

---

Gianfranco Ragona

## SPIRITO E RIVOLUZIONE IN GUSTAV LANDAUER

### 1. Premessa

Nato a Karlsruhe nel 1870, Gustav Landauer aderì in età giovanile all'anarchismo, difendone per tutta la vita i valori e il progetto d'emancipazione<sup>1</sup>. Attivo prevalentemente a Berlino, dove si era stabilito all'inizio degli anni Novanta, si legò all'Unione dei Socialisti Indipendenti, un'associazione fondata da un gruppo di transfughi della socialdemocrazia tedesca ostile al riformismo e al culto del parlamentarismo dominanti nel Partito. Tra il 1891 e il 1894, l'Unione si propose di sviluppare un confronto con le correnti dell'anarchismo che rifiutavano la "Propaganda del fatto" (omicidi politici, attentati a capi di Stato e di governo e ai vertici delle polizie europee, azioni dimostrative violente), servendosi soprattutto del suo organo di stampa, *Der Sozialist*, di cui Landauer divenne presto redattore, assumendone poi la direzione.

In questo periodo, egli assimilò il pensiero di Pierre-Joseph Proudhon e di Pëtr Kropotkin, elaborando una linea cooperativistica autonoma – approfondita nell'opuscolo del 1895 *Una strada per la liberazione dei lavoratori* – che gli dischiuse le porte verso il comunitarismo libertario, in seguito non più abbandonato<sup>2</sup>. Alla fine del decennio, si aprì per lui un pe-

- 
- 1 Sul pensatore: W. Kalz, *Gustav Landauer. Kultursozialist und Anarchist*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1967; C.B. Maurer, *Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*, Wayne University Press, Detroit 1971; E. Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1973; R. Link-Salinger, *Gustav Landauer. Philosopher of Utopia*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1977; S. Wolf, *Gustav Landauer zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1988; B. Braun, *Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers*, Schulz-Kirchner, Idstein 1991; L. Fiedler/R. Heuer/A. Taeger-Altenhofer (a cura di), *Gustav Landauer (1870-1919). Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes*, Campus Judaica, Frankfurt a.M. 1995; H. Delf / G. Mattenklott (a cura di), *Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag*, Niemayer, Tübingen 1997; J. Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Verlag Ulmer Manuskripte, Albeck bei Ulm 2001. In italiano si segnalano: M. Buber, *Landauer*, in Id., *Sentieri in utopia* [1947], Edizioni di Comunità, Milano 1967, pp. 59-71; A.M. Pozzan, *Gustav Landauer*, in «De Homine», s.a. [ma VII], 1968, n. 26, pp. 127-134; G. Berti, *Mistica e metafisica della rivoluzione: Gustav Landauer*, in Id., *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Pietro Laicata Editore, Bari-Roma 1998, pp. 717-730.
  - 2 Cfr. G. Landauer, *Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse*, Verlag von Adolf Marreck, Berlin 1895. Tra le opere politiche, si ricorda in particolare: *Aufruf zum Sozialismus*, Verlag des Sozialistischen Bundes, Berlin 1911. Molti scritti landaueriani sono stati raccolti dopo la morte, ma la *Werkausgabe* è ancora incompiuta: G. Landauer, *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, a cura di M. Buber, Marcan-Block-Verlag, Köln 1924; Id., *Erkenntnis und Befreiung. Ausgewählte Reden und Aufsätze*, a cura di R. Link-Salinger, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976; R. Link-Salinger (a cura di), *Signatur: g. l.*

riodo di ripensamento e di studio: tradusse in tedesco opere di Walt Whitman, di William Shakespeare, di Oscar Wilde, e si avvicinò alla filosofia del linguaggio di Fritz Mauthner (1849-1923), tramite il quale scoprì anche le prediche del mistico medievale Meister Eckhart, che volse in tedesco moderno. Ritornato nell'agone politico, tra il 1908 e il 1915 animò l'Alleanza Socialista e riesumò *Der Sozialist*, che ne divenne la voce ufficiale. La nuova formazione politica si proponeva di creare comunità accanto allo Stato esistente, nell'ottica di fornire un esempio di vita basata sul lavoro in comune, a contatto con la terra e al riparo dalle conseguenze peggiori dell'industrializzazione: alienazione e sfruttamento, anzitutto. Dopo la guerra Landauer partecipò alle vicende della rivoluzione tedesca in veste di Ministro dell'istruzione popolare nella prima Repubblica dei consigli di Monaco; cadde vittima della repressione il 2 maggio 1919.

Nel periodo del primo impegno politico, Landauer aveva risolutamente osteggiato il carattere determinista e scienziato del socialismo dominante in Germania, opponendovi un'etica fondata sulla refigurazione del fine ultimo – la società anarchica – in termini di passione e desiderio e sulla coerente individuazione dei mezzi adatti al fine. Differenziandosi dal socialismo scientifico, soprattutto nella forma veicolata dalle correnti ortodosse del marxismo tedesco, egli non pensava alla “città ideale” quale esito necessario dello sviluppo capitalistico; credeva infatti che la sua realizzazione dipendesse dall'intervento attivo degli uomini nella storia. Su queste basi, nel 1907 pubblicò il volume *La rivoluzione*, in cui, affrontando il problema della transizione con piglio eterodosso, esprimeva in prospettiva libertaria il clima culturale dell'epoca<sup>3</sup>.

---

– Gustav Landauer im “Sozialist”. Aufsätze über Kultur, Politik und Utopie (1892-1899), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus*, a cura di S. Wolf, Luchterhand Literaturverlag, Frankfurt a.M. 1989; Id., *Werkausgabe*, a cura di H. Delf, Akademie Verlag, Berlin 1997, Vol III: *Dichter, Ketzer, Außenseiter. Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum*; Id., *Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften, 1890-1919*, a cura di R. Kauffeldt/M. Matzigkeit, Boer, München 1997. Si veda anche la bibliografia in S. Wolf, *Gustav Landauer. Bibliographie*, Trotzdem Verlag, Grafenau-Döiffingen 1992. La corrispondenza fu pubblicata alla fine degli anni Venti: cfr. M. Buber (a cura di), *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefe*, 2 voll., Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1929.

3 G. Landauer, *Die Revolution*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1907, p. 118. Prima ristampa 1919; seconda ristampa 1923. Reprint dell'edizione del 1923: Kramer, Berlin 1974, con *Introduzione* di H. Pross; ristampata nel 1977. Nuova edizione tedesca, a cura di S. Wolf, UNRAST-Verlag, Münster 2003. Sono disponibili due edizioni italiane: la prima, in volume, tradotta e curata da A.M. Pozzan (G. Landauer, *La rivoluzione*, Carocci, Roma 1983); la seconda, tradotta da B. Bacchi e curata da F. Andolfi, è apparsa in due parti: cfr. G. Landauer, *La rivoluzione*, in «La Società degli Individui», 2006, IX, n. 26, pp. 109-136 e 2006, n. 27, pp. 123-163. Le citazioni che seguono fanno sempre riferimento all'edizione in volume, ma nel confronto con l'originale e con la nuova edizione ho modificato alcune espressioni. Per la critica, cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia* [1929], il Mulino, Bologna 1999, pp. 189-201; L. Janover, *Lire Gustav Landauer*, in «Economies et Sociétés. Cahiers de l'ISMEA», ottobre 1974, n. 10, tomo 8 (serie S, «Etudes de Marxologie», n. 17), pp. 1545-1562; S. Wolf, “*Nicht der Staat, sondern die Gesellschaft, die Gesellschaft von Gesellschaften*” – Gustav Landauers “*Die Revolution*”, in G. Landauer, *Die Revolution*, UNRAST-Verlag, Münster 2003, pp. 7-23; F. Andolfi, *Gustav Landauer: la rivoluzione e il suo oltre*, in «La Società degli Individui», 2006, IX, n. 26, pp. 137-152.

## 2. La rivoluzione nel dibattito politico d'inizio Novecento

Nel campo dell'anarchismo il tema della rivoluzione, declinata prevalentemente sotto forma di ribellione all'ordine costituito, apparve nell'opera e nell'azione di Michail Bakunin negli anni centrali dell'Ottocento e fu in seguito il fulcro della riflessione pro o contro la violenza all'epoca della "Propaganda del fatto". Bakunin e i suoi epigoni pensavano alla ribellione quale *evento* di massa, non di classe; gli adepti della "Propaganda del fatto" esaltavano il valore esemplare e dirompente della ribellione individuale. Individualiste o collettiviste, tali correnti dell'anarchismo credevano nelle virtù palingenetiche dell'atto rivoluzionario, rappresentate dai forconi dei contadini o dalle bombe di nichilisti, lettori spesso frettolosi di Stirner e, più tardi, di Nietzsche, e affascinati dalle figure dell'Io egoista o del superuomo artefice del proprio destino. Landauer, che aveva respinto la prospettiva "terrorista" già nel decennio precedente, nello scritto del 1907 marcò anche la sua distanza dal bakuninismo e dall'idea che l'opera di distruzione contenesse in sé i germi della costruzione della società anarchica<sup>4</sup>.

Negli anni a cavallo tra Otto e Novecento, anche sul versante del marxismo socialdemocratico tedesco, cui Landauer guardò sempre in modo assai critico, risultò egemone l'idea della rivoluzione come atto, ma, a differenza di quanto avveniva per gli anarchici, questo presupposto non conduceva all'esaltazione del sollevamento della classe contro il potere costituito: l'atto rivoluzionario veniva piuttosto paventato quale forma di ribellismo o avventurismo e l'idea stessa della rivoluzione venne progressivamente accantonata, o al limite intesa, in forma alquanto restrittiva, quale evento finale di un'accurata politica di riforme sociali, che la socialdemocrazia avrebbe sostenuto nell'attività parlamentare. In questa prospettiva la rivoluzione appariva un coronamento dell'azione politica condotta sul terreno della democrazia e orientata a favorire la maturazione della classe operaia quale classe di governo della società: un coronamento che sarebbe avvenuto in forma pacifica al momento del crollo, giudicato inevitabile, del capitalismo su scala internazionale. Fu su queste basi che la proposta revisionista di Eduard Bernstein, avanzata negli anni finali del XIX secolo, trovò ampio spazio di diffusione: scopo della SPD e del movimento operaio doveva essere la riforma sociale, giacché il capitalismo non sarebbe crollato da sé. L'obiettivo del Partito, e della classe che esso rappresentava, consisteva nell'estensione della democrazia, poiché solo su questo terreno sarebbe stato possibile realizzare una politica efficace in favore dei lavoratori. Era pertanto inutile fomentare, con linguaggio datato e ormai ridotto a pura propaganda, il mito della rivoluzione rigeneratrice, esortare retoricamente i lavoratori a prepararsi a una sollevazione generale per la conquista del potere politico e per l'instaurazione di una dittatura di classe: il socialismo ormai coincideva con la democrazia, sicché perseguire l'una significava realizzare l'altro e la rivoluzione appariva inutile e impossibile.

Nella socialdemocrazia tedesca, però, l'opzione rivoluzionaria sussisteva ancora nel pensiero e nell'azione di Rosa Luxemburg, che intervenne con decisione nel dibattito, esprimendo un

---

4 Landauer aveva elogiato l'ardore rivoluzionario di Bakunin e la limpidezza del suo pensiero, pur sottolineando la frammentarietà dell'opera: cfr. *Nachwort* a M. Nettlau, *Michael Bakunin. Ein biographische Skizze*, Paul Pawlowitsch, Berlin 1901, pp. 56-57; riprodotto col titolo *Über Michael Bakunin* in «Neues Leben», 6 luglio 1901, V, n. 27, p. 126; ora in G. Landauer, *Zeit und Geist*, cit., pp. 100-102.

concetto di rivoluzione non come atto, ma quale *processo*. Molte delle idee manifestate nei suoi scritti del primo Novecento coincidevano con quelle esposte da Landauer nel 1907, anche se tra i due permanevano eclatanti divergenze, soprattutto sui compiti del Partito, sull'interpretazione del ruolo storico dello Stato e in merito al classismo, che Rosa Luxemburg non abbandonò mai.

La sua prospettiva si stagliava nel panorama socialdemocratico con tratti di originalità, osteggiando ogni ripulsa schematica della rivoluzione, soprattutto se incardinata sull'attesa della società socialista quale esito ineluttabile del progresso storico e politico. Alla fine del 1906, Rosa Luxemburg diede alle stampe lo scritto intitolato *Sciopero generale, partito e sindacati*, apparso dapprima sotto forma di materiale di discussione per il congresso socialdemocratico di Mannheim e in seguito diffuso per i tipi dell'editrice Dubber di Amburgo<sup>5</sup>, in cui condannava la strategia "attendistica" caratterizzante la fase politica del momento. In vista del congresso, infatti, si era saldata un'alleanza su base riformista tra i vertici sindacali e la dirigenza del Partito, i quali risultavano concordi nell'attribuire a una presunta immaturità delle masse la necessaria rinuncia alla rivoluzione. In tale contesto, l'autrice presentò un'analisi delle vicende della rivoluzione russa del 1905, evento che aveva dato l'impressione di poter favorire la ripresa delle prospettive rivoluzionarie anche in Occidente, dopo un periodo di stasi che datava dalla *Commune* del 1871, valorizzando la funzione dei sindacati nel processo di trasformazione della società.

Nel lavoro luxemburghiano spiccava il ragionamento sul carattere processuale della rivoluzione, soprattutto nei passi in cui l'autrice si soffermò a descrivere gli eventi russi, mai interpretati nei termini di un *continuum* virtuoso, ma esaminati realisticamente, con attenzione non solo alle fasi progressive, ma anche a quelle di riflusso. Il suo discorso si fondava su tre pilastri: la vigorosa critica dell'attendismo, della burocratizzazione e sclerotizzazione delle tradizionali istituzioni del movimento operaio, il partito e il sindacato; i dubbi manifestati sul ruolo dell'avanguardia rivoluzionaria come apportatrice di coscienza di classe dall'esterno del movimento proletario (nella linea Kautsky-Lenin); la valorizzazione della dimensione spirituale, quindi intellettuale e morale, del processo rivoluzionario. Tutti elementi che permearono anche lo scritto di Landauer, apparso a pochi mesi di distanza.

### 3. «La rivoluzione non è ciò che credono i rivoluzionari»

Fu l'amico Martin Buber che invitò Landauer a riflettere sul tema della rivoluzione. Dal 1906 al 1912 Buber fu responsabile della collana «La società. Collezione di monografie di psicologia sociale», pubblicata dall'editore francofortese Rütten & Loening. Si trattava di agili saggi, di un centinaio di pagine ciascuno; a quelli più ponderosi fu attribuita una numerazione doppia: in totale furono stampati 36 volumi numerati da 1 a 40. Fu una collana prestigiosa, cui prestarono il loro contributo, tra gli altri, Werner Sombart, Georg Simmel, Eduard Bernstein e Ferdinand Tönnies<sup>6</sup>.

---

5 R. Luxemburg, *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*, Erdmann Dubber, Hamburg 1906, tr. it. *Sciopero generale, partito e sindacati* in Id., *Scritti politici* [1967], a cura di L. Basso, Editori Riuniti, Roma 1970<sup>2</sup>, pp. 297-367.

6 Segnalo soprattutto: W. Sombart, *Das Proletariat. Bilder und Studien*, nella collana «Die Gesellschaft.

Nella parte introduttiva del suo saggio, Landauer negò che il tema della rivoluzione potesse essere trattato scientificamente, proponendo argomentazioni che riecheggiano i dibattiti che stavano investendo lo statuto epistemologico delle scienze e della psicologia sociale.

Nel 1894 Wilhelm Windelband (1848-1915), nello scritto *Storia e scienza naturale*, aveva operato una distinzione tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, che risuonava anche nelle formule landaueriane<sup>7</sup>. Le scienze nomotetiche – tra esse quelle naturali – andavano alla ricerca di leggi generali; quelle idiografiche – tra esse la storia – fissavano invece l'attenzione su quanto era individuale, sulla particolarità e specificità. Pur non accogliendo alla lettera tale dualismo, fu in quest'ottica che Landauer – già studente a Strasburgo negli anni in cui vi insegnavano Windelband e il suo maestro Kuno Fischer (1824-1907) – ascrisse al campo della scienza esatta un procedimento che muoveva dai dati dell'esperienza per approdare a formulazioni generali, sotto forma di teoremi e leggi, sempre di nuovo messi in discussione dalla ricerca. Scrisse: «La scienza esatta è dunque raccolta e descrizione di tutti i dati dei sensi, critica periodicamente rinnovata delle astrazioni e delle generalizzazioni e, su questa base, critica complessiva del nostro illusorio mondo dell'essere, creazione del divenire»<sup>8</sup>. Tentò poi di fornire una definizione della storia, soffermandosi sul procedimento dell'indagine applicato agli avvenimenti sociali. Se la scienza esatta allontanava gli uomini dall'esperienza in direzione delle astrazioni dello spirito, il procedimento storico imponeva viceversa il confronto con le realtà concrete che davano sostanza alle formulazioni generali, partiva cioè dalle «costruzioni dell'essere», ossia da entità autonome e da concetti (per esempio dal concetto di medioevo, di età moderna, di Chiesa, di Stato) al fine di ricondurli ai rapporti tra gli uomini, cioè alla psicologia sociale:

L'ultima forma della scienza storica, la nostra psicologia sociale appunto, rappresenta il modo per ora più raffinato per dissolvere le costruzioni ausiliarie della memoria nella materia grezza dell'esperienza, cioè nelle relazioni elementari dell'uomo con l'uomo<sup>9</sup>.

La psicologia sociale era sorta in Germania nella seconda metà dell'Ottocento con l'opera di Moritz Lazarus (1824-1903) e di Heymann Steinthal (1823-1899), che l'avevano intesa quale disciplina di frontiera tra la psicologia e la scienza morale, nell'intento di spiegare i fenomeni sociali per mezzo delle leggi fondamentali della psicologia individuale. Il punto di vista di Landauer mostrava evidenti

---

Sammlung sozialpsychologischer Monographien», Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1906; G. Simmel, *Die Religion*, ivi, 1906; E. Bernstein, *Der Streik: sein Wesen und sein Wirken*, ivi, 1906 e *Die Arbeiter-Bewegung*, ivi, 1910; F. Mauthner, *Die Sprache*, ivi, 1907; F. Oppenheimer, *Der Staat*, ivi, 1907; F. Tönnies, *Die Sitte*, ivi, 1909. Per la lista completa della collana e una ricostruzione delle vicende editoriali a essa connesse, cfr. E.R. Wiehn, *Zu Martin Bubers Sammlung "Die Gesellschaft"*, in «Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1991», Leske und Budrich, Opladen 1992, pp. 183-207. Sui rapporti tra Buber e Landauer, cfr. G. Ragona, *Comunità, utopia libertaria e sionismo in Martin Buber*, in «Il Pensiero Politico», 2006, XXXIX, n. 2, pp. 243-266.

7 Cfr. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität*, Heitz, Strassburg 1894; in seguito raccolto in Id., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 1924<sup>9</sup>.

8 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 27, tr. it. G. Landauer, *La rivoluzione*, a cura di A.M. Pozzan, cit., p. 19.

9 Ivi, p. 28, tr. it. cit., p. 20.

somiglianze con l'interpretazione di Wilhelm Wundt (1832-1920), fondatore della *Völkerpsychologie*, secondo il quale la psicologia sociale costituiva in generale un modo di studiare i prodotti dello spirito. Evidenziando l'affinità tra psicologia e filosofia e attraverso il riferimento critico a Kant, Wundt provò «a ridefinire il vocabolario della soggettività: anima, spirito, intelletto, volontà, per cui la sua riflessione sulla psicologia diventa riflessione sulle dimensioni della soggettività»<sup>10</sup>.

Agli albori, quindi, la psicologia sociale mirava a unire l'interesse per l'individuo a quello per la società, visti in un rapporto di reciproca influenza. In tale proposito era implicita l'istituzione di un nesso tra la dimensione intima, spirituale, intellettuale dell'individuo e il mondo sociale in cui questi si trovava a operare: l'individuo, insomma, era considerato sì l'artefice della propria storia, ma in un contesto che non dipendeva da lui, ch'egli trovava come un dato, prodotto dalla tradizione e dalle istituzioni sociali precedenti. Dal punto di vista politico, il legame tra l'individuo e il contesto sociale di riferimento era considerato con estrema attenzione dagli intellettuali d'inizio Novecento, che andavano alla ricerca di nuovi approcci e nuove metodologie d'indagine sociologica capaci di dar conto della complessità del singolo individuo, anche sulla scia delle recenti scoperte psicologiche e psicoanalitiche, di cui l'opera di Sigmund Freud presentava i risultati più innovativi. Il nesso tra la formazione del sé individuale e la dimensione comunitaria non era solo un problema della scienza psicologica di base, ma appariva del tutto concreto, come aveva sostenuto nel 1895 lo studio di Gustav Le Bon sulla *Psicologia delle folle*<sup>11</sup>, uno dei primi trattati di psicologia sociale applicata alla politica, che riconosceva l'esistenza di un inconscio collettivo capace di influenzare non solo la coscienza ma anche i comportamenti individuali. Peraltro non era ancora tracciabile una netta linea di confine tra la psicologia sociale e la sociologia, discipline accomunate dall'idea che, sebbene non si potesse osservare l'individuo separandolo dal contesto, neppure lo si dovesse considerare un mero prodotto del gruppo di appartenenza. Sul punto, le posizioni di Buber erano paradigmatiche. Allorché, accingendosi al compito affidatogli dall'editrice francofortese, si rivolse a un possibile collaboratore, il poeta Hermann Stehr (1864-1940), si soffermò sulla psicologia sociale, definendola quale «presentazione delle realtà spirituali che emergono dalla vita associata degli uomini». Precisò:

Ovunque, attraverso i rapporti tra più individui, siano creati nuovi valori, ossia nuove realtà psichiche, impossibili nell'individuo isolato, mi pare compaia un oggetto che possiamo osservare dal punto di vista della psicologia sociale. Tali realtà psichiche si trovano ovviamente solo nell'individuo, ma formandosi e relazionandosi giungono a far parte di un ordine sopraindividuale, che si eleva sopra il singolo<sup>12</sup>.

- 
- 10 Sul rapporto tra i due studiosi, cfr. I. Belke (a cura di), *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal: die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Mohr, Tübingen 1971. Cfr. inoltre: W. Wundt, *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 2 voll., W. Engelmann, Leipzig 1900; B. Centi, *Il lato spirituale della vita dell'anima: la psicologia in W. Wundt*, in *La geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, in "Quaderni" del «Giornale Critico della Filosofia Italiana. Quaderni», a cura di D. Ferraro e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze 2000, pp. 333-354 (la citazione è a p. 333).
  - 11 G. Le Bon, *La psicologia delle folle* [1895], tr. it. di L. Morpurgo, prefazione di P. Melograni, TEA, Milano 2004.
  - 12 M. Buber, *Lettera a H. Stehr*, 20 maggio del 2005, citato da E.R. Wiehn, *Zu Martin Bubers Sammlung "Die Gesellschaft"*, cit., p. 184.

Inoltre, al momento dell'uscita del primo volume della collana, firmato da Sombart, il curatore appose un'introduzione metodologica nella quale si soffermò sulla nozione di "interpersonale" (*Zwischenmenschlich*), il concetto specifico della psicologia sociale buberiana. Si trattava di un riferimento generico alla vita associata degli uomini, che in realtà – è stato rilevato dalla critica recente – rappresentava un approccio tipicamente sociologico al problema del rapporto tra individuo e società<sup>13</sup>.

In tale contesto appariva più chiara la tesi metodologica fondamentale della *Rivoluzione*: la storia non era affatto un oggetto suscettibile di indagine scientifica, ma alcunché di creativo; essa era accadimento, azione, attività (la storia in quanto *res gestae*). Anche sotto il profilo dell'osservazione o del racconto (cioè la storiografia, *historia rerum gestarum*), essa era un "volere" e un "agire" latente, giacché c'era un nesso inscindibile tra l'interpretazione del passato e l'anelito alla costruzione nel futuro. Nel suo procedere, la storia, che dissolveva le costruzioni dell'essere «negli elementi di origine psichica e quindi nell'individualismo», non era dissolvente solo dal punto di vista teoretico, ma anche nella prassi. Essa, quindi, operava come la psicologia sociale, e questa come la rivoluzione: «Rivoluzione e psicologia sociale sono definizioni diverse, e certo anche sfumature diverse, della stessa e identica cosa. Dissolvimento e frantumazione delle forme della totalità, delle strutture idealizzate attraverso l'individualismo: questa è psicologia sociale, questo è rivoluzione»<sup>14</sup>. I singoli atti rivoluzionari (la Rivoluzione francese, la Rivoluzione americana) apparivano a Landauer psicologia sociale "applicata" e ogni indagine storica era una rivoluzione, nella misura in cui riconduceva le potenti "strutture sopraindividuali" ai loro termini essenziali: gli uomini e i loro rapporti.

Lo scritto fu originale sotto molteplici aspetti, non ultimo quello dello stile argomentativo. Consapevole del tributo sempre riconosciuto alla scienza da parte delle correnti maggioritarie del socialismo tedesco, l'anarchico aveva esordito con la tesi secondo cui la rivoluzione non costituiva oggetto d'indagine scientifica. Ma – e qui stava l'originalità – per dimostrare la validità della considerazione, egli ritenne necessario provare onestamente a trattare il tema in termini scientifici. L'esposizione mirava a chiarire la tesi di fondo evidenziando l'errore della prospettiva opposta: «La dimostrazione che qualcosa non può venir trattato in una certa forma sembra poter essere condotta nel modo migliore quando si fa la prova in modo onesto e sincero e si continua fin quando non si può procedere oltre»<sup>15</sup>. Nello svolgimento, di cui denunciò a priori l'inutilità, Landauer andò alla ricerca di un lessico adatto, movendo dalla definizione del concetto di "topia": un momento della convivenza civile in cui si verificava una "stabilità autoritaria". Per contrappunto, definì l'utopia quale «mescolanza di aspirazioni

13 Cfr. M. Buber, *Geleitwort zur Sammlung*, in W. Sombart, *Das Proletariat*, cit., pp. V-XIV. Si vedano le osservazioni di Erhard Roy Wiehn in *Zu Martin Bubers Sammlung "Die Gesellschaft"*, cit., pp. 191-194.

14 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 29, tr. it. cit., pp. 21-22.

15 Ivi, p. 31, tr. it. cit., p. 22. La critica ha spesso ricostruito la visione landaueriana della rivoluzione facendo riferimento alla sua trattazione scientifica; nelle intenzioni dell'autore si trattava, però, di un mero espediente retorico atto a dimostrare come il tema *non dovesse* essere affrontato. Questa lettura è imputabile alla ricostruzione di Karl Mannheim, che nel celebre studio su *Ideologia e utopia* utilizzò l'esposizione di Landauer, assumendone il modello fondato sulla coppia topia-utopia: cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 189-194.

individuali e di tendenze della volontà» volte a dare vita a una topia che funzionasse senza intralci, che non racchiudesse in sé niente di dannoso e di ingiusto: l'utopia agiva nel seno delle contraddizioni della società, minando la stabilità della topia e producendo uno spostamento dalle condizioni di "stabilità relativa" a un "punto di equilibrio instabile". Definì la rivoluzione come «la via da una topia a un'altra, da una relativa stabilità, attraverso disordine e rivolta [...] a un'altra stabilità relativa»<sup>16</sup>. In questo senso essa appariva un principio transtorico. Ne derivò una visione del progresso come alternanza senza fine di topia e utopia, che celava una stoccata polemica contro ogni ipotesi di filosofia della storia che ipotizzasse un approdo definitivo della vicenda umana<sup>17</sup>. Landauer avvertì che il problema, se all'origine del processo si situasse una topia oppure un'utopia, ossia se all'inizio della storia dell'uomo si ponesse la società o il pensiero rivoluzionario, non poteva essere risolto scientificamente. L'ostacolo era di prima grandezza e il tentativo di descrivere in termini scientifici la rivoluzione vi si arenava. Il concetto di rivoluzione inteso quale "principio" che attraversava i secoli si scontrava con un'altra difficoltà: l'impossibilità di prevederne con certezza lo sviluppo nel futuro. Pertanto, rivolta al passato, la scienza non poteva rispondere ai problemi dell'origine; indirizzata al futuro, essa rimaneva muta, giacché non si dimostrava capace di pervenire a dichiarazioni generalizzabili sulla base dei dati osservati empiricamente. L'avvenire della rivoluzione restava legato alla volontà degli uomini concreti, ai loro bisogni e ai loro desideri. Landauer chiarì la vera tesi del saggio:

Noi conosciamo una sola rivoluzione, cioè un avvenimento reale e concreto della nostra storia, un avvenimento nel quale noi stessi siamo ancora coinvolti, e ritengo che non siamo in grado di affrontare scientificamente un evento in cui noi stessi ancora agiamo [...]. Infatti, ogni procedimento scientifico richiede un punto di vista esterno all'oggetto considerato. L'evento di cui io parlo è la rivoluzione che è iniziata con la cosiddetta età della Riforma<sup>18</sup>.

Egli era convinto che il movimento spirituale, politico e sociale iniziato nel XVI secolo non fosse concluso, ma che si fosse giunti a un momento di passaggio, di cui spettava agli uomini, alla loro volontà, ai loro ideali, stabilire l'esito. Nell'ottica landaueriana assumeva centralità il giudizio sul Medioevo europeo, cui si legava il riferimento al concetto di *Geist*, «un principio che tiene insieme una comunità senza bisogno di coercizione esterna»<sup>19</sup>. Egli giudicava quindi tutta l'età moderna, dalla Riforma al suo tempo, un periodo di transizione, cioè la vera e propria epoca della rivoluzione. Al suo interno riconosceva l'alternarsi di momenti di stabilità relativa (topia, secondo quella terminologia scientifica non sufficiente a spiegare l'essenza della rivoluzione, ma «non del tutto vana»<sup>20</sup>) e di momenti di cambiamento scatenati dall'utopia: nell'insieme però

16 G. Landauer, *Die Revolution*, cit., p. 33, tr. it. cit., p. 24.

17 Cfr. J. Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?*, cit., p. 160. L'autore, nel formulare tale convincente considerazione, ipotizza che il bersaglio polemico di Landauer fosse il marxismo; la dottrina che prende il nome da Marx, però, può essere interpretata nei termini di una filosofia della storia solo operando una forzatura e riducendola *per intero* alle versioni più dogmatiche che di essa furono fornite storicamente.

18 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 42, tr. it. cit., p. 34.

19 Cfr. J. Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?*, cit., p. 162.

20 G. Landauer, *Lettera a F. Mauthner*, 5 ottobre 1907, in M. Buber (a cura di), *Gustav Landauer. Sein*

la definizione di rivoluzione abbracciava tutta l'epoca. Reputava, infatti, che l'ultimo momento in cui avevano dominato stabilità e sicurezza fosse stato il Medioevo, quando anche la cultura aveva raggiunto un momento di particolare splendore. L'osservazione appariva nostalgica, ma era escluso categoricamente ogni ritorno al passato, poiché «qualsivoglia ridestarsi di quanto è morto e finito non rappresenta mai una possibilità». Sintetizzò il suo giudizio sull'ordine precedente la Riforma:

L'ordine del cosiddetto Medioevo, di questo periodo di eccezionale fioritura della nostra storia, consistette in una sintesi di libertà e di legame, e ogni culmine di una cultura deve fondarsi su questo; quando il legame si irrigidì o si spezzò, cominciando ovunque a perdere senso e sacralità, la libertà si risollevò, crebbe fino a diventare forza e straripante genialità della persona, sregolatezza e violenza brutale. Questo è ciò che all'inizio venne chiamato Rinascimento, che non fu ritorno ai greci e ai romani, bensì decadenza di un primo culmine della cultura e transizione e ricerca di nuove forme. Da ciò, da questa decadenza e da questa nuova emergente libertà della persona, da questo allentamento dei vincoli sociali e spirituali ha preso vita allora ciò che cominciò a prendere forma più precisa con la cosiddetta Riforma e che io chiamo rivoluzione: la nostra via, che ancor oggi percorriamo<sup>21</sup>.

Le idee di Landauer si inserivano nel solco della riflessione kropotkiniana sul potere; ma il tedesco si dimostrava eclettico anche in tale richiamo, unendo alla propria ottica spiritualista una prospettiva intrisa di positivismo e di darwinismo sociale. Kropotkin aveva delimitato lo studio dello Stato entro quella fase della storia occidentale che originava dal declino del comune medievale; in precedenza, avevano dominato forme di organizzazione sociale di tipo cooperativistico. La parabola evolutiva dello Stato occupava lo spazio tra l'ultima manifestazione del principio di solidarietà (il comune medievale) e la futura anarchia. In questo quadro si situava anche l'ipotesi di storicizzazione avanzata da Landauer: il periodo della transizione si era aperto con la crisi nel seno della società feudale, che aveva favorito l'accentramento di poteri prima frammentati e diffusi<sup>22</sup>, sgretolando la struttura sociale precedente e con essa l'intero sistema di valori e di comportamenti corrispondenti:

Cooperativismo, federalismo, indipendenza, autonomia, libera iniziativa, i principi su cui s'era retta la vita comunale e che avevano consentito all'umanità di compiere un prodigioso balzo in avanti sulla via del progresso furono cancellati e la convivenza sociale si riorganizzò lentamente attorno a nuovi cardini: disciplina, gerarchia, centralismo<sup>23</sup>.

Tuttavia, la conclusione del Medioevo, di cui Landauer stigmatizzava «il rispettoso timore e le vaghe intuizioni metafisiche di quel senso del mondo che va oltre la vita e le esperienze terrene»<sup>24</sup>, aveva rappresentato l'apertura di un ciclo di cambiamenti che

*Lebensgang in Briefe*, cit., vol. I, p. 172: «Ho introdotto il neologismo “topia” quasi per scherzo quale contrario di utopia, ma poi l'ho trovato davvero utile».

21 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 50, tr. it. cit. p. 43.

22 Cfr. M. Larizza, *Stato e potere nell'anarchismo*, in G.M. Bravo / S. Rota Ghibaudi (a cura di), *Il pensiero politico contemporaneo*, 3 voll., FrancoAngeli, Milano 1986, vol. II, p. 372. Sull'infusso del pensiero di Kropotkin su Landauer, cfr. W. Kalz, *Gustav Landauer. Kultursozialist und Anarchist*, cit., pp. 117 ss.

23 M. Larizza, *Stato e potere nell'anarchismo*, cit., p. 374.

24 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 52; tr. it. cit., p. 45.

avanzava ancora contraddittoriamente e il cui esito dipendeva dalla volontà, dalle attese e dalle capacità degli uomini di raggiungere «una nuova quiete, una nuova stabilità, un nuovo culmine»<sup>25</sup>.

Il riferimento al Medioevo e allo spirito cristiano, interpretato in senso libertario, ha rappresentato una costante della dottrina anarchica negli ultimi due secoli, con l'esaltazione delle manifestazioni sociali o meramente letterarie dei movimenti religiosi, in particolare di quelli eretici. Infatti, le aspirazioni egualitarie e libertarie rintracciate nel mondo comunale costituirono per molti teorici – tra i quali spicca ancora Kropotkin – un modello da richiamare in vita<sup>26</sup>. L'ammirazione di Landauer per quell'epoca si basava sulla valorizzazione di un modo di vita comunitario nel quale gli uomini erano inseriti in quanto individui; era “la ricerca individuale della santità” che dava alla società saldezza e stabilità, finanche sacralità. A differenza dei tempi “aridi” in cui viveva, nel Medioevo l'autore ritrovava la “vita”. Riconosceva i mali del feudalesimo, la Chiesa, l'inquisizione, lo sfruttamento e l'oppressione, ma – con notazione metodologica generalizzante – asseriva: «Io so tutto questo. Tuttavia, tutta la storia, tutto ciò che è comprensione è abbreviazione, condensazione; il sapere non si raggiunge attraverso il mero vedere; c'è anche bisogno di tralasciare, così come la vita ha bisogno dell'oblio al pari del ricordo»<sup>27</sup>. Era questo il solo modo per cogliere l'essenza del tempo. Negli anni dal 500 al 1500 aveva albergato negli individui uno spirito che trascendeva i diversi interessi materiali, cioè la stratificazione sociale; uno spirito capace di unire le varie forme di organizzazione della vita degli uomini, i diversi popoli, le differenti culture. Fu anche il tempo dell'assenza di Stato, o almeno della mancanza di centralizzazione e dell'onnipotenza dello Stato, cui seguì la sussunzione sotto lo Stato di tutte le forme di vita comunitarie.

In sintesi: la rivoluzione non era un fatto, ma un'epoca; era la transizione ancora incompiuta; era il tempo della mancanza di uno spirito comune, dominato insieme da grandezza e miseria; era l'epoca che doveva anticipare il sorgere di «un nuovo spirito unificante, in grado di creare nuove forme di convivenza e di stratificarle tra loro. La strada che conduce dallo spirito comune in estinzione, attraverso violenza e rivolta, bisogno delle masse e genialità degli individui, verso un nuovo spirito comune, ossia la rivoluzione, è la nostra via»<sup>28</sup>. L'avvenimento rivoluzionario, improvviso e violento, rappresentava solo la manifestazione dello spirito latente, il momento in cui risorgevano in modo del tutto concreto, ma provvisorio, le grandi possibilità del futuro. Le esplosioni rivoluzionarie erano rapide, spesso effimere e i tempi che dividevano l'una dall'altra erano lunghi: «Così è finché giunge lo spirito, che permane nelle realizzazioni concrete degli uomini»<sup>29</sup>.

La rivoluzione, nel senso di Landauer, coincideva in realtà con una più complessa e profonda “rigenerazione”, che avrebbe sancito la conclusione della lunga transizione e la rinascita dello spirito comunitario. Rimaneva oscuro il modo in cui il socialismo anarchico sarebbe sorto e indefiniti i soggetti che sarebbero stati capaci di realizzarlo. L'autore era solo certo

25 Ivi, p. 51; tr. it. cit., p. 44.

26 Cfr. G.M. Bravo, *L'anarchismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, Utet, Torino 1972, vol. V: *L'età della rivoluzione industriale*, pp. 255-257.

27 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 63; tr. it. cit., p. 56.

28 Ivi, p. 65; tr. it. cit., pp. 57-58.

29 Ivi, p. 88; tr. it. cit., pp. 81-82.

del fatto che sarebbe stato vano indicare uno specifico soggetto sociale portatore di istanze di liberazione; solo muovendo dal contenuto positivo della città ideale sarebbe stato possibile dedurre chi ne sarebbe stato “l’architetto”.

Opponendo allo Stato l’unione e la solidarietà tra gli uomini, Landauer propose infine un dilemma: o la comunità, fonte di legame spirituale tra gli uomini, o lo Stato, rappresentante il potere della violenza. «Non è la forma di Stato – scrisse – che cela in sé la servitù, ma la servitù e il sacrificio di sé, la più infima delle fecce, la sfiducia dell’uomo non solo nei confronti degli altri, bensì soprattutto nei confronti di se stesso, si trovano nello Stato in sé, che ha messo il dominio, l’esteriore, la morte, al posto dello spirito, dell’interiorità, della vita»<sup>30</sup>. Lo spirito (la comunanza di ideali, di ragioni di vita, di obiettivi nobili) si sarebbe affermato solo quando gli uomini avessero incominciato a costruire nel presente non tanto oasi felici, nascoste allo sguardo del potere e del mercato, ma tasselli di un grande mosaico – l’anarchia – di cui dovevano essere capaci di indicare i tratti essenziali. In ciò risiedeva un’etica di emancipazione. La prefigurazione razionale della città futura doveva consentire di dedurre i mezzi di azione collettivi per la trasformazione: secondo Landauer, che puntava a una società senza Stato edificata su basi federalistiche, era necessario incominciare a creare comunità a base cooperativa. Del resto, lo spirito a cui anelava non sarebbe sceso sugli uomini per incanto: bisognava preparargli la strada e costruirgli un riparo sicuro, *hic et nunc*.

---

30 Ivi, p. 113; tr. it. cit., p. 108.