



COMITATO SCIENTIFICO

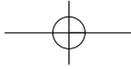
Guido Abbattista (Università di Trieste), Pietro Adamo (Università di Torino), Salvatore Adorno (Università di Catania), Filiberto Agostini (Università di Padova), Enrico Artifoni (Università di Torino), Eleonora Belligni (Università di Torino), Marina Benedetti (Università di Milano), Nora Berend (University of Cambridge), Giampietro Berti (Università di Padova), Pietro Cafaro (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano), Giuseppe De Luca (Università di Milano), Santi Fedele (Università di Messina), Monica Fioravanzo (Università di Padova), Alba Lazzaretto (Università di Padova), Erica Mannucci (Università di Milano-Bicocca), Raimondo Michetti (Università di Roma Tre), Roberta Mucciarelli (Università di Siena), Marco Pasi (Universiteit van Amsterdam), Alessandro Pastore (Università di Verona), Lidia Piccioni (Sapienza Università di Roma), Gianfranco Ragona (Università di Torino), Daniela Saresella (Università di Milano), Marina Tesoro (Università di Pavia), Giovanna Tonelli (Università di Milano), Michaela Valente (Università del Molise), Albertina Vittoria (Università di Sassari).

COORDINAMENTO EDITORIALE

Pietro Adamo, Marina Benedetti, Giampietro Berti

Il comitato assicura attraverso un processo di double blind peer review la validità scientifica dei volumi pubblicati.

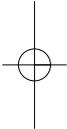
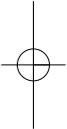
I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità



FEDE MERCATO UTOPIA

**Modelli di società tra economia
e religione (secc. XVI-XXI)**

a cura di
Manuela Albertone, Cecilia Carnino



FRANCOANGELI



Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Storici dell'Università degli Studi Torino.

Copyright © 2016 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa	Anno
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9	2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Geca Industrie Grafiche, Via Monferrato 54, 20098 San Giuliano Milanese

Indice

Economia ed etica: prospettiva storica e dinamiche di scambio. Nota introduttiva, di <i>Cecilia Carnino</i>	pag. 7
<i>Oikonomia</i> : qualche cenno sulla storia del termine e la sua fortuna «paradigmatica», di <i>Adele Monaci Castagno</i>	» 15
Descrizione, prescrizione, utopia: economia e religione nella trattatistica della prima età moderna, di <i>Eleonora Belligni</i>	» 23
Pluralismo confessionale, società commerciale, ordine spontaneo: le metafore del mercato dopo la Gloriosa, di <i>Pietro Adamo</i>	» 39
Tra religione e scienza dell'economia nel XVIII secolo, di <i>Manuela Albertone</i>	» 67
Etica, economia e bene pubblico nel dibattito settecentesco italiano: la moralizzazione del lusso, di <i>Cecilia Carnino</i>	» 83
Moventi religiosi e argomentazioni economiche nell'antischiaivismo settecentesco: l'Inghilterra e le sue colonie, di <i>Maria Luisa Pesante</i>	» 97
L'économie sociale buchézienne: d'une critique du protestantisme à la systématisation d'une économie de matrice catholique (1830-1854), di <i>Marie Lauricella</i>	» 113
Cristo in tuta blu. Lotte sindacali, progetti politici e riforma del cattolicesimo nell'esperienza dei preti operai francesi (1943-1954), di <i>Marta Margotti</i>	» 129

Anarchismo ed ebraismo. Un incontro nel cuore della Mitteleuropa, di <i>Gianfranco Ragona</i>	pag. 143
I mercati del profeta. Economia e morale nell'Islam in epoca contemporanea tra shari'a, ideali di giustizia e organizzazione della società, di <i>Ersilia Francesca</i>	» 159
La résurgence contemporaine de la question cléricale au Maroc. Des oulémas aux khatibs, di <i>Mohamed Wazif</i>	» 177
Indice dei nomi	» 193

Anarchismo ed ebraismo. Un incontro nel cuore della Mitteleuropa

di Gianfranco Ragona

Temi

1. Il rapporto tra socialismo e religione e i temi correlati dell'utopia e della riorganizzazione economica della società sono stati nel tempo al centro di una vasta messe di studi, concentrati prevalentemente sul mondo cristiano. Nell'Ottocento, del resto, la Bibbia, col Nuovo Testamento, era lo strumento di formazione più diffuso tra gli strati umili della popolazione, e in essa poteva udirsi l'eco di un lontano spirito comunitario che aveva unito individui e gruppi nella contestazione del denaro e in favore della comunione dei beni. Si pensi solo alle sette ereticali del Cinquecento, protagoniste della celebre sollevazione tedesca guidata da Thomas Müntzer e repressa nel sangue con il beneplacito di Lutero, o alle «*reducciones*» del Paraguay, dove i gesuiti avevano tentato di proteggere i nativi dalla barbarie della «conquista» impiantando istituzioni di tipo comunistico, il cui mito fu diffuso in Europa anche dall'illuminista Ludovico Muratori. È stato osservato, riferendosi ai primi vagiti del socialismo ottocentesco, come «furono in molti a ricollegarsi a una sorta di profetismo biblico, a forme fantasiose di millenarismo e a progetti di costruzione del regno di Dio sulla terra, con un utilizzo, finalizzato a scopi impropri, delle Scritture»¹. Naturalmente, il cristianesimo comunitario e rivoluzionario della prima modernità prendeva di mira i nobili e la proprietà fondiaria, obiettivo, questo, che rimase vitale a lungo: nel 1834, per esempio, il pastore Ludwig Weidig tuonava contro la società esistente predicando l'eversione degli ultimi, «vermi che strisciano sulla terra», e invitandoli a scavare «la fossa ai tiranni»².

1. Cfr. G.M. Bravo, *Lecture e interpretazione dei vangeli nel socialismo ottocentesco*, «Humanitas. Rivista bimestrale di cultura», 3 (2012), p. 469.

2. Così si esprimeva, con il suo seguace, il grande drammaturgo Georg Büchner, nel «Messaggero dell'Assia», 1834, cit. da G.M. Bravo, *Lecture e interpretazione dei vangeli nel socialismo ottocentesco*, cit., p. 467; dello stesso autore, si veda *Democrazia, socialismo e partito repubblicano. Il tedesco-americano August Becker*, Roma, Carocci, 2002, in particolare le pp. 29-48 dedicate a Weidig e Büchner.

L'avvento della rivoluzione industriale, con i primi vagiti del «socialismo»³, sulla scia di Saint-Simon, con il suo *Nouveau Christianisme* (1825), e di Lamennais, autore del celebre *L'esclavage moderne* (1839), aprì la scena a personaggi come Pierre Leroux, che coltivava una forma di religiosità razionalista, e Philippe Buchez, il quale diffondeva il suo cooperativismo sociale cattolico⁴. In questo contesto veniva recuperata la figura di Gesù Cristo rivoluzionario, che affascinò tanto la sinistra hegeliana in Germania, in particolare nelle opere di David Strauss e di Bruno Bauer, quanto l'intellettuale militante e artigiano autodidatta Wilhelm Weitling, predicatore di un comunismo che si rannodava idealmente all'antica comunità degli Esseni. Fu tuttavia nella patria del capitalismo, l'Inghilterra, che la critica dell'industrializzazione favorì la nascita di correnti socialiste cristiane del tutto originali, che raccomandavano la riforma sociale su basi etiche, ma concrete, patrocinando il cooperativismo, il mutualismo, l'organizzazione operaia. Si sviluppava così una linea di riflessione coerente, recuperata nel Novecento inoltrato dal teologo svizzero Leonard Ragaz, con il suo richiamo a una «Magna Charta del regno di Dio» e il riconoscimento di un collegamento ideale tra il primo cristianesimo non istituzionalizzato e l'insegnamento di Marx⁵.

Naturalmente, gli studi sul rapporto tra religione e anarchismo risultano assai più rarefatti, per la ragione evidente che il pensiero anarchico e a maggior ragione il movimento si svilupparono a un grado significativo di compattezza solo nel tardo Ottocento. Per il periodo successivo, l'indagine e la riflessione non ha potuto ignorare la carica antireligiosa e in molti casi anticlericale dell'anarchismo reale; d'altro canto, sul piano del contributo fornito da liberi pensatori, antesignani dell'anarchismo, al pensiero moderno, è stato difficile sottovalutare l'apporto arrecato alla radicalizzazione del processo di secolarizzazione e al disincantamento del mondo. Sicché, fatta eccezione per il cristianesimo anarchico di Tolstoj o per il tentativo di Mounier di coniugare l'anarchismo e il personalismo⁶, a lungo il mondo della ricerca ha sostanzialmente trascurato il problema, apparentemente con buone ragioni. Almeno sino alla fine del Novecento⁷.

3. Cfr. G. Ragona, *Socialismo*, in *Gli Ismi della politica*, a cura di A. d'Orsi, Viella, Roma, 2010, pp. 438-450.

4. Per Buchez, rinvio a E. Guccione, *Philippe Buchez e la rivoluzione francese. Pensiero politico e storiografia*, ILA Palma, Palermo, 1993; per Leroux, si veda L. La Puma, *Pierre Leroux. Dal giacobinismo al socialismo democratico*, Olschki, Firenze, 1989.

5. L. Ragaz, *Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. Ein Beitrag*, Harder, Wernigerode a. H., 1929. Ma si veda anche id., *Fino all'ultimo. Quattro saggi di socialismo cristiano*, Valerio, Torino, 2010. Sul legame tra religione e marxismo, più recentemente, ha gettato il suo sguardo ampio Roland Boer: cfr. *Critica del cielo, critica della terra. Saggi su marxismo, religione e teologia*, a cura di S.R. Farris, Ombre Corte, Verona, 2011.

6. Cfr. E. Mounier, *Anarchie et personnalisme* (1937), in id., *Communisme, anarchie et personnalisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1966 e nella trad. di Ada Lamacchia e Lucia Zigrino in *Comunismo, anarchia e personalismo*, Ecumenica editrice, Bari, 1976.

7. Segnalo il saggio di J. Ellul, *Anarchia e cristianesimo*, trad. di Liliana Tibet, Elèuthera, Milano, 1993.

Nel 1988, infatti, apparve in Francia uno scritto di Michel Löwy, intitolato *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tradotto in italiano nel 1992⁸. Lo studio presentava una innovazione importante, capace di stimolare progressi non solo nella rivalutazione dell'anarchismo di lingua tedesca, che era stato più vivace di quanto la storiografia non avesse fino ad allora riconosciuto, ma anche di considerare il peso giocato dalla spiritualità ebraica in alcuni dei suoi esponenti di primo piano. Il sociologo francese, infatti, intendeva dare conto delle relazioni significative, anche se talvolta indirette, che a cavallo tra l'Otto e il Novecento congiunsero figure apparentemente lontane in quanto a formazione, estrazione sociale, schieramento politico, ma tra loro *affini*. Evidenziava, in tal modo, il legame tra due configurazioni culturali apparentemente eterogenee, l'ebraismo e l'anarchismo, o per meglio dire tra il messianesimo ebraico (l'attesa per il compimento della redenzione, con il ritorno di tutte le cose alla loro purezza e la scomparsa del male) e l'utopia rivoluzionaria di stampo libertario. Emergeva così «La *dimensione fondamentale comune*» di pensatori quali Gustav Landauer, Martin Buber, Gershom Scholem, Franz Kafka, Walter Benjamin, Geörgy Lukács e altri ancora, attivi nelle condizioni storiche e sociali determinate della Mitteleuropa tra i due secoli⁹.

Per compiere questa operazione Löwy recuperava il concetto di «affinità elettiva», che presenta una storia affascinante, risalente all'antica Grecia, con la riflessione di Ippocrate su quella forza misteriosa che spingeva i corpi analoghi a unirsi tra loro; nel medioevo gli alchimisti si domandarono l'origine della speciale affinità di zolfo e metalli e, nel Settecento, la chimica moderna s'interrogò sul potere attrattivo degli elementi in grado di originare inedite realtà. Quindi il termine «*Wahlverwandtschaft*» si diffuse oltre le ristrette cerchie intellettuali grazie a Goethe, che lo impiegò nel titolo del suo celebre romanzo del 1809 per descrivere un'unione intima e particolarmente significativa tra esseri o elementi capaci di creare un alcunché d'inedito, ossia un processo di attrazione che dà luogo a una forma nuova, mutata e originale, non riconducibile direttamente ai dati di partenza. Nel Novecento, infine, il concetto sarebbe approdato alla sociologia tramite l'opera di Weber, che formulò l'ipotesi di un nesso tra alcune forme di etica protestante e lo sviluppo del capitalismo, senza però mettere l'accento sul risultato inedito dell'attrazione e combinazione degli elementi.

Allo sguardo di Löwy, in effetti, il concetto si presentava a diversi livelli di complessità: 1) l'«affinità semplice», che consente di riconoscere le mere

8. M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea* (1988), Bollati Boringhieri, Torino, 1992. Dello stesso autore, si vedano, in trad. it., *Kafka. Sognatore ribelle* (2004), trad. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano, 2014; *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, trad. di M. Pezzella, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; e il più datato *Il giovane Marx e la teoria della rivoluzione* (1970), trad. di A. Marazzi, Massari, Bolsena, 2001.

9. M. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., p. 32.

condizioni di possibilità di una convergenza tra due oggetti o esseri, non già la necessità che essa si realizzi; 2) l'«elezione», un'interazione effettiva che però non dà luogo a nulla di nuovo; 3) l'«articolazione» o la «simbiosi», in cui i due oggetti o i due esseri implicati rimangono distinti pur non potendo agire l'uno senza l'altro. Infine, 4) la «creazione», ovvero l'affinità elettiva in senso compiuto, capace di generare una figura nuova a partire dalla fusione degli elementi costitutivi: non si tratta in tal caso di una semplice correlazione tra elementi diversi, ma di un legame intenso ed espressivo. Sotto quest'ultima fattispecie, l'Autore collocava l'affinità elettiva tra anarchismo ed ebraismo.

In Italia, la prospettiva di Löwy è stata accolta e discussa. Furio Biagini, per esempio, si è incamminato su una strada molto simile, benché autonoma, con uno studio su utopia sociale libertaria e spiritualità ebraica che allarga i confini sino alle Americhe. Egli si è soffermato sull'«esigenza profetica di giustizia sociale» che ispirò, tra le diverse ideologie della modernità, «soprattutto le tendenze libertarie antistatali e antiautoritarie con la loro fede nell'avvento di una rivoluzione salvatrice e trasformatrice del genere umano». Ha aggiunto:

La presenza, implicita o esplicita, di riferimenti biblici o giudaici rivela una rete sotterranea di analogie, similitudini e equivalenze che testimoniano in modo eloquente i legami profondi e diretti fra l'utopia sociale e la spiritualità ebraica¹⁰.

2. Il collegamento tra il messianesimo ebraico e l'utopia anarchica genera di primo acchito una forma di spaesamento. Si osservano, infatti, due strutture culturali che abitualmente sono state considerate agli antipodi: la religiosità ebraica, da un lato, con il riferimento al sovrannaturale, il Talmud, la funzione sociale dei rabbini, il particolarismo che sconfinava nell'etnocentrismo; dall'altro lato, l'anarchismo ateo e materialista, secolarizzato, e portatore di una carica quasi sempre sovversiva dai tratti eminentemente universalisti. Eppure, anche sul piano meramente fenomenologico, tra Otto e Novecento è evidente il protagonismo di una *intelligencija* ebraica consistente e dinamica nel seno del socialismo, anche nella sua declinazione anarchica. Del resto, come tra i primi mise in luce Weber, il giudaismo antico si presenta come una tradizione in cui il mondo non figura immutabile ed eterno, ma è destinato a essere capovolto e sostituito da un ordine divino: contiene pertanto elementi atti a suscitare atteggiamenti intellettuali e politici favorevoli alla riforma so-

10. F. Biagini, *Nati altrove. Il movimento anarchico ebraico tra Mosca e New York*, BFS Edizioni, Pisa, 1998, p. 21. Il tema fu anche ampiamente dibattuto nel 2000, nell'ambito del Convegno *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*, organizzato a Venezia dal Centro Studi Libertari/ Archivio «G. Pinelli» di Milano, in collaborazione con il Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA) di Losanna, che cercò di fare il punto della situazione degli studi e delle prospettive in questo ambito: cfr. *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*, a cura di Amedeo Bertolo, Elèuthera, Milano, 2001.

ziale¹¹, con l'attesa di un ordine nuovo, il che, dal punto di vista esistenziale, può imprimere agli individui un'evidente torsione verso l'avvenire.

Gli eventi del primo dopoguerra, con le rivoluzioni in Russia, Germania, Ungheria, videro tra i leader di primissimo piano rivoluzionari di origine ebraica: Lev Trockij a Pietroburgo; Rosa Luxemburg a Berlino; Kurt Eisner, Eugen Leviné, Ernst Toller, Erich Mühsam e lo stesso Landauer a Monaco di Baviera; Geörgy Lukács fu commissario della Repubblica dei Consigli di Budapest. Pertanto, un decennio più tardi, mentre dava alle stampe *Ideologia e utopia*, Karl Mannheim aveva a disposizione un solido appiglio storico per soffermarsi sulla persistenza dell'elemento messianico nei tempi moderni, con l'anelito a un radicale rinnovamento del mondo: l'utopismo anarchico rappresentava a suo giudizio la migliore traduzione di quell'antico linguaggio, tanto che l'autore si spingeva a individuare una figura che la esprimeva in maniera paradigmatica, Gustav Landauer, non a caso anarchico, ebreo e tedesco.

Anche le valutazioni di Gershom Scholem, studioso illustre di mistica ebraica, risultano di grande utilità per approfondire il nesso tra messianesimo ebraico e anarchismo. Secondo Scholem l'apparizione del Messia porta con sé la redenzione, che però non si realizza soltanto all'interno dell'uomo, cioè non è un avvenimento esclusivamente spirituale, ma si produce sulla scena della storia, sicché il messianesimo ebraico è *naturaliter* una teoria del cataclisma, una rottura verticale del corso storico che prelude al futuro messianico, e in un certo senso, già nel suo manifestarsi, lo incarna. Una tale rottura è netta e irreversibile, concentrata ed esplosiva, non già una pacifica trasformazione, neppure una tranquilla riforma all'insegna del lento e inarrestabile progresso. Si tratta di una vera e propria tempesta rivoluzionaria¹².

Secondo Löwy, schierato accanto a Mannheim e Scholem, tra tutte le dottrine rivoluzionarie, era l'anarchismo che più si confaceva al «carattere assoluto e radicale della trasformazione» auspicata¹³. Nella tradizione libertaria si riscontra, in effetti, la teorizzazione più limpida di un passaggio qualitativo dal tempo della crisi al tempo nuovo, colmo di significato, ovvero di spirito appassionato, che è insieme, per parafrasare Bakunin, distruttore e creatore.

Nei testi biblici, naturalmente, la redenzione, che appare sempre in forma apocalittica, accompagnata dalla punizione dei tiranni e dall'abolizione di ogni autorità umana, trovava in Dio l'autentico soggetto rivoluzionario. Il che non poteva essere accettabile per gli anarchici. Tuttavia, mantenendo le

11. Cfr. *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quaglioni, «Il Pensiero Politico», 3 (2002), *passim*. Quaglioni, in particolare, si sofferma sulla riflessione di Buber: *La «Politeia biblica» in Martin Buber*, in *Politeia biblica*, cit., pp. 501-521.

12. Su Scholem, cfr. E. Jacobson, *Anarchismo e tradizione ebraica: Gershom Scholem*, in *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*, cit., pp. 55-75; id., *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2003.

13. M. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., p. 27.

distinzioni e attento a non confondere elementi tra loro diversi, Löwy individuava qui una «corrispondenza» significativa tra due culture che rivelavano una «omologia» strutturale e un «isomorfismo spirituale», ossia la possibilità di un incontro autentico:

È soltanto in una epoca storica determinata – la prima metà del secolo XX – e in un'area sociale e culturale precisa – l'*intelligencija* ebraica dell'Europa centrale – che questa omologia diviene *dinamica* e assume, nell'opera di certi pensatori, la forma di una vera e propria *affinità elettiva* tra messianesimo e utopia libertaria¹⁴.

L'elemento capace di sposare i materiali a disposizione, ovvero la fonte comune cui si erano abbeverati i protagonisti, era stato il neoromanticismo, «la corrente di nostalgia per le culture precapitalistiche e di critica culturale della società borghese-industriale, corrente che si manifesta tanto nel campo dell'arte e della letteratura, quanto nel pensiero economico, sociologico e politico»¹⁵. Nel punto di contatto tra la nostalgia e la speranza, tra la restaurazione e l'utopia, era possibile scorgere la convergenza tra un gruppo di autori e pensatori la cui opera «contiene, *su un fondo culturale neoromantico* e in un rapporto di affinità elettiva, *una dimensione messianica ebraica e una dimensione utopico-libertaria*»¹⁶.

3. Si è insistito molto sul peso specifico dell'ambiente geografico e culturale mitteleuropeo in cui si formarono e agirono la maggior parte dei protagonisti dello «strano incontro» tra anarchici ed ebrei. Si trattava di un mondo al contempo affascinato e scosso dall'incipiente sviluppo capitalistico, che trasformò con celerità inusitata l'industria, la tecnica, il complesso delle scienze, generando cambiamenti radicali dell'universo materiale e spirituale. La diffusione del capitalismo consentì la creazione di una vera e propria borghesia ebraica nelle città maggiori di Germania, Austria, ma anche in Boemia, e di un solido ceto medio, disegnando i tratti di una nuova configurazione sociale dell'ebraismo, spinto sempre più all'assimilazione. Non si assistette per questo a un massiccio processo di abbandono delle radici ebraiche, anzi il contrario: si sognava una forte nazionalità ebraica, integrata e riconosciuta, presente a pieno titolo tra le altre nazionalità nella patria di elezione. Certo, l'assimilazione non era un percorso facile: per limitarsi all'esempio della Germania unitaria, gli ebrei erano esclusi dall'amministrazione, dall'esercito, dalla magistratura, dalla carriera accademica. Non solo, l'antisemitismo era ancora assai radicato e anzi, alla fine del XIX secolo, essi divennero nuovamente il bersaglio di una ondata antisemita prepotente, radicata nel mito della razza germanica e dell'arianesimo: la maggiore ricchezza di alcuni settori dell'ebraismo sembrava non bastare a fare di questo popolo un popolo rispettabile. Di conseguenza, per molte famiglie, come quella di

14. *Ibidem*, p. 29.

15. *Ibidem*, p. 31.

16. *Ibidem*, p. 33.

Landauer, figlio di un commerciante di calzature a Karlsruhe, era la *Bildung* che configurava una modalità di riscatto e di emancipazione:

Si pensava – ha scritto George Mosse – che il concetto di *Bildung* aprisse possibilità di progresso a persone d'ingegno e permettesse un modo migliore di essere cittadini; ciò si sarebbe realizzato mediante un processo di autoformazione basato su un apprendimento di tipo classico e sullo sviluppo della sensibilità estetica¹⁷.

La parola *Bildung* risulta difficilmente traducibile: contiene il significato di formazione, cultura, educazione, esperienza. Compare nel tedesco tardo antico col significato di opera, creazione, subendo nel tempo molte trasformazioni, sino all'accezione ottocentesca di «cultura spirituale»:

[Essa] è lo svolgimento della formazione spirituale nonché la forma interiore cui l'uomo può giungere, se sviluppa le sue strutture in armonia con l'essenza spirituale del suo mondo. È compito dell'educazione, in particolare dell'autoeducazione, dare forma a tale umanità [...]. Colto non è solo chi possiede conoscenze e domina pratiche specifiche, ma chi grazie al proprio sapere e al proprio potere partecipa della vita spirituale [...]. In un ambito di vita, è colto colui che ha trasformato in una forma personale il contenuto valoriale dello spirito, che in quel luogo è stato tramandato o è disponibile¹⁸.

La *Bildung* universitaria fu assai importante per la generazione nata nell'ultimo quarto del XIX secolo: nel 1895, in Germania, il 10% della popolazione studentesca universitaria era ebraica, quando nella società gli ebrei rappresentava poco più dell'1%. In tale contesto l'*intelligencija* ebraica difese nuovi valori, rifiutando di farsi strada tramite le più tipiche professioni borghesi e disdegnando nel contempo la spiritualità vincolata alle rigidità rabbiniche più tradizionali. La sua adesione all'ampia reazione culturale di fronte all'industrializzazione e ai cambiamenti a essa correlati si espresse nei termini del romanticismo anticapitalista, che respingeva la società «senz'anima, standardizzata, superficiale e materialista», ma anche «volgare»¹⁹. Avvenne su queste basi una rottura generazionale:

Per l'intellettuale ebreo appartenente a questa «generazione romantica» [...] si presentava immediatamente un problema: il ritorno al passato, ch'era al cuore della proposta romantica, si nutriva di riferimenti nazionali (la germanicità ancestrale), sociali (l'aristocrazia medievale) o religiosi (la cristianità protestante o cattolica) da cui lui, in quanto ebreo, era *radicalmente escluso*²⁰.

Si offrivano allora due possibilità: «O un ritorno alle proprie radici storiche, alla propria cultura, nazionalità o religione ancestrale», oppure «l'a-

17. G.L. Mosse, *L'emancipazione ebraica fra Bildung e rispettabilità*, in id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, tr. italiana di P. e C. Candela, Giuntina, Firenze, 1991, p. 46.

18. *Der grosse Brockhaus*, 12 vol., vol. II, F.A. Brockhaus, Wiesbaden, 1953, p. 121.

19. M. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., p. 37.

20. *Ibidem*, p. 43.

desione a un'utopia romantico-rivoluzionaria di carattere universale»²¹. E l'anarchismo sembrava dare le risposte più convincenti, per il suo internazionalismo cosmopolita, che indicava un mondo ideale in cui le diseguaglianze sociali e nazionali sarebbero state abolite, ma anche per il suo sospetto verso il progresso e l'industrializzazione capitalistica.

Il romanticismo cui questo gruppo di intellettuali faceva riferimento era comunque peculiare: aveva assimilato le grandi idee dei lumi, la libertà, l'eguaglianza, la tolleranza, sicché la critica dell'esistente non era condotta semplicisticamente sulla base della speranza di un ritorno al passato, bensì sulla base del desiderio di edificare un mondo del tutto nuovo, capace di recuperare gli elementi ancora vitali dell'antica comunità. Permaneva un tratto essenziale del romanticismo propriamente detto, ossia la ripulsa del paradigma del progresso lineare e continuo, cui essi contrapponevano una «visione *discontinua* della temporalità»²², che non coincideva con quella tipica del capitalismo, fredda e senz'anima, ma appariva qualitativamente colma di senso e di speranza, poiché ogni minuto rappresentava una possibilità che il Messia, ovvero il cambiamento, si presentasse agli uomini, sotto forma della rinascita della comunità.

Le figure di Gustav Landauer e di Martin Buber presentano l'insieme di questi tratti in maniera paradigmatica nella loro concezione della comunità (fondata economicamente sulle cooperative di consumo e di produzione), dell'utopia e del mutamento storico e sociale.

Due esempi: Landauer e Buber

1. Nel 1900, su impulso dei fratelli Heinrich e Julius Hart, intellettuali piuttosto noti nei circoli culturali alternativi di Berlino, fu fondata «Nuova Comunità», un'associazione che si proponeva di organizzare un ambizioso processo di riforma della società a partire dalla diffusione di colonie rurali²³. Incontrò un certo favore tra poeti, scrittori, artisti, musicisti, per lo più attivi a Friedrichshagen, nei pressi della capitale del Reich, e tra alcuni «politici», quali Wilhelm Bölsche e Bruno Wille, figure di rilievo dell'opposizione libertaria attiva all'inizio degli anni Novanta nel seno della Socialdemocrazia tedesca. Gustav Landauer e Martin Buber s'incontrarono per la prima volta in questo contesto, inaugurando un'amicizia duratura.

I fondatori di «Nuova Comunità» proposero allo stesso Landauer di illustrare le basi teoriche del progetto. Il 18 giugno 1900, egli pronunciò un lungo discorso, pubblicato in seguito con il titolo *Attraverso la separazione*

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*, p. 211.

23. Cfr. K. Bruns, *Die neue Gemeinschaft*, in *Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde, 1825-1933*, a cura di W. Wülfing, K. Bruns e R. Parr, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1998 («Repertorien zur deutschen Literaturgeschichte», 18), pp. 358-371.

verso la comunità, che destò grande impressione sugli uditori, tanto che, alcuni mesi più tardi, il 24 marzo 1901, a esso si sarebbe rannodato Buber, proponendone una sorta di continuazione, con una conferenza dedicata al tema *Vecchia e nuova comunità*²⁴, rimasta a lungo inedita²⁵.

Landauer, all'epoca trentenne, rappresentava una figura di rilievo dell'anarchismo internazionale. Sul piano teorico, guardava a Proudhon e a Kropotkin quali ispiratori di un'idea radicale del cooperativismo, sviluppata nell'opuscolo del 1895, *Una strada per la liberazione dei lavoratori*²⁶, in cui si era posto in aperto contrasto con le ipotesi socialdemocratiche che facevano affidamento sull'appoggio da parte dello Stato. Nell'ottica landaueriana, le associazioni di consumatori e di produttori si sarebbero sottratte al mercato capitalistico passo dopo passo, edificando spazi di libertà e autonomia entro i confini della società esistente ma al riparo dall'influsso delle istituzioni statali. Aveva scritto:

Non c'è nessun bisogno di decisioni improvvisate e ai lavoratori non si offre, in questa lotta di liberazione, nessuna scorciatoia, che li possa indurre a deviare dal lungo e difficile cammino dell'unione e della preparazione di una società libera. Per quanto ampio sia l'interesse per la politica che si è nuovamente risvegliato in Germania, oggi come ieri i lavoratori non hanno motivo di prendere parte a quel bel gioco d'azzardo per un potere effimero, cioè di prendere parte all'apparato di potere politico dei ceti dominanti. È assolutamente vero che la classe lavoratrice non può avere nessun altro obiettivo che diventare una forza effettiva, ma questa potenza non la ottiene partecipando al gioco degli intrighi politici, cercando di mangiare dal piatto del governo pescando i bocconi più grossi. Questo potere si deve piuttosto costituire in maniera svincolata dall'organizzazione delle classi dominanti, come un potere forte, libero e autonomo. I lavoratori devono gettare le fondamenta di una libera società socialista, per forza di cose entro lo Stato attuale, ma ai margini d'esso²⁷.

Landauer osteggiava ogni velleità legata alla conquista del potere politico, un atto che nel migliore dei casi avrebbe messo all'opera i «cosiddetti

24. Cfr. G. Landauer, *Attraverso la separazione verso la comunità*, trad. di B. Bordato, «La Società degli Individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», 30 (2007), pp. 123-140 (ed. or. in H. e J. Hart, G. Landauer, F. Holländer, *Die Neue Gemeinschaft. Ein Orden vom wahren Leben. Vorträge und Ansprechen, gehalten bei den Weihfest, den Versammlungen und Liebesmahlen der Neuen Gemeinschaft*, Diederichs, Leipzig, 1901); M. Buber, *Vecchia e nuova comunità*, trad. di G. Ragona e L. Fachin, «La Società degli individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», 45 (2012), pp. 65-74. Si veda inoltre, M. Buber, *Comunità*, trad. di B. Bordato, «La Società degli Individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», 30 (2007), pp. 141-154.

25. P. Mendes-Flohr, B. Susser, *Alte und Neue Gemeinschaft: An unpublished Buber Manuscript*, «AJS Review», 1 (1976), pp. 41-56. Il testo di Buber è riprodotto nell'originale tedesco alle pp. 50-56, ma senza data precisa, che invece si può ricavare da K. Bruns, *Die neue Gemeinschaft*, cit., p. 365.

26. [G. Landauer], *Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse*, Verlag von Adolf Marreck, Berlin, 1895, pp. 30. Il testo rappresentava anche il programma della cooperativa di consumo berlinese «Befreiung» (Liberazione), nata il 1° ottobre 1895.

27. [G. Landauer], *Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse*, cit., p. 5.

rivoluzionari, che in modo dilettesco, con decreti dittatoriali, tentano di far emergere la società socialista dal nulla»²⁸. I lavoratori, invece, avrebbero dovuto conquistare «un potere sociale». Egli non intendeva fomentare l'illusione che questa strategia fosse in grado da sola di abbattere il sistema generando d'incanto una società perfetta, ma riteneva che una proposta seria di «transizione» non potesse limitarsi all'attesa, perché la nuova società doveva essere preparata nelle condizioni del presente, creando «colonie» interne e organizzando comunità articolate sulla base del lavoro cooperativo. La visione che prospettò cinque anni più tardi nel circolo di «Nuova comunità» costituiva uno sviluppo di queste idee, nel tempo rafforzatesi anche nel confronto con le ipotesi della cosiddetta «colonizzazione interna», avanzata in quegli anni dal socialista Theodor Hertzka, e assai dibattute nel paese²⁹.

Nel suo intervento Landauer recuperava il misticismo di Meister Eckhart, nelle cui prediche trovava già espresso quel rapporto profondo tra individuo e comunità alla base della sua riflessione. Lontano dalle elaborazioni estremistiche degli anarco-individualisti, accoglieva l'individualismo in un'accezione che radicava il singolo nel contesto comunitario. Proprio a questo livello entrava in gioco il misticismo: reputava, infatti, che il singolo fosse immerso in una grande comunità ideale che rappresentava nello stesso tempo passato, presente e futuro, e in tal modo cercava sotto la coltre iper-individualista ed egoista del mondo contemporaneo quel nocciolo comunitario che solo avrebbe potuto dotare di senso la società futura. L'idea che l'umanità e l'universo fossero già contenuti nell'anima di ciascuno, e che per comprenderli fosse necessario l'isolamento dal mondo e dai rapporti umani, nutrivano l'esigenza etica di un perfezionamento dell'uomo al di fuori della società moderna, causa di alienazione e oppressione:

La comunità a cui aspiriamo e di cui abbiamo bisogno, la troviamo solo se noi che ci sentiamo uniti, noi nuova generazione ci separiamo dalle altre comunità. E se ce ne separiamo radicalmente, immergendoci ciascuno profondamente in se stesso, allora troveremo finalmente, nell'intimo nucleo della nostra più riposta essenza, la comunità più arcaica e universale, quella che ci lega al genere umano e al Tutto. Chi ha trovato in se stesso questa comunità beata è ricco e benedetto per l'eternità, e per sempre lontano dalle grette e casuali comunità del mondo sociale³⁰.

Nel seguito della prolusione, incapace per formazione e temperamento di astrarsi dalla realtà, provò ad avanzare indicazioni pragmatiche. Persuaso che la rivoluzione non implicasse la distruzione violenta e improvvisa delle istituzioni vigenti, Landauer riteneva che il socialismo libertario sarebbe nato grazie alla diffusione di una controsocietà accanto allo Stato esistente: essa si sarebbe inizialmente sottratta al suo dominio per poi svilupparsi sotto

28. *Ibidem*, p. 8.

29. Cfr. T. Hertzka, *Freiland. Ein soziales Zukunftsbild*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1890.

30. G. Landauer, *Attraverso la separazione verso la comunità*, cit., pp. 127-128.

forma di una fitta rete di comunità autonome ma federate, senza autorità centrali ed economicamente solide perché capaci di produrre e distribuire i beni su basi cooperative. Egli si proponeva di costruire un socialismo armonico e «Nuova Comunità» avrebbe posato la prima pietra di questo grande progetto. In effetti, la comunità si opponeva allo Stato («la comunità in cui l'individuo si riconosce è più potente, più nobile, più antica degli esili influssi provenienti dallo Stato e dalla società»³¹), di cui Landauer forniva un'interpretazione eccentrica, se rapportata all'anarchismo classico: lo Stato non doveva essere distrutto in quanto rappresentante l'ingiustizia in sé e per sé, ma in quanto rapporto sociale storicamente determinato. Gli riconosceva pertanto legittimità, nella misura in cui esso rispondeva ai bisogni che gli individui liberamente associati non erano ancora in grado di soddisfare autonomamente; lo considerava invece illegittimo quando pretendeva di superare i propri confini invadendo la loro sfera di autonomia. La linea di confine tra Stato «in eccesso» e Stato legittimo rappresentava lo spazio vitale delle comunità³². In uno scritto successivo, avrebbe precisato:

Primo: è fuorviante e irrealizzabile voler regolare ogni fine ricorrendo all'intervento centralizzatore dello Stato. Ogni fine necessita di una sua associazione di scopo, e nel caso in cui gli obiettivi collimino, necessita di confederazioni di scopo, e nel caso in cui gli obiettivi contrastino, necessita di uffici arbitrari. Secondo: è limitante e mortificante per la cultura il fatto che lo Stato abbia e debba avere la tendenza non solo a realizzare gli obiettivi di uomini associati, bensì a essere fine in se stesso [...]. Sopra tutti gli scopi della vita deve aleggiare un senso, una sacralità, un'illusione, una qualche cosa per amore della quale si viva e si conviva. Lo Stato, però, privato degli scopi ch'esso non sa realizzare e che sciupa, è peggio che niente, è un nulla perfetto. Da ciò deriva che lo Stato esiste per gli uomini, ma non sa proteggerli, e che gli uomini son là per uno Stato che non riesce ad avere alcun senso per l'uomo. Non vi troviamo quel momento misterioso e travolgente che per noi, per noi tutti insieme, possa significare qualcosa. Noi, che siamo cercatori, non troviamo il senso della vita e del mondo. Ma c'è qualcosa che ci può aiutare e servire: un tipo di associazione umana orientata all'utile e alla cultura. Quando finalmente perseguiremo con forza e determinazione quegli obiettivi della vita che ci staranno dinanzi agli occhi in tutta chiarezza, chissà che poi non risorga ancora nella cultura umana l'enigma della vita, la grande, trascinante illusione? Non sappiamo se questo si verificherà. Una cosa è certa: lo Stato per le cose terrene è una meschinità e per le aspirazioni celesti il nulla³³.

L'originalità del pensiero di Landauer si verifica anche nella trattazione del tema della rivoluzione, questione rimasta sempre a un livello implicito nella prima fase della sua vita intellettuale e politica, ma poi affrontata con decisione nel 1907, quando pubblicò il volume *La rivoluzione* in una collana

31. *Ibidem*, p. 137.

32. Il problema del rapporto tra Stato e comunità nel pensiero di Landauer viene affrontato da Buber in *Sentieri in utopia* (1946), a cura di D. Di Cesare, Marietti, Genova, 2009, pp. 91-94.

33. G. Landauer, *Trenta tesi socialiste* (1907), in *id.*, *La comunità anarchica. Scritti politici*, a cura di G. Ragona, trad. di N. Muzzi, Elèuthera, Milano, 2012, pp. 114-115.

diretta dall'amico Buber. In questa sede non sarebbero mancati riferimenti all'elemento ebraico del messianesimo. Landauer leggeva l'intera modernità quale periodo di transizione, la vera e propria epoca della rivoluzione, distinguendo poi la rivoluzione sociale (pacifica costruzione e organizzazione del nuovo spirito), cui associava l'esigenza di una profonda riforma morale, dalla rivoluzione politica, non inutile, certamente, ma necessaria al limite per dissodare il terreno sul quale fondare istituzioni comunitarie, insieme embrioni e frutti di una rigenerazione spirituale. La rivoluzione, intesa in senso stretto come esplosione improvvisa orientata al rivolgimento del potere politico, non poteva sostituire l'unione e la solidarietà tra gli uomini, la costruzione del socialismo quale «comunità di comunità di comunità», perché in tal caso avrebbero ancora trionfato lo Stato, il potere e la violenza. Essa doveva essere concepita alla stregua di un lungo processo, che coinvolgeva l'intera modernità: non si trattava di un fatto, pertanto, bensì di una lunga epoca di passaggio inaugurata col tramonto del medioevo e la riforma protestante. In questa prospettiva, il singolo evento rivoluzionario, sempre ricorrente nella modernità veniva ridotto a un «miracolo d'eroismo», in cui si manifestavano in forma provvisoria le possibilità dell'avvenire sino a quel momento rimaste compresse. Tuttavia, la comunanza di ideali, di ragioni di vita, di obiettivi alti, in una parola lo spirito, sarebbe apparso solo se si fosse incominciato a costruire il socialismo qui e ora. Landauer recuperava così l'etica di emancipazione che anni prima aveva enunciato in «Nuova Comunità»:

Noi pochi, noi che siamo avanti – abbiamo bisogno di orgoglio – non possiamo e non vogliamo più aspettare. Incominciamo! Creiamoci la nostra via comunitaria, costruiamo qua e là centri della nuova vita, liberiamoci dall'indicibile meschinità delle società umane [...]. Impariamo a lavorare, a lavorare con il corpo, ad agire in senso produttivo, e regaliamo poi ai figli amati i virgulti più pregiati del nostro spirito [...]. 'Attraverso la separazione verso la comunità', vuol dire: impegniamoci integralmente per vivere come totalità. Lontano dalla superficie della gretta comunità autoritaria, vogliamo creare, dal profondo della comunità universale che noi stessi siamo, la comunità umana che dobbiamo a noi stessi e al mondo intero³⁴.

Si trattava di dar forma a istituzioni capaci di produrre in armonia i valori d'uso necessari alla vita di ciascuno: in contrapposizione alla società borghese e capitalistica, in cui la maggioranza degli uomini era abbassata a ingranaggio di un meccanismo totale di sfruttamento e oppressione da parte di minoranze privilegiate, bisognava generare forme inedite di convivenza al fine di preparare l'autentica «rigenerazione», che si presentava con evidenti accenti messianici.

2. Il tema della comunità costituisce il filo rosso che accompagna la meditazione di Martin Buber lungo la sua intera esistenza. Gli studi giovanili sul cassidismo, l'elaborazione della filosofia dialogica, i contributi sul sionismo

34. G. Landauer, *Attraverso la separazione verso la comunità*, cit., pp. 139-140.

culturale e le riflessioni sulla questione del pacifismo, pur tra discontinuità, sono tutti attraversati da un'esigenza etica coerente: l'aspirazione a un modo di vivere fondato sull'essenza comunitaria dell'individuo e fortemente critica verso le nefaste conseguenze del trionfo della tecnica e del culto del progresso a ogni costo. La prospettiva appare animata dall'utopia, ma mostra anche una chiara valenza politica, poiché non elude mai il tema del potere. Per esempio, nell'opera del 1932, *La regalità di Dio*, Buber si spingeva a ipotizzare una società emancipata dalla necessità stessa del governo. Le basi di tale visione del mondo, sensibilmente influenzata da Landauer, furono poste all'inizio del secolo: proprio nel contesto di «Nuova Comunità» si offrì al giovanissimo studioso – non era che ventunenne – una delle prime occasioni per esporre pubblicamente il suo pensiero.

Nel discorso del 1901 emergeva la corrispondenza di molti argomenti del suo primigenio comunitarismo con l'ideologia *völkisch* diffusa in Germania, che faceva riferimento a un universo etnico-razziale originario sulla base del quale sarebbe dovuta nascere la nuova comunità tedesca fondata sulla consanguineità e sulla condivisione di un medesimo patrimonio culturale, mitico, folkloristico. Si tratta di una linea di sviluppo che la storiografia ha spesso rappresentato come un fiume in piena destinato a sfociare direttamente nel nazionalsocialismo³⁵. Eppure, pur muovendo dalla nostalgia per un passato basato su legami armonici tra uomini inseriti in compatte comunità di senso, Buber andava in tutt'altra direzione: la storia non consegnava ai contemporanei un modello di vita escludente e belluino, bensì l'immagine pacifica di un possibile mondo basato sull'autogestione della vita economica e l'auto-amministrazione dell'esistenza comune. Egli non negava la politica *tout court*, ma credeva possibile ricondurre il politico nel sociale, annullando quella separatezza che aveva avuto origine con la fine dell'epoca d'oro dei comuni medievali, quando lo spirito comunitario non era stato ancora intrappolato tra maglie dello Stato. La strada individuata da Tönnies³⁶, che aveva condotto dalla comunità (un fatto naturale e spontaneo) alla società (fondata invece su leggi fredde e meccaniche), non doveva essere percorsa a ritroso ma proseguita in un'ottica di superamento. La transizione dalla comunità alla società avrebbe così condotto – per usare le parole di Buber – a una futura «comunità postsociale», una trasformazione che non avrebbe sacrificato la giustizia alla libertà. La comunità autentica rispondeva al bisogno umano della «buona vita» e costituiva l'«espressione vivente del nostro sentimento» dell'unità fondamentale di ciascuno col mondo e con l'umanità, un impulso radicato nell'intimo di ciascuno³⁷. Si trattava di comunità fondate non già

35. Cfr. le pur differenti prospettive di G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), Einaudi, Torino, 1959; G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich* (1964), Il Saggiatore, Milano, 1994; H.-U. Wehler, *L'impero guglielmino, 1871-1918* (1973), De Donato, Bari, 1981.

36. Cfr. F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), introduzione di R. Treves, Edizioni di Comunità, Milano, 1963 (seconda edizione 1979).

37. M. Buber, *Vecchia e nuova comunità*, cit., p. 71.

sulla sordida brama d'arricchimento o sull'obbedienza a precetti divini, bensì sull'«affinità elettiva», termine col quale Buber s'inseriva nella tradizione lessicale sopra evocata, difendendo un ideale antiautoritario e antindividualistico di fraternità, basato sull'esigenza di costruire rapporti tra gli uomini fondati sulla comunanza:

Se venisse qualcuno da noi con l'audace e vecchio adagio: «la natura umana non si può cambiare», potremmo ridere di questo e proseguire per la nostra strada; infatti, anche se fosse vero, cioè anche se fosse valido in relazione al passato, avrebbe poco a che fare con il nostro agire così come qualsiasi altra astrazione tratta da eventi già trascorsi. In ogni epoca un nuovo principio ha dato vita a vili astrazioni, per poi confutarle e distruggerle quando si è tradotto in azione. Ma se qualcuno venisse da noi con il saggio insegnamento secondo il quale «tutto ciò che è umano in origine è sorto dall'utile», potremmo ridere serenamente di questa dottrina come di ogni altra teoria: infatti, anche se fosse vera (e non lo è) a noi non interessa affatto «da dove», ma soltanto «verso cosa». La nostra verità e la nostra forza non derivano dall'origine, ma dal fine³⁸.

Concretamente, adeguando l'ideale alla realtà del presente, si trattava di dar luogo a piccole comunità rurali situate lontano dai centri industriali, alienanti e causa della riduzione dell'uomo a mero meccanismo:

Noi non vogliamo creare il nostro mondo nel brulichio delle città, dove per costruire nuove abitazioni è prima necessario demolire il vecchio ciarpame. Vogliamo andare lontano, nella quieta campagna, che ci attende laggiù. Vogliamo cercare terreno vergine e gagliardo che raccolga intorno alla nostra casa il libero amore di una natura che germina e l'odore nutriente di una terra ricca di linfe. Là possiamo costruire senza prima dover distruggere, confidando tranquillamente e con fermezza nel fatto che sempre, finché ci saranno uomini pronti a edificare, ci sarà anche spazio libero per farlo, indipendentemente dal modo in cui sarà liberato. Così la nostra comunità non *vuole* la rivoluzione, essa è rivoluzione. L'antico significato di rivoluzione, al negativo, è con ciò superato: per noi rivoluzione non significa demolire cose vecchie, ma vivere cose nuove. Non siamo dominati dalla voglia di distruggere, ma impazienti di creare³⁹.

Quasi un ventennio più tardi, nel 1919, mentre la Germania era spazzata dal vento di una concreta rivoluzione, Buber ripropose la riflessione sulla comunità in un discorso organico suddiviso in due «quaderni», pubblicato sotto il titolo significativo *Parole al tempo*⁴⁰. Tra i fondamenti della comunità, intesa in termini concreti, mise in evidenza la terra, il lavoro, l'aiuto reciproco e lo spirito, ovvero il linguaggio in cui si esprimeva il concetto di «*Allverbundenheit*», quella «comunanza generale» da cui lo spirito promanava. Esso era pur sempre uno spirito religioso, nel senso che accoglieva l'esigenza umana

38. *Ibidem*, pp. 70-71.

39. *Ibidem*, pp. 73-74.

40. M. Buber, *Worte an die Zeit*, Erstes Heft: *Grundsätze*; Zweites Heft: *Gemeinschaft*, Dreiländerverlag, München-Wien-Zürich, 1919. La seconda parte è apparsa in italiano nella cit. traduzione *Comunità*, «La Società degli Individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», 30 (2007), pp. 141-154.

di cercare l'assoluto, qui pensato nei termini della redenzione: «Ogni spirito autentico vuole la comunità, non qualcosa che in forma di Stato o di Chiesa metta ordine nella confusione dei contemporanei, ma l'edificio della vera vita in comune, eretto sulla terra di Dio grazie alla sacralità del lavoro, della collaborazione e dello spirito»⁴¹. È evidente in queste righe, ancora una volta, l'intreccio inestricabile tra la meditazione di Buber e quella di Landauer. Nel primo Quaderno, *Fondamenti*, Buber denunciò per esempio il potere politico in quanto mero «surrogato della comunità», echeggiando l'idea landaueriana secondo cui lo spirito comunitario albergante nelle libere città medievali, nella modernità era stato sostituito dalla mancanza di spirito, ossia dallo Stato.

Nel secondo quaderno, *Comunità*, il ragionamento si fece più robusto sul piano religioso. Come affrancarsi dai vincoli imposti dalla società e superare lo Stato vigente? E come costituire la comunità del futuro? Di fronte a simili interrogativi la modulazione del linguaggio buberiano variò, riesumando gli accenti profetici d'inizio secolo. La comunità sarebbe risorta se si fosse consolidata una generazione capace di nutrire lo spirito: mossa dallo «spirito della svolta», essa avrebbe «realizzato Dio» già nelle condizioni esistenti, attraverso la fondazione di comunità basate sulla proprietà comune del suolo e in cui il lavoro si sarebbe svolto nel rispetto del principio del «mutuo appoggio». Un elemento, quest'ultimo, che non a caso rappresentava un tributo al pensiero di Pëtr Kropotkin, l'ultimo dei grandi classici dell'anarchismo.

41. M. Buber, *Grundsätze*, cit., pp. 5 e 7.

