	113
La crudeltà della caccia	
CAPITOLO UNDICESIMO	122
Il primo gradino	

STATO, POTERE E SOCIETÀ

CAPITOLO DODICESIMO 137  
La salute è in voi

CAPITOLO TREDICESIMO 158  
La fine del secolo

CAPITOLO QUATTORDICESIMO 162  
Non uccidere!

CAPITOLO QUINDICESIMO 170  
Appello agli uomini politici

CAPITOLO SEDICESIMO 187  
Sull'anarchia



# Introduzione

*di Francesco Codello*

«Ho letto Kropotkin sul comunismo. Ben scritto e buoni concetti, ma stupefacente per l'intima contraddizione: per far cessare la violenza di alcuni uomini su altri uomini, bisogna impiegare la violenza. Il punto è questo: come far sì che gli uomini cessino di essere egoisti e violenti? Secondo il loro programma, per il raggiungimento di questo obiettivo occorre impiegare nuova violenza»<sup>1</sup>.

Ecco come Lev Nikolaevič Tolstoj (1828-1910), il grande scrittore russo, il famoso autore di grandi e intramontabili opere narrative, interrogava l'anarchismo. Eppure, nonostante le critiche forti e risolutive che muoveva all'idea anarchica, Tolstoj era, ed è, considerato un pensatore sostanzialmente anarchico. Che lo sia sempre stato, oppure che lo sia diventato nella seconda parte della sua vita, è questione di non strategica importanza in questo contesto. Attorno a queste due possibili interpretazioni si sono cimentati

diversi autori (critici letterari, storici o politici), e quel che mi pare di poter affermare è che una sensibilità libertaria del grande scrittore russo, pur avendo avuto esplicita manifestazione a un certo punto della sua vita, può essere rintracciata, *in nuce*, già nei suoi due più famosi romanzi: *Guerra e pace* e *Anna Karenina*<sup>2</sup>. In ogni caso, il fatto che il pensiero di Tolstoj possa legittimamente essere definito come anarchico, proto-anarchico o libertario, è un'interpretazione che accomuna tutti gli studiosi.

Anarchico dunque, ma di un anarchismo specifico, particolare, diverso sicuramente, per certi tratti che vedremo, da quello degli altri pensatori «classici» di questa idea. Infatti, se la critica allo Stato e al Potere, alla concezione «sviluppista» dell'economia, alla proprietà privata, all'educazione autoritaria e alla scuola istituzionalizzata, alla funzione repressiva della religione ufficiale, al militarismo e a ogni forma di esercito, alla nozione di patria e di patriottismo, al socialismo statalista, all'uso antropocentrico della natura e degli animali, se tutto questo (e altro ancora) può essere riconosciuto come patrimonio comune dell'anarchismo, per altre caratteristiche il suo pensiero si differenzia, in modo anche radicale, da quello tradizionalmente considerato come libertario. Tuttavia questo aspetto, lungi dal rappresentare un limite (anche se può esserlo), costituisce in realtà un utile e quanto mai significativo contributo a un pensiero anarchico non rigidamente rinchiuso in presunte inossidabili certezze.

Molti pensatori e militanti libertari hanno scritto e commentato le idee di Tolstoj fin dai primi momenti in cui queste hanno fatto la loro comparsa sulla ribalta internazionale. Il «tolstoismo» è stato presente in maniera

significativa anche nel dibattito politico e cultural-religioso italiano<sup>3</sup>.

Nel 1900, a firma *Étudiants socialistes révolutionnaires internationalistes*, appare a Parigi un opuscolo dal significativo titolo *Tolstoïsme et l'Anarchisme*<sup>4</sup> in cui viene appunto affrontata la questione del possibile rapporto tra pensiero anarchico e quello che ormai viene chiamato tolstoismo. Gli autori della brochure, dopo aver constatato come il pensiero tolstoiano si sia ampiamente diffuso in Europa e abbia offerto varie sponde a un certo numero di gruppi rivoluzionari, denunciano il ruolo deviante che a loro avviso il suo pensiero ha incarnato, soprattutto in Russia, in quanto fautore di una prospettiva controrivoluzionaria. E concludono: «In sintesi, noi pensiamo che la propaganda di Tolstoj abbia un'utilità teorica incontestabile, soprattutto quando attacca con vigore il militarismo e lo Stato. Ma essa contiene, a nostro avviso, anche dei gravi pericoli. [...] Tolstoj, che critica con tanta asprezza e vigore i pregiudizi e le istituzioni, fa una propaganda che devia dal socialismo e dalla rivoluzione. Egli è forse un eccellente cristiano della Chiesa primitiva, ed è certamente un grande scrittore, e un pensatore, ma non è, in nessun caso, un anarchico comunista e rivoluzionario»<sup>5</sup>. Sostanzialmente sulla stessa lunghezza d'onda, si troveranno, seppur con accenti diversi e sfumature non omogenee, molti altri pensatori e militanti anarchici italiani come Pietro Gori, Luigi Fabbri, Luigi Galleani, Errico Malatesta, Camillo Berneri e molti altri<sup>6</sup>.

Nel 1905 usciva a Londra l'opera di Pëtr Kropotkin *Ideals and Realities in Russian Literature*, nella quale il rivoluzionario russo dedicava un capitolo proprio a Tol-

stoj. In quel capitolo Kropotkin esprimeva le sue opinioni sul Tolstoj letterato ma anche sulla dimensione più complessiva del suo pensiero. La prima osservazione, di estrema attualità, la fa a proposito di due opere giovanili di Tolstoj, *Infanzia e Adolescenza*, in cui l'autore coglie bene la profondità delle intuizioni tolstoiane rispetto ai temi educativi. Scrive infatti Kropotkin: «L'infanzia è un periodo della vita del quale molti autori si sono occupati con grande successo. Eppure, nessuno forse ha così ben descritto la vita dei ragazzi dall'interno, cioè dal loro punto di vista, come Tolstoj. In lui è il ragazzo stesso che esprime i suoi sentimenti infantili, e lo fa in modo tale che il lettore è costretto a giudicare gli adulti dallo stesso punto di vista del ragazzo»<sup>7</sup>. In effetti, a partire proprio da questi iniziali capolavori letterari, Tolstoj elaborerà con anticipo (secondo solo a William Godwin) quelle che saranno le idee base, tuttora riconosciute, su cui si svilupperanno nel tempo le esperienze di scuola libertaria e l'approccio antiautoritario all'educazione e alla scuola. Sarà proprio il tema dell'educazione, infatti, che avvicinerà per primo la sensibilità dello scrittore russo alle idee dell'anarchismo<sup>8</sup>. L'altra grande fonte di ispirazione filosofica che caratterizzerà la sua scelta di un radicalismo antiautoritario sarà la sua particolare ed estrema lettura della figura di Gesù<sup>9</sup>.

Kropotkin però coglie, nelle sue opere, anche altri aspetti centrali del pensiero di Tolstoj e li interpreta in chiave libertaria: la denuncia dei mali della cosiddetta civiltà e il bisogno di un ritorno alla natura con l'abbandono di tutte quelle artificiosità che «chiamiamo vita civile»; la potente condanna della guerra e la rivalutazione del ruolo delle masse a scapito del singolo eroe nel progresso della storia;

il tentativo di liberare il cristianesimo da ogni gnosticismo e misticismo e di descrivere Dio come la vita, o «come l'amore, o in generale come l'ideale, di cui l'uomo è cosciente in se stesso»; la lotta contro lo Stato, la Chiesa, il governo in quanto tale, i dogmi religiosi, le disuguaglianze sociali, il sistema capitalistico. E inoltre: l'incitamento alla disobbedienza civile; a una visione non antropocentrica e più rispettosa degli altri esseri viventi; alla costruzione di una società decisamente più semplice e umana. Rispetto alla questione della «non resistenza al male», concetto fondamentale nell'elaborazione di Tolstoj che ispirerà anche la vita di Gandhi<sup>10</sup>, Kropotkin – diversamente da altri anarchici – sottolinea che essa non va letta come il rifiuto di lottare contro le ingiustizie ma, piuttosto, come un'esortazione a non contemplare la violenza nelle lotte, peraltro giuste e sacrosante: si tratta cioè «della non resistenza al male con la violenza»<sup>11</sup>.

Anche Max Nettlau evidenzia in modo positivo il notevole apporto di Tolstoj al pensiero anarchico, soprattutto in Russia, e ribadisce le stesse sottolineature fatte da Kropotkin rispetto alla teoria della «resistenza al male» come una forma di lotta, di disobbedienza civile, di rifiuto di scelte autoritarie, di condanna della violenza dello Stato e dei governi. Tolstoj, secondo Nettlau, «non ha detto: sottomettetevi al danno che vi si causa o porgete l'altra guancia dopo aver ricevuto uno schiaffo, bensì: non fate ciò che vi si ordina di fare, non prendete il fucile che vi si dà per uccidere i fratelli». Inoltre, nel pensiero tolstoiano si trova il riconoscimento della forza che il bene, la bontà, la solidarietà possiedono. Si tratta, in altre parole, di un'energia veramente rivoluzionaria che ci appartiene e che deve per-

tanto essere incoraggiata a esprimersi al posto della malvagità e della sopraffazione. L'unica cosa che Nettlau lamenta è l'uso che Tolstoj fa della terminologia religiosa, che inevitabilmente confonde il popolo: «Ha errato perché [...] le religioni sono state sempre uno strumento della reazione che perseguita coloro che le combattono a fondo»<sup>12</sup>. La maturità del grande romanziere russo è invece caratterizzata, secondo Gustav Landauer, dall'aver acquisito «la saggezza di un profeta e di un santo». La sua implacabile lotta contro i governi, gli Stati, le Chiese istituzionalizzate e ogni sorta di violenza dell'uomo sull'uomo e su tutti gli esseri viventi, sono esemplari verità che Tolstoj ha annunciato sistematicamente. Ma, sempre secondo Landauer, non bisogna scordare che la robustezza del suo pensiero sta molto nella capacità di cogliere l'importanza di una coerenza tra mezzi e fini: «Egli ha chiaramente dimostrato che il fine, la nonviolenza, è contemporaneamente il mezzo per conseguire questo fine», che ogni forma di dominio esercitato tramite la violenza può essere spazzato via solo quando ciascuno di noi cesserà di esercitare ogni sorta di violenza nei confronti degli altri e di se stessi<sup>13</sup>. Per Landauer, dunque, non solo Tolstoj è un grande pensatore ma proprio gli anarchici dovrebbero fare tesoro delle sue idee sulla nonviolenza: «Gli anarchici dovrebbero comprendere che il fine non può essere raggiunto se il mezzo non comprende già il fine stesso. Non si arriverà mai alla nonviolenza con la violenza. L'anarchia esiste solo là dove ci sono gli anarchici, dei veri anarchici, cioè degli individui che non esercitano più nessuna violenza. Dicendo ciò, non dico niente di veramente nuovo: è ciò che Tolstoj ci ha detto da molto tempo»<sup>14</sup>.

L'importanza che Tolstoj riveste tra gli anarchici è dunque ben sottolineata da questi interpreti (e attivi militanti) dell'ideale anarchico. A essi si può aggiungere anche Rudolf Rocker che non teme di evidenziare come il pensiero tolstoiano, tra le tante intuizioni libertarie che ha espresso, non si sia dimenticato di denunciare il colonialismo economico e l'imperialismo culturale che l'Europa e l'intero Occidente hanno messo in campo nei confronti di altri paesi più poveri<sup>15</sup>. Ma anche come il modello di sviluppo proprio del capitalismo sia stato imposto con la forza all'esterno del continente europeo e come, nei fatti, lo stesso capitalismo e lo sviluppo della tecnica non siano stati in grado di soddisfare le profonde aspirazioni di quegli uomini e quelle donne che coltivavano il sogno di una società più giusta e più libera. Per Rocker, Tolstoj non è dunque stato «un riformista, e infatti non rientra tra coloro che vogliono guarire il male con dei piccoli miglioramenti. Il suo pensiero è rivolto contro il fondamento stesso di questa società moderna: combatte l'essenza e non la forma di questa sedicente civiltà»<sup>16</sup>.

Nell'*Encyclopédie anarchiste*, alla voce «Tolstoïsme» si può leggere una corposa sintesi dell'evoluzione teorica di Tolstoj, delle sue convinzioni in ambito politico, economico, religioso ecc., e si afferma con decisione che egli debba essere sicuramente annoverato tra i pensatori anarchici<sup>17</sup>. Il maggior teorico (e militante) dell'individualismo anarchico, E. Armand (pseudonimo di Lucien-Ernest Juin), lo annovera tra i suoi principali punti di riferimento, assieme a Benjamin Tucker e Henry David Thoreau, soprattutto nel significato da attribuire alla concezione tolstoiana di non resistenza al male con la vio-

lenza, sostenendo questa forma di lotta e sottolineandone anche le implicazioni concrete<sup>18</sup>.

Come si può capire, esiste un filo rosso che unisce le riflessioni di questi autori anarchici nel giudizio sostanzialmente positivo del pensiero di Tolstoj, del suo legittimo anarchismo. Ma altri pensatori altrettanto autorevoli che hanno militato nelle file del movimento anarchico internazionale tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento hanno espresso critiche anche molto severe nei confronti dello scrittore russo. Errico Malatesta e Luigi Galleani, in modo particolare anche se con accenti diversi, non hanno esitato a criticare aspramente le implicazioni negative che le teorie tolstoiane sulla nonviolenza e sulla religione cristiana avrebbero sul processo di trasformazione rivoluzionaria della società<sup>19</sup>. Una posizione intermedia è rappresentata da Luigi Fabbri, il quale sceglie di privilegiare i punti di contatto tra il pensiero anarchico e quello tolstoiano. Poco importa, sostiene Fabbri, che il pensiero di Tolstoj dalle premesse decisamente libertarie sia poi giunto a un «ingenuo» concetto di non resistenza al male. Ciò che conta è che, in sostanza, il suo pensiero è sicuramente più vicino all'anarchismo di quello di altri riformatori sociali<sup>20</sup>.

Ma è lo stesso Tolstoj che precisa in modo esplicito il proprio rapporto con l'anarchismo in alcuni pensieri tratti dai suoi *Diari*: «Una volta l'anarchismo era impensabile. Il popolo voleva adorare e star sottomesso e i governanti erano certi della loro vocazione. [...] Ora invece il popolo non adora più, e non solo non vuole star sottomesso ma vuole essere libero. [...] I popoli [...] non sono più disposti a sopportare il potere, vogliono la libertà, la completa libertà»<sup>21</sup>. Ma chiarisce subito che il suo anarchismo è

peculiare, specifico, personale: «Mi considerano anarchico, ma io non sono anarchico, sono cristiano. Il mio anarchismo è solo l'applicazione del cristianesimo ai rapporti tra gli uomini. Così per l'antimilitarismo, il comunismo, il vegetarianesimo»<sup>22</sup>. Questi riferimenti espliciti all'idea anarchica collocano Tolstoj in una posizione particolare, dialettica, relativa, ma i contenuti che esprime in tutta la sua opera non possono che essere annoverati, per la gran parte, tra quelli specificamente anarchici, soprattutto nella denuncia del ruolo dello Stato e dell'inutilità di sostituire un governo con un altro, e nella critica tanto dell'ipotesi marxista di potere quanto di quella liberale<sup>23</sup>.

Naturalmente la discussione all'interno del mondo anarchico e libertario non si esaurisce qui. Tanti altri esponenti di questo mondo si sono interrogati sul significato delle idee tolstoiane, sul «tasso di anarchismo» delle sue convinzioni, sulla valenza più o meno rivoluzionaria delle sue denunce. È altresì indiscutibile che il pensiero di Tolstoj abbia avuto, e ancora abbia, molti seguaci e a esso si siano ispirati veri e propri pionieri di comunità tolstoiane alternative alle forme di vita dominante e di organizzazioni sociali sperimentali a carattere libertario<sup>24</sup>.

Tolstoj, dunque, ha in comune con il pensiero anarchico diverse e fondamentali idee che vengono però sostenute attraverso una lettura estremizzata e poco consueta del messaggio contenuto nel Vangelo. Gesù e la sua predicazione sono alla base della sua profezia anarchica. Anzi, come lo stesso scrittore russo ha ribadito, il suo pensiero filosofico, religioso e politico non è altro che una traduzione in questi ambiti della predicazione evangelica. Rimangono però aperte due grandi questioni: la centralità della fede reli-

giosa e la nonviolenza, le quali hanno caratterizzato, come abbiamo sommariamente visto, le discussioni, le critiche, gli apprezzamenti, le adesioni, le denunce che i militanti e i pensatori anarchici hanno più volte sollevato.

La religione di Tolstoj è sostanzialmente un'etica universalizzata: «Questa religione c'è e noi tutti la possiamo conoscere, se soltanto evitiamo di nascondere a noi stessi i suoi imperativi, imperativi che ci sembrano esagerati e impossibili perché si oppongono direttamente a tutto il nostro sistema di vita e smascherano i vizi e i crimini abituali della nostra vita. Tale religione ci fu sempre e c'è oggi: essa è nei veda, nel confucianesimo, nel taoismo, nell'insegnamento dei sapienti romani e greci, nell'islam, nel bahaismo e nel cristianesimo; è nelle dottrine di Rousseau, Pascal, Kant, Schopenhauer, Emerson, Ruskin, Lamennais, e molti altri, e cosa principale è nel cuore e nella mente di ogni uomo del nostro tempo. [...] Tutto il credo consiste in questo, come fu detto da Cristo e da tutti i sommi maestri del mondo: nel fatto che per avere coscienza del principio divino in se stessi e riconoscerlo in tutte le persone, bisogna amare tutti e non fare a nessun uomo ciò che non vuoi che sia fatto a te»<sup>25</sup>.

Questa fiducia nelle naturali virtù del popolo, dei contadini russi in particolare, seppur ammantata di un certo ottimismo naturalistico, non gli ha però impedito di denunciare i grandi livelli di corruzione che il Potere (nelle sue varie articolazioni) riesce a produrre negli animi e nei costumi delle singole persone<sup>26</sup>. Ma questa sua fede idealistica non gli ha compromesso neppure la volontà di proclamare la necessità di ribellarsi, in tutti gli ambiti della vita quotidiana, a ogni forma di dominio e di repressione. Lui

stesso, in vari momenti della sua tormentata esistenza, non si è sottratto ad azioni di rifiuto di quei valori e comportamenti che contrassegnavano la società dell'epoca. «Non posso tacere!» è forse il mantra che riassume bene il suo sguardo obliquo verso il Potere<sup>27</sup>. La lotta che Tolstoj conduce contro ogni forma di dominio è sempre caratterizzata da una scelta morale. Per Tolstoj l'autorità, ogni forma di autorità, non è altro che il mezzo per forzare un uomo ad andare contro i suoi desideri, e contrasta con l'influenza spirituale, che viene invece salvaguardata dalla critica tolstoiana. La relazione fondata su una gerarchia autoritaria incoraggia l'ipocrisia, intesa non come una mera spinta ad agire contro i propri convincimenti ma come il recitare una parte nascondendo la propria identità.

Tolstoj conosce bene il contributo originale che l'anarchismo ha prodotto e ne condivide fino in fondo la critica radicale mossa verso ogni forma di dominio, ma indica anche quali sono i limiti, a suo giudizio, dell'intero impianto filosofico che ne anima l'essenza. Scrive infatti a questo proposito: «Tutti i teorici anarchici, uomini eruditi e intelligenti, da Bakunin e Proudhon fino a Reclus, Stirner e Kropotkin, che hanno dimostrato in maniera irrefutabile l'illogicità del potere, quando si mettono a parlare dell'organizzazione della vita sociale, al di fuori delle leggi umane che essi negano, cadono nel vago, nella loquacità, nella retorica e si lanciano nelle congetture più fantasiose. Ciò deriva dal fatto che questi teorici anarchici disconoscono la legge divina, comune a tutti gli uomini; mentre al di fuori della sottomissione a una sola e medesima legge, umana o divina che sia, nessuna società può esistere. Non è possibile dunque liberarsi della legge umana, se non a condizione

del riconoscimento della legge divina, a tutti comune»<sup>28</sup>. Come si vede, dopo aver citato alcuni tra i principali pensatori anarchici, Tolstoj contesta la validità delle idee anarchiche quando queste sono chiamate a rispondere in positivo, nel prefigurare cioè un modello di organizzazione sociale alternativo a quello dominante. Pertanto assume e fa proprie le critiche al potere, ma lamenta l'inconsistenza delle idee e delle proposte praticabili che possano suggerire nuove forme di relazioni sociali. Se, in parte, questa critica può essere giustificata, rivela però, al contempo, una non approfondita conoscenza del pensiero anarchico a lui contemporaneo. È strano infatti che ciò avvenga, se per esempio pensiamo a quanto ipotizzato da Proudhon (che pure lui conosce) in termini economici e sociali o alle teorie federaliste di Bakunin, così come sono state argomentate in opposizione al centralismo marxista. Ancor più ingiustificato è il suo atteggiamento se ci riferiamo a Reclus e a Kropotkin. Ma l'affondo più radicale Tolstoj lo porta in termini più strettamente filosofici. Per lo scrittore russo, come abbiamo visto, l'unica possibilità di negare la legge umana e tutti gli apparati istituzionali che ne conseguono risiede nell'abbracciare totalmente un'altra legge, ben più grande e universale, che sarebbe quella divina dell'amore universale. In nome e per conto di questa, e solo in questo modo, è possibile riconoscersi uguali e radicalmente non assoggettati al potere secolare.

La filosofia tolstoiana è una filosofia sostanzialmente morale, kantiana, che basa la sua universalità proprio sull'adesione al pensiero del Cristo. Come giustamente rileva Giampietro Berti, «l'anarchismo di Tolstoj appare molto più radicale di quello 'tradizionale', dal momento

che il rifiuto di obbedire all'autorità investe proprio ogni comando umano»<sup>29</sup>. Ma, come è noto a tutti, perlomeno a quegli studiosi non in malafede o ignoranti del tema, anarchia non è sinonimo di anomia. Quindi anche senza il riconoscimento di un'unica «autorità» (seppur universalizzata), per gli anarchici è possibile organizzare una società sulla base di un libero accordo, peraltro sempre modificabile, che impegna moralmente tutti gli esseri che lo sottoscrivono.

Il pensiero anarchico classico e quello tolstoiano arrivano alle medesime conclusioni – rifiuto di ogni forma di dominio – partendo da presupposti etico-filosofici opposti. Per Tolstoj l'emancipazione umana è possibile solo a condizione di obbedire alla morale che Gesù ci ha tramandato e la fede in Dio è assolutamente necessaria a tal scopo: proprio per questo è possibile e legittima la disobbedienza all'autorità umana, perché viene dopo quella divina e la contraddice<sup>30</sup>. Inoltre, i comandamenti di Dio sono insiti nella natura umana, sono cioè immanenti, dunque i valori cristiani e i valori umani coincidono: «Il cristiano si affranca da ogni potere umano per il fatto che egli considera la legge dell'amore, innata in ogni uomo e resa conscia dal Cristo, come l'unica guida della vita»<sup>31</sup>. Per il pensiero anarchico classico, invece, è necessario, nel disconoscere ogni forma di dominio, partire proprio dalla negazione di ogni divinità.

L'enfasi posta da Tolstoj su un misticismo sapienziale, identificato nei grandi maestri religiosi sia occidentali che orientali, conduce il suo pensiero a valorizzare una tensione continua verso la perfezione. Grazie a questo atteggiamento di perfettibilità costante, l'essere umano si pone in modo critico nei confronti della vita terrena e di ogni

forma di dominio, proprio perché aspira a un modello universale e religioso di bontà. Scrive Berti, sintetizzando il pensiero tolstoiano a questo proposito: «La vera vita dell'uomo consiste nel perseguire il più possibile quella divina. Mentre la vecchia interpretazione del cristianesimo dichiara la necessità di seguire delle regole, la vera dottrina di Cristo afferma l'aspirazione continua alla perfezione interiore. Essa ricorda agli uomini la possibilità effettiva di raggiungere tale stato perché l'anima umana contiene in sé questa inesausta potenzialità»<sup>32</sup>.

La scelta di fondo che il pensiero tolstoiano esprime è di carattere morale. Sulla base di un principio universale e naturale, la legge dell'amore, attraverso una continua coerente testimonianza di questa fede nella vita terrena, Tolstoj nega ogni valore a qualsiasi autorità secolare e a qualsiasi istituzione che pretenda di rappresentarla. Il suo tasso di anarchismo è pertanto identificabile nella sua priorità morale: la possibilità di cambiare radicalmente questa società corrotta e autoritaria si risolve prioritariamente nella rivolta morale che ogni individuo deve compiere. La dimensione della rivolta (individuale) è essenziale dunque a quella rivoluzionaria (collettiva): «Nulla si oppone all'affrancamento degli uomini quanto questo traviamiento inconcepibile. Invece di spingere ogni uomo a liberarsi da se medesimo, cambiando il proprio concetto della vita, si cerca un modo generale esterno, e non si fa altro che incatenarsi più strettamente. Sarebbe come se, per fare del fuoco, si volessero disporre i pezzi di carbone in modo da farli accendere tutti in una volta»<sup>33</sup>. Queste considerazioni derivano dalla convinzione di quanto fossero pertinenti le intuizioni dell'umanista Étienne de La Boétie, che Tol-

stoj fa proprie. Grazie a quelle intuizioni è infatti possibile cogliere il livello di corruzione che la società attuale esercita nei confronti di ogni essere umano e, pertanto, indicare in un profondo cambiamento tanto interiore quanto delle scelte di vita quotidiana il grimaldello indispensabile per ogni vera e duratura trasformazione sociale. Tolstoj è un «educazionista», e infatti il suo approccio alla trasformazione sociale si sostanzia in un atteggiamento pedagogico che prima di tutto è autoeducazione di se stessi. L'ideal-tipo dell'anarchico educazionista è, schematizzando, riconducibile alle seguenti caratteristiche: ritiene che l'agente della trasformazione non sia la classe o il popolo, ma l'individuo; si rivolge a tutti gli individui indipendentemente dal loro stato sociale o professionale; è convinto che le cause del dominio stiano all'interno di una relazione di accettazione del dominio stesso; è persuaso che la presa di coscienza della propria condizione di subalternità non sia frutto di un cambiamento repentino ma richieda tempo e lavoro su se stessi; non è un legalitario ma privilegia la rivolta. Tradizionalmente l'anarchico «educazionista» ha però un atteggiamento complesso nei confronti dell'uso della violenza nel processo di trasformazione sociale. In questo, come vedremo, si differenzia da Tolstoj. Sostanzialmente egli ammette, in casi estremi e con la più alta cautela possibile, l'impiego di mezzi violenti per sconfiggere la violenza istituzionalizzata del potere<sup>34</sup>.

La questione cruciale che differenzia il pensiero di Tolstoj da quello dei classici dell'anarchismo è, come abbiamo visto, la legittimità dell'uso della violenza, seppur come inevitabile, resistente risposta alla violenza istituzionalizzata. Questa tematica riconduce a una caratteristica fon-

dativa di tutto il pensiero libertario: la necessaria coerenza tra mezzi e fini. Per l'anarchismo, per ogni corrente anarchica, il fine non giustifica i mezzi ed è solo con determinati mezzi che è possibile conseguire uno specifico fine. La coerenza tra gli uni e l'altro è quindi la garanzia, non solo teorica ma soprattutto fattuale, che l'obiettivo perseguito possa essere conseguito. I mezzi, in altre parole, contengono il fine. Data questa premessa e applicata alla contesa intorno all'impiego della violenza, non c'è alcun dubbio che la ragione e la logica stiano dalla parte delle teorie tolstoiane. Tolstoj, inoltre, non si limita a fare un ragionamento in prospettiva, ma si sofferma anche sulla realtà che lo circonda. In molte occasioni egli infatti denuncia, senza esitazione, come la violenza perpetuata dalle istituzioni statali – ben più grave – sia all'origine della violenza delle rivolte, individuali e sociali, intenzionate a combatterla. La sua idea di non resistenza al male, fatta successivamente propria da tutti i movimenti che si ispirano alla nonviolenza, esemplifica in maniera chiara i suoi convincenti etici e morali. Lottare è non solo giusto ma soprattutto doveroso: è l'imperativo morale per eccellenza per ogni individuo che voglia trasformare questo mondo corrotto e degenerato ed edificare un nuovo rapporto tra gli esseri viventi. La legge dell'amore – amare gli altri come tu vorresti essere amato – è la legge universale che presiede la filosofia morale tolstoiana. Anzi, l'unica forza in grado di sconfiggere la violenza dello Stato e della proprietà è proprio questo amore portato alle sue estreme e più radicali conseguenze. La violenza genera violenza: pertanto, se il fine è fondare una società fatta di relazioni nonviolente, è impossibile pervenirci, nonostante i soprusi subiti, attra-

verso l'uso di forme violente. Ma pur ammettendo che questo approccio è intrinsecamente logico, vien da dire che lo è su un piano squisitamente astratto. Se infatti ci troviamo, secondo il pensiero anarchico classico, di fronte a una violenza che sta per soffocare ogni nostro anelito di vita, noi reagiamo per tutelarci e per salvaguardare la nostra esistenza e il nostro diritto a esprimerci pienamente e liberamente. E ci opponiamo anche usando mezzi che non sono coerenti, in modo assoluto, con il fine che abbiamo. C'è dunque nell'anarchismo, con sfumature e sensibilità anche molto differenti, una consapevolezza diversa da quella tolstoiana a questo riguardo. Tolstoj istituisce la sua scelta morale sulla legge dell'amore universale per tutti, ma proprio tutti, gli esseri viventi. Il pensiero anarchico classico antepone alla legge dell'amore la volontà della libertà. Essere liberi è infatti il fine dell'anarchismo, e solo se si realizza questa condizione è possibile vivere relazioni d'amore. Mentre per Tolstoj l'amore è assoluto, cioè sciolto da ogni altro vincolo, per gli altri pensatori anarchici è la libertà degli uguali a costituire il fondamento del loro agire<sup>35</sup>. Se per assurdo (ma non troppo) un tolstoiano che lotta per la libertà fosse costretto a rinunciarvi (magari temporaneamente) pur di non rinunciare a praticare la legge dell'amore universale (la nonviolenza totale), verosimilmente lo farebbe. Ma come è possibile continuare a lottare per sé e per gli altri, per una società interamente liberata da ogni forma di violenza, se lo Stato e le sue istituzioni sopprimono con sistematica violenza ogni possibilità di realizzare questa stessa società? Ci sono situazioni, tempi, realtà che per essere sconfitti, e per poter essere sostituiti con altre forme di relazioni libertarie, inevitabilmente richiedono, se

non altro per legittima difesa, l'uso di una qualche forma di forza. E qui si apre una discussione enorme che ha animato e anima tuttora ogni dibattito interno all'anarchismo<sup>36</sup>.

Per Tolstoj la libertà si realizza in modo pieno e assoluto solo nella pratica dell'amore universale; per il pensiero classico dell'anarchismo la libertà si concretizza solo nella medesima libertà degli altri, è una libertà di uguali. Per raggiungere la sua idea di libertà lo scrittore russo non è disposto a rinunciare alla legge dell'amore, mentre per l'anarchismo vale esattamente il contrario. La filosofia tolstoiana è di impronta individualistica, in questo simile a quella di tanti anarchici individualisti alla Armand. Sta infatti, in ultima istanza, a ogni singolo individuo abbracciare consapevolmente l'etica dell'amore e comportarsi di conseguenza. Il cambiamento sociale è d'altronde prima di tutto rivolta individuale. In questo senso, l'anarchismo religioso di Tolstoj costituisce sicuramente una componente, seppur non molto estesa, del pensiero anarchico<sup>37</sup>.

Nondimeno, se rispetto a queste due questioni – religione e violenza – si discosta radicalmente dalla maggior parte dei pensatori anarchici, continuiamo a considerare Tolstoj un libertario a tutto tondo. Le sue opere, la sua stessa tormentata vita, la fuga verso la morte, il suo impegno e i suoi scritti, sono lì a testimoniare questa profonda assonanza tra le sue idee e quelle anarchiche<sup>38</sup>. Ecco un'ulteriore testimonianza di quanto fin qui detto: «Perché si compia questo grande rivolgimento, occorre soltanto che gli uomini capiscano che lo Stato, la patria, sono una finzione, mentre la vita e l'autentica libertà sono una realtà; e che non bisogna sacrificare la vita e la libertà a quell'unione artificiosa chiamata Stato, ma bisogna, in nome della vera

vita e della vera libertà, liberarsi dalla superstizione dello Stato e dell'obbedienza delittuosa che quella superstizione comporta per gli uomini. In questo cambiamento dei rapporti tra gli uomini e lo Stato, tra gli uomini e il Potere, consiste la fine del vecchio e l'inizio del nuovo secolo»<sup>39</sup>. È qui palese che la radicalità del pensiero e dell'azione di Tolstoj sia fuori discussione e che la sua avversione a ogni forma di dominio sia non solo conclamata ma riconosciuta e sottolineata da molti studiosi<sup>40</sup>.

La mole degli scritti tolstoiani è davvero enorme anche perché nel corso della vita egli ha affrontato molteplici questioni e ha indagato numerose prospettive. Quelle a cui abbiamo accennato (e che si trovano in parte in questo volume) sono le questioni di carattere più squisitamente libertario. In altre qui non toccate – come la funzione e l'importanza della scienza, la condizione e il ruolo della donna o la filosofia dell'arte – il suo pensiero riflette maggiormente i condizionamenti dell'epoca e, talvolta, è addirittura prigioniero di una visione conservatrice. Per queste ragioni non sono stati inseriti scritti su tali argomenti, che avrebbero richiesto una più approfondita discussione. La scelta dei brani pubblicati in questa antologia è ovviamente arbitraria e risente della volontà di far emergere quelle parti del pensiero tolstoiano che più esprimono, a giudizio del curatore, una visione libertaria e anarchica del pensiero di Tolstoj.

## Note all'Introduzione

1. L. Tolstoj, *I Diari* (8 agosto 1907), Longanesi, Milano, 1980, p. 560.
2. Pressoché tutti gli storici dell'anarchismo hanno annoverato Tolstoj, seppur con sfumature diverse, tra i precursori di questa idea. Vedi, per esempio, quanto scrivono a questo proposito: P. Eltzbacher, *L'anarchisme*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1902; M. Nettlau, *Breve storia dell'anarchismo*, L'Antistato, Cesena, 1964; G. Woodcock, *L'anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1966; J. Préposiet, *Storia dell'anarchismo*, Dedalo, Bari, 2006; G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Lacaita, Manduria, 1998; P. Marshall, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Fontana Press, London, 1993; G. Ragona, *Anarchismo. Le idee e il movimento*, Laterza, Bari, 2013; R. Kinna, *Che cos'è l'anarchia*, Castelvecchi, Roma, 2010; P. Brunello, *Introduzione*, in L. Tolstoj, *Una rondine fa primavera*, Spartaco, Santa Maria Capua Vetere (CE), 2006. Per una visione complessiva della pensiero libertario di Tolstoj vedi: I. Adinolfi e B. Bianchi (a cura di), «Fa' quel che devi, accada quel che può». *Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*, Orthotes, Napoli, 2011. Centrale nell'evoluzione del suo pensiero è: L. Tolstoj, *La confessione* [1884], Sugarco, Milano, 1979.
3. Cfr. A. Salomoni, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia (1896-1910)*, Leo S. Olschki, Firenze, 1998.
4. Étudiants Socialistes Révolutionnaires Internationalistes de Paris, *Le Tolstoïsme et l'Anarchisme*, Éditions de l'Humanité Nouvelle, Paris, 1900.
5. *Ibidem*, p. 12.
6. Per una rapida consultazione delle critiche di questi pensatori nei confronti di Tolstoj vedi: P. Brunello, *Introduzione*, in L. Tolstoj, *Una rondine fa primavera*, cit., pp. 157-247. Lo scritto di Camillo Berneri, *Pensando a Tolstoj*, si trova in «Pensiero e Volontà», a. I, n. 19, 1 ottobre 1924. Vedi anche: A. Salomoni, *Il pensiero religioso e politico...*, cit., pp. 175-223.

7. P. Kropotkin, *La letteratura russa*, Anarchismo, Catania, 1980, pp. 79-80.
8. Gli scritti tolstoiani sull'educazione e sulla scuola sono raccolti nei volumi XII e XIV delle *Ceuvres complètes*, Stock, Paris, 1902-1923. Un'eccellente sintesi si trova in: L. Tolstoj, *Textes pédagogiques*, Fabert, Paris, 2016. In italiano si può leggere: L. Tolstoj, *Quale scuola?*, Emme, Milano, 1975 (poi Oscar Mondadori, Milano, 1978).
9. Cfr. L. Tolstoj, *Il regno di Dio è in voi*, Manca, Genova, 2003; Id., *Il bastoncino verde*, Servitium, Sotto il Monte (BG), 1998; Id., *Sulla vita*, Feltrinelli, Milano, 2018. Vedi anche: P. C. Bori, *L'altro Tolstoj*, il Mulino, Bologna, 1995.
10. Sul rapporto tra Tolstoj e Gandhi vedi innanzi tutto la loro corrispondenza: M. Semenoff (a cura di), *Tolstoï et Gandhi*, Denoël, Paris, 1958.
11. P. Kropotkin, *La letteratura russa*, cit., pp. 79-108.
12. M. Nettleau, *Breve storia dell'anarchismo*, cit., pp. 259-263.
13. G. Landauer, *Lev Nicolaïevitch Tolstoj*, «Der Sozialist», n. 23-24, 15 dicembre 1910. Ora in G. Landauer, *La communauté par le retrait et autres essais*, Éditions du Sandre, Paris, 2009, pp. 115-120.
14. G. Landauer, *Pensée anarchistes sur l'anarchisme* [1901], in AA.VV., *Gustav Landauer un anarchiste de l'envers*, L'éclat, Á Contretemps, Paris, 2018.
15. Scrive Tolstoj a questo proposito: «L'inconsapevole, ma talvolta anche consapevole, errore che commettono gli uomini difendendo la civiltà consiste nel fatto che quella civilizzazione, che è di per sé solamente uno strumento, essi la considerano invece uno scopo e la ritengono sempre e comunque un bene»; L. Tolstoj, *Perché la gente si droga? E altri saggi su società, politica, religione*, Mondadori, Milano, 1988, p. 539.
16. R. Rocker, *Tolstoï prophète d'une ère nouvelle*, «L'En Dehors», n. 287, ottobre 1935 (trad. it.: R. Rocker, *Artisti e ribelli*, Archivio Famiglia Berneri, Cecina (LI), 1996, pp. 62-68). Le idee tolstoiane a que-

sto riguardo sono contenute, principalmente, in L. Tolstoj, *Il regno di Dio è in voi*, cit.; Id., *Quel che si deve fare, infra* pp. 97-103; Id., *La schiavitù del nostro tempo, infra* pp. 60-62; Id., *Al popolo lavoratore, in Perché la gente si droga? E altri saggi su società, politica, religione*, cit., pp. 312-353.

17. Cfr. F. Elosu, *Tolstoïsme*, in S. Faure (a cura di), *Encyclopédie anarchiste*, Édition La Librairie Internationale, Paris, 1926-1934, tome quatrième, pp. 2774-2776.

18. E. Armand et al., *Actualité de Tolstoï*, L'Unique, Orléans, 1961; E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica*, Tip. di C. Mori, Firenze, 1956; Id., *In memoriam*, in Les Amis d'E. Armand, *E. Armand. Sa vie, sa pensée, son oeuvre*, La Ruche Ouvrière, Paris, 1964. Un altro esponente anarchico, il poeta ebreo tedesco Erich Mühsam, nel 1912, nel dare la sua interpretazione dell'anarchismo, scrive: «Il fatto che respingo la violenza aggressiva, per motivi simili all'anarchico Tolstoj, non autorizza nessuno a dubitare del mio carattere anarchico»; E. Mühsam, *Anarchismo e comunismo*, Leonhard Schäfer, San Casciano (FI), 2009, p. 10.

19. Cfr. E. Malatesta, *Errori e rimedi. Schiarimenti*, in *L'anarchia*, London, agosto 1896; L. Galleani, *Leone Tolstoj 1828-1910*, «Cronaca sovversiva», 2 dicembre 1910.

20. Cfr. L. Fabbri, *Il pensiero anarchico in Leone Tolstoj*, «Il Pensiero», 16 dicembre 1910.

21. L. Tolstoj, *I Diari* (2 luglio 1904), cit., p. 519.

22. *Ibidem* (24 agosto 1906), p. 541. George Woodcock riporta un appunto di Tolstoj nel quale si legge: «Tutti i governi sono in egual misura buoni e cattivi. L'ideale è l'anarchia»; *L'anarchia*, cit., p. 195.

23. Vedi in particolare L. Tolstoj, *La fine del secolo* [1905], *infra* pp. 158-161. Vedi inoltre: L. Tolstoj, *Lettera ai liberali* [1896], in *Scritti politici*, Sankara, Roma, 2005, pp. 25-38; Id., *Sul socialismo* [1910], in *Il risveglio interiore*, Incontri, Sassuolo (MO), 2016, pp. 181-190.

24. Solo come esempi vedi: W. D. Miller, *Dorothy Day e il Catholic Worker Movement*, Jaca Book, Milano, 1981; B. Bianchi, E. Magnanini e A. Salomoni, *Culture della disobbedienza. Tolstoj e i Duchobory*, Bulzoni, Roma, 2004; V. Bagrianski, *Gli anarchici mistici russi*, [latradizionalibertaria.over-blog.it](http://latradizionalibertaria.over-blog.it); J. Thacker, *Whiteway Colony*, Printed in UK, 1993; M. Bevir, *La nascita dell'anarchismo etico in Gran Bretagna 1885-1900*, «Rivista storica dell'anarchismo», a. 7 n. 1, gennaio-giugno 2000.
25. L. Tolstoj, *Sulla pazzia* [1910], in *Sulla pazzia del nostro tempo e del mezzo per rinsavire*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2016, pp. 13-14.
26. Tolstoj è stato un grande estimatore (come ha scritto lui stesso molte volte) del pensatore francese Étienne de La Boétie e della sua straordinaria opera *Discorso sulla servitù volontaria*.
27. Cfr. L. Tolstoj, *Non posso tacere* [1908], Fratelli Treves, Milano, 1908.
28. L. Tolstoj, *Il primo gradino e altri scritti*, Manca, Genova, 1990, p. 154.
29. G. Berti, *Il pensiero anarchico...*, cit., p. 668.
30. Cfr. L. Tolstoj, *Il regno di Dio è in voi*, cit.
31. *Ibidem*, pp. 230-231.
32. G. Berti, *Il pensiero anarchico...*, cit., p. 672.
33. L. Tolstoj, *Il regno di Dio è in voi*, cit., p. 239.
34. Cfr. G. Manfredonia, *Anarchisme & changement social*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2007.
35. Cfr. G. Berti, *Il pensiero anarchico...*, cit., pp. 667-670.
36. Impossibile qui dare conto del dibattito storico e attuale a questo proposito. Mi limito a segnalare due contributi: AA.VV., *Violence, contre-violence, non-violence*, «Réfractions», n. 5, primavera 2000; A. Bernard e T. Ibañez, *Pour continuer le débat: néo-anarchisme et non-violence*, «Réfractions», n. 41, autunno 2018. Vedi inoltre quanto più volte dibattuto su questo tema all'interno di «A rivista anarchica» ([arivista.it](http://arivista.it)), ma anche di altri giornali e riviste anarchiche.

37. Sulla relazione tra pensiero anarchico e religione vedi come introduzione: J. Ellul, *Anarchia e cristianesimo*, elèuthera, Milano, 1993; L. Apps e A. Christoyannopoulos, *Anarchisme & religion*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2018.

38. Lo storico delle idee Isaiah Berlin scrive a questo riguardo: «Così, per vie proprie, Tolstoj arrivò a un programma di anarchismo cristiano che aveva molto in comune con quello dei populisti russi, dai quali del resto egli dissentiva soltanto per il loro socialismo dottrinario, la loro fiducia nella scienza e la fede nei metodi del terrorismo»; I. Berlin, *Il riccio e la volpe*, Adelphi, Milano, 1986, pp. 406-407.

39. L. Tolstoj, *Perché la gente si droga? E altri saggi su società, politica, religione*, cit., p. 554.

40. Riporto qui, come esempio, il giudizio di Isaiah Berlin: «Vorrei solo sottolineare come il programma di Tolstoj sia soprattutto un programma di azione, una dichiarazione di guerra ai valori sociali in auge, alla tirannia degli Stati, delle società, delle Chiese, alla brutalità, all'ingiustizia, alla stupidità, all'ipocrisia, alla debolezza e, più che mai, alla vanità e alla cecità morale»; I. Berlin, *Il riccio e la volpe*, cit., p. 407. Vedi anche, seppur attraverso la critica letteraria, l'analisi fatta da George Steiner, *Tolstoj o Dostoevskij*, Garzanti, Milano, 2005. Ricordo inoltre che anche autori come Serge Latouche, che hanno affrontato tematiche economiche, lo annoverano tra i propri punti di riferimento: S. Latouche, *La decrescita prima della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016.

# Antimilitarismo



## Il patriottismo e il governo

(1900)

Ho già espresso più volte la convinzione che l'attuale patriottismo non è un sentimento naturale, anzi è irragionevole, nocivo e oltretutto causa la maggior parte dei mali che affliggono l'umanità; di conseguenza, non bisogna affatto alimentarlo, come si fa ai giorni nostri, ma al contrario soffocarlo e combatterlo con tutti i mezzi che gli uomini ragionevoli hanno a loro disposizione. E tuttavia, cosa alquanto sorprendente, nonostante l'incontestabile relazione tra questo modo di sentire e un riarmo universale che sfocia in guerre devastanti per i popoli, tutte le obiezioni da me sollevate per denunciare il patriottismo, in quanto arcaico, pernicioso e inopportuno, non hanno ottenuto risposta; o sono state accolte da una voluta incomprendione; o ancora, si sono trovate di fronte alla bizzarra osservazione secondo la quale c'è un patriottismo cattivo, come il jingoismo e lo sciovinismo, che va rifiu-

tato e un patriottismo buono che sarebbe quello autentico, ovvero un sentimento elevato e profondamente morale che sarebbe irragionevole, anzi criminale, condannare.

In che cosa consista questo patriottismo autentico non ci viene però detto; o meglio, al posto di darci una spiegazione, si pronunciano frasi ampollose e altisonanti o si spaccia per patriottismo qualcosa che non ha nulla a che fare con quello che noi tutti conosciamo e che ci affligge crudelmente. [...]

Il patriottismo non è neppure, come taluni suoi adepti sostengono, la volontà di salvaguardare i tratti peculiari di un popolo. Si afferma che i tratti peculiari di un popolo costituiscano la condizione necessaria per il progresso dell'umanità, e che di conseguenza il patriottismo sia un sentimento buono e utile poiché mira a preservare quelle peculiarità. Ma non è del tutto evidente che queste peculiarità di costumi, credenze e lingue, pur essendo state necessarie alla vita dell'umanità, sono oggi diventate un grave ostacolo alla realizzazione di quell'ideale unione fraterna dei popoli intravista da alcuni uomini? Non è altresì evidente che preservare e difendere queste peculiarità proprie a tante nazionalità, come quella russa, tedesca, francese o anglosassone, porti conseguentemente a esaltare anche le peculiarità di altre nazionalità, come quella ungherese, polacca, irlandese, o anche basca, provenzale, mordovina, ciuvascia e altre ancora, e che dunque servano non ad avvicinare e unire gli uomini, ma a separarli sempre più?

Il patriottismo – non quello immaginario ma quello vero, quello che tutti ben conosciamo, che influenza la vita della maggior parte degli uomini del nostro tempo e che ci fa soffrire così crudelmente – non solo non rappresenta il desiderio di ottenere beni immateriali per il proprio popolo

(e d'altronde non si possono desiderare quei beni immateriali solo per il proprio popolo), ma neppure incarna quelle peculiarità che caratterizzano le varie nazionalità (trattandosi di qualità e non di sentimenti). Ben al contrario, il patriottismo reale è un modo di sentire che privilegia il proprio popolo o il proprio Stato a scapito di tutti gli altri. Infatti persegue apertamente il desiderio di assicurare al proprio popolo e al proprio Stato la maggiore prosperità e la maggiore potenza possibili, obiettivi che non possono essere conseguiti se non a svantaggio della prosperità e della potenza degli altri popoli e degli altri Stati. Appare dunque evidente che il patriottismo è non solo cattivo e dannoso in quanto sentimento, ma anche stupido in quanto dottrina, perché è evidente che se ogni popolo e ogni paese si pretende superiore a tutti gli altri, il mondo intero precipiterà in un abbaglio tanto grossolano quanto funesto. [...]

Questo avviene [oltre che nell'ambito religioso] anche in ambito statale, dato che ogni governo poggia sull'idea di patriottismo. E sono proprio gli uomini di Stato quelli che traggono più vantaggi da questa idea ormai inutile e insensata e che dunque si danno da fare per mantenerla artificialmente in vita. Un compito peraltro agevole dato che hanno a disposizione i mezzi più potenti per influenzare gli uomini.

Solo così mi spiego la singolare contraddizione che emerge tra l'idea arcaica di patriottismo e la visione contrapposta che si è ormai sedimentata nella coscienza del mondo cristiano contemporaneo.

Il patriottismo – in quanto sentimento basato sull'amore esclusivo per il proprio popolo e in quanto dottrina basata sull'esaltazione del sacrificio del proprio benessere, dei propri beni e della vita stessa in difesa dei più deboli per pro-

teggerli dai massacri e dalle violenze – era un'idea forte al tempo in cui si riteneva possibile e giusto massacrare e depredare un altro popolo per aumentare la prosperità e la potenza della propria patria.

Ma sono quasi duemila anni che i più elevati rappresentanti della saggezza umana hanno concepito l'idea della fratellanza universale, e questa idea è penetrata sempre più nelle coscienze inverandosi nel mondo contemporaneo in una molteplicità di forme. Grazie alla facilità delle comunicazioni e all'unione delle industrie, del commercio, delle arti e delle scienze, gli uomini d'oggi sono talmente legati gli uni agli altri che il pericolo di assistere a conquiste, massacri e violenze è ormai scomparso, tanto che tutti i popoli – i popoli, non i governi – intrattengono tra loro relazioni pacifiche, amichevoli e reciprocamente vantaggiose, di tipo industriale, commerciale e intellettuale, relazioni che non avrebbe alcun senso infrangere.

Parrebbe dunque che il patriottismo, questo sentimento arcaico oramai superfluo e inconciliabile con l'idea assai viva oggi di fratellanza universale, sia destinato ad affievolirsi sempre più fino a scomparire del tutto. E invece accade esattamente il contrario: questo sentimento funesto e arcaico non solamente continua a esistere, ma ai giorni nostri si infiamma sempre più.

I popoli, immotivatamente e in contraddizione con la propria coscienza e convenienza, non solo approvano i loro governi quando attaccano gli altri popoli, quando invadono i loro paesi o difendono con la forza i territori altrui di cui si sono già impossessati, ma addirittura sono loro stessi a invocare queste aggressioni, queste conquiste, queste usurpazioni, se ne rallegrano e ne vanno fieri. Le mino-

ranze nazionali assoggettate a Stati più potenti – come i polacchi, gli irlandesi, i boemi, i finlandesi o gli armeni – reagiscono contro il patriottismo dei loro oppressori, ma sono talmente contagiati da questo sentimento arcaico, inutile, insensato e nocivo, che tutta la loro attività si concentra su questo aspetto, e pur patendo il patriottismo dei più forti, sono pronti a far subire alle altre nazioni, in nome del proprio patriottismo, tutto il male che gli oppressori hanno loro inflitto.

Ciò avviene perché le classi dirigenti – e con ciò intendo non solamente i governanti e i loro funzionari, ma tutti coloro che nella società occupano una posizione particolarmente vantaggiosa: chi vive di rendita, ma anche i giornalisti o la maggior parte degli artisti e degli intellettuali – intendono preservare questa loro posizione particolarmente vantaggiosa, soprattutto se confrontata con quella delle masse popolari, proprio grazie a questa organizzazione statale fondata sul patriottismo. Disponendo dei più efficaci mezzi per influenzare il popolo, le classi dirigenti non esitano a utilizzarli per alimentare, negli altri, come in se stessi, il sentimento patriottico, anche perché lo Stato, che vive di questo sentimento, sa ben ricompensare chi lo alimenta. Un funzionario ha più possibilità di fare carriera se dimostra di essere un buon patriota; in modo simile, un militare, per avanzare di grado, deve partecipare a una qualche guerra, e il patriottismo promette di scatenarla.

Il patriottismo e ciò che ne consegue, come le guerre, garantiscono introiti considerevoli sia alla stampa sia alla maggior parte dei commercianti. Quanto più uno scrittore, un insegnante o un professore esalta il patriottismo, tanto più consolida la sua posizione. Similmente, quanto più un

imperatore o un re celebra il patriottismo, tanto più cresce la sua gloria. D'altronde, le forze armate, la finanza, la scuola, la religione, la stampa, sono tutte nelle mani delle classi dirigenti. A scuola si alimenta il patriottismo dei bambini grazie a narrazioni che descrivono il popolo cui si appartiene come un popolo superiore che detiene tutte le ragioni del mondo; nell'età adulta si tiene desto quel medesimo sentimento con spettacoli, ricorrenze, monumenti, e con le menzogne della stampa patriottica; ma soprattutto si eccita il patriottismo di un popolo commettendo in suo nome iniquità e crudeltà che inevitabilmente fomentano l'ostilità dei popoli che le subiscono, ostilità che viene poi sfruttata per alimentare l'odio reciproco.

Ai nostri giorni l'adesione a questo sentimento perverso che è il patriottismo ha fatto tali progressi presso tutti i popoli europei che verosimilmente ha ormai raggiunto il suo massimo sviluppo. [...]

Ma in definitiva che cosa sono oggi questi governi senza i quali gli uomini credono di non poter vivere?

Se ci fu un tempo in cui i governi apparivano come un male necessario, o comunque minore rispetto a quello rappresentato dal trovarsi senza difesa contro vicini più organizzati, al giorno d'oggi i governi appaiono solo un male inutile e decisamente maggiore rispetto a quelli con cui intimoriscono i propri popoli.

A essere inutili non sono solo i governi militari, bensì i governi in generale, che potrebbero essere incapaci di nuocere solo se fossero composti di uomini infallibili, di santi, come in effetti si suppone nell'ordinamento cinese. Ma per la natura stessa della loro attività, che impone di commettere ogni sorta di violenza, essi attirano proprio gli elementi

più lontani dalla santità, quelli più insolenti, grossolani e depravati. Ne consegue che ogni governo, e specialmente ogni governo che dispone di una forza armata, è la più terribile delle istituzioni e la più pericolosa che ci sia al mondo.

Un governo, nel senso più ampio del termine, ovvero includendo anche i capitalisti e la stampa, non è altro che un ordinamento in cui la maggioranza degli uomini è assoggettata al potere di una minoranza posta più in alto nella scala sociale; questa minoranza è a sua volta sottoposta a una minoranza ancora più esigua, e così di seguito fino ad arrivare a quel manipolo di uomini o a quel singolo uomo che grazie alla potenza militare detiene il potere su tutti gli altri uomini. L'intera costruzione è dunque simile a un cono in cui tutte le parti sono totalmente subordinate agli individui o all'individuo che ne occupano la sommità. E ovviamente gli uomini che si installano alla sommità sono quelli più audaci, più insolenti e più sfrontati degli altri, o quelli che sono gli eredi accidentali di antenati che si sono distinti per la loro impudenza e sfrontatezza. [...]

Sono appunto questi i governi ai quali viene dato il potere assoluto di disporre non solo dei propri beni e della propria vita, ma anche dello sviluppo intellettuale e morale, dell'educazione e della religiosità di tutta l'umanità!

Gli uomini stessi creano così una terrificante macchina di potere, consentendo oltretutto al primo che passa di impadronirsene (e costui sarà molto probabilmente il tipo d'uomo con la morale più scadente); poi si inchinano servilmente al padrone che si sono dati e subito dopo si meravigliano che le cose vadano male. Temono le bombe e gli anarchici, ma non temono questa terribile organizzazione che minaccia a ogni minuto ben più gravi catastrofi. [...]

Per liberare gli uomini dalle spaventose calamità che subiscono a causa delle guerre e degli armamenti, ogni giorno più devastanti, è inutile affidarsi a congressi, conferenze, trattati o tribunali; ciò che bisogna fare è abolire quello strumento di violenza che chiamiamo governo, da cui discendono tutte le maggiori sciagure che affliggono l'umanità.

Per abolire i governi, basta fare una cosa: basta convincere gli uomini che quel sentimento patriottico su cui poggia la macchina del potere è un sentimento grossolano, nocivo, disonorevole e soprattutto immorale. È un sentimento grossolano perché è proprio degli uomini con scarsa moralità, quelli che si aspettano dagli altri popoli le stesse violenze che intendono scatenare contro di loro; è nocivo perché tronca le relazioni utili, pacifiche e piacevoli intrattenute dai diversi popoli, ma ancor di più perché instaura un ordinamento sociale in cui gli individui più indegni possono appropriarsi e di fatto si appropriano del potere; è disonorevole perché trasforma l'uomo in uno schiavo, anzi in un gallo da combattimento, in un toro da arena, in un gladiatore, tutti pronti a morire non per un proprio scopo ma per uno indicato dal potere; è immorale perché sotto l'influenza del patriottismo ogni uomo, anziché riconoscersi come figlio di Dio secondo gli insegnamenti cristiani, o quanto meno come uomo libero che non ha altra guida se non la ragione, si riconosce come figlio della patria, come schiavo del suo governo, e commette atti contrari alla sua coscienza e alla sua ragione.

Basterebbe che gli uomini si rendessero conto di tutto questo perché quel giogo chiamato governo si disfacesse da sé, senza neppure bisogno di lottare, sbriciolandosi insieme

ai mali orribili e inutili che infligge ai popoli. E finalmente gli uomini stanno cominciando a rendersene conto. [...]

Oggi esistono uomini che sono appositamente addestrati a uccidere o brutalizzare i propri simili, uomini ai quali viene riconosciuto il diritto di ricorrere alla violenza e che fanno parte di organizzazioni costituite esattamente per questo scopo: le violenze e gli assassinii che commettono sono dunque considerati atti buoni e virtuosi. Al contrario, è necessario che uomini come questi non esistano più, che a nessuno venga riconosciuto il diritto di usare violenza, che le organizzazioni finalizzate all'uso della violenza vengano abolite, e che la violenza e l'assassinio, come è proprio del nostro tempo, siano considerati sempre e da tutti come atti iniqui.

E quand'anche venissero commesse violenze dopo la soppressione dei governi, è certo che esse saranno minori rispetto a quelle commesse in un'epoca come l'attuale in cui esistono organizzazioni finalizzate all'uso della violenza e in cui le brutalità e gli assassinii in talune situazioni sono ritenuti atti buoni e utili. Viceversa, l'abolizione dei governi porterà con sé l'abolizione di queste organizzazioni e della loro giustificazione.

Eppure taluni affermano che «senza governo non vi sarebbero né leggi, né proprietà, né polizia, né istruzione pubblica», confondendo le violenze del potere con le diverse funzioni sociali. Ma l'abolizione di un governo istituito allo scopo di esercitare la violenza sugli uomini non avrà affatto come conseguenza l'abolizione di tutto ciò che di buono e sensato c'è nella società, ovvero ciò che di non-violento c'è nelle norme, nella giustizia, nella proprietà, nella protezione delle persone, nelle forme economiche collettive o nell'istruzione pubblica.

Al contrario, la scomparsa del rozzo potere dei governi, il cui solo scopo è perpetuare se stessi, concorrerà a creare un ordinamento sociale più sensato e giusto che non dovrà più ricorrere alla violenza. E la giustizia, la cosa pubblica, l'istruzione popolare, tutto ciò continuerà a esistere, ma nelle forme più vantaggiose per il popolo, depurate degli aspetti negativi propri dell'attuale struttura governativa. In altre parole, verrà abolito solo ciò che era cattivo e che impediva la libera manifestazione della volontà dei popoli. [...]

C'è un solo modo per abbattere l'intero edificio: risvegliarsi dall'ipnosi patriottica. Dovete rendervi conto che tutto il male che patite ve lo infliggete voi stessi sottomettendovi alle suggestioni di imperatori, re, deputati, funzionari, militari, capitalisti, preti, scrittori e perfino artisti, cioè tutti coloro ai quali l'inganno del patriottismo permette di vivere sfruttando il vostro lavoro.

Chiunque voi siate – francesi, russi, polacchi, inglesi, irlandesi, tedeschi, cechi – dovete rendervi conto che i vostri interessi umani più autentici (che siano agricoli, industriali, commerciali, artistici o scientifici), i vostri piaceri e le vostre gioie, non sono affatto in contraddizione con quelli degli altri popoli e delle altre nazioni, e che anzi siete legati a tutti gli altri uomini da rapporti di cooperazione, da interscambi di servizi, da un'ampia e feconda comunicazione fraterna, dallo scambio non soltanto di merci ma anche di sentimenti e idee. [...]

**Fonte:** *Le Patriotisme et le gouvernement*, Librairie Henry Kündig, Genève, 1900.

## In margine alla Conferenza dell'Aja sul disarmo

(1899)

Signori,

Voi avete perfettamente ragione dicendo, nella vostra bella lettera, che il disarmo universale può essere facilmente e sicuramente raggiunto con il rifiuto di partecipare al servizio militare. Anch'io penso che questo sia il solo modo per affrancare gli uomini dai mali crescenti del militarismo.

Ma il credere che il progetto di rimpiazzare l'obbligo militare, per quanti lo rifiutassero, con un qualche servizio pubblico, come verrà discusso alla Conferenza che si terrà per iniziativa dello zar, mi sembra invece assolutamente illusorio. Infatti, quella Conferenza è solo una manifestazione ipocrita il cui scopo non è certo realizzare la pace, ma al contrario occultare agli uomini il solo modo di ottenerla, modo che gli spiriti più perspicaci già intravedono.

Si dice che la Conferenza avrà come scopo, se non un accordo sul disarmo, almeno il blocco della corsa agli

armamenti. Si suppone che i rappresentanti dei governi che parteciperanno a questa Conferenza dovranno negoziare i modi e i mezzi per giungere a questo accordo. Se questo è esatto, una domanda si affaccia alla mente: che faranno i governi degli Stati che, nel momento in cui si tiene la Conferenza, si ritroveranno a essere più deboli dei loro vicini? È poco probabile che quei governi possano accettare di congelare una tale situazione di inferiorità. Se nondimeno lo facessero, mostrando così di avere una piena fiducia negli obiettivi perseguiti dalla Conferenza, non avrebbero in effetti niente da perdere a divenire ancora più deboli, anzi ne avrebbero un tornaconto grazie al fatto di poter cancellare le spese militari.

Se l'opera della Conferenza fosse quella di ricondurre le forze militari dei vari Stati a un medesimo livello e poi stabilizzarlo, ammesso che si possa raggiungere questa irrealizzabile uguaglianza, un'altra domanda allora sorgerebbe: perché mai i governi dovrebbero congelare l'attuale livello di armamenti e non uno inferiore? Perché la Germania, la Francia o la Russia, per esempio, dovrebbero continuare ad avere un milione di soldati ciascuna e non cinquecentomila, o diecimila, o mille? Se è lecito ridurre, perché allora non ridurre al minimo e, invece di schierare gli eserciti, lasciare che siano solo due guerrieri a confrontarsi – Davide e Golia – dirimendo i conflitti internazionali in base al risultato di un tale torneo?

Si assicura che i conflitti tra i governi saranno regolati da un tribunale arbitrale internazionale. Ma a parte il fatto che questi conflitti saranno giudicati non dai rappresentanti del popolo ma da quelli dei governi, e che dunque niente potrà garantire l'equità di quelle decisioni, chi ese-

guirà le sentenze di un tale tribunale? Gli eserciti si dice. Ma gli eserciti di chi? Quelli di tutte le potenze. Ma le loro forze non sono uguali! Chi, per esempio, assicurerà sul continente l'esecuzione di una sentenza svantaggiosa per Germania, Russia e Francia alleate fra loro? O ancora, chi applicherà sul mare una decisione contraria agli interessi di Inghilterra, Francia o America? Non solo, ma le decisioni di questo tribunale arbitrale contro la violenza militare dovrebbero essere applicate dalla forza militare stessa. In altre parole, la forza che si vuol limitare sarà il mezzo per conseguire quella limitazione. O meglio, per prendere l'uccello, bisogna mettergli il sale sulla coda. [...]

Lo stesso avviene per le questioni internazionali. Perché esse possano essere regolate da un tribunale arbitrale, deve esistere fra gli Stati una fiducia solida e reciproca che consenta l'esecuzione delle sentenze emesse da quel tribunale. Ma se questa fiducia esiste, gli eserciti sono inutili, e se esistono gli eserciti, la fiducia non c'è e le questioni internazionali non possono essere regolate che dalla forza.

Finché vi saranno eserciti, essi saranno impiegati non solo per acquisire nuovi territori, come tutte le nazioni stanno attualmente facendo in Asia, Africa o Europa, ma anche per conservare con la forza ciò che è stato acquisito con la forza. Ora, non si possono fare conquiste e poi conservarle se non trionfando su qualcun altro; e i trionfi si ottengono solo mediante «grandi battaglie». È per questo che i governi, se hanno un esercito, devono averlo il più potente possibile: è un loro dovere. Se non lo adempiono, sono inutili. Un governo che amministra una nazione può fare molte cose: liberare, istruire, arricchire il popolo; costruire strade e canali, rendere abitabili territori brulli,

eseguire lavori di pubblica utilità, ma c'è una sola cosa che il governo non può fare, ed è proprio quella per cui è stata convocata la Conferenza: ridurre le forze militari.

Se lo scopo della Conferenza, come risulta dalle ultime informazioni, è di mettere al bando l'impiego di quei mezzi di distruzione che sembrano troppo crudeli agli uomini, perché, in questo caso, non abolire ancor prima l'intercettazione della corrispondenza, la falsificazione dei dispacci, lo spionaggio e tutte le odiose canagliate che sono le condizioni indispensabili della difesa militare? Ad ogni modo, proibire a chicchessia di sfruttare a proprio vantaggio tutti i mezzi di combattimento oggi impiegati è come proibire a degli uomini che si battono in una lotta corpo a corpo di colpire le parti più sensibili. E poi perché la ferita o la morte causata da un proiettile esplodente sarebbe peggio del colpo infitto, in un punto vulnerabile, da un proiettile semplice o da una scheggia di obice, entrambi capaci di causare le più orribili sofferenze e anche la morte?

È sorprendente che uomini maturi e mentalmente sani possano esprimere seriamente idee così bizzarre!

D'altronde, avendo consacrato la loro vita alla menzogna, i diplomatici vivono e agiscono costantemente in questa atmosfera altamente ipocrita e vi sono talmente abituati che non si accorgono nemmeno dell'insensatezza delle loro proposte. Ma i semplici mortali – quelli onesti, non quelli che per compiacere lo zar tessono le lodi del suo risibile progetto – come fanno a non accorgersi che la Conferenza non può avere altro risultato se non consolidare ancor più la menzogna nella quale i governi mantengono i loro sudditi, come avvenne già ai tempi della «Santa Alleanza» di Alessandro I?

Il vero scopo della Conferenza non è instaurare la pace ma occultare il solo mezzo che può liberarci dai mali della guerra, ovvero rifiutarsi di partecipare agli omicidi militari. Ed ecco perché la Conferenza non può realmente discutere questa questione.

Coloro che, per intima convinzione, si rifiuteranno di svolgere il servizio militare saranno trattati da ogni governo come il governo russo ha trattato i Duchobory. Nel momento stesso in cui proclamava, davanti al mondo intero, le sue sedicenti intenzioni pacifiche, esso ha segretamente perseguitato, spogliato, scacciato gli uomini più pacifici della Russia, per la sola ragione che essi lo erano non solo a parole ma anche a fatti, e dunque si rifiutavano di portare le armi. In casi simili tutti i governi europei hanno agito e agiscono allo stesso modo, pur se con minore brutalità; così hanno agito e agiscono i governi austriaco, prussiano, francese, italiano, svedese, svizzero, olandese, e d'altronde non possono fare diversamente. Ed è così perché, dominando i loro sudditi con la forza che dà un esercito disciplinato, non potrebbero far dipendere la riduzione di questa forza, e di conseguenza del loro potere, dalla fantasia dei singoli; tanto più che con ogni probabilità la gran maggioranza degli uomini, che non ama uccidere né essere uccisa, se avesse la possibilità di sostituire il servizio militare con un qualche servizio pubblico, lo preferirebbe senza alcun dubbio. E ben presto ci sarebbero così tanti lavoratori e così pochi militari che non sarebbe più possibile obbligare la gente a lavorare.

I liberali, i socialisti e tutti gli uomini che si reputano evoluti, ammaliati dalle loro stesse parole, possono credere che i loro discorsi in parlamento o nelle assemblee, che

i loro sindacati, associazioni, scioperi, pamphlet, siano tutte cose di grande importanza, e che invece i rifiuti isolati di portare le armi siano atti poco rilevanti che non meritano alcuna attenzione. Ma i governi sanno benissimo ciò che conta e ciò che è indifferente. E dunque essi lasciano volentieri pronunciare discorsi risolutamente liberali e radicali in parlamento, tollerano le associazioni operaie e le dimostrazioni socialiste, e talvolta simulano persino di accordare loro una qualche simpatia, sapendo bene che il gioco va a loro beneficio in quanto distoglie l'attenzione dei popoli dall'unico mezzo di reale emancipazione. Al contrario, mai i governi ammetteranno il rifiuto del servizio militare o del pagamento delle imposte per le spese militari – che è la stessa cosa – perché sanno che quel rifiuto, mettendo a nudo la soperchieria governativa, mina la base stessa del potere. [...]

Eppure, sembrerebbe così semplice, e naturale, che tutti gli uomini si fermassero, se non quando vengono arruolati, quanto meno quando vengono condotti in battaglia; che si fermassero e gettassero lontane le loro armi, gridando agli avversari di fare lo stesso. Se non lo fanno, è perché continuano a credere al proprio governo, il quale afferma sfrontatamente che i sacrifici richiesti in vista della guerra sono imposti per il loro stesso bene. Anzi, con una sfacciataggine sorprendente, tutti i governi hanno sempre affermato, e affermano tuttora, che tanto i preparativi militari quanto le guerre sono indispensabili per mantenere la pace.

Ed ecco che, in questo dominio dell'ipocrisia e della menzogna, un nuovo passo viene fatto: questi stessi governi, per la cui esistenza le guerre e gli armamenti sono

imprescindibili, sembrano darsi un gran daffare per trovare il modo di ridurre gli eserciti e far sparire le guerre, e sono sempre loro che indicano conferenze in cui fanno finta di accordarsi per diminuire gli armamenti, con la prospettiva di sopprimerli del tutto. Ma è solo un'ennesima menzogna. Gli eserciti saranno ridotti, e poi congedati completamente, non grazie alla volontà dei governi, ma contro la loro volontà. E questo avverrà solo quando gli uomini cesseranno di avere fiducia nei loro governi e proveranno ad affrancarsi da sé dai mali che li tormentano; questo avverrà solo quando cercheranno la salvezza non nei maneggi complicati e sottili dei diplomatici, ma nel semplice compimento di quella legge, obbligatoria per ogni uomo, che è inscritta nella dottrina religiosa e nel cuore di ognuno: «Non fare agli altri quel che non vuoi sia fatto a te stesso», e soprattutto: «Non uccidere».

Gli eserciti saranno ridotti al minimo, per poi sparire del tutto, quando l'opinione pubblica metterà alla gogna quegli uomini che per vigliaccheria o per interesse svendono la propria libertà e si arruolano in quelle bande di assassini chiamate eserciti. Quanto agli uomini – oggi incompresi e spesso biasimati – che malgrado tutte le persecuzioni, malgrado tutte le prove, si rifiutano sia di alienare la propria libertà mettendola nelle mani di altri uomini, sia di trasformarsi in strumenti di omicidio, essi saranno infine innalzati al rango che si meritano: quello di pionieri e di benefattori della civiltà.

Solo allora gli eserciti cominceranno lentamente a ridursi, fino alla completa sparizione, e un'era nuova avrà inizio nell'esistenza dell'umanità.

E questo tempo è vicino.

Proprio per questo io trovo assolutamente giusto il pensiero da voi espresso, ovvero che il rifiuto di portare le armi sia un atto della massima importanza, l'unico che possa liberare l'umanità dai mali del militarismo. E tuttavia ritengo che sia un grave errore credere, come voi fate, che la Conferenza possa contribuire a raggiungere quel fine. Al contrario, essa non può che distogliere gli occhi dei popoli dal loro unico mezzo di salvezza e liberazione.

**Fonte:** «À propos de la conférence de La Haye sur le désarmement», in *Appels aux dirigeants*, Eugène Fasquelle, Paris, 1902, pp. 203-216.

Nonviolenza



## Lettera a Gandhi

(1910)

Ho ricevuto la sua rivista «Indian Opinion» e ho provato una grande gioia leggendo quanto scrivete sulla non resistenza. Mi è così nato il desiderio di farla partecipe dei pensieri che quella lettura mi ha suscitato.

Più vivo e più divento vecchio – con la morte che incalza – e più mi viene voglia di condividere con gli altri i miei sentimenti più profondi. E ciò che per me oggi riveste un'importanza immensa è proprio la non resistenza, che di fatto non è altro che l'insegnamento dell'amore, non corrotto però da interpretazioni menzognere. E per amore intendo l'aspirazione all'armonia propria delle anime umane e le azioni che discendono da tale aspirazione: perché l'amore è la legge suprema, l'unica legge della vita umana. Ogni uomo lo sa per averlo sentito nel profondo dell'anima (come si percepisce chiaramente nei bambini); ogni uomo lo sa finché non è confuso dalle menzogne

contenute in qualunque insegnamento mondano. Questa legge è stata proclamata da tutti i saggi dell'universo, dai cinesi agli indiani, dagli ebrei ai greco-romani. E io credo che Cristo l'abbia espressa nel modo più netto quando ha detto: «Essa sola contiene tutta la Legge e i profeti».

Ma Cristo si è spinto ancora più lontano. Prevedendo i travisamenti che possono minacciare questa legge, egli ha indicato chiaramente il rischio di corruzione ad opera di uomini che vivono solo per soddisfare i propri interessi secolari. E difatti, proprio come affermava, gli esseri umani sono pronti a difendere con la forza questi interessi, a rispondere colpo su colpo, a riprendersi con la violenza quanto è stato loro sottratto ecc. Egli sapeva ciò che nessuna creatura senziente può ignorare, ovvero che l'uso della violenza e l'amore sono inconciliabili, che l'amore è la legge fondamentale della vita. Non appena viene ammessa la violenza, qualunque siano le circostanze, la legge dell'amore viene percepita come insufficiente, tanto da arrivare a negarla. L'intera civiltà cristiana, così luminosa all'apparenza, si è sviluppata proprio a partire da queste contraddizioni, da questi ambigui malintesi, a volte consapevoli, ma per lo più inconsapevoli.

Di fatto, non appena si è ammessa la resistenza al fianco dell'amore, quest'ultimo è scomparso non potendo più esistere come legge primaria della vita. E senza la legge dell'amore, non poteva che instaurarsi la legge della violenza, cioè il diritto del più forte. Così è vissuta per diciannove secoli l'umanità cristiana. Ora, è indubbio che sia stata l'umanità intera, nel corso del tempo, a fare ricorso alla violenza per organizzare la propria esistenza. Ma la differenza tra i popoli cristiani e tutti gli altri risiede in un duplice fatto: non solo nel mondo cristiano la legge dell'amore è

stata espressa in modo estremamente chiaro come non è accaduto in nessuna altra dottrina religiosa, ma oltretutto i cristiani, per essere tali, hanno accettato quella legge, e nondimeno hanno fatto uso della violenza. Di conseguenza, avendo fondato il proprio modo di vivere sulla forza, l'intera esistenza dei popoli cristiani è una contraddizione assoluta tra ciò che predicano e ciò che mettono in pratica nella loro vita; tra l'amore, riconosciuto come legge primaria della vita, e la violenza, considerata una necessità nelle sue varie forme: così ci si sottomette al potere dei governanti, dei tribunali e degli eserciti, vantandone oltretutto i meriti.

Questa contraddizione non ha mai smesso di estendersi, andando di pari passo con lo sviluppo del mondo cristiano, tanto che di recente ha raggiunto il suo livello massimo. Oggi il problema ci pone davanti a questa alternativa: o riconosciamo che abbiamo contravenuto a tutti gli insegnamenti religiosi e morali e che la nostra vita poggia interamente sul potere dei più forti, o riconosciamo che il nostro dovere è di abbattere questo regime di vita, fondato sulla violenza, sulle imposte, sulle istituzioni giudiziarie e poliziesche, e soprattutto sull'esercito.

La scorsa primavera in uno degli istituti femminili di Mosca si è svolto l'esame di catechismo, il *Zakone Boji*. L'insegnante di religione e dopo di lui il vescovo, che presenziava all'esame, interrogavano le ragazze sui comandamenti e in particolare sul sesto. Ricevuta la risposta esatta sul comandamento («non uccidere»), il vescovo talvolta poneva un'altra domanda: uccidere era vietato sempre e in ogni circostanza dalla legge di Dio? E le sfortunate ragazze, istruite alla menzogna dai loro insegnanti, erano tenute a rispondere e di fatto rispondevano: «No, non sempre. Uccidere è permesso

in guerra e per giustiziare i criminali». Nondimeno, quando a una di queste allieve – e non si tratta di un'invenzione ma è un fatto riportato da un testimone – venne chiesto: «Uccidere è sempre un peccato?», la ragazza, pur arrossendo per l'emozione, rispose in modo risoluto: «Uccidere è sempre proibito, sia nell'Antico Testamento che nel Nuovo, così come è proibito infliggere qualsiasi male al proprio simile». E, nonostante tutta la sua maestosità e il suo abile eloquio, il vescovo tacque e la ragazza ne uscì vincitrice.

Certo, noi possiamo continuare a parlare sui nostri giornali dei progressi dell'aviazione, degli intricati rapporti diplomatici, dei gruppi di interesse, delle scoperte, delle alleanze di ogni tipo, delle opere qualificate come artistiche, e invece passare sotto silenzio la risposta data da quella ragazza; e tuttavia è impossibile ignorarla, perché ogni creatura che appartiene al mondo cristiano la sente risuonare dentro di sé, pur se confusamente. Il socialismo, il comunismo, l'anarchismo, l'Esercito della Salvezza, la criminalità dilagante, la disoccupazione, il lusso sempre più sfrenato e insensato dei ricchi e la miseria dei poveri, il numero crescente di suicidi... tutto questo rende manifesto come una tale contraddizione interna possa e debba essere risolta. E c'è un solo modo per farlo: riconoscere la legge dell'amore e rifiutare la violenza.

Proprio per questo quanto state realizzando nel Transvaal, paese che a noi sembra ai confini del mondo, è un'attività cruciale, tra le più rilevanti al mondo in questo momento. E i popoli cristiani non saranno i soli a parteciparvi, ma lo faranno tutte le nazioni.

Penso che le possa far piacere sapere che anche qui da noi, in Russia, tali attività si stanno sviluppando velocemente sotto forma di rifiuto del servizio militare. E il

numero cresce anno dopo anno. Per quanto minimo sia il numero dei nonviolenti da voi e dei refrattari da noi, gli uni e gli altri possono fieramente affermare che Dio è con loro. E Dio è più potente degli uomini.

La pratica del cristianesimo, nella forma perversa assunta tra i popoli cristiani, che riconoscono la necessità dell'esercito e degli armamenti così da poter uccidere su vasta scala in tempo di guerra, rappresenta, lo ripeto, una contraddizione non solo smaccata ma stridente. Talmente stridente che presto o tardi, ma verosimilmente presto, non potrà più essere ignorata. Allora tutti si vedranno obbligati a rinunciare a una religione cristiana che appare un necessario puntello del potere, oppure a farla finita con gli eserciti e con ogni forma di violenza da essi sostenuta, altrettanto necessaria al potere.

Tale contraddizione è ben nota a tutti i governi, inclusi il suo (britannico) e il mio (russo). Ma qui abbiamo a che fare con l'istinto di conservazione. E proprio per questo la lotta contro la violenza viene perseguita con maggior energia rispetto a tutte le altre attività antigovernative, tanto dalle autorità russe quanto da quelle britanniche, come si constata in Russia e come emerge dagli articoli sulla sua rivista. I governi sanno dove si annida la minaccia più grave e restano più che vigili perché sono consapevoli che a essere in gioco non solo i loro interessi ma la loro stessa sopravvivenza.

Con tutta la mia stima.

Kotchety, 7 settembre 1910

**Fonte:** «Lettre de Tolstoï a Gandhi», in Romain Rolland, *Vie de Tolstoï*, Hachette, Paris, 1911, pp. 232-235.

## La schiavitù del nostro tempo

(1900)

Nel leggere quanto vado scrivendo molti diranno che è il solito vecchio sermone: per un verso raccomanda di distruggere l'ordine attuale delle cose, senza però mettere niente al suo nuovo posto; per l'altro esorta all'inazione. D'altronde, «se le azioni di governo sono perverse, così come lo sono quelle del proprietario terriero o dell'uomo d'affari, ma anche quelle dei socialisti o degli anarchici rivoluzionari, se cioè tutte le attività pratiche reali sono perverse, ciò che rimane di positivo è solo un indefinito agire morale, spirituale, che di fatto conduce al caos più completo e all'inazione». So bene che tante persone serie e sincere penseranno e si esprimeranno così!

Ciò che appare altamente disturbante nell'idea di non-violenza è che in tal modo la proprietà non sarebbe più protetta e che dunque chiunque potrebbe sottrarre a qualcun altro quello di cui ha bisogno o che semplicemente

desidera, e restare impunito. A chi è abituato a difendere la proprietà e le persone ricorrendo alla violenza appare scontato che senza una tale difesa ci sarebbe un disordine perpetuo, una lotta incessante di tutti contro tutti. Non ripeterò quanto ho già detto per dimostrare come la difesa della proprietà attraverso la violenza non riduce bensì aumenta il disordine. Ma anche ammettendo che senza una tale difesa si generi il caos, cosa dovrebbero fare coloro che hanno compreso la causa delle proprie sventure?

Se per esempio abbiamo compreso di essere malati di alcolismo, dobbiamo continuare a bere nella speranza di risolvere il problema bevendo meno, oppure dobbiamo continuare a bere assumendo i farmaci che medici sprovveduti ci hanno prescritto?

La cosa non cambia se si tratta di una malattia sociale. Una volta che si è compreso che la società è malata perché alcuni esercitano la violenza sugli altri, non è possibile migliorare la situazione né se si continua a tollerare la violenza del governo in carica, né se si introduce una nuova forma di violenza, socialista o rivoluzionaria che sia. Potevamo forse crederlo quando le cause delle sventure umane non erano ancora del tutto chiare, ma da quando è diventato inequivocabilmente chiaro che la gente soffre per le violenze che alcuni infliggono ad altri non è più possibile pensare di migliorare le condizioni della società introducendo una nuova variante di violenza o mantenendo la vecchia. Per guarire, l'alcolista può fare solo una cosa: astenersi dalla sostanza che provoca la sua intossicazione, che causa la sua malattia; allo stesso modo, c'è un solo modo per liberare gli uomini da un ordinamento sociale perverso: astenersi dalla causa delle nostre sofferenze, ovvero astenersi

dalla violenza, dall'esercitarla, dal predicarla, dal giustificarla in qualunque modo.

E non solo questo è l'unico mezzo a nostra disposizione per liberare gli esseri umani dai loro mali, ma dobbiamo adottarlo anche perché coincide con la coscienza morale propria a ogni individuo del nostro tempo. Se oggi tutti si rendessero conto che la difesa della proprietà e delle persone poggia esclusivamente sulla minaccia di uccidere o di essere uccisi, allora nessuno potrebbe più in buona coscienza far uso di ciò che è stato ottenuto con l'assassinio o le minacce di morte, e ancor meno potrebbe prendere parte all'assassinio o alle minacce di morte. In tal modo, ciò che risulta necessario per liberare gli uomini dalla loro misera condizione, risulta altrettanto necessario per appagare la coscienza morale di ogni individuo. Pertanto, non c'è alcun dubbio che per concorrere al bene generale, e al contempo ottemperare alla legge della vita, ogni individuo debba astenersi dalla violenza, dall'esercitarla e dal giustificarla.

**Fonte:** «L'Esclavage de notre temps», Postfazione a *Les Rayons de l'Aube*, P.-V. Stock, Paris, 1901, pp. 291-392.

Educazione



## Sull'istruzione pubblica

(1862)

[...] Tutte le teorie pedagogico-filosofiche hanno come scopo quello di formare uomini virtuosi. Ma il concetto di virtù talvolta resta sempre lo stesso e talvolta si sviluppa indefinitamente, e nonostante tutte le teorie, la decadenza o l'ascesa della virtù non dipendono dall'educazione. Un cinese virtuoso, un greco virtuoso, o se è per questo anche un romano o un francese del nostro tempo, possono tutti essere ugualmente virtuosi o ugualmente lontani dalla virtù.

Le teorie filosofiche in campo pedagogico pongono così il problema: come rendere un uomo quanto più buono possibile a partire da una determinata concezione etica, elaborata in un'epoca o in un'altra e riconosciuta come indiscutibile? [...]

Gli sforzi messi in campo dalle varie teorie pedagogico-filosofiche hanno tutti un unico obiettivo: rimuovere dall'insegnamento quegli elementi che le generazioni

passate consideravano scienza e immettere quei nuovi elementi che più rispondono ai bisogni delle giovani generazioni. Questa idea generale, che ha in sé una contraddizione, attraversa tutta la storia della pedagogia, ed è generale perché tutti esigono il massimo di libertà per la scuola, ma è contraddittoria perché ognuno poi prescrive delle leggi fondate sulle proprie teorie e così facendo pone limiti alla libertà.

A quale esperienza rifarci, dunque, a quella delle scuole che verranno o a quella delle scuole esistenti? E comunque, può una tale esperienza dimostrarci la validità del metodo attualmente applicato in materia di istruzione obbligatoria? Noi non possiamo sapere se esista un altro metodo più valido, dal momento che finora le scuole non sono mai state libere. [...]

Giustamente la scuola appare al bambino come un'istituzione dove gli insegnano cose che nessuno comprende, dove in prevalenza lo obbligano a parlare non nel suo dialetto ma in una lingua estranea, dove l'insegnante per lo più vede i suoi allievi come nemici innati che, per malanimo loro e dei loro genitori, non vogliono imparare ciò che lui ha imparato, e dove gli allievi, a loro volta, guardano all'insegnante come a un nemico che per pura cattiveria li costringe a studiare cose astruse. E in un'istituzione come questa i bambini sono costretti a passare sei anni della loro vita per sei ore al giorno. Quali possano essere i risultati lo vediamo non dai rapporti ufficiali ma dai fatti concreti. [...]

Oltre all'influenza abbruttente della scuola per la quale i tedeschi hanno coniato una definizione tanto indovinata come *Verdummen* [rincretinare], che consiste in una lenta deformazione delle capacità intellettuali, ne esiste un'altra

ancora più nociva: a causa delle lunghe ore passate nell'istituzione, durante le quali viene stordito dall'impegno scolastico, il bambino viene di fatto escluso, in un'età cruciale, da quelle situazioni indispensabili per il suo sviluppo che la natura stessa richiede. Si sente dire spesso che le condizioni familiari, l'ignoranza dei genitori, i lavori dei campi, i giochi di campagna ecc., sono altrettanti ostacoli all'istruzione. Può anche darsi che essi impediscano l'istruzione scolastica così come la concepiscono i pedagoghi, ma è ora di convincersi che tutte queste situazioni sono le fondamenta di qualunque istruzione, che non soltanto non l'ostacolano e non l'avverzano, ma ne sono piuttosto i supporti primari.

Difatti, il bambino non potrebbe imparare né la varietà delle linee che compongono le diverse lettere, né i numeri, né la possibilità di articolare le proprie idee, se non esistesse l'ambiente domestico. E allora perché mai questo rozzo ambiente domestico, che è in grado di insegnare al bambino tante cose difficili, improvvisamente diventa un ostacolo nell'acquisizione di conoscenze facili come leggere, scrivere ecc., tanto da nuocere alla sua educazione?

La migliore dimostrazione si ottiene confrontando un figlio di contadini senza alcuna istruzione con un figlio di benestanti che dall'età di cinque anni ha avuto un istitutore: il vantaggio in termini di spirito e conoscenze è sempre a favore del primo. Ma non è tutto. L'interesse per la conoscenza e le domande cui la scuola deve dare risposta non possono prescindere dall'ambiente domestico. Anzi, qualunque studio deve essere la risposta a una domanda sollevata dalla vita. E invece la scuola non solo non stimola le domande, ma non risponde neppure a quelle sollevate dalla vita. Di fatto, la scuola risponde ancora e sempre alle

medesime domande che l'umanità si pone ormai da secoli, con le quali il bambino ha ben poco a che vedere. Per esempio: come è stato creato il mondo? chi è stato il primo uomo? che cosa è avvenuto duemila anni fa? dov'è l'Asia? che forma ha la Terra? come si moltiplicano le centinaia per le migliaia? che cosa c'è dopo la morte? E così via. Ma per le domande che gli pone la vita, il bambino non riceve risposta. Tanto più che, a causa dell'organizzazione poliziesca che ha la scuola, egli non ha il diritto di aprire bocca neppure per chiedere di andare al gabinetto, ma è obbligato a esprimersi a gesti per non turbare il silenzio e tanto meno interrompere la lezione. Se la scuola è organizzata così, è perché lo scopo della scuola pubblica, gestita dall'alto, non è di formare il popolo ma di conformarlo ai nostri metodi, e per riuscirci ci vuole la scuola, ci vogliono molte scuole!

Ma se non ci fossero abbastanza insegnanti? Allora è necessario formare insegnanti, e in caso ne mancassero, si può fare in modo che uno solo insegni a cinquecento bambini: *mécaniser l'instruction* [meccanizzare l'istruzione], metodo Lancaster, *Pupilteachers*... Per questo le scuole gestite dall'alto e autoritarie non sono il pastore per il gregge, ma fanno gregge per il pastore. La scuola non è organizzata in modo che agli allievi risulti facile apprendere, ma in modo che agli insegnanti risulti comodo insegnare.

Per l'insegnante, il chiacchiericcio, il movimento, l'esuberanza dei bambini, tutte condizioni indispensabili per l'apprendimento, risultano scomodi, e infatti le scuole sono regolamentate come i penitenziari: è proibito parlare, muoversi, domandare. Lungi dal ritenere che per agire in modo efficace su un qualsiasi soggetto bisogna prima studiarlo a fondo (e nell'educazione questo soggetto è il bam-

bino libero), gli insegnanti vogliono istruirlo in base alle loro capacità, come piace a loro, e in caso di insuccesso quello che vogliono cambiare non è il metodo educativo ma la natura stessa del bambino.

Da questa concezione sono derivati e tuttora derivano (Pestalozzi) i sistemi con i quali si vorrebbe *mécaniser l'instruction*. D'altronde, l'eterna tendenza della pedagogia è di combinare le cose in modo tale che, qualunque sia l'insegnante o l'allievo, il metodo rimanga sempre lo stesso. Ma provate a guardare lo stesso bambino quando sta a casa o per strada e quando sta a scuola: nel primo caso vedrete una creatura piena di vita, allegra, curiosa, con il sorriso negli occhi e sulle labbra, che vuole conoscere tutto, che esprime in modo chiaro e determinato i propri pensieri e nella propria lingua; nel secondo, vedrete una creatura affaticata, chiusa in se stessa, con un'espressione stanca, timorosa e annoiata, che ripete solo con le labbra parole estranee in una lingua estranea, una creatura la cui anima, come una lumaca, si è nascosta nel proprio guscio. Basta paragonare queste due condizioni per decidere quale delle due sia più vantaggiosa per lo sviluppo del bambino.

Questo peculiare stato psicologico, che io chiamo scolarizzazione dell'anima e che è ben noto a tutti, consiste nel fatto che tutte le facoltà più elevate – immaginazione, creatività, intuizione – lasciano il posto a facoltà semi-animale che consentono di pronunciare suoni slegati dall'intelletto, di contare i numeri in fila: 1, 2, 3, 4, 5..., di usare parole senza che l'immaginazione le traduca in immagini, in breve di sopprimere tutte le facoltà più elevate per agevolare il tipo di sviluppo che coincide con la scolarizzazione dell'anima: la paura e il continuo sforzo della memoria e dell'attenzione.

Qualunque scolaro appare fuor di posto finché non cade in questo stato semi-animale. E non appena ci cade, ecco che perde tutta la sua indipendenza e originalità, e immediatamente si manifestano in lui i sintomi di questa malattia: ipocrisia, bugie, confusione di pensiero ecc. Ora non è più fuor di posto nella scuola, si è conformato allo stampo, e l'insegnante comincia a essere contento di lui.

A questo punto si produce un fenomeno ricorrente: il bambino più stupido diventa l'allievo migliore e il più intelligente quello peggiore. Ed è un fatto troppo significativo per non rifletterci su e cercare di spiegarlo. A me sembra che sia la prova evidente dell'intrinseca falsità della scuola pubblica. A questo va aggiunto il danno ulteriore che provoca l'allontanare i bambini da quella educazione inconsapevole che ricevono a casa, sul lavoro, per strada: così, questa scuola risulta nociva tanto al corpo quanto (essendo a quell'età inseparabile) all'anima.

Il danno inflitto è particolarmente rilevante anche a causa della monotonia tipica dell'educazione scolastica, fosse pure di buon livello. Un agricoltore non potrebbe rimpiazzare in alcun modo l'ambiente lavorativo proprio della vita nei campi, né le conversazioni con quelli che gli stanno intorno; e lo stesso vale per un artigiano o, più in generale, per un cittadino. Non è casuale, bensì intenzionale, che la natura abbia posto l'agricoltore all'interno di un ambiente rurale e il cittadino all'interno di un ambiente urbano: questi ambienti sono altamente istruttivi e soltanto al loro interno entrambi possono formarsi. E che fa invece la scuola? Pone come prima condizione del suo insegnamento l'allontanamento dai rispettivi ambienti. [...]

Da molti secoli ogni scuola è stata pensata e organizzata sul modello di una scuola precedente, e in ciascuna di queste la caratteristica principale è stata la disciplina, la quale proibisce ai bambini di parlare, di domandare, di scegliere un argomento di studio piuttosto di un altro; in breve, sono state adottate tutte le misure per privare l'insegnante della possibilità di decidere quali siano le necessità dei suoi allievi.

L'istruzione scolastica obbligatoria esclude dunque la possibilità di ogni progresso. E se si pensa a quanti secoli sono trascorsi senza dare risposte alle domande che i bambini hanno comunque posto, a quante generazioni sono state allontanate da quella forma antica di istruzione che è stata loro impartita in passato, risulta davvero incomprensibile come una scuola così concepita possa ancora esistere.

A noi sembra che la scuola dovrebbe essere uno strumento educativo e al tempo stesso un'esperienza pratica vissuta da ogni nuova generazione e in grado di fornire sempre nuovi risultati. Solo quando la sperimentazione diventerà la base della scuola e ogni scuola diventerà una sorta di laboratorio pedagogico, solo allora essa non resterà indietro rispetto al progresso generale e la sperimentazione potrà fornire solide basi alle conoscenze in materia di educazione. [...]

Ammettiamolo, c'è un solo criterio pedagogico: la libertà. E nella nostra attività educativa è appunto questa la strada che abbiamo scelto. Alla base di tale attività c'è la convinzione che non solo non sappiamo, ma che non possiamo neppure sapere in che cosa debba consistere l'educazione del popolo; che non solo non esiste nessuna scienza per istruire ed educare, cioè nessuna pedagogia, ma che non sono stati ancora posti neppure i principi di base; che

una definizione della pedagogia e dei suoi fini in senso filosofico è non solo impossibile, ma anche inutile e nociva.

Noi non sappiamo in che cosa consistano l'istruzione e l'educazione, né accettiamo la filosofia pedagogica, perché non ammettiamo la possibilità che un uomo possa sapere che cosa un altro uomo debba sapere. Vediamo l'istruzione e l'educazione come fatti storici determinati dall'influenza che certi uomini hanno avuto su altri uomini, ed è per questo che dal nostro punto di vista lo scopo della scienza dell'educazione è una ricerca volta a individuare le leggi che regolano quell'influenza di alcuni su altri. Non solo non crediamo che la nostra generazione abbia le conoscenze sufficienti per sapere cosa è necessario per il perfezionamento di un uomo, ma siamo altresì convinti che l'umanità, quand'anche possedesse questo sapere, non potrebbe comunque arrogarsi il diritto di trasmetterlo o meno alla generazione successiva. Noi siamo parimenti persuasi che la conoscenza del bene e del male, indipendentemente dalla volontà del singolo, è propria di tutta l'umanità e si sviluppa inconsapevolmente insieme alla storia; e che è impossibile travasare la nostra coscienza nella nuova generazione, attraverso l'istruzione, così come è impossibile privarla della coscienza sempre più elevata alla quale perverrà grazie all'evoluzione storica.

La nostra presunta conoscenza delle leggi del bene e del male e della loro azione sulle giovani generazioni è per lo più un ostacolo allo sviluppo di una nuova coscienza nella nostra stessa generazione, coscienza non ancora elaborata ma che si va elaborando nella generazione successiva. E questo è appunto un ostacolo all'educazione, e non un aiuto.

Noi siamo inoltre convinti che tanto l'istruzione quanto la storia non abbiano alcun fine ultimo. L'istruzione, intesa nel suo significato più ampio, che comprende anche l'educazione, è a nostro avviso quell'attività umana che ha le sue fondamenta nel bisogno di uguaglianza e nella legge immutabile del suo moto progressivo. Una madre insegna a parlare al figlio solo perché si possano reciprocamente comprendere. Istintivamente, la madre si sforza di mettersi allo stesso livello del figlio, del suo modo di pensare, del suo linguaggio, ma la legge del moto progressivo non le permette di abbassarsi fino al suo livello, bensì costringe lui a innalzarsi al suo. Lo stesso rapporto esiste tra lo scrittore e il lettore, tra la scuola e l'allievo, tra il governo, la società e il popolo.

L'attività dell'insegnante ha la stessa finalità. Compito della pedagogia è lo studio delle condizioni in cui queste due spinte verso un fine comune tendono a coincidere e l'individuazione delle condizioni che invece impediscono questa coincidenza. Così la pedagogia per un verso diventa più facile, dal momento che si è sbarazzata di interrogativi come: qual è il fine ultimo dell'istruzione? a cosa dobbiamo preparare la nuova generazione? e così via, ma per l'altro verso diventa infinitamente più difficile. Infatti, siamo ora costretti a studiare tutte le condizioni che favoriscono la coincidenza delle spinte tra chi educa e chi è educato; e dobbiamo anche definire in cosa consista quella libertà la cui assenza impedisce l'incontro delle due spinte e che per noi è l'unico criterio di tutta la scienza dell'educazione. Abbiamo bisogno di mettere insieme, passo dopo passo, un'enorme quantità di fatti e avanzare nella soluzione dei problemi che la pedagogia ci pone.

Sappiamo che i nostri ragionamenti non verranno accolti da un certo numero di persone, e sappiamo che le nostre convinzioni fondamentali, cioè che l'unico metodo educativo sia l'esperienza e l'unico criterio per educare sia la libertà, sembreranno delle banalità ad alcuni, delle vaghe astrazioni ad altri e dei sogni chimerici ad altri ancora. Non avremmo osato turbare la serenità dei nostri pedagogisti ed esprimere opinioni così contrarie a quelle correnti, se avessimo dovuto limitarci a questo articolo. Ma noi sentiamo che si sta concretizzando, passo dopo passo, fatto dopo fatto, la possibilità di dimostrare l'applicabilità e la legittimità delle nostre inusuali convinzioni.

**Fonte:** «Sur l'instruction publique», in *Œuvres complètes*, vol. XIII, P.-V. Stock, Paris, 1905, pp. 1-40.

## Educazione e cultura

(1862)

[...] Nelle concezioni dei pedagogisti educare significa insegnare. La cosiddetta scienza pedagogica di fatto si occupa solo di educazione e considera chi viene istruito come un essere del tutto sottomesso a chi istruisce. È solo grazie all'intermediazione di quest'ultimo che l'educando riceve le nozioni culturali o educative, nelle varie forme che assumono: libri, racconti, esercizi mnemonici, esercitazioni artistiche o fisiche. Viceversa, il mondo esterno riesce a influenzare l'allievo solo nella misura in cui l'educatore lo permette.

L'educatore, infatti, prova a rinchiudere il proprio allievo all'interno di un muro impenetrabile così da sottrarlo all'influenza del mondo, lasciando passare attraverso il filtro scolastico solo ciò che ritiene utile. E non sto parlando di ciò che hanno fatto o fanno le persone ritenute arretrate, non sto combattendo contro i mulini a vento, io sto parlando di come concepiscono e applicano

l'educazione gli insegnanti che hanno la fama di essere i migliori, quelli più avanzati.

E infatti ovunque l'influenza della vita resta al di fuori delle cure del pedagogo, ovunque la scuola viene circondata dalla muraglia cinese della saggezza libresca, attraverso la quale l'influenza educatrice della vita riesce a filtrare solo nella misura in cui il pedagogo lo consente. Di fatto, non si riconosce l'azione educativa della realtà. È questo il punto di vista della scienza pedagogica, in quanto essa attribuisce a se stessa il diritto di sapere ciò che è necessario alla formazione degli individui ed è convinta che si possa e si debba tener lontano l'educando da ogni influenza non scolastica. È questa la pratica reale dell'educazione. [...]

Ogni pedagogo ritiene che la vita eserciti la sua influenza prima della scuola e dopo di essa, e che malgrado tutti gli sforzi messi in atto per rimuoverla essa sia presente anche durante il periodo scolastico. Anzi, nella maggior parte dei casi è talmente forte da vanificare l'influenza scolastica. Ma il pedagogo considera questo fenomeno solo una conseguenza dell'insufficiente sviluppo della scienza e dell'arte pedagogiche: sono solo queste che a suo avviso hanno il compito di educare gli individui in base a un dato modello; solo queste e non la cultura, cioè lo studio dei modi attraverso i quali gli uomini si istruiscono, si formano, e degli elementi che concorrono a questa libera crescita. Convengo che *Unterricht*, lo studio, l'insegnamento, sia una parte di *Erziehung*, l'educazione, ma la cultura include in sé entrambe le cose. [...]

L'educazione è l'influenza che un individuo ha su un altro al fine di obbligarlo a far proprie determinate abitudini morali. (Non a caso diciamo: ne hanno fatto un ipo-

crita, un brigante, una brava persona. Gli spartani formavano uomini coraggiosi; i francesi allevano giovani pretenziosi e con una mentalità ristretta). L'insegnamento è la trasmissione delle conoscenze di un individuo a un altro (si può insegnare il gioco degli scacchi, la storia, il mestiere del calzolaio). Lo studio è una variante dell'insegnamento: è l'influenza di un individuo su un altro al fine di obbligare l'allievo ad adottare determinate abilità fisiche (imparare a cantare, a piallare, a ballare, a remare, a declamare). L'insegnamento e lo studio sono strumenti di formazione culturale quando sono liberi; sono invece strumenti di educazione quando lo studio è imposto e l'insegnamento esclusivo, quando cioè si insegna solo ciò che l'insegnante reputa necessario. La verità appare subito evidente a tutti. Possiamo anche sforzarci di mettere assieme ciò che deve stare separato e dividere ciò che è invece inseparabile, di dissimulare le idee sotto l'apparenza di cose esteriori, ma la verità resta evidente.

L'educazione è un'influenza coercitiva esercitata da un individuo su un altro individuo con il fine di formare il secondo in base a ciò che il primo ritiene confacente; la cultura invece è un libero rapporto tra individui, un rapporto che si basa per un verso sull'esigenza di acquisire conoscenze e per l'altro verso sull'esigenza di trasmettere le conoscenze già acquisite. L'insegnamento, *Unterricht*, è uno strumento appropriato tanto per la cultura quanto per l'educazione. La differenza tra educazione e cultura risiede dunque nell'imposizione coercitiva che l'educazione si crede in diritto di esercitare. L'educazione è cultura imposta, la cultura è libertà. [...]

Non ripeterò qui quello che ho già dimostrato altrove e

che è sin troppo facile da dimostrare, e cioè che l'educazione concepita come uno strumento per conformare gli uomini a modelli prestabiliti è *sterile, illegittima e impraticabile*. Qui mi limiterò ad affrontare un solo punto. Il diritto a educare non esiste. Io non lo riconosco, così come non lo riconosce e non lo riconoscerà mai ogni nuova generazione che avanza e che sempre e ovunque si ribella all'educazione coercitiva. *Come potreste mai dimostrare la legittimità di questo diritto?* Io non so nulla e non presumo nulla, e invece voi presumete e ammettete che un uomo abbia il diritto di plasmare altri uomini come meglio gli aggrada. Noi riteniamo che questo diritto non esista. Dimostatene allora la legittimità, ma di certo non con l'argomentazione che tale abuso di potere esiste da sempre. Non siete voi quelli che possono porre domande, voi, voi siete quelli che devono dare risposte. [...]

Perché mai esiste l'educazione? Se un fenomeno così anomalo come l'istruzione e l'educazione coercitive esiste da secoli è perché le sue cause sono radicate nella natura umana. E queste io le individuo: a) nella famiglia, b) nella religione, c) nello Stato, d) nella società (nel senso stretto del termine, e per quanto concerne il nostro paese nella cerchia dei funzionari e dei nobili).

La prima causa è dovuta al fatto che ogni padre e ogni madre, comunque essi siano, desiderano che i loro figli diventino simili a loro, o per lo meno a ciò che avrebbero voluto essere. Questa aspirazione è così naturale che risulta impossibile attaccarla, e finché i genitori non capiranno che ogni individuo ha diritto a svilupparsi liberamente, non si potrà pretendere niente di diverso. Inoltre, la scelta della carriera lavorativa del figlio dipenderà dai genitori più che da chiunque altro, e dunque il loro desi-

derio di allevarlo a modo loro può essere ritenuto, se non giusto, almeno naturale.

La seconda causa che provoca il fenomeno educativo è la religione. Dal momento che un maomettano, un ebreo o un cristiano credono fermamente che chi non abbraccia la loro dottrina non potrà salvarsi e perderà la sua anima per sempre, è evidente che ognuno di loro sarà spinto a convertire qualunque bambino, anche con la forza, e a crescerlo secondo gli insegnamenti della sua dottrina. Lo ripeto ancora una volta: la religione è la sola base legittima e consequenziale dell'educazione.

La terza causa, che è anche la più cruciale, è l'esigenza degli Stati di allevare uomini che risultino adatti a svolgere ruoli che gli sono necessari. Per rispondere a questa esigenza sono stati istituiti i collegi militari, le scuole di diritto, le facoltà di ingegneria ecc. Se non esistessero i servitori dello Stato, non esisterebbe neppure lo Stato, e dunque anche questa causa ha una giustificazione indiscutibile.

La quarta causa, infine, è un'esigenza della società nel senso più stretto del termine, che nel nostro paese prende la forma della nobiltà, della burocrazia e di una parte dei commercianti. A una società come questa occorrono affiliati e proseliti. [...]

Riassumendo quanto abbiamo detto fin qui, giungiamo alle seguenti enunciazioni:

1. Istruzione ed educazione sono due concetti del tutto diversi.
2. La cultura è libera, e proprio per questo è giusta e legittima; l'educazione è coercitiva, e proprio per questo è illegittima e ingiustificata: non potendo essere giustificata dalla ragione, non può neppure essere oggetto della pedagogia.

3. Il fenomeno dell'educazione trae le sue origini: a) dalla famiglia, b) dalla religione, c) dallo Stato, d) dalla società.

4. Le basi familiari, religiose e statali dell'educazione sono naturali e traggono la loro giustificazione dalla necessità; per contro, l'istruzione pubblica non ha altra base se non l'orgoglio della ragione umana, e perciò produce risultati estremamente nocivi quali l'università e l'istruzione universitaria.

Dopo aver almeno in parte chiarito la nostra opinione su cultura ed educazione, e averne definito i limiti, possiamo finalmente rispondere alle domande che Glebov solleva sulla rivista «L'Éducation» (1862, n. 5), domande che si presentano naturalmente quando si studia in modo serio il problema dell'educazione:

1. In che cosa consiste la scuola se le viene richiesto di non interferire con l'opera educativa?

2. Qual è il significato di questa non-interferenza della scuola nell'educazione?

3. È possibile separare l'educazione dalla scuola, soprattutto dalla scuola elementare, quando l'elemento educatore viene instillato nei giovani anche nelle scuole superiori? [...]

Per dare una risposta a queste domande, ci limitiamo a invertirne l'ordine:

1. Qual è il significato di questa non-interferenza della scuola nell'educazione?

2. Una tale non-interferenza è possibile?

3. In che cosa consiste la scuola se le viene richiesto di non interferire con l'opera educativa?

Per evitare malintesi, devo prima spiegare che cosa intendo con la parola «scuola» (che ho già adoperato in questo senso nel primo numero della rivista «Jasnaja Poljana»). Con la parola «scuola» non intendo indicare l'edificio in cui si insegna, né gli insegnanti, né gli allievi, né un qualunque indirizzo di studi, bensì intendo indicare, nel suo senso più vasto, *l'influenza consapevole di chi istruisce su chi viene istruito*, cioè una parte della cultura, in qualunque modo si manifesti in tale attività. Per cui, insegnare il regolamento alle reclute, è scuola; l'organizzazione di conferenze, è scuola; l'insegnamento religioso svolto in una scuola maomettana, è scuola; l'installazione di un museo aperto al pubblico, è scuola.

Ora rispondo alla prima domanda: la non-interferenza della scuola nell'educazione significa che essa non deve intervenire nella formazione delle credenze, delle opinioni e del carattere di chi viene istruito. Questa non-interferenza si ottiene lasciando all'allievo piena libertà di scegliere il tipo di studio più adatto alle sue esigenze personali, di seguirlo finché lo riterrà necessario o gli piacerà farlo, e di abbandonarlo quando non lo riterrà più necessario o non gli piacerà più farlo.

Le conferenze e i musei sono gli esempi migliori di una scuola che non interferisce con l'educazione, mentre le università sono esempi di una scuola che interferisce nell'educazione, e infatti gli allievi sono sottoposti a determinati corsi di studio, a programmi prestabiliti e all'obbligo degli esami. [...]

In queste istituzioni tutto è organizzato in modo che lo studente, sotto la minaccia di una punizione, accetti l'educazione che gli viene impartita e assimili le credenze, le opi-

nioni e il carattere che i responsabili dell'istituzione hanno scelto per lui. L'elemento coercitivo dell'educazione, cioè la scelta esclusiva di un ambito disciplinare e la minaccia di una punizione, è tanto forte ed evidente per un osservatore attento che può sfuggire solo a quegli osservatori superficiali convinti che nelle università si applichino metodi diversi da quelli in uso nelle scuole che applicano i castighi corporali. Al contrario, le conferenze pubbliche, sempre più frequenti in Europa e in America, non rinchiudono gli studenti in una cerchia ristretta di conoscenze, né esigono la loro attenzione con la minaccia di una punizione, e tuttavia richiedono sacrifici di altro genere da parte degli studenti, provando così, al contrario delle istituzioni scolastiche prima citate, la completa libertà di scelta e di motivazioni su cui si basano. Ecco cosa significa l'interferenza e la non-interferenza della scuola nell'educazione.

Se mi si obietta che una non-ingerenza di questo genere è possibile per gli istituti superiori e per gli adulti, ma non per le scuole inferiori e per i bambini, tant'è che non si sono mai viste conferenze pubbliche per questi ultimi, io rispondo che se non intendiamo la parola «scuola» in senso troppo stretto, ma nell'accezione che ho detto prima, possiamo allora constatare, per quanto riguarda la più tenera età e i primi gradini della conoscenza, come ci siano molti modi di istruire in modo libero senza interferire con l'educazione. Per esempio, l'apprendimento della lettura e della scrittura tramite i compagni o i fratelli maggiori, i giochi infantili (sulla cui importanza formativa pubblicheremo presto un articolo), gli spettacoli pubblici, il teatro, i libri, le favole, le canzoni, le più svariate occupazioni, o in altre parole tutti gli esperimenti in atto nella scuola di Jasnaja Poljana.

Con la risposta alla prima domanda ho risposto in parte anche alla seconda: una tale non-interferenza è possibile? A livello teorico non è possibile dimostrarlo. La sola cosa che può confermarlo è osservare come le persone che non hanno ricevuto alcuna istruzione, che sono state influenzate solo da un'educazione libera, cioè la gente del popolo, sono più vivaci, più forti, più vigorose, più indipendenti, più giuste, più umane e, soprattutto, più utili delle persone che hanno ricevuto una qualche forma di istruzione.

Molti mi chiederanno di provare queste affermazioni. Ma per farlo dovrei scrivere ancora a lungo, per cui mi limiterò ad addurre una sola prova. Come mai la generazione di coloro che hanno ricevuto un'istruzione non è migliorata dal punto di vista zoologico? La razza degli animali allevati migliora, la razza degli uomini educati si indebolisce e declina. Prendete a caso un centinaio di bambini provenienti da famiglie istruite da generazioni e un centinaio di bambini del popolo privi di istruzione, e poi osservateli da più punti di vista: rimarrete strabiliati dalla netta superiorità dei bambini non istruiti per quanto riguarda la forza, l'abilità, la prontezza di spirito, la capacità ricettiva, la moralità stessa e vari altri aspetti; e questa superiorità sarà inversamente proporzionale all'età. È terribile pensare a quali conclusioni ci porta tutto ciò, ma di fatto è così.

Per coloro ai quali né l'esperienza personale né il sentimento interiore dimostrano alcunché a sostegno della nostra opinione, possiamo comunque sottoporre, per provare definitivamente la validità della non-interferenza anche nelle scuole inferiori, uno studio minuzioso dei modi liberi grazie ai quali il popolo si istruisce, avvalendoci di una disanima completa e di una lunga serie di esperienze.

Così arriviamo alla terza domanda: in che cosa consiste la scuola se le viene richiesto di non interferire con l'opera educativa? Come si è già detto, la scuola è l'influenza consapevole di chi istruisce su chi viene istruito. Come dovrà agire l'educatore per non varcare i confini della formazione culturale, cioè della libertà? Rispondo così: la scuola deve avere un unico fine, quello di trasmettere dei dati scientifici (*instruction*), senza cercare di penetrare nel campo morale delle convinzioni, delle credenze e del carattere. Il suo unico fine deve essere la scienza e non le ricadute della sua influenza sulla personalità umana. La scuola non deve cercare di predire quali possano essere le finalità della scienza, ma deve trasmetterla lasciando a ognuno la piena libertà di usarla come meglio crede. La scuola non deve considerare indispensabile una sola disciplina, o un intero campo di discipline, ma deve trasmettere le conoscenze che possiede, lasciando agli studenti il diritto di assimilarle o di non assimilarle. I regolamenti e i programmi della scuola non devono basarsi su una concezione teorica, né sulla convinzione che questa o quella scienza sia indispensabile, ma devono tener conto soltanto di un fattore: il sapere degli insegnanti.

Chiarisco meglio con un esempio. Voglio fondare una scuola. Ma non intendo stabilirne il programma a partire dalle mie concezioni teoriche, né saranno queste a determinare il tipo di insegnanti che sto cercando: quello che intendo fare è cercare persone che avendo un'inclinazione a trasmettere le proprie conoscenze siano disposte a tenere corsi o lezioni in base alle loro capacità. Inutile dire che sarà l'esperienza accumulata a guidarci nella scelta degli argomenti da trattare, cioè non insegneremo più gli argomenti

che non vengono seguiti volentieri; nella campagna russa, per esempio, non terremo un corso di spagnolo, di astronomia o di geografia, allo stesso modo in cui in quella stessa campagna un mercante non aprirebbe una bottega di strumenti chirurgici o di crinoline. Noi possiamo certamente prevedere la domanda che incontrerà la nostra offerta, anche se il nostro giudizio ultimo si baserà solo sull'esperienza; in altre parole, noi non pensiamo di avere il diritto di aprire una bottega in cui vendere catrame a condizione che ci comprino una libbra di ambra o di pomata per dieci libbre di catrame. Né ci preoccuperemo dell'uso che i consumatori faranno delle nostre merci, in quanto siamo convinti non solo che essi sappiano cosa sia loro necessario ma che da parte nostra sia sufficiente prevedere le loro esigenze e soddisfarle. È possibile che alla fine si trovi solo un insegnante di zoologia, o di storia medievale, o di teologia, o di topografia. Ma se questi insegnanti saranno in grado di rendere interessanti le loro lezioni, queste saranno utili malgrado l'apparente inadeguatezza e casualità.

Io non ritengo possibile un ciclo armonico delle scienze teoricamente fondate, ma sono convinto che ogni scienza liberamente insegnata si conformi in modo armonico al ciclo del sapere di ogni individuo. Mi si potrebbe obiettare che con programmi così aleatori si corre il rischio non solo di introdurre nei corsi materie inutili e persino dannose, ma di dover scartare altre materie perché gli allievi non sarebbero sufficientemente preparati. Ecco come rispondo a queste possibili obiezioni. In primo luogo non esistono materie dannose o inutili, ma se anche ci fossero, esiste sempre il buon senso e le esigenze dell'allievo che impedirebbero, se lo studio fosse libero, di insegnare materie inu-

tili o dannose. In secondo luogo va ribadito che solo i cattivi professori hanno bisogno di allievi preparati; viceversa, per un buon maestro è più facile insegnare l'algebra o la geometria analitica ad allievi che non conoscono l'aritmetica piuttosto che ad allievi che la conoscono male. Così come è più facile insegnare la storia medievale ad allievi che non hanno imparato a memoria la storia antica. Io non credo che un professore universitario che insegna i differenziali e gli integrali, o magari la storia del diritto civile russo, e che però si scopre incapace di insegnare l'aritmetica o la storia russa nella scuola elementare, sia un buon professore. E non sono affatto convinto che insegnare una parte isolata di una data materia sia utile o vantaggioso. Ma quello di cui sono certo è che l'offerta risponderà sempre a una domanda, e che per ogni livello di conoscenza ci sarà sempre un numero sufficiente di allievi e di insegnanti.

Ma come si potrà vanificare il desiderio di esercitare una certa influenza che alberga in ogni educatore? Questa aspirazione è del tutto naturale in chi trasmette ad altri le proprie conoscenze, e anzi rinvigorisce l'azione dell'insegnante, dandogli quel grado di entusiasmo che gli è indispensabile. Non si può negare questa aspirazione, e io non ho mai pensato di farlo; al contrario, è proprio la sua esistenza che mi conferma una volta di più quanto sia necessaria la libertà in ambito educativo. Non si può impedire a qualcuno che ama e insegna la storia di trasmettere ai suoi allievi ciò che pensa e ciò che crede necessario al loro sviluppo intellettuale. Non si può impedire a qualcuno che studia la matematica o le scienze naturali di trasmettere i metodi che ritiene migliori. Anzi, questa finalità educativa stimola l'insegnante. E tuttavia l'elemento educatore con-

tenuto nella scienza non può essere imposto con la forza. Non mi stancherò mai di attirare l'attenzione del lettore su questo punto. L'elemento educatore della storia o della matematica si trasmette solo quando l'insegnante ama appassionatamente la sua materia e la conosce a fondo: solo in questo caso quella passione si comunica agli allievi e agisce su di essi svolgendo la sua funzione educatrice. Quando invece da qualche altra parte si decide che è questa o quella materia ad avere una funzione educatrice, e gli uni sono obbligati a insegnarla e gli altri ad apprenderla, l'insegnamento ottiene risultati del tutto opposti, ovvero non solo non dà un'istruzione scientifica, ma addirittura stravolge la scienza.

Alcuni sostengono che la scienza possieda di per sé l'elemento educatore (*erziehliges Element*); questo può essere vero e falso al medesimo tempo, ed è in questa affermazione che risiede l'errore sostanziale della paradossale concezione oggi prevalente in campo educativo. La scienza è scienza, e non reca niente di per sé. L'elemento educatore, invece, risiede nell'insegnamento delle scienze, nell'amore del professore verso la sua materia, nelle relazioni affettive che instaura con gli allievi. Se vuoi far crescere gli allievi grazie alla scienza, devi amarla e conoscerla, e allora gli allievi ameranno te e la scienza, e tu potrai farli crescere; ma se tu sei il primo a non amarla, allora, per quanto tu li possa obbligare a studiarla, la scienza non eserciterà alcuna funzione educatrice. Ed eccoci di nuovo a quell'unica possibilità, a quell'unica via di salvezza, e cioè alla libertà degli allievi di ascoltare o non ascoltare l'insegnante, di accettare o non accettare la sua influenza educatrice; e solo loro possono decidere se l'insegnante conosce e ama la sua materia.

E allora, in che cosa consisterà una scuola fondata sulla non-interferenza con l'opera educativa? Consisterà nell'influenza attiva, quanto più varia e consapevole, di un individuo su un altro individuo al fine di trasmettergli la scienza (*instruction*), senza obbligare lo studente, né direttamente con la forza, né indirettamente con la diplomazia, a recepire quello che vogliamo noi. Forse la scuola non sarà più quella che intendiamo adesso, con le lavagne, i banchi e le cattedre; magari sarà un teatro, una biblioteca, un museo, una sala per conferenze, e le materie e i programmi saranno tutt'altro. (Io conosco solo il mio esperimento: la scuola di Jasnaja Poljana, dove il primo semestre si sono trattati argomenti da me scelti in parte per rispondere alle richieste di alunni e genitori, in parte per adeguarsi ai saperi circoscritti degli insegnanti; ma nel secondo semestre è cambiato tutto e la scuola ha preso altre forme).

«Ma che succede allora? Non ci saranno più scuole in città, né licei, né cattedre di diritto romano? Che fine farà l'umanità?» mi sento chiedere da più parti. Ebbene sì, tutto questo non esisterà più se gli allievi non ne sentiranno il bisogno e se noi non riusciremo a renderli più interessanti. «Ma i bambini non sempre sanno cosa è loro necessario, i bambini si sbagliano», e via di questo passo. Io però non mi farò trascinare in una discussione che ci porterebbe dritti a questa domanda: la natura umana prevale sul giudizio dell'uomo? Non lo so e non intendo discuterne. Dico soltanto che se noi non possiamo sapere cosa ci conviene apprendere, allora nessuno può impedirmi di imporre ai bambini russi l'apprendimento del francese, delle genealogie medievali o dell'arte di rubare. E ne dimostrerei la validità proprio come fate voi.

«Ma allora, se non ci saranno più il liceo e il latino, che cosa dovremo fare?» sento chiedere di nuovo. Non temete, il latino e la retorica continueranno a esistere ed esisteranno ancora per centinaia di anni, fosse solo perché «la pozione è stata comprata e dunque bisogna ingerirla» (come diceva un malato). Forse soltanto fra cento anni queste mie idee, che vado esprimendo in modo poco chiaro, maldestro e scarsamente persuasivo, diventeranno un luogo comune; forse soltanto fra cento anni si sgretoleranno le istituzioni esistenti – scuole, licei, università – e sorgeranno nuove libere istituzioni che avranno la libertà delle successive generazioni come fondamento.

**Fonte:** «L'éducation et la culture», in *Œuvres complètes*, vol. XIII, P.-V. Stock, Paris, 1905, pp. 152-212.

## Messaggio agli adolescenti

(1907)

Credete in voi stessi, ragazzi e ragazze che state varcando la soglia dell'infanzia, quando per la prima volta si pongono alla vostra anima le domande: chi sono io, perché vivo, perché vivono coloro che stanno intorno a me?

Credete in voi stessi anche quando le risposte che darete a queste domande divergeranno da quelle che vi sono state inculcate da bambini e dalle abitudini che condividete con coloro che vi stanno intorno. Non abbiate paura di questa divergenza, anzi sappiate che proprio questo disaccordo con ciò che vi circonda fa emergere quanto di meglio c'è in voi: quel principio divino il cui manifestarsi rappresenta il principale, se non unico, significato della vostra esistenza.

Credete, tuttavia, non in voi stessi in quanto individui – Vanja, Petja, Liza, Masa, figlio o figlia dello zar, o di un ministro, o di un operaio, o di un mercante, o di un contadino – ma in voi stessi in quanto partecipi di quell'e-

terno principio benefico e secondo ragione che alberga in ciascuno di noi, e che in voi si è destato ora per la prima volta per porvi gli interrogativi più importanti che ci siano al mondo e sollecitarvi a cercarne la soluzione.

Non credete invece a quanti vi diranno, con un sorriso di condiscendenza, di aver cercato anche loro, tanti anni fa, di dare risposta a questi interrogativi, ma di non averla trovata perché è impossibile, al di là di quelle che tutti conoscono e accettano.

Non credete a quanto affermano, credete soltanto in voi stessi, e non abbiate paura di essere in disaccordo con le opinioni e i pensieri di coloro che vi stanno intorno se le vostre risposte discordanti sono fondate non sui vostri desideri individuali, ma sul desiderio di adempiere al fine della vostra vita, di adempiere alla volontà di quella forza che vi ha sospinto nella vita.

Credete in voi specialmente quando le risposte che formulerete troveranno conferma in quegli eterni principi della saggezza umana che trovano espressione in tutte le dottrine religiose e in particolare in quella che vi è più vicina: la dottrina di Cristo nel suo più alto significato spirituale.

Ricordo che quando avevo circa quindici anni, cioè quando stavo vivendo lo stesso passaggio che state vivendo voi adesso, mi affrancai d'un colpo dell'infantile sottomissione alle opinioni altrui nella quale ero sin lì vissuto, e per la prima volta compresi che ero io che dovevo vivere e dunque scegliermi da solo il mio cammino; che ero io, e io solo, a dover rispondere della mia vita dinanzi a quel supremo principio che me l'aveva data. Ricordo che allora percepii, in modo confuso ma nel profondo, che il fine principale della mia vita era di essere buono, nel senso evangelico

dell'abnegazione e dell'amore. E ricordo che provai subito a vivere così, ma che la cosa durò poco. Non credetti a me stesso, credetti invece a quell'imponente, altera, trionfante saggezza degli uomini che mi veniva inculcata, consapevolmente e inconsapevolmente, da tutto ciò che mi circondava. E quel mio primo risveglio cedette il passo a una filza di variegati ma ben precisi desideri di successo: volevo avere successo dinanzi agli uomini, volevo diventare celebre, riverito, illustre, ricco, forte, ovvero volevo tutto ciò che, non io, ma gli altri uomini ritenevano fosse il bene.

Non credetti a me stesso, a quel tempo, e soltanto dopo aver sprecato molte decine di anni a rincorrere scopi mondani, senza raggiungerli o magari raggiungendoli solo per constatarne l'inutilità, la vanità e spesso la nocività, mi resi conto che ciò che avevo capito sessant'anni prima, e a cui allora non avevo creduto, poteva e doveva essere l'unico scopo sensato degli sforzi di ogni uomo. [...]

Sì, cari giovani, voi che da soli, e senza alcuna suggestione esterna, vi state con animo sincero aprendo alla consapevolezza di quanto importante sia la vostra vita, non credete agli uomini che vi diranno che le vostre aspirazioni sono solo irrealizzabili fantasticherie giovanili, e che anche loro, in passato, hanno avuto di queste fantasticherie e di queste aspirazioni, ma che poi hanno presto imparato come la vita abbia le sue esigenze e come di conseguenza non si debba fantasticare su come potrebbe essere la nostra vita, ma si debba piuttosto cercare il modo migliore per conciliare le nostre azioni con la società esistente e impegnarsi unicamente a diventarne un membro ben integrato.

Non credete nemmeno a quella fatale tentazione, particolarmente potente nella nostra epoca, che pone come

scopo supremo dell'uomo la sua partecipazione alla riedificazione di una data società ricorrendo a tutti i mezzi possibili, persino a quelli che contrastano radicalmente con il perfezionamento morale di se stessi. Non credete a tutto questo: lo scopo proposto è insignificante se paragonato a quello ben più alto che mira a rendere manifesto il principio divino che è stato posto nella vostra anima. Ed è anche falso, quello scopo, proprio perché consente di allontanarsi dal principio del bene insito nella vostra anima. [...]

Non credete a chi sostiene che sia impossibile realizzare il bene e la verità che avete dentro di voi. Non solo realizzare il bene e la verità che alberga nella vostra anima è possibile, ma la vita stessa, la vostra e quella di tutti gli uomini, consiste unicamente in questo, e solamente una tale realizzazione, che deve avvenire in ciascun uomo, porterà non soltanto a un più giusto assetto della società, ma anche al godimento di quel bene destinato all'umanità tutta che potrà essere conseguito solo con gli sforzi individuali di ogni singolo uomo.

Sì, credete in voi stessi quando nella vostra anima comincerà a farsi sentire non il desiderio di essere superiori, di distinguervi dagli altri, di diventare potenti, celebri, di ottenere la gloria, di essere il salvatore degli uomini, l'eroe che li libera da un modo di vivere funesto (tutti desideri spesso scambiati per il desiderio del bene), bensì il desiderio, ancora più grande, di essere migliori di quanto già non siate. [...]

**Fonte:** «Povjer v sjebja», in «Russkoe slovo», n. 297, 28 dicembre 1907 (10 gennaio 1908), San Pietroburgo.



Decrescita



## Quel che si deve fare

(1889)

Se l'economia politica, questa scienza immaginaria, non si occupasse di ciò di cui si occupano tutte le scienze del diritto, ovvero l'apologia della violenza, si sarebbe ormai accorta che quel peculiare fenomeno che concerne la distribuzione delle ricchezze, la spoliazione di terra e capitale ai danni di una parte dell'umanità e l'asservimento di alcuni uomini ad altri dipende dal denaro, e che è solo grazie al denaro che alcuni traggono profitto dal lavoro di altri, di fatto assoggettandoli.

Lo ribadisco: chi possiede il denaro può acquistare tutto il pane disponibile, ridurre l'altro alla fame e così assoggettarlo. E questo avviene sotto i nostri occhi e su grande scala. Sembrerebbe quindi logico indagare sul legame che c'è tra questi fenomeni e l'asservimento degli uomini al denaro. Viceversa, la scienza economica afferma con grande sicumera che il denaro non ha nulla a che vedere con l'asservimento.

Secondo questa scienza, il denaro è una merce come un'altra, dunque con un valore pari al suo costo di produzione; l'unica differenza è che questa merce è stata selezionata come quella più idonea a fissare i prezzi, a stimare il risparmio e a effettuare i pagamenti. In altre parole, è il mezzo di scambio. C'è chi fabbrica scarpe, chi coltiva frumento, chi alleva ovini, e per consentire uno scambio più agevole tra loro si ricorre al denaro, che rappresenta la quota di lavoro corrispondente, e grazie al denaro è possibile scambiare suole di scarpe con costolette di agnello o libbre di farina.

Gli esponenti di questa scienza immaginaria amano molto rappresentarsi così lo stato delle cose, ma nel mondo un tale stato delle cose non si è mai visto. Questa rappresentazione della società è analoga a quella, tanto cara ai filosofi del passato, che postulava una società umana primitiva ancora incontaminata e integra. Ma una tale situazione non si è mai data. In tutte le società umane in cui è esistito il denaro, c'è sempre stata la violenza esercitata da un uomo forte e armato ai danni di uno debole e inerme; e là dove c'è la violenza, il simbolo del valore – non importa quale: denaro, bestiame, frutti, metalli – deve inevitabilmente perdere il proprio significato e acquisire quello definito dalla violenza.

Non c'è dubbio che il denaro possieda anche quelle qualità inoffensive che gli attribuisce la scienza economica, e tuttavia tali qualità potrebbero manifestarsi solo in una società in cui non esista la violenza dell'uomo sull'uomo, ovvero in una società ideale. Ma in una società come questa semplicemente non ci sarebbe il denaro, la moneta, in quanto misura generale del valore, come è logico che sia in quelle società che non subiscono la più generale violenza di un governo. In tutte le società a noi note, il denaro viene

identificato con lo scambio perché è al contempo lo strumento con cui si veicola la violenza, e sta qui il suo principale significato, che non è di servire da mezzo di scambio ma da strumento di violenza. Là dove domina la violenza, il denaro non può servire da puro mezzo di scambio perché non può essere la misura del valore, e non può esserlo perché in una società in cui un uomo può sottrarre a un altro il frutto del suo lavoro, questa misura è alterata. Se a una fiera del bestiame vengono messi in vendita degli equini o dei bovini sottratti a forza a chi li ha allevati, è evidente che il valore di mercato di questi animali non corrisponderà al lavoro impiegato per allevarli. Inoltre, se con la violenza è possibile impossessarsi di una vacca, di un cavallo o di una casa, con la stessa violenza ci si può impossessare anche del denaro, e con questo comprare qualunque prodotto. Ma se il denaro può essere acquisito con la violenza ed essere poi utilizzato per comprare oggetti, allora è evidente che perde qualunque valenza come mezzo di scambio.

E se anche esistesse una società immaginaria in cui non ci fosse la violenza esercitata dallo Stato nei confronti dei cittadini, in cui il denaro – ma anche l'argento o l'oro – fosse realmente la misura del valore e un mezzo di scambio, anche in una tale società, al primo apparire della violenza, questo significato svanirebbe. Supponiamo che in una di queste società faccia la sua comparsa, dopo una conquista, un razziatore che intenda impossessarsi delle vacche, dei cavalli, dei vestiti e delle case degli abitanti locali. Ma per lui non è facile gestire una tale quantità di cose, e allora gli viene spontaneo pensare che è meglio appropriarsi di qualcosa che per la gente del luogo abbia un valore equivalente e che oltretutto possa essere scambiato con qualsiasi oggetto, ovvero

il denaro. Ed ecco che in quella società il denaro perderà immediatamente il suo significato di misura del valore perché questo ormai dipende dalla volontà del razziatore: l'oggetto che più gli serve e per il quale è disposto a pagare di più acquisisce un maggior valore, e viceversa. Di conseguenza, nelle società dove si instaura la violenza il denaro assume il significato preponderante di strumento di sopraffazione, mantenendo per i depredati quello di mezzo di scambio solo nella misura in cui esso risulti vantaggioso a chi li depreda.

Adesso riportiamo quanto detto a una scala minore. I servi della gleba consegnano al loro proprietario terriero tele, polli, ovini e il lavoro della giornata; il proprietario terriero converte in denaro questo tributo in natura, stabilendo il prezzo dei vari prodotti. Colui che non possiede tele, pane, bestiame o braccia per lavorare riconosce in cambio una certa somma di denaro. È evidente che nelle società contadine in cui è presente un proprietario terriero di questo tipo il valore degli oggetti dipende dalla sua volontà: alcuni oggetti gli sono più utili, altri meno, e in base a questo stabilisce un prezzo più o meno alto. È evidente che sono solo la benevolenza o l'effettiva necessità a definire il prezzo dei tributi ricevuti. Se al proprietario terriero serve soprattutto il pane, fisserà un prezzo alto per il diritto a non consegnarne una determinata quantità e un prezzo basso per il diritto a non consegnare tele e animali o a non fornire manodopera. Accade così che chi non produce sufficiente pane vende ad altri il bestiame e le tele prodotte o la propria manodopera in modo da acquistare il pane da consegnare al proprietario terriero. Se quest'ultimo volesse invece convertire i tributi in denaro, di nuovo il prezzo dei prodotti non dipenderebbe dal costo del lavoro

impiegato ma a) dalla quantità di denaro pretesa dal proprietario terriero e b) dall'utilità che hanno per lui i tributi consegnati dai contadini. L'eventuale pagamento in denaro non influirebbe sul valore dei prodotti, tranne che in due casi: a) se i contadini di questo proprietario terriero vivessero lontano da altre persone e non avessero rapporti se non con lui e b) se il proprietario terriero utilizzasse il denaro non per acquistare prodotti all'interno della sua tenuta ma all'esterno. Solo in questi due casi il valore degli oggetti, anche se si modificasse nominalmente, resterebbe sostanzialmente regolare e il denaro avrebbe il significato di misura del valore e di mezzo di scambio.

Se però i contadini avessero rapporti economici anche con altre persone, allora: a) dalla maggiore o minore necessità di denaro da parte del proprietario terriero dipenderebbe il maggiore o minore valore dei prodotti rispetto a quelli dei propri vicini (se la necessità di denaro dei vicini è inferiore alla loro, allora i loro prodotti si venderebbero a un prezzo inferiore rispetto ai prodotti dei vicini, e viceversa); b) l'eventuale pagamento in denaro potrebbe non influire sul valore dei prodotti solo nel caso in cui il proprietario terriero non utilizzasse il denaro per acquistare i prodotti dei suoi contadini. Se lo facesse, ovviamente il rapporto tra i prezzi dei diversi prodotti varierebbe continuamente in base dell'acquisto di questo o quell'oggetto da parte del proprietario terriero. [...]

Si può ora misurare quanto influisca la violenza nella determinazione dei prezzi. Ma c'è una seconda influenza che deriva dalla prima e che incide sul valore relativo di tutti gli oggetti. Supponiamo che un proprietario terriero ami i cavalli e sia disposto a pagarli molto, mentre un altro

ami la biancheria e la acquisti a caro prezzo: è evidente che nelle rispettive tenute i cavalli e la biancheria avranno un prezzo elevato e non proporzionato a quello delle vacche o del frumento. Se però l'estimatore di biancheria muore e il suo erede predilige i polli, ecco che il prezzo della prima cala e quello dei secondi cresce. In qualunque società esista la violenza dell'uomo sull'uomo, il significato del denaro come misura del valore dipenderà dall'arbitrio dei prevaricatori e il suo significato come mezzo di scambio sarà rimpiazzato da un diverso significato che lo identificherà come lo strumento più agevole per appropriarsi del lavoro altrui. Il denaro serve ai prevaricatori non per lo scambio, non per stabilire la misura del valore, ma solo per agevolare l'uso della violenza, in quanto il denaro può essere accantonato facilmente e consente di asservire un gran numero di persone. Requisire il bestiame per avere sempre a disposizione cavalli, pecore o vacche non è agevole, anche perché bisogna nutrirli; lo stesso vale per il frumento, che può ammuffire, o per la manodopera, in quanto a volte occorrono mille operai, a volte nessuno. Il denaro consente ai prevaricatori di evitare questi disagi e avere sempre a disposizione ciò che piace e ciò che serve, ma permette anche di estendere il loro supposto diritto di appropriarsi del lavoro altrui fino a comprendere chiunque abbia bisogno di denaro. E se un tempo, un proprietario terriero poteva trarre profitto solo dal lavoro dei propri servi, da quando i proprietari terrieri si sono accordati tra loro per pretendere dai servi quel denaro di cui non dispongono, hanno tutti cominciato a trarne vantaggio a prescindere dalle rispettive tenute. È appunto questo il motivo per cui qualunque prevaricatore trova più conveniente trasformare in denaro tutto il

lavoro altrui di cui si appropria. Viceversa, a colui che viene espropriato del suo lavoro, il denaro non serve: né per lo scambio, perché può scambiare i suoi prodotti anche senza ricorrere alla moneta, come facevano i popoli non sottoposti ad alcun governo; né per stabilire la misura del valore, perché questa viene stabilita indipendentemente da lui; né per l'accantonamento, perché chi viene espropriato del suo lavoro non può mettere nulla da parte; né per i pagamenti, perché avrà sempre più da versare che da riscuotere, e comunque i pagamenti che gli spettano non saranno in denaro ma in merci. Quando un lavoratore deve rifornirsi di un qualche prodotto, sia che lo prenda a scalare sul suo lavoro nello spaccio del padrone sia che lo acquisti a credito in uno spaccio esterno, gli viene sempre chiesto in contropartita una somma di denaro, e gli viene anche detto che, se non paga, non riceverà né terra né pane, o gli verranno confiscate la vacca e la casa, o dovrà fare dei lavori extra, o ancora finirà in prigione. Per evitare tutto questo, può solo vendere i prodotti del suo lavoro ai prezzi che vengono stabiliti non da uno scambio corretto ma dal potere esercitato da chi gli chiede quella somma. [...]

In tali circostanze, in cui le cause per la fluttuazione dei valori è così evidente per chi guarda ben dentro il meccanismo che li muove, affermare che il denaro possa rappresentare un mezzo di scambio e una misura di valore è a dir poco sconcertante.

**Fonte:** «Que devons-nous faire?», in *Œuvres complètes*, vol. xxvi, P.-V. Stock, Paris, 1903, pp. 165-174.

## Lettera a un Cinese

(1906)

[...] Grazie al vostro libro [*Papers from a Viceroy's Yamen: A Chinese Plea for the Cause of Good Government and True Civilization in China* di Gu Hongming] e ad altre informazioni che ho ricevuto, apprendo che in Cina degli uomini scriteriati e impulsivi, che si richiamano al Partito delle riforme, pensano che il mutamento in atto debba consistere nel replicare ciò che hanno fatto i popoli occidentali, ovvero rimpiazzare un governo dispotico con un governo rappresentativo, costituire un esercito analogo a quelli occidentali e introdurre in Cina lo stesso modello industriale.

Questa risoluzione, che a prima vista sembrerebbe la più semplice e naturale, è invece, da quello che so della Cina, non solo incoerente ma anche stupida, in quanto del tutto inadatta al saggio popolo cinese. Introdurre lo stesso modello costituzionale, la stessa organizzazione militare, magari con la leva obbligatoria, e la stessa struttura indu-

striaie che ci sono in Occidente significherebbe rinunciare a tutto ciò per cui ha vissuto e vive il popolo cinese, rinunciare cioè al proprio passato, alla saggia vita rurale, a quel modo di vivere che rappresenta l'unico e autentico cammino del Tao, non solo per la Cina ma per l'intera umanità.

Supponiamo che, adottando un sistema all'europea, la Cina riesca a cacciare gli europei e dotarsi di una costituzione, di un esercito permanente e di un'industria di tipo europeo. Il Giappone l'ha fatto: si è dato una costituzione, ha potenziato l'esercito e la flotta, ha sviluppato l'industria. E le conseguenze di questi provvedimenti sono più che evidenti. La condizione del suo popolo assomiglia sempre più a quella dei popoli europei, ed è una condizione desolante.

Gli Stati dell'Europa occidentale, in apparenza molto potenti, possono al momento schiacciare l'esercito cinese, ma la condizione in cui vivono le loro popolazioni non può essere paragonata a quella dei cinesi: essa è molto più miserevole. In tutti questi Stati è in atto una lotta incessante del popolo lavoratore, privato di ogni bene e pieno d'odio verso il governo e i ricchi, una lotta che si riesce a contenere solo ricorrendo alla forza esercitata da quegli uomini fuorviati che compongono l'esercito.

Questa stessa lotta è in atto, in modo più nascosto, anche tra gli Stati e impone di armarsi sempre più in una corsa che sembra non avere limiti; una lotta che potrebbe esplodere da un momento all'altro portando con sé le più tremende calamità. Ma per quanto tragica sia questa situazione, essa non esaurisce la condizione miserevole in cui versano i popoli occidentali. La disgrazia principale di questi popoli, che non riescono più a sfamarsi con il pane che producono, è che la loro intera esistenza è regolata dalla

necessità di procurarsi i mezzi per il proprio sostentamento presso altri popoli. E lo fanno con la violenza e il crimine, a spese di quei popoli, come quello cinese, indiano o russo, che ancora vivono una saggia vita contadina.

E sono questi popoli parassiti e il loro modo di vivere che gli uomini del Partito delle riforme vorrebbero imitare!

Sono le costituzioni, i dazi e gli eserciti permanenti che hanno reso gli occidentali ciò che sono, cioè individui che hanno abbandonato l'agricoltura, disabituandosi a essa, e che sono accorsi nelle città e nelle fabbriche per produrre oggetti per lo più inutili; individui che, con i loro eserciti, ormai sanno solo ricorrere alle violenze e alle rapine.

Per quanto brillante possa apparire a prima vista, la loro situazione è in realtà disperata, ed essi dovranno inevitabilmente soccombere se non muteranno radicalmente il loro attuale modo di vivere, fondato sulla menzogna, sulla depravazione e sulla spoliazione dei popoli contadini.

Si dovrebbero dunque imitare i popoli occidentali perché si è atterriti dalla loro tracotanza e dalla loro forza? Sarebbe come se un uomo sensato, morale, laborioso si mettesse a imitare un brigante che, dopo aver sperperato tutto il suo bottino e ormai disabituato a lavorare, fosse pronto ad aggredirlo. In altre parole, per opporsi con successo a un malfattore, ci si dovrebbe trasformare in un malfattore! No, i cinesi non devono imitare i popoli occidentali, ma devono al contrario far tesoro del loro esempio per non finire anch'essi nella stessa situazione disperata. Tutto quello che i popoli occidentali stanno facendo deve sì servire da esempio per i popoli orientali, ma non come esempio di ciò che bisogna fare, bensì di ciò che non bisogna fare.

Continuare lungo la strada tracciata dai popoli occiden-

tali significa marciare verso la perdizione. D'altronde, non è neppure possibile restare fermi nella situazione in cui si trovano ora i russi, i persiani, i turchi o i cinesi. Soprattutto per voi cinesi la cosa risulta impossibile: malgrado il vostro spirito pacifico, vi ritrovate senza esercito e assediati da potenze militari che non possono più vivere basandosi sulle proprie risorse, motivo per cui fatalmente subirete saccheggi e spoliazioni da parte di Stati che devono procurarsi i mezzi di sostentamento.

Che fare dunque?

Per quanto concerne noi russi, io so con certezza ciò che dobbiamo fare e ciò che non dobbiamo fare per liberarci dei mali di cui soffriamo e per non cadere in mali ancora peggiori. Innanzi tutto, noi russi non dobbiamo più obbedire al potere in carica, e tuttavia non dobbiamo neppure fare quello che uomini di modesto intelletto stanno proponendo qui da noi, in modo simile a quanto da voi propone il Partito delle riforme, ovvero non dobbiamo, a imitazione dell'Occidente, sostituire il potere attuale con un altro, né darci una costituzione, monarchica o repubblicana che sia. Non dobbiamo farlo, perché altrimenti verremmo trascinati in quella situazione miserevole in cui si trovano i popoli occidentali. Quel che invece dobbiamo e possiamo fare è una cosa assai semplice: vivere una pacifica vita contadina, resistendo, senza ricorrere alla forza, a tutte le violenze che potranno essere esercitate contro di noi.

A mio avviso, la stessa cosa, e a maggior ragione, dovrebbe fare anche voi cinesi, e così sottrarvi non solo alle usurpazioni territoriali e ai saccheggi perpetrati nei vostri confronti dai popoli europei, ma anche alle misure insensate che i loro governi impongono ai rispettivi popoli e che li

portano a commettere azioni contrarie alla loro stessa dottrina morale e alla loro stessa coscienza.

Tenetevi stretti alla libertà, verso cui tende il saggio cammino del Tao, e per ciò stesso si estingueranno tutti i mali riconducibili alla vostra burocrazia e quelli derivanti dall'oppressione e dal saccheggio degli europei. Vi libererete dei vostri burocrati rifiutando non solo di sottomettervi ai loro ordini, ma anche di obbedire alle loro imposizioni volte all'asservimento di qualcuno a vantaggio di qualcun altro. Vi libererete dai saccheggi degli europei attendovi al Tao, non appellandovi ad alcuna patria e rifiutandovi di essere complici con le azioni del vostro governo.

Le spoliazioni e i saccheggi commessi dai popoli europei hanno come unica causa il fatto che esiste un governo di cui si riconoscono sudditi. Se il governo cinese non esistesse, e di conseguenza neppure le relazioni internazionali, i popoli stranieri non avrebbero più alcun facile pretesto per commettere i loro misfatti. Se voi non facilitaste alle potenze straniere l'uso della violenza proprio con la vostra obbedienza al governo, e al contrario vi rifiutaste di prestare servizio in qualunque amministrazione statale, civile o militare che sia, tutti i mali di cui soffrite scomparirebbero.

Per sbarazzarsi del male, non si può lottare contro le sue ricadute, ma bisogna tagliarlo alla radice, ovvero bisogna lottare contro quella ingannevole concezione del potere che hanno gli uomini. Se un popolo riconosce che il potere degli uomini sta più in alto di quello di Dio, sta più in alto della legge (il Tao), quel popolo sarà sempre schiavo, e lo sarà ancor di più quanto più complicata sarà la struttura del potere (per esempio una costituzione) alla quale si sottometterà. Può essere libero solo quel popolo per il quale

la legge di Dio – o il Tao – sia l'unica legge suprema alla quale tutte le altre si subordinino.

Le società umane si trovano sempre in una condizione di passaggio da un'età all'altra, ma ci sono periodi in cui questo passaggio si avverte in modo particolare. Proprio come un uomo si accorge all'improvviso di non poter più vivere come un bambino, così anche nella vita dei popoli giunge un tempo in cui questi si accorgono di non poter più vivere come prima e avvertono l'esigenza di cambiare consuetudini, modo di organizzarsi e finalità. Ecco, a me sembra che questo momento di passaggio dall'infanzia all'età adulta lo stiano oggi attraversando tutti i popoli, d'Oriente e d'Occidente, che vivono in sistemi statuali. Tale passaggio si manifesta nella necessità di affrancarsi da un potere umano ormai insostenibile e di radicare la vita su basi diverse, indipendenti da quel potere. E questa impresa mi sembra che la storia la voglia innanzi tutto riservare ai popoli orientali.

Questi ultimi, che non hanno ancora abbandonato l'agricoltura e che non sono stati ancora corrotti dalla vita industriale, istituzionale e militare, sono oggi arrivati allo stesso crocevia che i popoli europei hanno attraversato molto tempo fa per imboccare quel falso cammino che una volta intrapreso rende difficile affrancarsi dal potere umano. Ma proprio perché i popoli orientali possono constatare lo stato miserevole in cui versano i popoli occidentali, essi devono fare ogni sforzo per affrancarsi da quel potere e dall'artificio con cui ha occultato il senso del male: la rappresentazione nazionale. Ai popoli orientali tocca risolvere la questione del potere in modo più radicale e semplice, e d'altronde i modi per procedere si manifestano spontaneamente agli uomini che credono ancora

nella legge suprema, obbligatoria, la legge divina o del Tao, che esclude la possibilità di obbedire al potere umano.

I cinesi non devono far altro che continuare a vivere la loro pacifica e laboriosa vita contadina, così come hanno fatto finora, attenendosi ai principi fondamentali delle loro tre religioni – il confucianesimo, il taoismo e il buddismo – sui quali concordano tutte e tre le religioni: l'affrancamento da qualsiasi potere umano (confucianesimo); il non fare agli altri quel che non vorresti fosse fatto a te (taoismo); la mitezza e l'umiltà (buddismo). Bisogna amare tutti gli uomini e tutti gli esseri viventi, e se questo davvero avvenisse, i cinesi si accorgerebbero che i mali scomparirebbero da sé e nessuna forza potrebbe più vincerli.

L'opera che non solo i cinesi ma tutti i popoli orientali dovrebbero a mio avviso compiere non consiste unicamente nell'affrancarsi dai mali che li affliggono a causa del loro governo o dei governi stranieri, ma anche nel mostrare chiaramente a tutti i popoli la possibile via d'uscita dalla situazione transitoria in cui si trovano. [...]

**Fonte:** «Lettre à un Chinois», in *Correspondance inédite*, Eugène Fasquelle, Paris, 1907, pp. 391-403.

# Vegetarianesimo



## La crudeltà della caccia

(1895)

Provate a rivolgere questa domanda al primo cacciatore che incontrate: «Qual è la principale attrattiva della caccia?». Ebbene, non saranno in molti a dirvi che consiste nel piacere di inseguire e uccidere gli animali. Infatti, la gran maggioranza dei cacciatori vi dirà che il loro piacere non è nell'uccidere, ma in ciò che l'accompagna.

E il cacciatore vi dirà ancora: «Si crede a torto che l'atto di uccidere la selvaggina sia il principale piacere della caccia. Se così fosse, sarebbe molto più semplice andare nell'aia e sgozzare qualche vacca o qualche gallina. L'attrattiva della caccia non risiede dunque nell'inseguire e uccidere gli animali ma nelle diverse sensazioni e impressioni che il cacciatore prova da quando parte a quando ritorna. La caccia procura all'uomo che svolge un lavoro monotono la possibilità di estraniarsi dai suoi impegni quotidiani, di sottrarsi alle convenzioni della vita di tutti i giorni e di vivere per

un po' di tempo in comunicazione con la natura. E durante la caccia tale comunicazione non si limita a una contemplazione passiva, perché il cacciatore si immedesima nella legge che regge tutto il vivente, ovvero la lotta per l'esistenza, e dunque si identifica con la natura.

«Nel far questo, il cacciatore non si limita a esercitare la forza fisica, la resistenza, l'agilità dei movimenti, la precisione della mira, la fermezza del braccio, ma anche le facoltà morali: la risolutezza, l'audacia e la tenacia. Così, il cacciatore, al di là di immedesimarsi con la natura, sviluppa anche quelle attitudini fisiche e morali che nella sua vita mondana o sedentaria restano inattive e di conseguenza si contraggono.

«Da questo punto di vista la caccia ha un'influenza educatrice sulla gioventù, perché le insegna a contare sulle proprie forze, a cavarsela. E questo è particolarmente utile a coloro che sin dall'infanzia sono abituati a contare sullo sforzo di altri quando è necessario ricorrere alla forza fisica. Oltretutto, la passione per la caccia è spesso benefica perché mette al riparo i giovani uomini dagli svaghi moralmente e fisicamente nocivi come la passione per il vino, il gioco e le donne. Non deve dunque sorprendere che la caccia sia considerata un'attività virile e nobile, e che sia celebrata da tutti i popoli e da tempo immemore».

Ragionano così i cacciatori che vogliono giustificare il loro svago preferito, e a prima vista le loro ragioni sembrano fondate. Ma sono anche giuste?

Per molti anni anch'io sono stato un cacciatore appassionato. Per me la caccia era un'occupazione molto seria: non solo mi esercitavo al tiro, ma ne studiavo anche la teoria. Non c'era niente che mi assorbisse più della caccia e non

provavo in nient'altro le stesse emozioni vivide e piacevoli che provavo nella caccia. Nondimeno, il dubbio sulla legittimità di questo piacere ogni tanto mi balenava, ma non volendo privarmene, cercavo ogni sorta di scuse, e lì per lì la cosa funzionava. Ma con il tempo i dubbi aumentavano e il godimento diminuiva. E così un rimorso inizialmente appena percettibile si ingrandì a poco a poco, fino a turbare la mia coscienza. A quel punto fui costretto a guardare in faccia la verità, e allora compresi la crudeltà della caccia. Ora in essa io vedo solo un atto inumano e sanguinario, che si addice unicamente ai selvaggi e agli uomini che conducono una vita priva di coscienza, incapace di armonizzarsi con il grado di sviluppo morale al quale crediamo di essere arrivati.

Ho quindi smesso di cacciare, ma per lungo tempo, al ricordo del piacere provato, sono stato tentato di riprendere quell'attività. Ma oggi, grazie a Dio, quella tentazione è svanita e io posso, guardando con tranquillità al passato, ricapitolare tutti i miei pensieri e le mie impressioni.

Come ci viene detto, ad attrarre non è la caccia ma le condizioni nelle quali viene praticata. Se ciò fosse vero, la semplice comunione del cacciatore con la natura potrebbe soddisfarlo. Tuttavia, né le passeggiate a piedi o in battello, né i lavori di giardinaggio o nei campi, né qualsiasi cosa si faccia nel bel mezzo della natura riesce a dare al cacciatore quel godimento particolare che solo la caccia gli procura, come dicono fieramente i discepoli di sant'Uberto.

In cosa consiste allora questa peculiare sensazione del cacciatore, questa gioia che prova? Checché se ne dica, il piacere dominante della caccia risiede proprio nell'inseguimento e nell'uccisione degli animali. Sta qui il suo fine e la sua attrattiva.

Ci viene anche detto che questa forza di attrazione rimanda a quella legge propria a tutto il vivente, la lotta per l'esistenza, cui anche il cacciatore soggiace quando si identifica con la natura. Una tale spiegazione potrebbe essere corretta se l'uomo cacciasse ancora per necessità. Ma così non è, né per il cacciatore benestante, né per quello di condizione più modesta. Oltretutto, la lotta per l'esistenza ha per l'uomo un significato specifico che non può identificarsi con la caccia. È indubbio che in natura tutti lottano incessantemente per l'esistenza, ma anche tra gli animali la lotta non si limita all'uccisione del più debole da parte del più forte. Quest'ultimo, infatti, deve mettere in campo tutta la sua forza e abilità per lottare anche contro gli elementi naturali, per esempio costruendo ripari contro le intemperie e altre occupazioni simili. In effetti, per l'uomo le forme principali di lotta per l'esistenza sono la costruzione di una casa, la fabbricazione di indumenti e soprattutto l'approvvigionamento del cibo. Via via che ci siamo allontanati dallo stato primitivo, le forme della lotta per l'esistenza si sono progressivamente modificate. La prima fase di questa lotta, la caccia, assomiglia alla forma di lotta degli animali, ma con il miglioramento delle condizioni esistenziali questa lotta grossolana contro le bestie è diventata inutile. Oggi uccidere gli animali, anche per l'alimentazione umana, è divenuto assolutamente superfluo, come è provato dal numero sempre crescente di persone che si nutrono intenzionalmente solo di alimenti vegetali o di latticini.

Proprio per questo la caccia oggi non è più una forma naturale di lotta per l'esistenza, bensì un ritorno volontario allo stato selvaggio, con questa differenza: se la caccia era un'occupazione naturale per l'uomo primitivo,

questa stessa occupazione nell'uomo moderno civilizzato non fa che stimolare in lui quegli istinti bestiali che la sua coscienza ormai disapprova.

Se ci si sforza di immaginare quale possa essere il comportamento di un uomo durante la caccia una volta che si è dato libero sfogo ai suoi istinti più bassi, allora è facile rendersi conto di come sia pronto a compiere atti che il solo pensiero in altre condizioni lo farebbe arrossire. Vi sono atti e comportamenti riconosciuti come indegni da qualsiasi uomo onesto. La protervia, la perfidia, le trappole, le imboscate, l'assalto di tanti contro uno, del più forte contro il più debole, la sottrazione dei piccoli ai propri genitori o il viceversa, sono atti vili indipendentemente dalla qualità delle loro vittime. Eppure, per un'inconcepibile contraddizione, nella caccia tutti questi atti vili e criminali sono compiuti senza alcuno scrupolo, apertamente, ai danni di esseri inoffensivi e da parte di uomini che si rifiuterebbero di stringere la mano a chi li compisse ai danni di un essere umano. O magari qualcuno dirà che gli uomini, insofferenti a questa costrizione che impone di non farsi male a vicenda, vanno nei campi e nelle foreste proprio per rivalersi sugli altri esseri viventi e così dare sfogo alle loro più basse tendenze. Sventrare, fracassare il cranio contro un albero, smembrare ecc., per la caccia sono atti ordinari e necessari. Nondimeno, provare pietà per le sofferenze degli animali è del tutto naturale. Perché allora, durante la caccia, gli uomini non provano pietà per gli animali e non si vergognano a tendere agguati, a inseguirli e a torturarli in tutti i modi possibili? [...]

Noi siamo fieri del progredire della nostra civiltà e guardiamo con soddisfazione a ciò che consideriamo come i suoi successi in tutti i campi della vita sociale. Viceversa,

sembriamo non accorgerci che la nostra esistenza è spesso fondata su principi ingiusti e crudeli, tanto che l'umanità futura ne parlerà con la medesima repulsione con cui noi oggi parliamo della schiavitù e della tortura.

Certo, la caccia non è la peggiore infamia ereditata dal passato, ma la sua sfacciata diffusione ai giorni nostri è molto istruttiva. L'insegnamento che ne traiamo è il seguente: non si può dissimulare il fine della caccia ricorrendo a espressioni elaborate che servono solo a nascondere il suo essere in realtà una manifestazione barbara. Ma la ragione è sempre pronta a trovare una qualche giustificazione in ogni scelleratezza. Era esattamente quello che facevo quando i primi dubbi sull'innocenza della caccia avevano cominciato ad affacciarsi alla mia mente, ma ancora non volevo privarmi di questo piacere. Tuttora arrossisco al ricordo delle ingegnose giustificazioni che andavo inventando per riconoscermi il diritto morale di non abbandonare il mio svago preferito.

Ricordo che una di queste giustificazioni consisteva nel dirmi che ogni animale, rapace o no, uccideva altri esseri viventi. Il lupo divora le pecore e le lepri, ma anche queste, con l'erba, divorano una gran quantità di insetti, che hanno lo stesso ardore vitale. Per cui, uccidendo un solo animale, come avveniva durante la caccia, io in realtà salvavo la vita a tanti altri animali, che quello avrebbe annientato se avesse continuato a vivere. Soddisfatto di questo pretesto, che mi appariva una ragione convincente, continuai a cacciare, uccidendo per dare la vita! [...]

La pietà è una delle qualità più preziose dell'anima umana. L'uomo, provando pietà per le sofferenze di un altro essere vivente, dimentica se stesso e riesce a perce-

pire il dolore altrui. Grazie a questo sentimento esce dal proprio isolamento e acquisisce la possibilità di mettere in relazione la propria esistenza con quella degli altri esseri viventi. Esercitando e sviluppando questa qualità, l'uomo procede lungo un cammino sovraindividuale che espande la sua coscienza e gli procura un alto grado di felicità. Così la pietà, non solo allevia le sofferenze degli altri, ma giova anche a colui che le condivide.

Shakyamuni Buddha, l'apostolo della pietà, proibiva ai suoi discepoli di uccidere qualunque essere animato. Una toccante leggenda racconta che uno dei suoi discepoli, un pellegrino, si imbatté in un cane coperto di piaghe e roso dai vermi. Allora il pellegrino si chinò sull'animale, gli tolse i vermi a uno a uno, li dispose lungo la strada e poi si allontanò. Ma poco dopo si rese conto che aveva privato i vermi del loro nutrimento e che dunque sarebbero morti di inedia. Allora tornò sui suoi passi, si tagliò un po' di carne dalla gamba e la depose accanto ai vermi perché potessero nutrirsi. Solo allora riprese il cammino con spirito sereno.

Questa leggenda è istruttiva, non nel senso che dobbiamo consentire ai vermi di mangiarci, ma nel senso che non ci sono limiti al sentimento della pietà, che esso non deve mai essere soffocato bensì incoraggiato, sia che si tratti di un essere umano, sia che si tratti di una mosca. [...]

L'uomo che comprende fino in fondo l'importanza morale della pietà non arretrerà davanti al timore che i suoi atti possano renderlo ridicolo agli occhi degli altri. Non gli deve importare se, liberando un topo preso in trappola, invece di ammazzarlo, provoca i sarcasmi o la disapprovazione di chi gli sta attorno, perché sa bene che non solo ha salvato dalla morte un animale che tiene alla vita quanto ci

tiene lui, ma ha anche consentito al sentimento della compassione di manifestarsi liberamente, facendo così un ulteriore passo verso quell'era superiore dell'amore universale che, non conoscendo limiti, lo distanzierà dalla morte e lo avvicinerà alla vita.

Qualunque cacciatore opera in senso diametralmente opposto: non è in modo sporadico, ma stabile, che egli soffoca in sé il prezioso sentimento della pietà. In realtà è assai poco probabile che fra i cacciatori non ci siano quelli che almeno una volta non abbiano provato un principio di pietà per qualche loro vittima, ma inesorabilmente hanno soffocato questo sentimento considerandolo una debolezza. E così hanno calpestato il bocciolo appena schiuso della pietà, da cui avrebbe potuto germogliare, e fiorire, quel sentimento più elevato e perfetto che è l'amore. Sta appunto qui, in questo costante suicidio morale, il male supremo della caccia. [...]

Credo sia del tutto superfluo mostrare quanto perniziosa sia l'influenza della caccia sulla gioventù. Quando un bambino o un adolescente vede la serietà con cui gli adulti si abbandonano a un piacere tanto vano quanto la caccia, l'attenzione e la solennità che mettono nel prepararsi, il franco piacere con cui questi uomini, che essi rispettano, fanno soffrire degli esseri indifesi, è difficile chiedere a questo bambino, a questo adolescente, quale sia la giusta nozione di bene e di male, di rilevante e di futile, di degno e imitabile o di riprovevole e condannabile. È davvero inquietante constatare in quali condizioni di precaria credibilità crescano i nostri giovani, in quale atmosfera corrotta debbano sviluppare il loro senso morale, quando avrebbero invece bisogno di aria pura e di sincerità.

Ma la caccia, sostengono alcuni, consente ai giovani costretti a un lavoro sedentario di fare esercizio fisico all'aria aperta. È l'ultimo argomento, e anche il più debole, perché se si vuol raggiungere lo stesso scopo l'occupazione più utile, nobile e piacevole è il lavoro nei campi nelle sue numerose e varie applicazioni: aratura, semina, falciatura, raccolta, potatura, orticoltura, allevamento ecc. Non si finirebbe mai di enumerare le diverse applicazioni, che richiedono altrettanto esercizio fisico e abilità di tutti gli sport immaginabili. In tutte queste occupazioni la comunione con la natura è costante, e l'uomo alleva gli animali per aiutarlo in un lavoro utile e sensato, e non per farne l'oggetto di un piacere malsano come avviene nella caccia.

Avendo detto quello che provo nel profondo del cuore verso il crudele piacere dei cacciatori, confesso subito che ora non mi aspetto altro, da parte loro, se non sarcasmi. Ma non è a questi uomini fatti che io mi sono rivolto, bensì ai giovani, perché in loro la coscienza parla ancora, è suscettibile di espandersi; perché i giovani hanno ancora il coraggio di giudicare le opinioni adottate e correggerle se necessario, anche se questo dovesse comportare di abbandonare il proprio svago preferito.

**Fonte:** «La Chasse», in Lev Tolstoj, *Plaisirs cruels*, Bibliothèque Charpentier, Paris, 1895, pp. 181-210.

## Il primo gradino

(1892)

[...] La moralità di una vita, secondo il paganesimo e ancor più secondo il cristianesimo, non può essere definita che attraverso il rapporto, nel senso matematico del termine, tra l'amore per sé e l'amore per il prossimo. Meno si ama se stessi, e meno si pretendono cure e attenzioni da parte degli altri; ma più si ama il prossimo, più ci si preoccupa del suo bene, e più la vita è morale. Così intesero e intendono una vita buona tutti i saggi dell'umanità e tutti i veri cristiani, e così essa è intesa anche dalle persone semplici. Più un uomo dà agli altri e meno esige per sé, più si avvicina alla perfezione; meno dà agli altri e più esige per sé, più si allontana dalla perfezione.

Se spostate il centro di gravità di una leva verso l'asta più corta, non solo l'altra asta diventerà ancora più lunga, ma quella corta si ridurrà ulteriormente. Allo stesso modo, se un uomo, con la sua finita facoltà di amare, aumenta l'a-

more per sé e i comportamenti egoistici, egli riduce di conseguenza la propria capacità di dare agli altri amore e attenzioni, e non solo per la quantità di amore che riversa su se stesso, ma in una proporzione ben maggiore. Al posto di riconoscerlo agli altri, quell'uomo si è abbuffato del surplus disponibile, il che lo mette, sazio com'è, nell'impossibilità di pensare agli altri.

Per poter amare gli altri, è necessario non amare in modo esclusivo se stessi. In genere la cosa è così: noi pensiamo, e ci persuadiamo, di amare gli altri, ma questo solo a parole e non con i fatti. Magari ci dimentichiamo che bisogna sfamare gli altri e dar loro un riparo per dormire, ma mai ce ne dimenticheremmo se riguardasse noi. Ecco perché, per amare davvero gli altri, bisogna imparare a non amare troppo se stessi, e magari dimenticare di mangiare e di dormire, proprio come ci capita quando si tratta degli altri.

Spesso diciamo di un uomo poco virile perché sprofondato nel lusso che è «una brava persona» o «conduce una vita morale». Eppure una persona come questa può anche avere uno splendido carattere, ma non ha una condotta morale, proprio come un coltello del miglior acciaio non può tagliare se non è affilato. Essere brave persone e avere buoni costumi vuol dire dare agli altri più di quanto si riceva. L'uomo che vive nel lusso non può farlo, innanzi tutto perché una lunga abitudine ha ormai consacrato i suoi innumerevoli bisogni, e poi perché, limitandosi a consumare ciò che gli altri gli procurano, diventa debole e inadatto al lavoro. [...]

Un uomo morale che gode di tutte le comodità, magari della classe media (non parlo di quelli del gran mondo che sperperano per i loro capricci centinaia di giornate lavorative altrui ogni ventiquattr'ore), non può vivere tranquillo

sapendo che tutto ciò da cui trae godimento è il frutto del lavoro di generazioni industriose che sono state schiacciate dal peso di un'esistenza buia, che muoiono ignoranti, alcolizzate, traviate, che sono state relegate a uno stato quasi selvaggio nelle miniere, nelle fabbriche, nelle officine, dietro a un aratro, e che pure hanno prodotto tutto ciò che serve all'uomo di classe superiore.

Io che scrivo queste cose e voi che le leggerete, chiunque siate, abbiamo entrambi a disposizione cibo a sufficienza, spesso ricco e abbondante, aria pura, indumenti per l'estate e l'inverno, ogni sorta di svaghi, e soprattutto tempo libero di giorno e riposo di notte. Ma al nostro fianco vive un popolo lavoratore che non ha cibo, né alloggi salubri, né indumenti sufficienti, né svaghi, e soprattutto che non ha tempo libero e spesso neppure riposo. Ci sono vecchi, donne e bambini, estenuati dal lavoro, dalle notti senza sonno, dalle malattie, che passano tutta la loro vita a lavorare per noi, a produrre quegli oggetti confortevoli, se non lussuosi, che essi non possono possedere e che per noi sono superflui.

È questo il motivo per cui un uomo per bene, e non dico un cristiano ma qualcuno che ami l'umanità o anche solo la giustizia, non può non aspirare a un radicale cambiamento della sua vita, rinunciando a utilizzare oggetti di lusso prodotti in quelle tragiche condizioni. Se si provasse davvero pietà per coloro che lavorano il tabacco, la prima cosa da fare sarebbe smettere di fumare, perché se si persiste in quell'abitudine, si incoraggia la produzione del tabacco, compromettendo oltretutto la propria salute.

La stessa cosa si può dire per tutti gli oggetti di lusso. Se è palese che l'uomo non può rinunciare al pane malgrado il duro lavoro che gli costa, e finché le condizioni

del lavoro non cambieranno, se lo dovrà conquistare sempre con grande fatica, quando invece si tratta di cose inutili e superflue è allora facile farne a meno, se si prova compassione per chi quegli oggetti produce, e abbandonare talune abitudini. Eppure gli uomini di oggi non la pensano così, anzi escogitano ogni sorta di argomento, tranne quelli che appaiono ovvi a ogni uomo semplice. Per essi è del tutto impensabile rinunciare al lusso. Si può provare pietà per lo stato in cui versano gli operai, si possono pronunziare discorsi e scrivere opere in loro favore, ma si continua a godere del loro lavoro pur bollandolo come nocivo.

Ci sono poi quelli che motivano il fatto di approfittarsi del massacrante lavoro degli operai con il pretesto che se non lo facessero loro lo farebbero altri. Il che equivale a dire, come peraltro fanno alcuni, che bisogna bere anche il vino cattivo altrimenti qualcun altro lo berrebbe. Altri ancora sostengono che godere del lusso prodotto dagli operai torna utile anche a loro perché in cambio ricevono denaro, cioè i mezzi di sussistenza, come se la produzione di oggetti nocivi per loro e superflui per noi fosse l'unico modo per procurarglieli. C'è infine una terza opinione, la più diffusa, secondo la quale, in virtù della divisione del lavoro, qualsiasi impresa umana – che si sia un funzionario, un prete, un agricoltore, un industriale, un commerciante – è talmente utile da compensare l'operaio di tutte le sue fatiche, di cui in effetti godono questi sedicenti economisti. Il primo è al servizio dello Stato, il secondo della Chiesa, il terzo della scienza, il quarto dell'arte tecnica, e il quinto è al servizio di chi serve lo Stato, la Chiesa o l'arte tecnica, e tutti sono fermamente convinti che ciò che danno agli altri uomini compensi in toto quanto prendono.

Se però si ascolta con attenzione quello che queste persone dicono sulle reciproche virtù, allora si constata che ciascuna di esse è ben lungi dal produrre un valore equivalente a quello che consuma. I funzionari dicono che le difficoltà che i proprietari devono affrontare non sono affatto proporzionate a quelle che scaricano sugli altri; i proprietari dicono la stessa cosa dei negozianti e questi ultimi dicono lo stesso dei funzionari, e così via. Nondimeno questo non li sconcerta, ed essi continuano a sostenere che ognuno di loro prende dal lavoro altrui l'esatta misura di quello che dà. Ne consegue che non è il lavoro a determinare i salari, ma sono i salari che danno la misura del sedicente lavoro.

Ma al di là delle pretese accampate, anche loro in fondo sanno bene che queste giustificazioni non provano nulla, che essi non sono affatto utili agli operai, e che si approfittano del loro lavoro non in base al principio della divisione del lavoro, ma semplicemente perché non sanno agire diversamente, e sono talmente pervertiti che non sono in grado di vivere in altro modo. Tutto ciò deriva dal fatto che gli uomini credono che si possa condurre un'esistenza morale senza aver progressivamente acquisito le facoltà necessarie a tale esistenza. E la prima di queste facoltà è l'astinenza. [...]

Nella nostra società la prima virtù, cioè l'astinenza, è del tutto dimenticata, così come è misconosciuta la progressione necessaria per acquisire tale virtù; il digiuno è stato abbandonato e lo si considera una superstizione stupida e assolutamente inutile. E invece la prima condizione di una vita morale è l'astinenza, e la prima condizione dell'astinenza è il digiuno. Si può desiderare di essere buoni, sognare di fare il bene anche senza digiunare, ma in realtà è impossibile proprio come camminare senza stare in piedi.

L'ingordigia, al contrario, è il primo indice di una vita debosciata, e disgraziatamente nella nostra epoca questo indice, al suo picco, è comune alla gran maggioranza degli uomini. Guardate i volti e i corpi degli uomini in cui ci imbattiamo nella nostra società: tutti questi volti con il doppio mento e le guance flaccide, tutti questi corpi con le membra grasse e l'addome prominente, parlano eloquentemente di una vita debosciata. E come potrebbe essere altrimenti? Provate a domandare quale sia il motore principale della loro vita, e per quanto strano possa sembrarci, a noi che siamo abituati a occultare i nostri veri interessi e che così volentieri ricorriamo all'artificio, per la maggior parte di questi uomini il motore principale è la soddisfazione del palato, la voracità. A partire dai più poveri per arrivare ai più ricchi, è questo il fine principale, il piacere primordiale della vita.

Il popolo lavoratore rappresenta un'eccezione dato che il bisogno gli impedisce di indulgere in tale passione, ma non appena ne ha l'opportunità si procura, sul modello delle classi alte, le pietanze più appetitose e mangia e beve fino a non poterne più. E più mangia e più si crede non solo felice ma forte e sano, anche perché le stesse classi alte, che guardano così al cibo, lo confermano in tale convinzione.

Osservate con attenzione la vita di questi ricchi, ascoltate le loro conversazioni. Che argomenti elevati affrontano! Filosofia, scienza, arte, poesia, distribuzione della ricchezza, benessere del popolo, educazione della gioventù... Ma in realtà, per la maggioranza, tutto ciò non è altro che una menzogna. Se ne occupano solo, *en passant*, tra le loro vere occupazioni e i pasti, quando lo stomaco è pieno e non si può ingurgitare nient'altro. L'unico vero interesse per

questi uomini e queste donne è il cibo, soprattutto dopo la prima giovinezza. Cosa mangiare? e quando? e dove? Non c'è ricorrenza, festeggiamento o inaugurazione che passi senza un banchetto. Ma guardate i viaggiatori, perché tra loro la cosa si nota ancora meglio. Certo, i musei, le biblioteche, il parlamento: come sono interessanti! Ma dove mangeremo? Dove si mangia meglio? E guardate gli uomini quando, eleganti e profumati, si riuniscono per un pranzo intorno a un tavolo ornato di fiori, guardate con quanta gioia si fregano le mani e sorridono!

Se si potesse leggere nel fondo dell'anima per sapere che cosa desidera la maggior parte degli uomini, si scoprirebbe che è il piacere del cibo. D'altronde, qual è la più crudele delle punizioni durante l'infanzia se non l'essere messi a pane e acqua? Qual è il domestico meglio retribuito se non il cuoco? Qual è il primo pensiero di ogni padrona di casa o il più comune argomento di conversazione tra le donne della classe media se non i pasti? E se la conversazione delle persone del gran mondo non tocca questo argomento, non è perché sono più istruite, ma semplicemente perché hanno un domestico che se ne occupa. Ma se solo provaste a privarle di una tale comodità, vedreste subito a cosa rivolgerrebbero i loro pensieri. Insomma, tutto converge su questo argomento: dal prezzo delle beccacce al miglior modo di fare il caffè o le torte.

Qualunque sia l'occasione per cui gli uomini si riuniscono – un battesimo, un matrimonio, un funerale, la consacrazione di una chiesa, il saluto a qualcuno che parte, un raduno, un anniversario, come la morte o la nascita di un pensatore o di un uomo di valore – si direbbe che all'apparenza quell'evento è ciò che sta loro a cuore, mentre in

realtà non è che un pretesto: tutti sanno che in quell'occasione si mangerà e si berrà, ed è a tale scopo che sono convenuti. Già diversi giorni prima dell'evento si sgozzano animali e si portano cesti colmi di vivande, mentre i cuochi, i cuccinieri, gli assistenti e i garzoni, tutti vestiti di bianco, «lavorano» in cucina. Gli chef, che sono pagati cinquecento rubli al mese o anche più, danno gli ordini e tutti i sottoposti tritano, impastano, lavano, dispongono, ornano. I maggiordomi, in tutta la loro solennità, sovrintendono alle varie fasi da quei veri artisti che sono. Il giardiniere dispone i suoi fiori, i domestici approntano il vasellame... Un intero esercito di persone è al lavoro. E per celebrare la memoria di un grande uomo o di un amico defunto, oppure per festeggiare uno sposalizio, si sperpera il prodotto di migliaia di giornate di lavoro.

Nella classe media e inferiore avviene lo stesso. La passione per il cibo scalza completamente la motivazione iniziale, al punto che in greco e in francese la stessa parola viene usata per indicare il matrimonio e la festa. Ma se nel mondo operaio quanto meno non si cerca di dissimulare questo sentimento, presso i ricchi al contrario si fa finta di ritenere queste riunioni conviviali null'altro che una noiosa concessione alle usanze e alle convenienze. Anzi, mangiare è considerato una sorta di *corvée*. Ma provate a servire, anziché i soliti piatti ricercati, qualcosa di più semplice, magari di bollito, e vedrete quale tempesta si scatenerà. In realtà il motivo per cui sono lì è la ghiottoneria. E se nel nutrirsi la soddisfazione del bisogno ha dei limiti, il piacere non ne ha. Per riempire lo stomaco basta il pane, la polenta o il riso, ma per il piacere non vi sono limiti alle salse e agli altri ingredienti. [...]

Il digiuno è la condizione necessaria di una vita morale, ma tanto nel digiuno quanto nell'astinenza sorgono domande sul modo di procedere: come digiunare? cosa mangiare? che intervallo far passare tra un pasto e l'altro? Proprio come non è possibile affrontare seriamente un qualsiasi lavoro senza avere un metodo, allo stesso modo non è possibile praticare il digiuno senza sapere da cosa astenersi. Questa idea di digiunare con metodo a molti può apparire ridicola, sciocca. Ricordo con quanta fiera un predicatore evangelico, contrario all'ascetismo monastico, mi disse: «Il nostro non è un cristianesimo fatto di digiuni e privazioni, ma di bistecche». Dunque non solo cristianesimo e più in generale virtù, ma anche bistecche.

Durante un lungo periodo di tenebre e nell'assenza assoluta di ogni guida, pagana o cristiana che fosse, sono penetrate nelle nostre vite molte idee primitive e immorali, soprattutto lì dove c'è il primo gradino per accedere alla vita morale, lì dove andrebbe affrontata la questione del cibo, che a quanto pare non attira l'attenzione di nessuno. Da qui la difficoltà a comprendere l'audacia e l'insensatezza di un'affermazione che vorrebbe associare il cristianesimo e la virtù con la bistecca. Eppure, una tale affermazione non suscita orrore perché ormai guardiamo senza vedere, ascoltiamo senza udire. Non c'è odore o rumore, per quanto fastidioso, a cui l'uomo non si sia abituato, né scelleratezza che non abbia appreso con indifferenza, al punto che non riesce più a comprendere come qualcuno non ancora assuefatto possa restarne colpito. Lo stesso accade nel dominio morale.

Recentemente ho visitato i macelli nella nostra città di Tula, costruiti in base ai nuovi e più efficienti criteri applicati in tutte le grandi città e pensati per far soffrire il meno

possibile gli animali da abbattere. Già da tempo, soprattutto dopo aver letto l'eccellente libro *The Ethics of Diet*, sentivo il desiderio di visitare un macello per constatare di persona quanto viene sostenuto dal vegetarianesimo, ma al contempo provavo un grande disagio ad andare in un luogo di sofferenza senza che io potessi in alcun modo impedirla; e così rimandavo la visita. Ma di recente mi sono imbattuto in un macellaio diretto a Tula. Non è ancora un macellaio provetto e infatti il suo incarico è di vibrare la coltellata mortale. Gli ho domandato se provasse pietà per la bestia che si apprestava a uccidere. «Perché dovrei averne pietà? È una cosa che va fatta» mi ha risposto. Ma quando gli ho fatto notare che mangiare la carne non è realmente necessario, anzi è un alimento di lusso, si è detto d'accordo e a quel punto ha ammesso che gli dispiaceva per l'animale. E ha aggiunto: «Ma che posso fare? Devo pur guadagnarmi da vivere. All'inizio ero spaventato dal dover uccidere: mio padre non ha mai tirato il collo a una gallina in tutta la sua vita».

E in effetti alla maggior parte dei russi ripugna uccidere; essi provano pietà per l'animale ed esprimono il loro sentimento con l'espressione «paura di uccidere»; anche quel macellaio l'aveva provata, ma poi se l'era fatta passare per necessità. Come mi ha spiegato, gran parte del lavoro viene svolto il venerdì e va avanti per tutta la sera.

Non molto tempo fa ho avuto una conversazione con un ex soldato, ora macellaio, e anche lui si è inizialmente stupito quando ho espresso le mie riserve sull'uccidere, affermando come di consueto che macellare è una necessità. Ma alla fine anche lui ha convenuto che si prova pietà per le bestie: «Soprattutto quando sono rassegnate e mansuete,

quando ti vengono incontro piene di fiducia. È davvero uno spettacolo pietoso!».

È orribile! Ma non solo per le sofferenze e la morte degli animali, ma per il fatto che un essere umano, senza che ve ne sia la necessità, soffochi in sé quel nobile sentimento di simpatia e di compassione che prova verso gli altri esseri viventi, diventando crudele e facendo violenza persino a se stesso. E questo nonostante che l'ingiunzione a non uccidere alcun essere vivente sia inscritta nel profondo del suo cuore! [...]

Non si può fingere di non saperlo, non siamo degli struzzi: non possiamo credere che, se evitiamo di guardare, non avverrà quello che non vogliamo vedere. E questo è vero anche per quel che riguarda il nostro cibo. Fosse almeno indispensabile, o in qualche modo utile; e invece no. Anzi, serve solo a lasciare libero corso ai sentimenti più bassi, ai desideri più meschini come la depravazione, la lussuria e l'ebbrezza. E chi ne dubita può leggere i tanti libri sull'argomento scritti da ricercatori e medici che provano come la carne non sia un alimento necessario. [...]

Che cosa voglio dimostrare? Che gli uomini per diventare buoni devono astenersi dal mangiar carne? Niente affatto. Voglio solo dimostrare che per riuscire a condurre una vita morale è necessario acquisire progressivamente le qualità indispensabili e che, tra tutte le virtù, quella che più di ogni altra va acquisita è la sobrietà, cioè la volontà di governare le proprie passioni. Se tende all'astinenza, l'uomo procederà ineluttabilmente lungo un ordine definito, e in questo ordine la prima virtù sarà appunto la sobrietà nell'alimentazione, il digiuno relativo. E se poi cerca seriamente e sinceramente una condotta morale, il

primo nutrimento da cui l'uomo dovrà astenersi è quello animale. Infatti, a prescindere dalle malsane passioni indotte da questo nutrimento, il suo uso è semplicemente immorale perché prevede un'azione contraria al senso etico – un assassinio – provocata esclusivamente dall'ingordigia e dalla voracità.

Ma perché rinunciare al nutrimento animale dovrebbe essere il primo gradino verso una vita morale? La risposta la troviamo in un libro eccellente, *The Ethics of Diet* di Howard Williams, che contiene non solo le biografie ma anche un gran numero di estratti ripresi dalle opere di importanti pensatori che nel corso delle epoche si sono scagliati contro l'usanza umana di cibarsi degli animali, incitando a passare a un'alimentazione esclusivamente basata sui vegetali. Da qui è nato un movimento che ha espresso nel cosiddetto vegetarianesimo tutta la sua forza e coscienza, e che è andato sempre più espandendosi. Cresce infatti ogni anno anche il numero di libri e riviste che trattano di questo argomento. Non solo, ma sempre più spesso si incontrano uomini, soprattutto in Germania, in Inghilterra e in America, che hanno rinunciato agli alimenti animali, tanto che il numero delle locande vegetariane è in costante crescita.

Questo movimento deve particolarmente rallegrare gli uomini che sperano di realizzare il regno di Dio sulla Terra, non tanto perché il vegetarianesimo sia in se stesso un passo importante in questa direzione, quanto perché segnala come tale tensione verso la perfezione morale dell'uomo sia di fatto seria e sincera, dato che essa implica un ordine invariabile che le è proprio e che comincia con un primo passo.

Non si può dunque che rallegrarsi dell'emergere di questa tendenza, una gioia che è in qualche modo paragonabile a quella che proverebbero coloro che, volendo raggiungere il piano più elevato di un edificio, avessero dapprima tentato di arrivarci scalando i muri, e che poi si fossero accorti che in realtà il mezzo più semplice è quello di cominciare dal primo gradino della scala.

**Fonte:** «La première marche de l'escalier», in Lev Tolstoj, *Plaisirs cruels*, Bibliothèque Charpentier, Paris, 1895, pp. 45-127.

Stato, potere e società



## La salute è in voi

(1893)

[...] Oggi non c'è uomo che non veda quanto inutile e ingiusto sia il prelievo fiscale che grava sul popolo lavoratore al fine di arricchire alcuni funzionari oziosi; quanto stupido sia comminare pene a uomini corrotti e deboli, deportandoli da qualche parte o incarcerandoli, dato che avendo la sopravvivenza assicurata e non dovendo svolgere alcuna mansione, questi non fanno altro che corrompersi e indebolirsi sempre più; quanto non solo inutile e stupido, ma soprattutto insensato e crudele, sia mandare in rovina un popolo a causa degli armamenti militari, e decimarli con guerre che non possono avere alcuna spiegazione, alcuna giustificazione. Eppure queste violenze continuano e sono incoraggiate dagli stessi che ne vedono l'inutilità, la stupidità, la crudeltà, e ne soffrono le conseguenze.

I governi attuali, tanto quelli più dispotici quanto quelli più liberali, sono diventati ciò che Herzen ha giustamente

definito: *Gengis-Khan col telegrafo*, cioè un'organizzazione della violenza che ha per principio l'arbitrarietà più grossolana e che si avvantaggia, per dominare e opprimere, di tutti le miglierie che la scienza crea per la pacifica vita sociale di uomini liberi e uguali.

I governi e le classi dirigenti oggi poggiano non sul diritto, e neppure su una parvenza di giustizia, bensì su un ordinamento talmente ingegnoso, grazie ai progressi della scienza, che tutti gli uomini sono presi nel cerchio di questa violenza, dal quale non hanno alcuna possibilità di uscire. In questo cerchio sono all'opera quattro modalità di azione, legate fra loro come gli anelli di una catena.

La prima modalità, la più antica, è l'intimidazione. Essa consiste nel rappresentare il regime vigente – qualunque esso sia, dalla repubblica più liberale alla monarchia più dispotica – come qualcosa di sacro e immutabile. Di conseguenza, si punisce con le pene più crudeli ogni tentativo di cambiamento. Questa modalità è stata impiegata in passato e viene impiegata ancor oggi dovunque ci sia un governo: in Russia contro i cosiddetti nichilisti, in America contro gli anarchici, in Francia contro gli imperialisti, i monarchici, i comunardi e gli anarchici. Le ferrovie, i telegrafi, i telefoni, la fotografia e le tecniche sempre più evolute per far scomparire gli uomini senza ucciderli (che consistono nel rinchiuderli a vita in celle isolate dove, non visti, muoiono dimenticati), insieme a una quantità di altre invenzioni moderne di cui si servono, danno ai governi una forza tale che, una volta caduto il potere in certe mani, con la sua polizia ufficiale o segreta, con la sua burocrazia e il suo esercito di magistrati, carcerieri e zelanti carnefici, non c'è più alcuna possibilità di rovesciare il governo, per pazzo e crudele che sia.

La seconda modalità è la corruzione. Essa consiste nel depredare il popolo, per mezzo delle imposte, delle ricchezze che produce e redistribuirle ai funzionari statali, che in cambio si assumono l'incarico di mantenere e aumentare l'oppressione. I funzionari così comprati, dai ministri ai copisti, formano una filiera inespugnabile di uomini legati da un medesimo interesse: vivere a detrimento del popolo. Ed essi aumentano la loro ricchezza quanto più sottomessi si mostrano agli ordini del governo, che applicano sempre e ovunque senza indietreggiare dinanzi a qualsivoglia mezzo appaia necessario, e in qualsiasi ambito, difendendo così, con la parola e l'azione, quella violenza governativa sulla quale è fondato il loro benessere.

La terza modalità è ciò che posso solo chiamare ipnosi del popolo. Questa consiste nel bloccare lo sviluppo morale degli uomini, al fine di mantenerli, grazie a diverse suggestioni, nell'antiquata concezione esistenziale su cui si fonda il potere del governo. Questa ipnosi è gestita oggi in modo molto complesso e la sua influenza va dall'infanzia fino alla morte. Non a caso comincia nelle scuole dell'obbligo, nate con questa finalità, dove si inculcano ai bambini le medesime nozioni dei loro avi, ormai in palese contraddizione con quella che è la coscienza moderna dell'umanità. Nei paesi in cui esiste una religione di Stato, si insegnano ai bambini catechismi stupidi e blasfemi in cui viene spacciata come un dovere la sottomissione alle autorità; nei paesi repubblicani, si insegna loro la barbara superstizione del patriottismo e lo stesso presunto obbligo di obbedire ai poteri. In un'età più avanzata, questa ipnosi viene alimentata incoraggiando le superstizioni religiose o patriottiche. La superstizione religiosa è incoraggiata attraverso la realiz-

zazione, grazie al denaro sottratto al popolo, di chiese, processioni, monumenti, festività, e tutto ciò con il concorso della pittura, dell'architettura, della musica, dell'incenso che inebria, e soprattutto con il mantenimento di un clero la cui missione è abbrutire gli uomini e poi mantenerli in questo stato, con l'aiuto dell'insegnamento, della solennità delle cerimonie, dei sermoni e del costante intervento nella vita privata (nascita, matrimonio, morte). La superstizione patriottica è incoraggiata dalla creazione di feste nazionali, eventi spettacolari, monumenti e solennità che predispongono gli uomini ad attribuire valore solo al loro popolo, a non riconoscere altra grandezza se non quella del loro Stato e dei suoi governanti, instillando al contempo l'ostilità verso gli altri popoli, se non addirittura l'odio. Oltre a ciò, i governi dispotici proibiscono i libri e i discorsi che illuminano il popolo, e tutti gli uomini che potrebbero risvegliarlo dal suo torpore sono deportati o rinchiusi in prigione. Non solo, ma tutti i governi, senza eccezione, nascondono al popolo ciò che può affrancarlo, mentre incoraggiano ciò che può corromperlo, come quella letteratura che mantiene il popolo nella barbarie delle superstizioni religiose e patriottiche, come i piaceri più superficiali quali spettacoli, circhi, teatri, o come i più comuni mezzi di abbruttimento quali tabacco e alcol, che oltretutto rappresentano una voce importante per gli introiti dello Stato. Perfino la prostituzione è incoraggiata, tanto che non solo è riconosciuta, ma è anche regolamentata dalla maggior parte dei governi.

La quarta modalità consiste nello scegliere, fra tutti gli uomini già assoggettati e abbruttiti grazie alle tre modalità precedenti, un certo numero di individui per farne gli stru-

menti passivi di tutte le crudeltà necessarie al governo. Si arriva ad abbruttirli e a renderli ancora più feroci se li si seleziona fra gli adolescenti, un'età nella quale non si è ancora formata una concezione ben definita della moralità. A quel punto li si isola da tutte le condizioni naturali della vita – la casa paterna, la famiglia, la città natale, il lavoro utile – e li si rinchiude in caserme, dove li si obbliga a vestire abiti speciali e a fare quotidianamente, sollecitati da grida, tamburi, musica e altri mirabolanti congegni, esercizi fisici inventati per loro. E così vengono ridotti a uno stato di ipnosi tale che cessano di essere uomini e diventano macchine prive di capacità razionali e docili al volere dell'ipnotizzatore. Sono proprio questi uomini giovani e forti che ipnotizzati, armati e addestrati a uccidere al primo ordine del governo costituiscono la quarta e principale modalità dell'oppressione.

E con questo si chiude il cerchio della violenza: l'intimidazione, la corruzione e l'ipnosi fanno i soldati, i soldati danno il potere, il potere dà il denaro con cui si comprano i funzionari e si reclutano i soldati. È un cerchio in cui tutto è concatenato e dal quale è impossibile uscire con la violenza.

Coloro che credono possibile affrancarsi con la violenza, o anche solo migliorare la situazione, rovesciando un governo per rimpiazzarlo con un altro a cui l'oppressione non sarà più necessaria, sono in errore e i loro sforzi, in questo senso, invece di migliorare la situazione la peggiorano. I loro tentativi forniscono ai governi un pretesto per aumentare il proprio potere e il proprio dispotismo.

Pur ammettendo che, grazie a circostanze particolarmente sfavorevoli al governo, esso possa essere rovesciato

con la forza, come è avvenuto in Francia nel 1870, e che il potere passi effettivamente in altre mani, questo potere non potrebbe essere meno oppressivo perché, dovendo difendersi da tutti coloro che, spossessati ed esasperati, lo avversano, sarebbe costretto a essere ancora più dispotico e crudele del precedente, come è avvenuto in tutti i periodi rivoluzionari.

Se da una parte ci sono i socialisti e i comunisti che considerano un male l'organizzazione individualista e capitalista della società, e ci sono gli anarchici che considerano un male qualsiasi organizzazione governativa, dall'altra ci sono i monarchici, i conservatori e i capitalisti che considerano un male qualunque organizzazione socialista, comunista o anarchica, e ognuno di questi partiti non ha altro mezzo se non la violenza per fondare un regime al quale tutti siano sottomessi. Qualunque sia il partito che trionfi, esso dovrà, per istituire un nuovo ordine di cose e conservare il potere, impiegare tutti i mezzi di violenza conosciuti e anzi inventarne di nuovi. Anche gli oppressi subiranno una trasformazione, perché l'oppressione assumerà nuove forme, ma lungi dallo sparire essa diventerà più crudele, perché lo scontro avrà aumentato l'odio fra gli uomini. [...]

Quanto al cristianesimo, esso nel suo autentico significato è per la distruzione dello Stato. È così che è stato compreso fin dal principio ed è per questo che il Cristo è stato crocifisso. È così che è stato compreso in ogni tempo dagli uomini che non vedevano la necessità di instaurare uno Stato cristiano. Ed è solo da quando i capi di Stato, dall'esterno, hanno adottato il cristianesimo nominale, che si sono cominciate a inventare le sottili teorie in base alle quali il cristianesimo può essere conciliato con lo Stato.

Nondimeno, per ogni uomo sincero del nostro tempo non può non essere evidente come il cristianesimo autentico – la dottrina della remissività, del perdono, dell'amore – non possa conciliarsi con lo Stato, con il suo dispotismo, la sua violenza, la sua giustizia crudele e le sue guerre. Non solo il cristianesimo autentico non permette di riconoscere lo Stato, ma ne distrugge i principi stessi.

Ma se è così, se è vero che il cristianesimo è inconciliabile con lo Stato, allora sorge spontanea una domanda: cos'è più necessario al bene dell'umanità, cosa le assicura il maggior benessere, l'ordinamento statale o il cristianesimo?

Alcuni sostengono che sia lo Stato a essere più necessario, non solo perché la distruzione del regime basato sul governo comporterebbe la distruzione di tutto ciò che l'umanità ha fin qui acquisito, ma anche perché lo Stato è l'unica forma che sempre e ovunque ha consentito all'umanità di svilupparsi; e quanto ai suoi eventuali abusi, questi possono essere corretti senza necessariamente distruggere l'ordinamento generale, dal quale sono indipendenti e che ha comunque permesso all'uomo di giungere a un così alto grado di benessere. E coloro che la pensano così, fondano la loro opinione su argomenti filosofici, storici e perfino religiosi che ritengono inconfutabili.

Ma ci sono uomini convinti dell'esatto contrario, e cioè che questo regime statale, lungi dall'esistere da sempre, e infatti in passato l'umanità è vissuta senza alcun governo, è solo temporaneo, e che verrà un tempo in cui gli uomini sentiranno il bisogno di un ordinamento nuovo. Anzi, questo tempo è già alle porte. E anche coloro che la pensano così, fondano la loro opinione su argomenti filosofici, storici o religiosi che ritengono inconfutabili.

Si possono scrivere volumi interi in favore della prima tesi (in realtà sono già stati scritti da lungo tempo e se ne scrivono ancora), ma si può anche scrivere molto contro (e seppur più di recente, anche questo è stato fatto e in modo magistrale). E tuttavia, come cercano di fare i difensori dello Stato, non si può provare che la distruzione dell'ordinamento attuale provocherebbe il caos sociale: brigantaggio, omicidi, crollo di tutte le istituzioni e ritorno dell'umanità alla barbarie. Né si può provare, come cercano di fare gli avversari dello Stato, che ormai gli uomini sono diventati sufficientemente saggi e buoni, che non rubano e non uccidono più, che preferiscono le relazioni pacifiche all'odio, e che senza l'intervento dello Stato sono in grado di soddisfare tutti i loro bisogni. Da ciò deducono che lo Stato, con il pretesto di dare agli uomini la sicurezza, senza peraltro riuscirci, esercita su di loro un'influenza nociva e demoralizzatrice. Di fatto, non si può provare con un ragionamento astratto né l'una né l'altra di queste tesi. E meno ancora possono essere provate sperimentandole, perché innanzi tutto si tratta di sapere se bisogna tentarle o no.

La questione di sapere se il tempo di rovesciare lo Stato sia giunto oppure no sarebbe dunque irresolubile, se non esistesse un altro modo per risolverla con certezza. Per esempio, i pulcini sono sufficientemente sviluppati perché la chioccia possa allontanarsi e loro possano uscire dal guscio, o è ancora troppo presto? Saranno loro a decidere, e quando non vorranno più restare all'interno del guscio, lo romperanno con il becco per uscirne. Allo stesso modo, è giunto o no per gli uomini il tempo di distruggere la forma statuale e rimpiazzarla con un'altra? Se l'uomo, grazie alla coscienza superiore che nasce in lui, non intende

più soddisfare le esigenze dello Stato né rinchiudersi al suo interno e, d'altra parte, non ha più bisogno della sua protezione, la questione è risolta dagli uomini stessi che sono già andati oltre la forma Stato e ne sono usciti come il pulcino è uscito dall'uovo; e non c'è nessuna forza che ce li possa far rientrare.

«È del tutto possibile che lo Stato fosse necessario e che lo sia ancora oggi per tutti i vantaggi che gli vengono riconosciuti», afferma l'uomo che ha fatto sua la concezione cristiana della vita. «Io so soltanto che per quanto *mi* riguarda io non ho più bisogno dello Stato, e inoltre *io* non posso più commettere le azioni che sono necessarie alla sua esistenza. Organizzatevi come meglio ritenete, ma per quanto mi concerne, pur non potendo dimostrare né la necessità né l'inutilità dello Stato, io so quello di cui ho bisogno e quello di cui intendo fare a meno, quello che posso fare e quello che non posso fare. Io non ho bisogno di isolarmi dagli uomini delle altre nazioni, e dunque non intendo riconoscermi in una sola nazione e rifiuto ogni sudditanza; so che non ho bisogno di tutte le istituzioni governative attualmente esistenti, e dunque non intendo pagare le imposte a beneficio di queste istituzioni; so che non ho bisogno né di burocrazie né di tribunali fondati sulla violenza, e dunque non intendo far parte né dell'amministrazione statale né della magistratura; so che non ho bisogno di aggredire gli uomini delle altre nazioni, o di ucciderli, e neppure di difendermi da loro con le armi in mano, e dunque non intendo né partecipare né prepararmi alla guerra. È del tutto possibile che vi siano uomini convinti che tutto questo sia necessario, e io non sono in grado di contraddirli; so soltanto, ma in modo assoluto, che io

non ne ho bisogno. E non ne ho bisogno non perché io, cioè la mia persona, lo voglia, ma perché non lo vuole Colui che mi ha dato la vita e una legge indiscutibile per guidarmi in questa vita.

«Qualunque argomento si invochi in favore del potere dello Stato, la cui soppressione per alcuni porterebbe a inevitabili calamità, gli uomini che sono ormai usciti dalla forma statale non possono più rientrarvi, proprio come non possono farlo i pulcini usciti dal guscio. Tuttavia, come sostengono i difensori dell'attuale ordine delle cose, anche in questo caso la soppressione della violenza governativa non sarebbe possibile e neppure desiderabile, a meno che tutti gli uomini non diventassero ferventi cristiani; ma fino a quando questo non avverrà, fino a quando continueranno a esistere persone che pur proclamandosi cristiane non lo sono, fino a quando ci saranno uomini malvagi pronti a soddisfare le proprie passioni a scapito degli altri, la soppressione dello Stato, lungi dall'essere un bene per gli uomini, non potrebbe che accrescere la loro miseria. Anzi, tale soppressione non sarebbe auspicabile neppure se al posto dell'attuale minoranza in una data nazione ci fosse una totalità di veri cristiani, perché comunque intorno a loro, nelle altre nazioni, vi sarebbero ancora dei non-cristiani, e questi ultimi ruberebbero, violenterebbero, ucciderebbero impunemente i cristiani e renderebbero la loro vita miserabile. Ciò che in realtà accadrebbe è che i cattivi dominerebbero sui buoni. Ecco perché lo Stato non deve essere soppresso fino a quando non scompariranno tutti gli uomini malvagi e prepotenti. E poiché questo non accadrà mai, o quanto meno non accadrà per molto tempo ancora, il potere statale, nonostante i ten-

tativi isolati di affrancarsene, deve essere mantenuto per la maggior parte degli uomini».

Dunque, secondo i difensori dello Stato, senza il potere governativo i malvagi violenterebbero i buoni e li dominerebbero, mentre oggi questo stesso potere permetterebbe ai buoni di dominare i cattivi. Ma facendo una tale affermazione i difensori dell'attuale ordine delle cose postulano a priori l'indiscutibilità del principio che vogliono provare. Dicendo che senza il potere statale i cattivi dominerebbero i buoni, essi danno per dimostrato che i buoni sono quelli che oggi stanno al potere e i cattivi quelli che vengono sottomessi. Ma è esattamente questo che andrebbe dimostrato. E invece si dà per accertato che nella nostra società, o se è per questo in Cina, le cose avvengono proprio così, ovvero che siano sempre i buoni che giungono al potere, e che anzi essi vengono rovesciati non appena cessano di essere i migliori.

Si suppone che le cose vadano in questo modo anche in Cina, ma in realtà non è così. E non potrebbe essere altrimenti, perché per rovesciare il potere dell'oppressore non basta averne il diritto, bisogna anche averne la forza. Per cui, in riferimento alla Cina, si tratta solo di una supposizione, mentre per quel che riguarda il nostro mondo cristiano non c'è spazio neppure per avanzare queste supposizioni. Coloro che si sono impadroniti del potere, e non sono i migliori, lo conservano per sé e per i loro eredi.

D'altronde, per acquisirlo e conservarlo, bisogna amare il potere. E l'ambizione non si accorda con la bontà, ma piuttosto con l'orgoglio, la scaltrezza e la crudeltà. Senza l'esaltazione di sé e l'umiliazione degli altri, senza l'ipocrisia e la furbizia, senza le prigioni, le fortezze, le esecuzioni e gli omicidi, nessun potere potrebbe nascere e preservarsi.

«Se si sopprimesse il governo, il cattivo dominerebbe il buono», proclamano i difensori dello Stato. Ma gli egizi hanno vinto gli ebrei; i persiani gli egizi; i macedoni i persiani; i romani i greci; i barbari i romani: siamo certi che i vincitori valessero sempre più dei vinti? E similmente, quando in uno Stato il potere passa da un individuo all'altro, viene sempre dato al migliore? Quando fu rovesciato Luigi XVI e il potere passò prima a Robespierre e poi a Napoleone, è andato al potere il migliore o il peggiore? E chi erano i migliori, i versagliesi o i comunardi? Carlo I o Cromwell? E quando lo zar Pietro III fu ucciso e Caterina divenne imperatrice di una parte della Russia e Pugačëv sovrano dell'altra, quale fra loro era il cattivo e quale il buono?

Dominare vuol dire violentare, violentare vuol dire far fare a colui sul quale viene commessa violenza ciò che non vuole fare, e che di certo non vuole fare neppure colui che quella violenza commette; di conseguenza, essere al potere vuol dire fare ad altri ciò che noi non vorremmo che fosse fatto a noi stessi, cioè fare del male.

Sottomettersi vuol dire preferire la sopportazione alla violenza, e preferire la sopportazione alla violenza vuol dire essere più buoni, o meno cattivi, di quelli che fanno ad altri ciò che non vorrebbero che fosse fatto a loro.

Ne consegue che, secondo tutte le probabilità, non sono i migliori, ma i peggiori, quelli che sono sempre stati al potere e che ci stanno tuttora. Magari vi possono essere dei cattivi fra coloro che si sottomettono al potere, ma è impossibile che i migliori dominino sui peggiori. [...]

Che si sopprima o no la violenza dello Stato, la situazione dei buoni oppressi dai cattivi comunque non cambierà. Spaventare gli uomini affermando che i cattivi domi-

neranno i buoni risulta scarsamente efficace perché ciò è sempre avvenuto, avviene e non può non avvenire. Tutta la storia dell'epoca pagana dimostra come siano sempre stati i cattivi a impadronirsi del potere, con la crudeltà e la perfidia, e a conservarlo con il pretesto di assicurare la giustizia e difendere i buoni. Affermando che, se il loro potere non esistesse, i cattivi opprimerebbero i buoni, gli uomini di Stato manifestano soltanto il loro desiderio di non cedere il potere ad altri oppressori che vorrebbero impadronirsene. Ma è proprio questa affermazione a svelare il loro intento, in quanto ammettono che il loro potere, basato sulla violenza, è necessario per difendere gli uomini da non so quali individui malvagi del presente o del futuro.

Sta qui il rischio del discorso sulla violenza, dato che tutti gli argomenti portati in suo favore dagli oppressori possono esserle imputati con maggior fondamento di ragione. Questi oppressori, infatti, parlano della violenza passata e ancor più di quella che prevedono nel futuro, ma in realtà sono loro quelli adoperano costantemente la violenza. Ed ecco cosa dovrebbero dire gli oppressi agli oppressori: «Voi dite che in passato gli uomini hanno saccheggiato e ucciso, e oggi voi temete che facciano altrettanto se il vostro potere sparisse. Ma ciò può accadere come può non accadere. Viceversa, il fatto che voi condanniate migliaia di uomini a marcire nelle prigioni, nei bagni penali, nelle fortezze, che mandate in rovina migliaia di famiglie, sacrificando al militarismo, tanto fisicamente quanto moralmente, milioni di uomini, è una violenza reale e non presunta, contro la quale, in base al vostro ragionamento, bisognerebbe lottare con uguale violenza. E dunque i cattivi contro i quali, per seguire i vostri consigli, andrebbe sicuramente usata la vio-

lenza, siete proprio voi». In effetti i non-cristiani pensano, parlano e agiscono così. Quando fra gli oppressi fanno la loro comparsa individui ancora più cattivi degli oppressori, questi ultimi li attaccano e cercano di sopprimerli, e se le circostanze sono favorevoli raggiungono lo scopo; ma capita anche, e sempre più sovente, che vengano cooptati nei ranghi degli oppressori, diventando parte integrante delle loro violenze.

Così, questa violenza presunta, della quale i difensori dello Stato si servono come di uno spauracchio, è una realtà che non ha mai smesso di esistere. Ecco perché la soppressione della violenza dello Stato non può in nessun caso provocare l'aumento della violenza dei cattivi contro i buoni. Se questa specifica violenza sparisse, verosimilmente ci sarebbero ancora casi di violenza nella società, ma la somma totale della violenza non potrebbe mai aumentare per il fatto che il potere passerebbe dalle mani degli uni in quelle degli altri.

«La violenza dello Stato non potrà sparire se non quando spariranno i cattivi», dicono i difensori del regime attuale, sottintendendo che – giacché i cattivi ci saranno sempre – la violenza non cesserà mai. Il che potrebbe essere vero, ma solo se fosse altrettanto vero che gli oppressori sono i migliori e che l'unico mezzo per proteggere gli uomini contro il male è la violenza. In questo caso, infatti, la violenza non potrebbe mai sparire. Ma se, come è avvenuto, essa non ha mai fatto sparire il male, e oltretutto esiste un altro mezzo per annientarlo, l'affermazione che la violenza esisterà sempre è inesatta. Essa infatti diminuisce sempre più e tende a sparire, ma non, come suppongono i difensori dell'attuale ordine delle cose, grazie al progressivo per-

fezionamento degli oppressi sotto l'influenza dell'azione governativa – anzi si assiste a un peggioramento – ma grazie al fatto che tutti gli uomini sono capaci di migliorare a partire da se stessi, e gli stessi cattivi che sono al potere diventeranno a loro volta sempre meno cattivi e sufficientemente buoni da non essere più in grado di adoperare la violenza. [...]

Gli uomini assimilano una verità non solo perché la intuiscono per via profetica o esperienziale, ma anche perché, quando una verità raggiunge un certo grado di diffusione, gli uomini di cultura inferiore la accettano molto velocemente per la fiducia che ripongono in coloro che l'hanno accettata prima di loro, e di conseguenza la applicano alla loro vita.

Ogni verità nuova che modifica i costumi e sospinge in avanti l'umanità sulle prime non è accettata che da un numero ristretto di uomini, ovvero quelli che hanno una piena coscienza di questa verità. Gli altri, quelli che hanno accettato per fiducia la verità precedente, sulla quale poggia il regime esistente, oppongono invece resistenza alla diffusione della verità nuova. Ma poiché gli uomini tendono sempre a progredire, essi si avvicinano passo dopo passo alla verità, alla quale poi conformano la propria vita, e i primi a farlo, secondo la loro età, educazione, razza e capacità più o meno elevata di intendere le verità nuove, sono coloro che si sono trovati più vicini agli uomini che hanno compreso quella verità per via interiore; e così anch'essi ora si avvicinano, dapprima lentamente, poi sempre più velocemente, alla verità nuova, la cui comprensione si espande.

E quanto più numerosi sono gli uomini che fanno propria la verità nuova, tanto più questa ispira maggiore fidu-

cia agli uomini di cultura inferiore e viene assimilata. Così il movimento si accelera, si ingrossa come fa una palla di neve che rotola, fino al momento in cui tutta la massa passa di colpo alla verità nuova e instaura un nuovo regime.

Gli uomini che aderiscono alla nuova verità quando questa ha raggiunto un certo grado di estensione lo fanno sempre in massa e rapidamente, in modo simile a come si deve caricare la zavorra su una nave per mantenerla in equilibrio. Se non vi fosse zavorra, la nave non avrebbe sufficiente pescaggio e cambierebbe di posizione a ogni istante. Questa zavorra che a prima vista sembra inutile è invece la condizione necessaria del suo movimento regolare e della sua stabilità. Lo stesso avviene con gli uomini che, influenzati della nuova opinione sociale, passano di botto e in massa da un ordinamento esistenziale a un altro. [...]

Coloro che detengono il potere sono convinti che solo con la violenza si possano guidare gli uomini, ed è per questo che vi ricorrono per mantenere l'ordine esistente. Ma questo ordine si mantiene non in virtù della violenza bensì in virtù dell'opinione pubblica, la cui azione è compromessa dalla violenza. Ecco perché il ricorso alla violenza indebolisce ciò che vuole precisamente mantenere. [...]

Ma, oltre a corrompere l'opinione pubblica, la violenza fa nascere negli uomini la convinzione funesta che essi progrediscono non grazie alla forza spirituale che li spinge alla conoscenza della verità e al suo invero nella vita, ma grazie alla violenza, ovvero proprio ciò che, invece di avvicinarli alla verità, li allontana. Questo errore è funesto perché conduce gli uomini a svilire l'elemento cruciale della loro vita, l'azione spirituale, concentrando tutta la loro attenzione ed energia sull'azione violenta, e dunque nociva [...]

La violenza non potrà mai far sparire ciò che è entrato nei costumi. Al contrario, basterebbe che l'opinione pubblica si opponesse apertamente alla violenza per renderla impossibile. Che succederebbe se non si usasse la violenza contro i nemici esterni o contro gli elementi criminali della società? Non lo sappiamo. Ma sappiamo per lunga esperienza che l'uso della violenza non è servito a vanificare né gli uni né gli altri.

Come si possono d'altronde assoggettare con la forza i popoli la cui educazione, le cui tradizioni, la cui stessa religione li portano a identificare la virtù più alta nella lotta contro gli oppressori e nell'amore per la libertà? E come sopprimere con la violenza, nella nostra società, quegli atti che sono considerati crimini dai governi e azioni esemplari dall'opinione pubblica?

L'unica forza che dirige tutto e alla quale obbediscono i singoli e i popoli è sempre stata l'opinione pubblica, questa potenza impalpabile che è la risultante di tutte le forze morali di un popolo o di tutta l'umanità. La violenza mira solo a indebolire questa potenza, a contenerla, a snaturarla, a rimpiazzarla con un'altra assolutamente nociva al progresso dell'umanità.

Per sottomettere al cristianesimo i selvaggi del mondo non-cristiano – gli zulu, i manciù e gli stessi cinesi, che molti considerano tali – e quelli che vivono in mezzo a noi, non c'è che *un unico mezzo*: diffondere fra questi popoli i costumi cristiani, che possono essere propagati solo con l'esempio. Ora, perché il cristianesimo si imponga a coloro che sono rimasti refrattari, gli uomini del nostro tempo fanno l'esatto contrario di ciò che dovrebbero. Per sottomettere al cristianesimo i popoli selvaggi, che non ci

attaccano e che non abbiamo alcun motivo di opprimere, dovremmo prima di tutto lasciarli in pace e non agire su di loro se non con l'esempio delle virtù cristiane: la pazienza, la dolcezza, l'astinenza, la purezza, la fratellanza, l'amore. Tutto all'opposto, noi ci affrettiamo ad aprire a casa loro nuovi mercati per il nostro commercio, li deprediamo impadronendoci delle loro terre, li corrompiamo fornendo loro alcol, tabacco, oppio, e importiamo a casa loro i nostri costumi, insegnando loro la violenza insieme ai nuovi mezzi di distruzione. In una parola, noi insegniamo loro la sola legge della lotta animale alla quale l'uomo non dovrebbe mai scendere, occultando invece ai loro occhi tutto ciò che di cristiano c'è in noi. Infine, mandiamo fra loro due dozzine di missionari che gli rifilano banalità ipocrite e poi portiamo come prove irrecusabili dell'impossibilità di adattare le verità cristiane alla vita pratica questi tentativi di conversione.

Lo stesso vale per coloro che chiamiamo criminali e che vivono fra noi. Se vogliamo che il cristianesimo si imponga a questi uomini, non c'è che *un unico mezzo*: l'opinione pubblica cristiana, la quale non può diffondersi fra loro se non confermando con l'esempio la sola vera dottrina. E che facciamo per predicare questa dottrina cristiana e confermarla con l'esempio? Ricorriamo a prigioni, ghigliottine, forche e supplizi; degradiamo il popolo con religioni idolatre; lo abbrutiamo con la vendita da parte dello Stato di veleni come l'alcol, il tabacco e l'oppio; organizziamo perfino la prostituzione; diamo la terra a coloro che non ne hanno bisogno; lasciamo che si sfoggi un lusso insensato in mezzo alla più crudele miseria; e così togliamo ogni credibilità ai costumi cristiani e anzi mettiamo tutto il nostro

impegno a distruggere le idee cristiane già stabilite. Infine, una volta corrotti gli uomini, li rinchiudiamo come bestie feroci in luoghi in cui non c'è salvezza, dove diventano ancora più selvaggi, oppure li uccidiamo. E ci serviamo del loro esempio per dimostrare che non si può agire sugli uomini se non con la violenza più brutale.

È come se dei medici ignoranti, dopo aver messo l'ammalato in una pessima condizione igienica e avergli somministrato rimedi controindicati, affermassero che il paziente è morto a causa della sua malattia. Viceversa, se l'avessero lasciato in pace, sarebbe probabilmente guarito.

La violenza che ci viene presentata come un puntello dell'ordinamento sociale cristiano impedisce al contrario che tale ordinamento sia quello che dovrebbe e potrebbe essere. Ecco perché i difensori dell'attuale ordine delle cose sbagliano quando dicono che, se la violenza basta appena a proteggerci dagli elementi cattivi e non-cristiani dell'umanità, la sua sostituzione con l'influenza morale dell'opinione pubblica ci lascerebbe senza difesa alcuna. Ma ciò è inesatto, perché la violenza, lungi dal proteggere l'umanità, la priva della sola protezione possibile: la diffusione del principio cristiano.

«Ma come sopprimere la protezione visibile del gendarme armato per affidarsi a qualcosa di impalpabile come l'opinione pubblica? Esiste davvero? E poi, l'attuale ordine delle cose almeno lo conosciamo: buono o cattivo che sia, sappiamo quali sono i suoi difetti e vi siamo abituati; sappiamo come comportarci e che cosa è necessario fare; ma che succederà quando rinunceremo all'ordinamento esistente e ci affideremo a qualcosa di assolutamente ignoto?».

Gli uomini temono questo ignoto che li aspetta se rinunciano all'ordinamento sociale che conoscono. Ed è certamente un bene aver paura dell'ignoto quando la situazione conosciuta è buona e rassicurante. Ma non è questo il nostro caso, anzi sappiamo bene che siamo sull'orlo dell'abisso. Se bisogna aver paura, è meglio averla per ciò che è davvero temibile e non per ciò che sospettiamo tale. E se si ha paura di compiere uno sforzo per sottrarci a un ordine di cose che ci porta alla perdizione, e solo perché il futuro ci appare incerto, allora siamo simili a quei viaggiatori di una nave alla deriva che per paura di salire sulle scialuppe di salvataggio si rinchiodano in cabina e non ne vogliono più uscire; oppure a un gregge di pecore che spaventato dall'incendio della sua stalla si accalca in un angolo rifiutandosi di uscire dalla porta spalancata. [...]

Inoltre, la paura che venga abolita la difesa visibile impersonificata dal gendarme è una paura propria della gente di città, cioè della gente che vive in condizioni anormali e artificiali. Coloro che non vivono in città ma in mezzo alla natura, e dunque ci si devono confrontare, non hanno bisogno di quella protezione e sanno quanto poco la violenza ci protegga dai pericoli reali che ci circondano. In questo terrore c'è dunque qualcosa di morboso che deriva principalmente dalle condizioni artificiali in cui la maggior parte di noi vive e cresce. [...]

Sorgono allora domande di questo tipo: come potremo garantire la nostra sicurezza una volta che l'ordine sociale esistente sarà scomparso? E da quale ordinamento nuovo sarà sostituito? Fintanto che non lo sapremo in modo chiaro, non faremo un solo passo in avanti. Ma una dichiarazione come questa è paragonabile a quella di un esplora-

tore che volendo avventurarsi in un paese ignoto domandasse, prima di muoversi, una descrizione dettagliata del territorio da esplorare.

Se l'avvenire di un singolo individuo, nei suoi passaggi da un'età all'altra, gli fosse perfettamente noto, egli non avrebbe più ragione di vivere, e questo varrebbe per l'umanità intera: se infatti conoscesse già il programma di vita che lo attende a ogni cambio di età, questo sarebbe il più sicuro indizio che non sta vivendo, non si sta muovendo, ma si sta semplicemente agitando fermo nello stesso posto.

Le condizioni del nuovo ordine di cose non possono esserci note, perché devono essere giustamente create da noi stessi. La vita consiste appunto in questa ricerca dell'ignoto e in questa subordinazione dell'azione alle conoscenze che vengono via via acquisite. È questa la vita di ciascun individuo, è questa la vita di tutta l'umanità.

**Fonte:** *Le Salut est en vous*, Perrin et Cie libraires-éditeurs, Paris, 1893, pp. 207-274.

## La fine del secolo

(1905)

Che forma potrebbe assumere l'ordinamento sociale nel mondo cristiano una volta che gli uomini decidessero di non obbedire più a un governo e di non riconoscersi più in uno Stato?

La risposta a questa domanda la si può ottenere studiando con attenzione la storia e la psicologia del popolo russo. E in effetti è da qui che traggio la mia convinzione che l'imminente rivoluzione non possa che avere inizio e realizzarsi proprio in Russia. Se in questo paese l'assenza di un governo non ha mai impedito alle comunità rurali di organizzarsi, l'intervento dell'autorità pubblica è sempre stato, al contrario, un impedimento al modo di organizzarsi proprio della mentalità russa. Come la maggior parte dei popoli agricoli, i russi tendono ad aggregarsi, come le api negli alveari, attenendosi ad alcuni rapporti sociali che rispondono pienamente ai dettami della vita

comunitaria. Quei russi intenzionati a restare all'esterno dell'area di intervento dello Stato hanno sempre stabilito, ovunque si siano insediati, rapporti improntati alla condivisione, mettendo in comune sia la terra sia l'amministrazione della comunità: un modo di operare che soddisfaceva le loro aspirazioni pacifiche.

Molte di queste comunità, per sottrarsi all'ingerenza del governo, si insediarono lungo le frontiere orientali della Russia. Alcune si stabilirono invece in Turchia, come i Nekrassovtsi, preservando la loro organizzazione comunitaria cristiana, e lì vissero e tuttora vivono pacificamente sotto il dominio del sultano. Altre comunità simili si spinsero fino in Cina e in Asia centrale, e pur non avendo del tutto chiaro dove fossero finite, vissero bene a lungo sotto qualsiasi governo, mantenendo sempre la propria amministrazione indipendente. La popolazione rurale, ovvero la stragrande maggioranza dei russi, vive allo stesso modo: essa tollera il governo, del quale però non ha alcun bisogno. Ed è sempre stato così: il governo per la Russia è sempre stato un onere e non un bisogno.

L'assenza di un potere centrale che difenda con la forza i diritti sulla terra dei proprietari terrieri non può che agevolare il consolidamento di una vita rurale comunitaria, cosa che il popolo russo ritiene la condizione prima di una buona vita. Una volta estinto lo Stato, la terra tornerà libera e tutti gli uomini avranno su di essa gli stessi diritti.

È per questo che i russi non hanno bisogno di immaginare nuove forme sociali con le quali rimpiazzare quelle vigenti: queste forme tra il popolo esistono già e sono sempre state adeguate alle esigenze della sua vita sociale. Ci stiamo qui riferendo all'antica istituzione del *mir*, comunità i cui mem-

bri hanno tutti pari diritti, all'*artel*, associazione industriale o commerciale, e alla proprietà comune della terra.

La trasformazione che è in atto nel mondo e che inizia ora a farsi strada tra il popolo russo si distingue dalle rivoluzioni precedenti per il fatto che quelle abbatterano un regime senza mettere nulla al suo posto, oppure lo rimpiazzavano con un altro non meno violento, mentre questa rivoluzione non ha nulla da abbattere. È infatti sufficiente astenersi dall'uso della violenza: piuttosto che estirpare la pianta e sostituirla con qualcosa di artificiale, basta sgomberare il terreno da tutto quello che ne impedisce la crescita. La grande rivoluzione non sarà realizzata da uomini logorati, supponenti e ignoranti che sono pronti ad abbattere con furia la tirannia presente solo per rimpiazzarla con un'altra, non essendo affatto convinti che la causa del male contro cui lottano sia in realtà la violenza (senza la quale non possono vivere). La rivoluzione sarà invece realizzata da coloro che, senza distruggere o rimpiazzare alcunché, resisteranno a ogni atto di oppressione, senza lottare, ma al contempo non parteciperanno ad alcun governo, non gli obbediranno e organizzeranno la loro vita fuori di esso.

La popolazione contadina della Russia, la maggioranza del popolo, deve continuare a vivere la sua vita rurale e comunitaria, astenendosi semplicemente dal partecipare all'opera del governo e rifiutandosi di obbedirgli. Più il popolo russo preserverà questa vita comunitaria che gli è propria, e meno l'intervento del potere tirannico potrà interferire con la sua esistenza; e questo renderà più facile abolirlo del tutto perché non solo avrà sempre meno ragioni per intervenire, ma gli esecutori dei suoi atti di violenza saranno sempre di meno.

Ed ecco perché alla domanda: «Quali saranno le conseguenze del rifiuto di obbedire?», si può rispondere con convinzione che: «La violenza, quella violenza che costringe gli uomini a lottare e li priva del diritto alla terra, scomparirà». Una volta liberati e non più in lotta tra loro, gli uomini potranno godere della terra e rivolgere tutti i loro sforzi a lottare contro la natura e non contro i propri simili. E torneranno al lavoro dei campi, così sano, morale, naturale, nonché fondamento di tutti i lavori umani, abbandonando quelli che pongono la violenza a principio della vita.

Il rifiuto di obbedire al governo condurrà gli uomini alla vita rurale, e questa a sua volta li condurrà, in modo naturale, a costituire quelle piccole comunità che stanno alla base della vita rurale. È più che probabile che queste comunità non resteranno isolate; al contrario, a partire dalle loro condizioni economiche, etniche o religiose, esse formeranno delle nuove federazioni libere con caratteristiche del tutto diverse da quelle degli antichi Stati fondati sulla coercizione.

La condanna della violenza non può impedire le unioni tra gli uomini, ma le unioni fondate sul libero accordo potranno formarsi solo quando le unioni fondate sulla violenza verranno distrutte. Per edificare una casa nuova e solida al posto di una che sta andando in rovina, bisogna prima demolire i vecchi muri, pietra dopo pietra, e solo poi si può costruire quella nuova. Proprio come avviene con i gruppi umani, che potranno creare il nuovo solo dopo la distruzione di quelli costruiti sulla violenza.

**Fonte:** «The End of the Century», in «Free Word», n. 103, 1905, Christchurch.

## Non uccidere!

(1900)

Quando i re sono condannati a morte dopo un regolare processo, come Carlo I, Luigi XVI e Massimiliano I del Messico, o quando sono uccisi in una rivoluzione di palazzo, come Pietro III, Paolo I e numerosi imperatori Han e sultani, si usa passare sotto silenzio queste esecuzioni. Ma quando l'uccisione di un monarca – come quella di Enrico IV, di Alessandro II, dell'imperatrice d'Austria, dello scià di Persia e recentemente quella di Umberto I – non è preceduta da alcuna formalità giudiziaria né da alcun complotto di corte, ecco che suscita stupore e indignazione fra i re, gli imperatori e i loro accoliti, come se essi non avessero mai partecipato, ordinato o tratto vantaggio da alcun assassinio. E tuttavia i migliori tra essi, come Alessandro II o lo stesso Umberto, hanno ordinato o favorito con la loro complicità il massacro di decine di migliaia di uomini caduti sui campi di battaglia, senza contare le vit-

time delle esecuzioni ad opera delle forze di polizia. Se poi volessimo contare le uccisioni di cui si sono resi colpevoli quelli per così dire meno buoni, allora la cifra ammonterebbe a centinaia di migliaia, se non a milioni.

Si dice che la dottrina cristiana abbia abrogato la legge «occhio per occhio, dente per dente», ma i sovrani dei paesi cristiani si sono sempre attenuti a tale legge, anzi l'hanno resa ancora più crudele ricorrendo a metodi disumani e terribili e continuando a infliggere supplizi ai condannati. Non solo, ma hanno al contempo scatenato sempre nuove guerre nelle quali, oltre a rendere occhio per occhio, hanno anche mandato al massacro, con la più grande freddezza, migliaia di soldati, che hanno trovato la morte sui campi di battaglia.

Se solo avessero un po' di logica, questi re e questi imperatori dovrebbero piuttosto stupirsi, quando l'ira popolare si abbatte su qualcuno di loro, di quanto siano rare queste uccisioni, soprattutto in considerazione dell'esempio che danno loro stessi.

Non possiamo infatti dimenticare che gli uomini si lasciano facilmente ipnotizzare. Pur vedendo ogni giorno ciò che accade sotto i loro occhi, non ne comprendono il significato. Vedono la premura con cui re, imperatori e presidenti di repubblica si occupano del loro l'esercito; vedono le riviste, le parate, le manovre, di cui i capi di Stato vanno tanto orgogliosi; e accorrono a questi spettacoli militari, impazienti di ammirare i loro fratelli, addobbati in modo vistoso e trasformati in automi, mentre marciano con passo cadenzato al suono delle trombe e dei tamburi, pronti a scattare al comando di un sergente o di un ufficiale. Vedono tutto ciò, ma non comprendono che cosa voglia dire.

Eppure, è così semplice ed evidente: tutta questa mes-sinscena altro non è che un addestramento per diventare assassini, un addestramento per trasformare determinate persone, che siano o no consenzienti, in strumenti atti a commettere crimini. Si cerca cioè di rimbecillire gli uomini per farne degli assassini; e quelli che si consacrano a questo ufficio e se ne gloriano sono proprio i re, gli imperatori e i presidenti della repubblica. Essi elevano l'assassinio a mestiere, e infatti li si vede sempre vestiti in alta uniforme con a fianco uno strumento di morte come la sciabola. Se però si uccide uno dei loro, allora sì che li vedrete vibrare di indignazione e protestare a gran voce.

Viceversa, l'uccisione di un re, quella di Umberto I per esempio, non è un atto di crudeltà particolarmente ripugnante. Innumerevoli massacri ordinati da re e imperatori – in passato, le carneficine perpetrate per motivi religiosi, come la strage di San Bartolomeo, o le cruente repressioni dei contadini ribelli, o ancora le fucilazioni dei versagliesi; oggi, le carcerazioni, le impiccagioni, le guerre sanguinose – sono incomparabilmente più crudeli degli omicidi commessi dagli anarchici. Non si può certo sostenere che questi omicidi siano particolarmente orribili perché non appaiono giustificati. Se Alessandro II e Umberto I non meritavano la morte, le migliaia e migliaia di russi uccisi sotto Plevna e gli italiani caduti in Abissinia la meritavano ancor meno.

Se gli attentati contro i sovrani appaiono orribili, non è però a causa della loro crudeltà o infondatezza, ma a causa della follia dei loro autori. Infatti, quando i regicidi compiono il loro atto sotto la spinta di un sentimento personale di indignazione, provocato dalla miseria di un popolo

oppresso (da loro attribuita ai vari Alessandro, Carnot o Umberto), oppure lo compiono sotto la spinta di un sentimento personale di vendetta, il loro atto per quanto immorale è almeno spiegabile. Ma perché mai un'associazione di uomini, o un gruppo di anarchici, dovrebbe ambire, dopo aver armato il braccio di Bresci, a volgere la propria minaccia contro un altro sovrano – quasi non trovasse niente di meglio da fare per migliorare le sorti dell'umanità – quando uccidere questi uomini di potere è tanto inutile quanto tagliare una testa dell'idra, alla quale subito ne ricresce una nuova? Ormai da molto tempo i re e gli imperatori fanno funzionare a loro profitto un meccanismo simile a un fucile a ripetizione: appena viene espulsa una cartuccia, un'altra ne prende subito il posto. Il re è morto, viva il re! Ma allora, perché uccidere un re?

Bisogna accostarsi superficialmente ai problemi per credere che l'uccisione di un potente possa servire a liberare un popolo o a impedire una guerra omicida. Sotto tutti i capi di governo ci sono state guerre e oppressioni, sotto Nicola e sotto Alessandro, sotto Napoleone e sotto Palmerston, Gladstone, McKinley, ecc. I singoli uomini non sono la causa delle guerre e delle oppressioni che affliggono i popoli. Il male degli uomini non proviene dall'influenza specifica di singole personalità, ma da un ordinamento sociale che costringe gli uomini ad allinearsi in ranghi serrati e poi li pone alla mercé di pochi o di uno solo; e questi o questo sono a tal punto corrotti dal loro dominio contronatura sul destino e la vita di milioni di uomini, che mostrano spesso i sintomi di uno stato morbosissimo, posseduti come sono dalla mania del grandioso, da una vera e propria follia che solo la loro posizione eccezionale può dissimulare.

Dall'infanzia alla morte questi uomini sono circondati dal lusso più insensato e da un'atmosfera impregnata di menzogna e servilismo. Tutta la loro educazione consiste nello studio degli assassini commessi nel passato e degli strumenti più sicuri per uccidere in tutte le sue svariate forme; inoltre girano sempre armati, vestono uniformi di ogni sorta, organizzano parate, riviste e manovre, si scambiano visite in cui si offrono l'un l'altro decorazioni e reggimenti. E nessuno osa dir loro quanto inqualificabili siano i loro atti, nessuno osa dir loro quanto vergognoso e criminale sia preparare degli omicidi. Tutto al contrario, intorno a sé essi altro non sentono se non sfacciati incoraggiamenti a perseverare nel loro operato. Ogni volta che escono in pubblico per una parata o una rivista, la folla li accoglie con entusiasmo e le grida che si levano al loro passaggio sembrano esprimere il plauso del popolo intero. I pochi giornali che leggono, pensando di trovarvi espressa l'opinione generale o almeno quella degli uomini più autorevoli, esaltano servilmente le loro parole e i loro atti, per quanto sciocchi o malvagi possano essere. Tutti quelli che li circondano – uomini e donne, laici e religiosi – incuranti della loro dignità fanno a gara a lusingarli, approvando qualunque cosa facciano (anche se così li privano della possibilità di conoscere il vero). Nonostante i loro discorsi e i loro atti ci riempiano di orrore, basta poco a capire che nelle loro condizioni chiunque agirebbe nello stesso modo. In una situazione come quella, un uomo ragionevole, per continuare a esserlo, non potrebbe far altro che rinunciare immediatamente al proprio stato, perché se non lo facesse, si condannerebbe a imitarli.

Infatti, che mai può esserci nella testa del kaiser Guglielmo – di quest'uomo vanesio, poco intelligente e

poco istruito, con gli ideali di un sottoufficiale tedesco – se qualunque sciocchezza o meschinità che esce dalla sua bocca solleva degli *oh* entusiasti e suscita commenti sulla stampa mondiale? Se proclama che per aiutare l'Europa e conquistare il mondo ci vuole il pugno di ferro, tutti applaudono. Se proclama che le truppe inviate in Cina non devono fare prigionieri ma devono massacrare tutti, lo si applaude invece di rinchiuderlo in manicomio e si comincia a vogare con lena verso la Cina per obbedire ai suoi ordini.

E lo stesso vale per Nicola II, il quale inaugura il suo regno dichiarando a degli onorevoli vegliardi desiderosi di regolare da sé i propri affari che la libertà è solo un sogno insensato; e subito gli uomini che lo circondano e gli organi di stampa lo elogiano smodatamente. Poco dopo presenta un progetto puerile, assurdo e menzognero di pace universale nel momento stesso in cui decide di aumentare gli effettivi del suo esercito; e subito lo si loda per la sua saggezza e la sua virtù. Poi, nonostante offenda e tormenti, senza alcuna ragione e in modo spietato, un intero popolo, quello finlandese, attorno a sé non sente che approvazioni. Infine, autorizza in Cina massacri ributtanti per la loro ingiustizia e crudeltà, oltretutto in palese contraddizione con il suo progetto di pace universale; e da tutte le parti si levano lodi per le sue vittorie militari e per la prosecuzione della politica pacifica avviata dal padre.

Che può esserci di vero nella mente e nel cuore di questi uomini? Così, i veri colpevoli dell'oppressione e del massacro dei popoli non sono tanto i vari Alessandro, Umberto, Guglielmo, Nicola o Chamberlain, quanto coloro che li hanno messi e li mantengono in quella loro condizione di padroni assoluti della vita degli uomini. È per questo che

è inutile uccidere i vari Alessandro, Nicola, Guglielmo o Umberto, perché ciò che va fatto è togliere ogni sostegno all'ordinamento sociale che li produce, fondato sull'egoismo e la corruzione di quegli uomini che vendono la loro libertà e il loro onore per meschini interessi materiali.

Così, gli uomini che si trovano alla base della scala sociale sacrificano tutto, per la follia dell'educazione patriottica o per il desiderio di guadagni personali, in favore di quelli che si trovano al di sopra di essi e che li blandiscono promettendo un qualche vantaggio. Lo stesso accade per quelli che si trovano un po' più in alto e che fanno i medesimi sacrifici con la medesima speranza, e così via fino a quelli che occupano la sommità della piramide. Questi ultimi decidono le azioni da intraprendere basandosi unicamente sul loro amore per il potere e sulla loro vanità, e avendo la mente offuscata proprio da questo potere di vita e di morte, e dall'adulazione di chi sta loro intorno, sono convinti di agire per il bene dell'umanità pur facendone incessantemente il male.

E sono gli stessi popoli che, sacrificando la loro dignità a meschini vantaggi, producono uomini di tal fatta, che non possono agire in altro modo da come agiscono, rendendo così vana la nostra indignazione per i loro atti insensati e crudeli. Uccidere questi uomini è come bastonare i propri figli dopo averli viziati. Affinché l'oppressione dei popoli e le guerre inique cessino di esistere, affinché nessuno si rivolti contro gli apparenti colpevoli e non si abbiano più regicidi, non c'è che un modo ed è assai semplice: bisogna comprendere nel profondo gli uomini e le cose, e chiamarli con il loro vero nome. Per esempio sappiamo che l'esercito altro non è se non lo strumento di quell'omicidio di massa chiamato guerra, e che la finalità di un esercito, di cui con

tanta fiera si occupano re, imperatori e presidenti della repubblica, consiste, grazie anche alla leva obbligatoria, nell'addestrare all'assassinio.

Si convinca allora ogni re, imperatore o presidente che il proprio ruolo di organizzatore di eserciti, lungi dall'essere irreprensibile e solenne, come dicono i loro adulatori, è un'opera vergognosa e malvagia come ogni crimine premeditato. Basterebbe che ogni persona per bene capisse che pagare le imposte destinate a mantenere soldati ben armati e ancor più prestare servizio militare non sono atti indifferenti, bensì atti indegni, perché chi vi partecipa, permettendo l'assassinio, ne diventa complice. Se ciò avvenisse, il potere di re, imperatori e presidenti, quel potere che ci indigna e per il quale vengono uccisi, si estinguerebbe da sé.

Non è dunque necessario uccidere Alessandro, Carnot, Umberto o qualcun altro; piuttosto, bisogna convincerli che così facendo diventano degli assassini, perché non hanno alcun diritto di uccidere scatenando le guerre. In altre parole, bisogna impedire a loro di uccidere e al contempo rifiutarsi di uccidere ai loro ordini. Se gli uomini non hanno ancora aderito a questo modo di vedere, è perché sono ancora ipnotizzati dal governo, che al fine di perpetuarsi li mantiene in tale stato. Non c'è dunque che un unico mezzo per impedire agli uomini di uccidere i re e di uccidersi l'un l'altro sui campi di battaglia, ed è di farli uscire dal loro torpore, dal loro stato ipnotico. Ed è quello che ho tentato di fare pubblicando questo articolo.

**Fonte:** «À propos de l'assassinat du roi Humbert», in *Les Rayons de l'Aube*, P.-V. Stock, Paris, 1901, pp. 241-252.

## Appello agli uomini politici

(1903)

[...] Gli ideali di vita sociale che danno impulso all'agire umano mutano nel corso del tempo, e con loro muta anche il modo di vivere degli uomini. Ci fu in passato un'epoca in cui l'ideale di vita sociale consisteva in una libertà di tipo animale, durante la quale alcuni, in base alla loro forza, divoravano altri, sia in senso proprio che figurato. A questa seguì un'epoca in cui l'ideale sociale poggiava invece sul dominio di uno solo, e gli uomini divinizzarono i loro dominatori, sottomettendosi a essi non solo di buon grado, ma con entusiasmo. Così era in Egitto o a Roma, con il suo *Morituri te salutant*. Successivamente, negli uomini si fece largo la consapevolezza che l'autorità non andava accettata in sé, ma era solo lo strumento con cui mettere ordine nella vita sociale. I tentativi di mettere in pratica questo ideale furono inizialmente la monarchia universale e poi la Chiesa universale, che riuniva sotto la sua guida diversi Stati.

Infine, andarono via via emergendo l'ideale della rappresentanza e poi quello repubblicano, con o senza suffragio universale. Oggi si ritiene che la società ideale possa essere realizzata mediante un sistema economico in cui i mezzi di produzione non siano più proprietà privata ma appartenano a tutto il popolo.

Seppur tra loro diversi, si è sempre pensato che per realizzare questi ideali fosse comunque necessario l'intervento del potere, cioè di una forza coercitiva che obbligasse gli uomini a rispettare le leggi emanate. E un tale intervento è ritenuto tuttora necessario. Si ritiene altresì che, al fine di conseguire il massimo bene per tutti, coloro che detengono il potere (i più virtuosi per i cinesi, gli unti da Dio o gli eletti dal popolo per gli europei) debbano instaurare un ordinamento che dia ai cittadini le massime garanzie possibili per tutelarli quanto a lavoro, libertà e sicurezza personale. E a ritenere che il potere, cioè il diritto e la capacità di costringere i sottoposti a rispettare le leggi stabilite, sia una condizione necessaria al buon andamento della società, non sono solo coloro che concepiscono lo Stato come una condizione necessaria per la vita degli uomini, ma sono anche i rivoluzionari e i socialisti, pur se convinti che ogni apparato statale attualmente esistente debba essere modificato.

Così era nei tempi antichi, e così è ancor oggi. Ma non sempre gli uomini che sono stati costretti a sottomettersi a un dato ordinamento lo hanno considerato il migliore possibile, e sono infatti insorti contro coloro che li dominavano, rovesciandoli e instaurando al posto del vecchio un nuovo ordinamento, che a loro avviso garantiva un bene maggiore per tutti. Ma poiché gli uomini che detengono il potere si sono sempre lasciati corrompere da tale potere, e lo hanno di

conseguenza utilizzato non per il bene comune ma per il loro bene personale, è sempre accaduto che il nuovo potere finisse per essere uguale al vecchio, e spesso ancora più iniquo.

Così è stato ogni volta che un'insurrezione contro il potere in carica è riuscita a rovesciarlo. Quando è stato invece il potere ad avere la meglio, allora, sulla scia del suo trionfo e al fine di tutelarsi da futuri attentati, ha rafforzato i mezzi di cui già disponeva per difendersi e ha ulteriormente limitato la libertà dei suoi cittadini. Così è sempre stato, tanto nell'antichità quanto nei tempi moderni, e così è avvenuto nel nostro mondo europeo per tutto il XIX secolo, e in modo molto istruttivo. Nella prima metà del secolo le rivoluzioni hanno per lo più avuto successo, ma i nuovi poteri che hanno sostituito quelli vecchi - Napoleone I, Carlo X, Napoleone III - non hanno accresciuto la libertà dei cittadini. Nella seconda metà, o meglio dopo il 1848, tutti i tentativi rivoluzionari sono stati invece soffocati dai governi. Questi ultimi infatti, grazie ai nuovi ritrovati della tecnica che hanno dato ai governi un potere inedito sulla natura e sui loro simili, si sono talmente rafforzati che verso la fine del secolo scorso la lotta del popolo contro di essi è diventata impossibile. I governi hanno a loro disposizione non solo immense ricchezze (sottratte al popolo) ed eserciti disciplinati, ma anche innumerevoli strumenti per esercitare un'influenza psicologica sulle masse: essi infatti controllano la stampa, gli orientamenti religiosi e soprattutto l'istruzione pubblica. E questi strumenti sono talmente efficienti che a partire dal 1848 non c'è più stato in Europa un solo tentativo di rivoluzione che abbia avuto successo.

È un fenomeno nuovo e tipico della nostra epoca. Per quanto potenti siano stati Nerone, Gengis-Khan o Carlo

Magno, nessuno di loro è mai stato in grado di soffocare le rivolte ai confini dei propri domini e tanto meno di determinare l'attività interiore dei suoi sudditi come la cultura, l'istruzione o gli orientamenti religiosi. Oggi tutto questo è nelle mani dei governi. E non è stato soltanto il macadam, che ha sostituito i vecchi acciottolati, a rendere impossibili le barricate a Parigi, ma la creazione, nel corso della seconda metà del XIX secolo, di un complesso apparato statale. Oggi tutto è nelle mani dei governi: la polizia segreta, la stampa corrotta, le ferrovie, i telegrafi, i telefoni, la fotografia, le carceri, le fortezze, le immense ricchezze, l'educazione delle giovani generazioni e soprattutto l'esercito. Ed è tutto così ben organizzato che anche i più sprovveduti dei governanti, fosse solo per istinto di conservazione, potranno impedire che nel loro Stato si facciano seri tentativi insurrezionali, soffocando senza sforzo quelli che vengono compiuti ancor oggi, sempre più di rado, da rivoluzionari rimasti indietro rispetto alla nuova epoca, e che non hanno altro effetto se non quello di rafforzare i governi. [...]

Tutto ciò può magari sfuggire all'attenzione di quei rivoluzionari e socialisti che si lasciano guidare da tradizioni ormai antiquate e da una passione per la lotta che per alcuni è diventata una vera e propria professione, ma non può certo sfuggire all'attenzione di coloro che guardano in modo autonomo e libero agli avvenimenti storici. È indubbiamente un fenomeno nuovo, e perciò anche il modo di agire di coloro che intendono cambiare il sistema sociale esistente deve adeguarsi a questa nuova situazione.

La lotta che da lunghi secoli si sta combattendo tra il potere e il popolo ha inizialmente condotto alla ciclica sostituzione di un potere con un altro. Ma a partire dalla

metà del secolo scorso, nel nostro mondo europeo, il potere degli attuali governi si è talmente rafforzato, grazie anche alla tecnica, che quella lotta è ormai diventata impossibile. E via via che il potere si è rafforzato, esso ha sempre più palesato la propria incoerenza, ovvero l'intrinseca contraddizione che c'è tra la sua pretesa di essere un fattore utile e benefico per la società e la violenza che ne costituisce invece l'essenza. In altre parole, è diventato evidente che il potere, anziché essere nelle mani degli uomini migliori e così adempiere al proprio ruolo benefico, è sempre stato nelle mani dei peggiori, e questo perché i migliori non hanno mai desiderato un potere il cui tratto principale è il ricorso alla violenza contro i propri simili, e dunque non l'hanno mai conquistato né preservato.

Questa contraddizione è talmente evidente che parrebbe ovvio che tutti gli uomini di tutti i tempi l'avessero individuata. E invece la maestosità del potere, la paura che suscita e l'inerzia delle consuetudini sono sempre state così potenti che sono passati secoli, se non millenni, prima che gli uomini si rendessero conto del proprio errore. Soltanto di recente essi hanno cominciato a capire che, malgrado tutta quella maestosità, l'essenza del potere risiede nel minacciare gli uomini di privarli delle loro proprietà, della loro libertà e della loro vita, e nel mettere in atto tali minacce, e che perciò quei re, imperatori, ministri, giudici e via dicendo che dedicano la propria vita a questo scopo, senza altro motivo se non il desiderio di conservare la propria vantaggiosa posizione, non sono affatto i migliori fra gli uomini ma i peggiori, e in quanto tali, lungi dal contribuire al bene degli uomini, rappresentano una delle cause principali delle sventure umane. Così, quel potere che prima suscitava negli

uomini entusiasmo e deferenza, ora suscita in gran parte di loro non solo indifferenza ma anche disprezzo e astio. La parte più illuminata degli uomini ha finalmente compreso che tutta la maestosità del potere non è nulla di diverso dalla casacca rossa e dai calzoni a righe del boia. [...]

Ma ecco che dalla metà del secolo scorso, cioè da quando il potere ha perso la propria giustificazione e il proprio prestigio tra il popolo, pur diventando al contempo indistruttibile, si è andata diffondendo tra gli uomini la dottrina secondo cui la libertà non sarebbe quella fantomatica libertà postulata dai fautori della violenza – per i quali l'uomo libero è colui che, sotto la minaccia di una punizione, obbedisce a ciò che stabiliscono per lui altri uomini – bensì quell'unica e autentica libertà che consente all'uomo di vivere e agire obbedendo al suo personale giudizio, e dunque decidendo autonomamente se pagare o no le tasse, se prestare o no il servizio militare, se essere o no amico del popolo vicino. Ed è questa autentica libertà che risulta inconciliabile con qualsiasi potere esercitato da alcuni uomini su altri.

Secondo tale dottrina, il potere non è, come si era ritenuto in precedenza, un qualcosa di divino e di regale, e non è neppure una condizione indispensabile del vivere civile, ma è solo la manifestazione di una brutale violenza esercitata da alcuni uomini a danno di altri. Che esso sia nelle mani di un Luigi XVI, di un Comitato di salute pubblica, di un direttorio, di un console, di un Napoleone, di un Luigi XVIII, di un sultano, di un presidente, di un imperatore della Cina o di un primo ministro, ovunque ci sia il potere di alcuni uomini su altri non vi può essere libertà, ma soltanto oppressione. E perciò il potere deve essere distrutto.

Ma come fare a distruggerlo, oltretutto evitando che gli uomini tornino a una condizione selvaggia di brutale violenza di tutti contro tutti? Gli anarchici, giacché è così che si chiamano coloro che predicano questa dottrina, a questa prima domanda rispondono in modo concorde che per distruggere davvero il potere non si può ricorrere alla forza, ma è necessario far crescere negli uomini la consapevolezza della sua inutilità e dannosità. Ma c'è poi una seconda domanda – come si può instaurare un sistema sociale facendo a meno del potere? – alla quale gli anarchici rispondono in modi diversi.

L'inglese Godwin, che visse tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, e il francese Proudhon, che scrisse verso la metà del secolo scorso, alla prima domanda rispondono che per distruggere il potere è sufficiente che gli uomini diventino consapevoli del fatto che il bene comune (Godwin) e la giustizia (Proudhon) siano costantemente violati dal potere, e si dicono certi che se tra il popolo si diffondesse la convinzione che il bene comune e la giustizia si potranno realizzare solo quando il potere non ci sarà più, questo crollerebbe da sé. Quanto alla seconda domanda, ovvero come garantire in una società un ordine giusto facendo a meno del potere, sia Godwin che Proudhon rispondono che gli uomini, guidati dalla consapevolezza del bene comune o della giustizia, troveranno in modo del tutto naturale le forme di vita sociale più ragionevoli, giuste e vantaggiose per tutti.

Altri anarchici, come Bakunin e Kropotkin, pur riconoscendo che la via migliore per eliminare il potere è far sì che tra le masse si diffonda la consapevolezza di quanto sia dannoso e incompatibile con il progresso dell'umanità, tuttavia ritengono possibile e addirittura necessaria la rivo-

luzione, alla quale il popolo deve prepararsi. Alla seconda domanda rispondono invece che gli uomini, non appena il sistema statale e la proprietà saranno eliminati, instaureranno del tutto naturalmente condizioni di vita ragionevoli, libere e vantaggiose per tutti.

Risposte pressoché analoghe vengono date dal tedesco Stirner e dall'americano Tucker. Entrambi ritengono che se gli uomini comprendessero quanto l'interesse personale di ogni individuo possa essere una guida del tutto sufficiente e legittima per l'agire umano, il potere crollerebbe da sé, sia in conseguenza della disobbedienza generalizzata, sia in conseguenza della non-partecipazione a esso (che per Tucker è la cosa più importante). La loro risposta alla seconda domanda è che, quando gli uomini si saranno liberati dall'idea superstiziosa che il potere è necessario e saranno in grado di obbedire solo al proprio interesse personale, si instaureranno spontaneamente e naturalmente forme di vita giuste e vantaggiose per ognuno.

Tutte queste dottrine hanno perfettamente ragione quando affermano che per distruggere un potere non si può ricorrere alla forza, perché se un potere ne distrugge un altro ci ritroviamo comunque sottoposti a un potere. Viceversa, l'effettiva distruzione del potere avverrà unicamente quando gli uomini diventeranno consapevoli che il potere è in sé inutile e dannoso, e che non devono mai né sottometterglisi né prendervi parte. Questa verità è incontrovertibile: il potere può essere distrutto solo da una nuova consapevolezza che gli uomini potranno raggiungere grazie alla ragione.

Ma in cosa consiste tale consapevolezza? Gli anarchici ritengono che essa debba fondarsi su considerazioni riguardanti il bene comune, la giustizia, il progresso o l'inte-

resse personale degli uomini. Ma a parte il fatto che questi principi sono tra loro contrastanti, la determinazione di ciò che può concretamente essere il bene comune, la giustizia, il progresso o l'interesse personale è intesa dagli uomini in modo estremamente vario. È perciò improbabile che gli uomini riescano a distruggere un potere non solo consolidato da tempo, ma anche solidamente difeso, quando dissentono tra loro sul modo in cui vanno intesi quei principi nel nome dei quali si oppongono al potere. Ancor più infondato è supporre che una serie di considerazioni sul bene comune, la giustizia o il progresso siano sufficienti per consentire agli uomini, liberi dal potere ma ancora privi di solide ragioni per sacrificare il bene personale al bene comune, di creare nuove forme sociali giuste e tali da non violare la libertà di nessuno. Di conseguenza, la teoria egoistico-utilitaristica di Stirner e Tucker, secondo i quali, se ogni uomo obbedisse al proprio interesse personale, si instaurerebbero rapporti di autentica giustizia tra tutti gli uomini, appare non solo arbitraria ma anche incoerente con quanto è avvenuto e avviene nella realtà.

Pur riconoscendo, a ragione, che l'unico modo di distruggere il potere è l'arma dello spirito, la dottrina anarchica, aderendo a una concezione del mondo materialista e non religiosa, si priva per ciò stesso di tale arma e non produce altro che supposizioni e fantasticherie, le quali offrono l'opportunità ai fautori della violenza di negare ogni fondamento di verità a tale dottrina, facendo leva sul carattere quanto mai incerto dei mezzi che vengono proposti per la sua realizzazione. Quest'arma dello spirito, nota da tempo agli uomini, è una soltanto e ha sempre distrutto il potere, dando a coloro che se ne servivano un'autentica piena

libertà che nessuno ha mai potuto togliere loro. Quest'arma è una soltanto: è quella concezione religiosa della vita in base alla quale l'uomo considera la propria vita terrena solo una manifestazione parziale della vita nel suo complesso, e così facendo mette in comunicazione la propria vita con la vita infinita, identificando il bene supremo nell'osservanza delle leggi che sono proprie di questa vita infinita e che lo vincolano ben più di qualsivoglia osservanza di una legge umana. Solo una tale concezione religiosa del mondo, unendo tutti gli uomini in un identico modo di intendere la vita, incompatibile con la sottomissione o la partecipazione al potere, può veramente distruggere il potere. E soltanto una tale concezione del mondo darà agli uomini la possibilità di instaurare forme di vita sociale razionali e giuste, anche senza l'intervento di un potere. [...]

Ogni altro tentativo di distruggere il potere e di organizzare in sua assenza una vita giusta per gli uomini è soltanto un inutile dispendio di forze che non avvicina ma allontana gli uomini dal fine al quale tendono.

È questo ciò che mi premeva dire a voi, uomini sinceri che non vi accontentate di una vita egoistica e che desiderate vivamente mettere le vostre forze al servizio dei fratelli. Ma se per mettervi al servizio del popolo voi ritenete di doverlo fare attraverso uno Stato, allora provate a riflettere su cosa sia, in realtà, qualsiasi governo che si regga sul potere, e allora vi accorgete che non esiste un solo governo che non commetta o non si prepari a commettere violenze, rapine, omicidi, o che non li ponga a proprio fondamento.

Uno scrittore americano poco noto, Thoreau, in un trattato in cui spiega perché l'uomo abbia il dovere di non sottomettersi al governo, racconta di come egli si sia rifiutato

di versare al governo americano un solo dollaro di tasse in quanto non intende partecipare, neppure con un dollaro, agli affari di un governo che tollera la schiavitù dei negri. E non dovrebbe comportarsi così, non dico un russo, ma qualsiasi cittadino del più progredito Stato americano di fronte alle azioni che vengono commesse ai danni di Cuba o delle Filippine, o all'atteggiamento nei confronti dei negri, o al decreto di espulsione dei cinesi; oppure un cittadino inglese di fronte a quel che accade con l'oppio o con i boeri; o un cittadino francese di fronte a tutti gli orrori del militarismo nazionale?

Qualsiasi uomo sincero che desideri porsi al servizio dei suoi simili, se appena prova a rendersi conto di cosa sia un governo, non potrà farne parte in alcun modo, a meno che non accetti la regola per cui il fine giustifica i mezzi. Un tale modo di agire, infatti, si è sempre rilevato dannoso sia per coloro ai quali intendeva portare giovamento, sia per coloro che lo hanno adottato. La cosa, in effetti, è molto semplice. Per ottenere più libertà e più diritti per il popolo, ci si sottomette al governo, ricorrendo alle sue leggi per raggiungere l'obiettivo desiderato. Ma la libertà e i diritti del popolo si trovano in rapporto inverso al potere del governo e più in generale delle classi dominanti. Quanta più libertà e quanti più diritti avrà il popolo, tanto minori saranno il potere dei governi e i vantaggi che potranno trarre da tale potere. E questo i governi lo sanno bene. Così, tenendosi ben stretto il proprio potere, concedono volentieri ogni sorta di chiacchiericcio liberale e talvolta arrivano ad accettare alcuni insignificanti provvedimenti liberali, utili a giustificare il loro potere; ma al contempo reprimono subito con la forza quelle velleità liberali che costituirebbero una

minaccia non solo per i vantaggi dei governanti ma per la loro stessa esistenza. Di conseguenza, tutti i vostri sforzi per mettervi al servizio del popolo attraverso le burocrazie e i parlamenti non avranno altro effetto se non quello di farvi contribuire a un rafforzamento del potere delle classi dominanti, al quale vi ritrovereste a partecipare più o meno consapevolmente a seconda del vostro grado di sincerità. È questo ciò che accade a chiunque desideri servire il popolo mediante le istituzioni governative esistenti.

Se siete invece fra quegli uomini sinceri che desiderano mettersi al servizio del popolo attraverso un'attività rivoluzionaria di tipo socialista, allora provate a riflettere anche sui mezzi di cui disponete per raggiungere il vostro scopo, sorvolando su quell'insignificante obiettivo di carattere materiale al quale tendete, ovvero il benessere esteso a tutti, che in realtà non potrà mai soddisfare nessuno. Questi mezzi di cui disponete sono in primo luogo immorali, giacché implicano la menzogna, l'inganno, la violenza, l'omicidio; e in secondo luogo, ed è quel che più conta, essi non potranno mai raggiungere lo scopo che vi proponete. La forza e la diffidenza dei governi che difendono la propria esistenza sono oggi talmente grandi che nessuna astuzia, inganno o crudeltà riusciranno mai non solo a rovesciare, ma neppure a far traballare il potere. Ai giorni nostri, tutti i tentativi di rivoluzione possono solamente fornire nuove giustificazioni alla violenza dei governi e accrescerne quindi l'autorità.

Ma anche ammettendo l'impossibile, e cioè che una rivoluzione possa oggi avere successo, occorre innanzi tutto domandarsi che ragione vi sia nel ritenere che, contrariamente a quel che è sempre avvenuto, un potere che rimpiazza un altro potere possa davvero accrescere la libertà

generale e portare maggiori benefici del potere che la rivoluzione ha distrutto. Inoltre, anche ammettendo, a scapito del buon senso e dell'esperienza storica, l'ipotesi che un potere, dopo averne distrutto un altro, dia agli uomini la possibilità di instaurare quelle forme sociali che essi ritengono più vantaggiose per sé, non c'è comunque alcuna ragione per ritenere che gli uomini, se persistono nella loro vita egoistica, possano essere in grado di instaurare forme sociali migliori di quelle precedenti. [...]

Perché gli uomini possano vivere senza opprimersi a vicenda, c'è bisogno non di organizzazioni fondate sulla violenza, ma di una convinzione morale ben radicata che spinga gli uomini ad agire nei confronti degli altri così come vorrebbero che gli altri agissero verso di loro; e questo senza che nulla o nessuno li costringa, ma unicamente in forza di una loro convinzione interiore. E di uomini simili ne esistono. Conducono la loro esistenza nelle comunità religiose cristiane d'America, Russia, Canada, vivendo davvero senza alcuna legge basata sulla violenza e senza oppressi né oppressori.

Non c'è dunque che un modo di agire secondo ragione nel nostro tempo e per gli uomini delle nostre società cristiane, ed è quello di professare e predicare, con la parola e con i fatti, la più nuova e la più alta tra tutte le dottrine religiose a noi note: la dottrina cristiana. Ma non quella dottrina cristiana che si è sottomessa all'ordine sociale esistente ed esige dagli uomini solo una certa regolarità nel compiere, in modo del tutto esteriore, i riti religiosi, accontentandosi della fede nella salvezza grazie alla redenzione e della predicazione di tale fede, bensì quel cristianesimo vitale che ha come sua condizione imprescindibile la non-partecipazione

all'operato del governo, insieme al rifiuto di accondiscendere alle sue pretese, a partire dalle tasse e dai dazi fino ai tribunali e all'esercito, pretese tutte incompatibili con questo autentico cristianesimo. Di conseguenza, è evidente che l'attività degli uomini che desiderano servire il prossimo non dovrà mirare all'instaurazione di nuove forme sociali, bensì al cambiamento e al perfezionamento di ciò che è intimamente proprio sia a loro stessi, sia a tutti gli uomini.

Gli uomini che agiscono diversamente ritengono di norma che si possano perfezionare al contempo sia le forme sociali sia le caratteristiche morali degli uomini e la loro concezione del mondo. Ma ragionando così gli uomini compiono il consueto errore di scambiare gli effetti per la causa, e le cause per una semplice conseguenza o per un fenomeno collaterale. Un mutamento delle caratteristiche morali degli uomini e della loro concezione del mondo porta inevitabilmente con sé il mutamento di quelle forme sociali nelle quali gli uomini hanno sin lì vissuto; mentre il mutamento delle forme sociali non solo non comporta un mutamento delle caratteristiche morali e delle concezioni del mondo che gli uomini hanno, ma addirittura lo ostacola perché rivolge l'attenzione e le azioni degli uomini verso un falso obiettivo. Mutare le forme della vita sociale nella speranza di poter cambiare in tal modo anche le caratteristiche morali degli uomini e la loro concezione del mondo, è come impilare della legna umida in una stufa e poi risistamarla in modo diverso nella speranza che esista un modo particolare di impilarla che le consenta di prendere fuoco. Ma è solamente la legna secca che prende fuoco, e indipendentemente dal modo in cui la si impila.

Questo errore è talmente evidente che difficilmente gli uomini vi potrebbero incorrere se non esistesse una qualche causa che li predispone a commetterlo. E questa causa è che il mutamento delle caratteristiche morali degli uomini può iniziare soltanto da noi stessi, dalla nostra interiorità, e richiede una dura lotta e una dura fatica. Al contrario, il mutamento delle forme sociali entro le quali si trova a vivere l'insieme degli altri si può ottenere con più facilità, perché non è necessario compiere alcun lavoro interiore su se stessi, e oltretutto appare come un'attività di grande importanza e densa di significato. È appunto da questo errore, fonte di enormi mali, che io metto in guardia voi uomini sinceri che desiderate mettere la vostra vita al servizio del prossimo. [...]

Si può forse allestire la parvenza di un buon ordine sociale, come fanno appunto i governi, ma tali parvenze possono solo rendere più remota la possibilità di un ordine sociale effettivamente migliore. E la rendono più remota in primo luogo perché traggono in inganno gli uomini mostrando loro la parvenza di un buon ordine sociale là dove questo ordine di fatto non c'è; e in secondo luogo perché queste parvenze di un buon ordine sociale si possono costruire solo mediante il potere, e il potere corrompe gli uomini, sia quelli che lo detengono sia quelli che lo subiscono, il che riduce la possibilità di un ordine sociale realmente buono. Di conseguenza, i tentativi di realizzare in tempi stretti il proprio ideale, lungi dal favorirlo, ne ostacolano l'attuazione.

Capire quanto vicini o lontani si sia dalla realizzazione di una società umana ideale il cui ordine sia realmente buono, cioè privo di qualunque violenza per garantirlo, dipenderà

dal tempo che ci metteranno coloro che guidano il popolo e desiderano sinceramente il bene degli altri a comprendere che nulla può allontanare gli uomini dalla realizzazione del loro ideale quanto ciò che essi stanno attualmente facendo: mantenere vecchie superstizioni, oppure rifiutare ogni religione, o ancora sforzarsi di indirizzare le azioni del popolo in modo che tornino utili al governo, o alla rivoluzione, o al socialismo, o al terrore.

Sarebbe sufficiente che quanti aspirano sinceramente a mettersi al servizio degli altri comprendessero l'illusorietà dei mezzi che vengono proposti per il conseguimento del bene tanto dagli uomini di governo quanto dai rivoluzionari, e si rendessero invece conto che l'unico mezzo per liberare gli uomini dalle loro sofferenze è che essi stessi smettessero di vivere una vita egoistica, pagana, e cominciasse a vivere una vita universale, cristiana. Non solo, ma contrariamente a quel che fanno ora, dovrebbero altresì smettere di ritenere possibile e legittimo l'uso della violenza contro i loro simili in nome dei propri scopi personali, e viceversa rispettare nella loro vita quella legge religiosa fondamentale ed eccelsa che prescrive di fare agli altri ciò che vorresti che gli altri facessero a te. Se ciò avvenisse, allora crollerebbero ben presto quelle insensate e crudeli forme sociali entro le quali viviamo attualmente, e ne sorgerebbero al posto loro altre, diverse, adeguate alla nuova consapevolezza che gli uomini avranno di sé. [...]

In conclusione, tutto ciò che ho detto sin qui può essere condensato in una semplicissima e incontrovertibile verità, che tutti possono comprendere: per fare in modo che tra gli uomini si instauri una vita buona, occorre che siano gli uomini a essere buoni.

E c'è un solo mezzo per influire sulla vita degli uomini affinché divenga buona: vivere noi stessi una vita buona. Di conseguenza, anche l'attività di quanti desiderano contribuire all'instaurarsi di una vita buona tra gli uomini può e deve concentrarsi nell'interiore perfezionamento di sé, ovvero nel rendere concreto ciò che nel Vangelo è espresso con queste parole: «Siate perfetti come lo è il Padre vostro che è nei Cieli».

**Fonte:** «K politicheskim deyatelyam», in «Svobodnoe slovo», n. 35, 1903, Christchurch.

## Sull'anarchia

(1900)

Gli anarchici hanno ragione su tutto: sul negare l'ordine esistente e sull'asserire che, in assenza di autorità, non ci sarebbe una violenza superiore a quella attualmente esercitata dall'autorità. Si sbagliano solo nel ritenere che l'anarchia possa essere istituita attraverso una rivoluzione violenta. Al contrario, essa potrà essere istituita solo quando un numero crescente di persone non vorrà più la protezione di un potere governativo e quando un numero crescente di persone si vergognerà di ricorrere a questo potere.

«L'organizzazione capitalista passerà nelle mani dei lavoratori, e così non solo non saranno più sfruttati ma cesserà anche la distribuzione ineguale della ricchezza».

«Ma chi stabilirà le mansioni, chi le assegnerà?».

«Si risolverà tutto da sé, e saranno i lavoratori stessi a organizzare ogni cosa».

«Ma l'organizzazione capitalista è stata costruita in modo

che per affrontare qualsiasi questione pratica sia necessario il ricorso ad amministratori dotati di potere. Se c'è lavoro, ci sarà chi comanda, ovvero ci saranno amministratori dotati di potere. E dove c'è potere, ci sarà abuso: esattamente ciò contro cui state lottando».

Alla domanda su come ci si possa organizzare senza uno Stato, senza i suoi tribunali, i suoi eserciti, ecc., non si può in realtà rispondere perché la domanda è mal formulata. Il problema non è come organizzare una società a partire dall'attuale idea di Stato o in base ad altri modelli. Né io, né alcuno di noi, è chiamato a trovare una soluzione a un tale problema. Viceversa, siamo inevitabilmente chiamati, lo si voglia o no, a rispondere alle seguenti domande: «Come affronterò i problemi che mi si presenteranno? Dovrò piegare la mia coscienza agli atti che accadono attorno a me? Dovrò dichiararmi in accordo con un governo che impicca chi ha sbagliato, che manda i soldati a uccidere, che corrompe le nazioni con l'oppio e l'alcol, e così via, o dovrò invece sottomettere le mie azioni al vaglio della mia coscienza e dunque non partecipare in alcun modo alla logica di un governo che compie azioni contrarie alla mia ragione?».

Quale sarà l'esito di tutto ciò, che tipo di governo della società ci sarà, io non lo so, e non è che non voglia saperlo, ma semplicemente non posso saperlo. E tuttavia so che se mi lascio guidare dalla saggezza e dall'amore, dall'amore saggio che è stato posto in me, non ne può derivare alcun male; come so che nessun male, per così dire, deriva da un'ape che, pur provocando dei danni, segue il proprio istinto e lascia l'alveare insieme allo sciame. Ma, di nuovo, non voglio e non posso emettere giudizi al riguardo.

È precisamente questo il potere dell'insegnamento di Cristo, e non perché Cristo è Dio o è un grande uomo, ma perché il suo insegnamento è irrefutabile. Il valore del suo insegnamento consiste proprio nel fatto che esso sposta la domanda dal dominio del dubbio eterno e della congettura al terreno della certezza. Tu sei un uomo, un essere razionale e buono, e sai che prima o poi morirai, che sei destinato a scomparire. Se c'è un Dio, andrai al suo cospetto e ti verrà chiesto un resoconto delle tue azioni, ti verrà chiesto se hai agito in accordo con la legge divina o, quanto meno, con le qualità superiori che sono state poste in te. Se non c'è alcun Dio, allora dovrai considerare la ragione e l'amore le qualità più elevate e a queste dovrai sottomettere le altre tue inclinazioni, evitando che queste si sottomettano alla tua natura animale, le cui preoccupazioni rimandano alla vita comoda e al timore per gli inconvenienti e le calamità materiali.

La domanda non è dunque, lo ripeto, quale comunità sarà la più sicura, la migliore, se quella difesa dalle armi, dai cannoni e dalla forza oppure quella che non sarà protetta così. La sola domanda che va posta all'uomo, e che è impossibile da evitare, è questa: «Tu, essere razionale e buono che sei apparso per un momento in questo mondo e che in ogni momento potresti scomparire, prenderai parte all'omicidio di uomini che sbagliano o di uomini di una razza diversa? Prenderai parte allo sterminio di intere nazioni di cosiddetti selvaggi? Prenderai parte, per amore del profitto, alla consunzione di intere generazioni di uomini indotte al consumo di oppio e alcol? Prenderai parte a queste azioni, o sarai comunque d'accordo con coloro che le commettono, oppure le rifiuterai?».

E non può esserci altra risposta a questa domanda se non che ignoriamo quale possa essere l'esito di tutto ciò, perché non ci è dato saperlo. Ma cosa dobbiamo fare lo sappiamo invece con certezza. E se qualcuno dovesse chiederci: «Che cosa accadrà?», bisogna rispondergli che accadrà solo del bene, perché agendo nel modo che ci è stato indicato dalla ragione e dall'amore, si agisce secondo la legge suprema a noi ben nota.

Ma la situazione in cui oggi si trova la maggior parte degli uomini illuminati da vera luce fraterna è sconvolta dall'inganno e dall'astuzia cui ricorrono gli usurpatori, che riescono a corrompere le loro stesse vite. Una situazione terribile che appare senza speranza, perché per uscirne fuori si prospettano solo due vie, ed entrambe sono sbarrate.

La prima è annientare la violenza con la violenza, con il terrorismo, le bombe, la dinamite e i pugnali, come i nostri nichilisti e anarchici hanno cercato di fare, cioè annientare dall'esterno questa congiura dei governi contro le nazioni. La seconda è trovare un accordo con i governi, scendere a compromessi, parteciparvi, al fine di squarciare gradualmente la rete che acceca la gente e così liberarla. Ma entrambe queste vie sono sbarrate. La dinamite e il pugnale, come l'esperienza ha già dimostrato, causano solo una dura reazione e distruggono il potere più prezioso, l'unico soggetto al nostro controllo, quello dell'opinione pubblica. L'altra via non è percorribile perché i governi hanno già compreso fino a che punto possono permettere la partecipazione degli uomini che li vogliono riformare. Infatti ammettono ciò che non li danneggia, ciò che non è essenziale, mentre sono decisamente ostili alle misure che potrebbero danneggiarli, che potrebbero intaccare la loro stessa esistenza. E se a queste condi-

zioni sembrano aprirsi a coloro che non hanno le loro stesse opinioni e che auspicano le riforme, non lo fanno certo per soddisfare le loro richieste, ma lo fanno nel proprio interesse, nell'interesse del governo. Questi uomini sono pericolosi per i governi se rimangono al di fuori di essi e se mobilitano contro di loro l'unico strumento efficace che hanno nelle loro mani: l'opinione pubblica. Devono quindi renderli innocui (come i microbi in una coltura) e poi fare in modo che essi si pongano al servizio degli obiettivi perseguiti dai governi, cioè opprimere e sfruttare le masse.

Se dunque entrambe queste vie sono sbarrate e impercorribili, cosa resta da fare? Usare la violenza è impossibile: causerebbe solo una reazione. Unirsi ai ranghi del governo è altrettanto impossibile: si diventerebbe uno strumento nelle sue mani. Resta dunque una sola strada: combattere il governo con il pensiero, i discorsi, le azioni, la vita, senza mai arrendersi a esso e senza mai confluire nei suoi ranghi e così accrescere il suo potere.

Basta solo questo, e sicuramente raggiungerà il suo scopo.

Ed è anche la volontà di Dio, l'insegnamento di Cristo. Perché può esserci solo una rivoluzione permanente: quella morale, ovvero la rinascita interiore dell'uomo.

Come avverrà questa rivoluzione? Nessuno sa come si farà strada nell'umanità, ma ogni uomo la sente chiaramente dentro di sé. Eppure nel nostro mondo tutti pensano a cambiare l'umanità, e nessuno pensa a cambiare se stesso.

**Fonte:** «On Anarchy», in *Some Social Remedies*, The Free Age Press, Christchurch, 1900, pp. 22-28.

Finito di stampare nel mese di settembre 2019  
presso Printi, Manocalzati (AV)  
per conto di elèuthera, via Jean Jaurès 9, Milano