

LIBERTÀ E RIVOLUZIONE:  
MICHAÏL BAKUNIN

*La libertà, principio e fine supremo*

«La libertà [è] la reale e completa emancipazione di ogni essere umano, il fine supremo della storia»<sup>1</sup>.

Cosa si deve intendere per libertà?

«Io posso dirmi e sentirmi libero solo in presenza degli altri uomini e in rapporto a loro [...]. Io stesso sono umano e libero soltanto nella misura in cui riconosco la libertà e l'umanità di tutti gli uomini che mi circondano». «Sono veramente libero solo quando tutti gli esseri umani, uomini e donne, sono ugualmente liberi. [...] la libertà di ogni individuo è infatti soltanto il riflesso della sua umanità. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è al contrario la condizione necessaria e la conferma. Non divengo veramente libero se non attraverso la libertà altrui, così che più numerosi sono gli uomini liberi - e più profonda e più ampia è la loro libertà -, più estesa, più profonda e più ampia diviene la mia libertà. [Si realizza] la libertà illimitata di ognuno per mezzo della libertà di tutti. Confermata dalla libertà di tutti, la mia libertà si estende all'infinito»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. BAKUNIN, *Dieu et l'Etat* (1870), in Id., *Oeuvres*, I, Paris 1912, p. 275.

<sup>2</sup> BAKUNIN, *Dieu et l'Etat...*, pp. 278, 279, 281. Sulla libertà come concetto chiave del pensiero bakuniniano si veda: H.E. KAMINSKI, *Bakunin*, Milano 1949, p. 203; H. TEMKINOWA, *Bakunin i antynomie wolnosci*, Warszawa 1964; G.D. COLE,

da G. Betri, Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento, Loescher Edit.

Possiamo qui rinvenire il nucleo più profondo del pensiero bakuniniano coincidente perfettamente con il nucleo più profondo del pensiero anarchico. La libertà è la cifra dell'emancipazione dell'uomo e il fine supremo della storia. Poiché in sé costituisce un tema infinito, la libertà conferma l'infinito e l'indefinito procedere della storia, così da non darsi mai quale finalità teologica, ma quale *essenza umana*: la storia in sé e per sé non ha un fine prestabilito perché quest'ultimo viene imposto dalla volontà degli uomini. Dire libertà significa dire umanità, nel senso che l'una definisce l'altra. La necessità della libertà coincide con la necessità dell'umanità perché un'umanità non libera non è veramente tale. Solo ciò che è umano può essere libero e un'umanità libera si auto-riconosce come umana *appunto perché ha scelto di essere libera*. L'uomo è tale in quanto, a differenza di ogni altro essere vivente, ha conquistato la nozione di libertà ponendola quale condizione primaria della sua identità ontologica. Ma la libertà non è solo umana in senso antropologico, lo è ancor più in senso sociale. Non si è liberi se tutti gli altri non lo sono, nel senso che l'universalizzazione collettiva della libertà è *la stessa libertà individuale ampliata alla sua infinità*. L'universalizzazione della libertà *rappresenta la forma sociale dell'essenza umana*: secondo Bakunin, infatti, la vera libertà individuale non può non farsi, *immediatamente*, libertà generale. Ecco dunque il fondamento "oggettivo" della libertà, nel senso che, delle varie possibilità date all'uomo di essere quello che vuole essere, solo la libertà contiene fino in fondo la cifra fondativa di se stessa perché niente le è più universale. *L'universalità della libertà consiste nel non essere preventivamente fondata* e dunque,

*Storia del pensiero del pensiero socialista*, II, *Marxismo e anarchismo*, Bari 1967, p. 249; D. GUERIN, *L'anarchismo dalla dottrina all'azione*, Roma 1969, pp. 30-31; H. ARVON, *Bakunin*, Milano 1970, pp. 96-99; F. BRUPBACHER, *Michel Bakunin ou le démon de la révolte*, Paris 1971, p. 143; F. MUNOZ, *Préface* a M. BAKUNIN, *La liberté*, Paris 1972, pp. 22-27; M. NEJROTTI, *Introduzione* a M. BAKUNIN, *Rivolta e libertà*, Roma 1973, p. 30; A.P. MENDEL, *Michael Bakunin. Roots of Apocalypse*, New York 1976, pp. 184-239; E. H. CARR, *Bakunin*, Milano 1977, pp. 413-414, 419; A. KELLY, *Mikhail Bakunin. A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford 1982, pp. 184-226; P. MARSHALL, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, London 1992, pp. 263-308; CROWDER, *Classical Anarchism...*, pp. 125-130.

proprio per questo, *nell'essere scelta all'infinito*, cioè nell'essere umana e dunque nell'essere subito sociale, dato che la sua essenza non può darsi che nella forma collettiva. L'impossibilità di fondare *a priori* la libertà è la condizione della sua unica e possibile fondazione perché niente può essere più vero dell'umano e niente può dare più umanità all'umano che la sua forma sociale, la sua essenza di libertà, appunto, ampliata all'infinito.

La cifra sociale della libertà costituisce in realtà la sua cifra storica, in quanto è il riconoscimento dell'accumulo progressivo della coscienza che la libertà ha di sé attraverso il travaglio incessante del tempo. *La libertà si fa, la libertà diviene* perché è una costruzione umana; essa è carica di tutto il passato, anzi, ne è il più alto e nobile distillato. Dal concetto di libertà come grado storico di evoluzione umana (il livello di libertà stabilisce il livello di umanità)<sup>3</sup>, è possibile ricavare il paradigma anarchico della critica del contrattualismo, cioè la negazione radicale dell'idea di una mitica e originaria libertà naturale esistente prima della costituzione della società. Questa teoria, che attraversa tutta la scienza politologica moderna, «da Rousseau a Kant», è eminentemente falsa dato che *«in ogni epoca l'uomo deve ricercare la libertà non all'inizio, ma al termine della storia»*<sup>4</sup>. L'uomo isolato infatti *«non può avere coscienza della libertà»*, dal momento che per essere libero deve «essere riconosciuto, considerato e trattato come tale da un altro uomo, da tutti gli uomini»<sup>5</sup>.

La teoria del contrattualismo sanziona la *valenza negativa della libertà* perché, affermando che gli uomini godono di una libertà assoluta solo in isolamento, *in stato di natura* - e che pertanto la loro originaria costituzione è anti-sociale -, induce a propendere per una *concezione limitativa della libertà stessa*. Per acquisire la pace sociale, gli individui isolati stipulano un contratto in base al quale abbandonano alcune libertà per assicurarsene altre. L'esito, inevi-

<sup>3</sup>M. BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* (1867), in Id., *Oeuvres*, I..., pp. 105-107, 139. Sul rapporto Bakunin-Rousseau si veda S. ROTA GHIAUDI, *Bakunin e Rousseau*, in *Bakunin cent'anni dopo*, Milano 1977, pp. 239-260.

<sup>4</sup>BAKUNIN, *Dieu et l'Etat...*, p. 275.

<sup>5</sup>BAKUNIN, *Dieu et l'Etat...*, p. 278.

tabile, è che «la libertà di ogni essere umano avrà come solo limite la libertà di tutti gli altri esseri umani»<sup>6</sup>. Si tratta, dunque, di una libertà invocata per limitazione (la mia libertà finisce dove comincia la tua), che conduce a negare alla radice il concetto fondamentale che vuole la libertà stessa «indivisibile», nel senso che non si può toglierne una parte «senza ucciderla tutta». Così questa teoria, apparentemente giusta, contiene in *nuce* il dispotismo perché presuppone una società governata da leggi e decreti e non da spontanei costumi e abitudini.

Del resto, la teoria contrattualista parte da un ineliminabile sfondo teologico (anche quando vuole essere laica), che costituisce la premessa stessa di tutto il suo impianto teoretico. Questo, infatti, si basa sulla negazione dell'*immediata* socialità umana intesa quale fatto spontaneo, naturale e materiale; negazione, a sua volta, strettamente intrecciata alla fede nell'esistenza divina. «La metafisica deista, sistematizzando questa idea protestante, ne ha dedotto i rapporti, necessariamente fittizi, di tutti gli *Io* umani isolati, e supposti immortali, con l'*Io assoluto*»<sup>8</sup>. In questo senso Dio non viene concepito soltanto come una realtà che sta oltre il mondo terreno, ma anche una presenza "sottesa" alla costituzione antropologica degli umani. Si afferma che gli uomini sono nati liberi perché la loro anima è immortale ed è immortale perché discende da Dio, per cui la fonte originaria della libertà non può che essere divina. La dimensione sociale dell'umanità non deriva dalla sua fonte terrena, ma dalla sua origine extra-mondana. Il che significa, in altri termini, che la socialità degli uomini passa, inevitabilmente, attraverso il riconoscimento dell'esistenza di Dio. È tale esistenza che sancisce la valenza sociale degli umani e ne legittima l'agire. Ma ciò implica il riconoscimento che gli individui si rapportano tra loro in modo indiretto, dal momento, appunto, che la socializzazione

<sup>6</sup> BAKUNIN, *Dieu et l'Etat...*, p. 277.

<sup>7</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, p. 144.

<sup>8</sup> M. BAKUNIN, *Article français destiné à "Révolution sociale"* (1872), in *Archives Bakounine*, publiées pour l'Internationale Institut voor Sociale Geschiedenis Amsterdam par A. Lehning, I, *Michel Bakounine et l'Italie 1871-1872* (deuxième partie), Leiden 1963, pp. 182-183.

avviene attraverso il loro referente universale, cioè Dio. Di qui nasce dunque la teoria dell'individualismo liberale, il cui orizzonte non può mai superare la sua ascendenza protestante e pessimistica. Così, servendosi di Dio, «questo eterno separatore», l'idea contrattualista «ha cercato di stabilire, dapprima i rapporti degli uomini in se stessi, successivamente con il Non-io», fino a sfociare «nella finzione non meno assurda di un *contratto sociale* che riassume tutta la religione e la filosofia pratica del borghese: ognuno per sé e Dio per tutti»<sup>9</sup>.

Invece la dimensione *positiva e anarchica* della libertà consiste «nel pieno sviluppo e nel completo godimento di tutte le facoltà e le potenzialità umane di ognuno [attraverso] la società, che è necessariamente precedente al sorgere del suo pensiero, della sua parola e della sua volontà; in quanto l'uomo realizza la sua umanità solo per mezzo degli sforzi collettivi di tutti i membri, passati e presenti, della società, base e punto d'avvio dell'esistenza umana»<sup>10</sup>.

Dunque la dimensione positiva della libertà è eminentemente collettiva; il suo ruolo, però, consiste nel potenziare la libertà individuale, non nell'indicare all'uomo le direzioni e il senso ultimo della sua azione, la cui natura rimane irriducibilmente soggettiva e perciò immune da ogni codificazione di senso proveniente da fonte esterna. Di qui una delineazione radicale del rapporto tra libertà individuale e contesto sociale, tra impulso esistenziale ed etica pubblica. Poiché, infatti, «la libertà individuale e collettiva [è] l'unica creatrice dell'ordine umano», ne deriva che da essa nasce «l'assoluto diritto di ogni uomo o donna adulti di non cercare per le proprie azioni altre conferme che quelle della propria coscienza e della propria ragione, di non determinarle che per mezzo della propria volontà e di esserne quindi, prima di tutto responsabili solo verso se stessi e poi nei confronti della società di cui fanno parte, ma solo in quanto consentono liberamente di farne parte»<sup>11</sup>. Il che significa, in altri termini, che se la società è preesistente all'indi-

<sup>9</sup> BAKUNIN, *Article français destiné à "Révolution sociale"...*, pp. 182-183.

<sup>10</sup> BAKUNIN, *Dieu et l'Etat...*, p. 275.

<sup>11</sup> M. BAKUNIN, «Società rivoluzionaria internazionale» o «Fratellanza internazionale» (1865) in *Id., Stato e anarchia e altri scritti*, Milano 1968, pp. 311-312.

duo - con l'ovvia conseguenza che la libertà non può essere cercata prima o fuori di essa - non è però nella sua esistenza che va cercata la natura ultima della libertà, la cui ragione è invece annidata nella coscienza del singolo individuo responsabile verso se stesso e poi nei confronti della società di cui fa parte per libera scelta.

In questo senso - un senso perfettamente anarchico - *le prerogative della libertà individuale sono costitutive del significato sociale e universale della libertà stessa*. Sono, cioè, irriducibili ad ogni ulteriore specificazione della ragione d'essere di una società libera. Di qui la gamma vastissima delle sue possibilità. «La libertà di ciascun individuo maggiorenne, sia esso uomo o donna, deve essere assoluta e completa» libertà d'andare e venire, di professare apertamente ogni possibile opinione, d'essere fannullone o laborioso, morale o immorale, di disporre in una parola della propria persona e del proprio bene alla propria maniera senza renderne conto a nessuno; libertà di vivere sia onestamente con il proprio lavoro, che sfruttando vergognosamente la carità e la fiducia privata, sempre che questa carità e questa fiducia vengano da individui maggiorenni e siano volontarie. Libertà illimitata di svolgere ogni tipo di propaganda [...] senz'altro freno che il naturale e salutare potere dell'opinione pubblica. Libertà assoluta d'associazione, non escluse quelle che avranno come scopo la distruzione della libertà individuale e pubblica. La libertà non può e non deve difendersi che per mezzo della libertà ed è un pericoloso controsenso volerla pregiudicare con lo specioso pretesto di proteggerla; e siccome la morale non ha altra origine, altro stimolo, altra causa, altro fine che la libertà e siccome essa stessa non è altro che la libertà, tutte le restrizioni che sono state imposte a quest'ultima allo scopo di proteggere la morale, si sono sempre volte a danno di questa»<sup>12</sup>.

Come si vede, il senso anarchico profondo della libertà, delle sue plurime articolazioni e delineazioni, siano esse individuali o collettive, è dato dal superamento del rapporto tra questa e l'etica. La

<sup>12</sup> BAKUNIN, "Società rivoluzionaria internazionale"..., p. 314. È del tutto errato, pertanto, il giudizio di Isaiah Berlin che individua una specie di interpretazione "hegelo-totalitaria" della libertà da parte di Bakunin. I. BERLIN, *Il riccio e la volpe e altri saggi*, Milano 1986, pp. 194-205.

libertà non esiste quale ambito derivato perché imposto dalla morale, i cui dettami decidono lo scarto tra il bene e il male, il lecito e l'illecito. La libertà ha la sua autonomia ontologica precedente alla morale. Essendo «creatrice dell'ordine umano», per cui *«l'ordine sociale dev'essere il risultato del più grande sviluppo di tutte le libertà collettive e individuali»*<sup>13</sup>, ne consegue, inevitabilmente, che solo la libertà può stabilire ciò che è morale e ciò che non lo è. La morale, infatti, «non ha altra origine, altro stimolo, altra causa, altro fine che la libertà»; anzi «essa stessa non è altro che la libertà»; pertanto tutto ciò che attiene alla libertà è morale, tutto ciò che prescinde da essa non lo è, anche se, va precisato, *è proprio la libertà a non poter andare contro se stessa*. Si giunge infatti a contemplare, come abbiamo visto, la morte della libertà *attraverso la sua liberalità*, quando si afferma di voler estendere la libertà anche ai nemici della libertà («libertà assoluta d'associazione, non escluse quelle che avranno come scopo la distruzione della libertà individuale e pubblica»). Il paradosso della libertà che uccide la libertà (annosa riflessione filosofica e politologica del pensiero liberale da Locke in avanti) è da Bakunin risolto attraverso l'identificazione della libertà con l'etica. Si tratta della sincronicità del rapporto tra mezzi e fini e dunque del superamento del dualismo machiavellico tra etica e politica. L'anarchico russo salda queste due polarità proprio attraverso quell'unica connessione che a suo giudizio le può fondere: la libertà, appunto. Egli specifica, infatti, che *«la libertà non può e non deve difendersi che per mezzo della libertà ed è un pericoloso controsenso volerla pregiudicare con lo specioso pretesto di proteggerla»*, per cui è solo correndo questo rischio mortale che la libertà può vivere: infatti «la libertà può essere creata solo dalla libertà»<sup>14</sup>. Il rapporto tra mezzi e fini, e la conseguente idea secondo la quale la politica non può essere scissa dall'etica, costituirà, come vedremo, un punto fondamentale della riflessione bakuniniana sulla lotta rivoluzionaria.

<sup>13</sup> BAKUNIN, "Società rivoluzionaria internazionale"..., p. 314.

<sup>14</sup> M. BAKUNIN, *Étatisme et anarchie* (1873), in *Archives Bakounine*, publiées pour l'Internationale Institut voor Sociale Geschiedenis Amsterdam par A. Lehning, III, *Michel Bakounine Étatisme et anarchie* (1873), Leiden 1967, p. 347.

Ancora una volta, in cosa consiste la libertà? Bakunin risponde che essa è data innanzitutto dal «pieno sviluppo di tutte le possibilità materiali, intellettuali e morali che si trovano allo stato di facoltà latenti in ciascuno [perché essa] non riconosce altre restrizioni se non quelle che ci sono tracciate dalle leggi della nostra stessa natura: cosicché [...] non ci sono restrizioni poiché queste leggi non sono imposte da qualche legislatore al di fuori di noi [...] esse ci sono immanenti, inerenti, costituiscono la base stessa di tutto il nostro essere, sia materiale che intellettuale e morale; invece di trovare in loro un limite, dobbiamo considerarle come le condizioni reali e come la ragione effettiva della nostra libertà»<sup>15</sup>.

Così nel rapporto uomo-natura, uomo-società - rapporto che stabilisce la pre-esistenza *naturale* della società, la sua immediata dattità osmotica (non si può parlare dell'uomo senza parlare della società, non si può parlare della società senza parlare dell'uomo) - Bakunin immette l'altra dimensione fondamentale della libertà, quella che la vede in relazione con la necessità. Il rapporto necessità-libertà è prima di tutto un rapporto generale presente in ogni dimensione socio-storica particolare. Precisamente, esso sancisce il livello reale, e dunque possibile, della libertà proprio partendo dalla necessità. In questo senso la libertà assume la sua valenza attiva, identificandosi inevitabilmente con la volontà. Per Bakunin la volontà umana intenta ad attivare la libertà si fonda sulla consapevolezza scientifica di tutto ciò che va sotto il segno della necessità e causalità in qualsiasi modo queste si manifestino: dalla natura alla storia senza soluzione di continuità. Se si vuole esercitare una reale ed autonoma volontà occorre spiegare ed esaudire tutti i loro imperativi categorici. «La libertà dell'uomo consiste forse nella ribellione contro tutte le leggi? No, se si tratta di leggi naturali, economiche, sociali, leggi non imposte autoritariamente, ma inerenti alle cose, ai rapporti alle situazioni delle quali esprimono il

<sup>15</sup> M. BAKUNIN, *Preamble pour la seconde livraison de l'empire knouto-germanique* (1871), in *Archives Bakounine*, publiées pour l'Internationale Institut voor Sociale Geschiedenis Amsterdam par A. Lehning, VII, *Michel Bakounine l'empire knouto-germanique et la révolution sociale 1870-1871*, Leiden 1981, pp. 291-292.

naturale sviluppo [...]. L'uomo non può ribellarsi contro le leggi della natura [perché] egli stesso non è altro che il prodotto di questa natura, e quindi esiste soltanto in virtù di queste leggi [...]. Ecco quindi qual è l'unico senso razionale della parola *libertà*: il dominio sulle cose esterne, *basato sull'osservanza rispettosa delle leggi di natura* [...]. Obbedendo ad esse [...] obbedisce a se stesso»<sup>16</sup>.

La soggettività bakuniniana non esprime dunque un puro volontarismo, un volontarismo *ut sic*, perché si basa sull'approfondimento scientifico-filosofico del nesso interdipendente fra necessità e libertà. Bakunin infatti fonda la soggettività dell'azione nella consapevolezza della necessità, per arrivare, attraverso questa, alla libertà. Egli, in altri termini, pensa ad una volontà che sia in grado di leggere e di interpretare tutti gli spazi della possibilità, cioè tutta quella libertà di movimento che deriva proprio dalla continua obbedienza ai nessi oggettivi della necessità. Di qui la sua successiva puntualizzazione che vuol distinguere l'ambito oggettivo della scienza, volta ad indagare i limiti imposti dalla necessità, da quello soggettivo della rivoluzione, tutto teso a ricercare i presupposti costitutivi del socialismo<sup>17</sup>. Per Bakunin, infatti, se è vero che la necessità ci rende consapevoli di tutto quel che non è possibile fare, è solo la libertà che ci dischiude l'orizzonte dell'infinita possibilità progettuale umana, un orizzonte, come egli afferma, dove annegano tutti i fatui schemi accademici e dottrinari dell'idealismo moderno. La soggettività deve essere perciò inevitabilmente fondata nello stesso tempo sulla libertà come mezzo e sulla libertà come fine. Sulla libertà come mezzo perché quanto più essa risponde alla necessità, tanto maggiore è la sua possibile e realistica dilatazione, secondo le scadenze di un rapporto inversamente proporzionale che non ha approdo<sup>18</sup>; sulla libertà come fine perché questa consapevo-

<sup>16</sup> M. BAKUNIN, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme* (1870), in *Archives Bakounine*, VII..., pp. 201, 208, 359. Riconosce giustamente l'importanza di queste puntualizzazioni R.B. SALTMAN, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, London 1983, pp. 31, 35-42.

<sup>17</sup> M. BAKUNIN, *Où aller et que faire?* (1873), in *Archives Bakounine*, III..., p. 388.

<sup>18</sup> BAKUNIN, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin...*, pp. 215-287.

lezza scopre che la logica della libertà, proprio perché intrecciata agli infiniti ed inesauribili nessi della "causalità", si delinea necessariamente come indivisibile<sup>19</sup>. Ora, se il fondamento della soggettività è la libertà intesa come mezzo e come fine, ne consegue la lineare e incontrovertibile conclusione che la società libera non sarà il risultato di una semplice volontà umana, ma di una *libertaria volontà umana*. A questo punto risulta evidente che per Bakunin la libertà è l'unica ed effettiva forza rivoluzionaria presente ed operante nella storia.

Ma cos'è lo Stato? «Ogni sua teoria logica e conseguente è fondata essenzialmente sul principio di autorità, che è idea eminentemente teologica, metafisica e politica»<sup>42</sup>. «Lo Stato è l'autorità, la forza, l'ostentazione della forza e l'infatuazione per essa»<sup>43</sup>. «Lo Stato non è la società, ma una sua forma storica tanto brutale quanto astratta. È nato storicamente in tutti i paesi dal matrimonio tra la violenza, la rapina, il saccheggio, in breve la guerra, la conquista, e gli dei creati dalla fantasia teologica delle nazioni»<sup>44</sup>. Esso «è la sanzione divina della forza bruta e dell'iniquità trionfante»<sup>45</sup>, «la storica consacrazione di ogni dispotismo e privilegio, la ragione politica di ogni servitù economica e sociale, il centro e l'essenza

<sup>41</sup> BAKUNIN, *Dieu et l'Etat...*, p. 283. Sulla centralità dello Stato nel pensiero di Bakunin si veda in modo particolare R.M. CUTLER, *Introduction a Mikhail Bakunin From out of the Dustbin Bakunin's Basic Writings 1869-1871*, translated and edited by Robert M. Cutler, Ann Arbor (Michigan) 1985, pp. 15-35. Ma cfr. pure P. AVRICH, *Introduction a M. BAKUNIN, God and State*, with a new introduction and index of person by Paul Avrich, New York 1970, pp. V-XII; *Id.*, *Preface a Bakunin of Anarchy. Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*, edited, translated and with an Introduction, by Sam Dolgoff, New York 1972, pp. XXIII-XXVII; PYZUR, *The Doctrine of Anarchism of Michael Bakunin...*, pp. 43-63; ROEHRSEN, *L'anarchismo nello Stato moderno...*, pp. 180-187; J.F. HARRISON, *Introduction a M. BAKUNIN, Statism and Anarchy*, translated by C.H. Plummer, New York 1976, pp. 3-12; KELLY, *Mikhail Bakunin...*, pp. 76-150; S. DOLGOFF, *Introduction a Bakunin on Anarchism*, edited, translated and with an Introduction by Sam Dolgoff, Montréal 1980, pp. 3-21.

<sup>42</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, p. 171. «L'uomo per raggiungere la verità ha bisogno della rivelazione divina, per raggiungere la giustizia della legge divina, per la riconciliazione con Dio della Chiesa, e per la realizzazione e la salvezza dell'ordine politico e sociale dello Stato. Lo Stato dunque è un'istituzione divina». BAKUNIN, *Société Internationale Secrète...*, p. 40.

<sup>43</sup> BAKUNIN, *Dieu et l'Etat...*, p. 288. «Lo Stato significa precisamente violenza, la dominazione mediante la violenza, il governo della massa dall'alto al basso da parte della minoranza intellettuale». *Id.*, *Étatisme et anarchie...*, p. 220.

<sup>44</sup> BAKUNIN, *Dieu et l'Etat...*, p. 287.

<sup>45</sup> BAKUNIN, *Dieu et l'Etat...*, p. 287.

stessa di ogni reazione»<sup>46</sup>. Come suprema impersonificazione del principio di autorità sulla terra (come Dio lo è nei cieli), lo Stato è per natura ente assoluto, espressione intrinseca della sovranità *tout-court*. In quanto «astrazione politica»<sup>47</sup>, è la negazione generale «della società» e «degli interessi positivi delle regioni, dei comuni, delle associazioni e del più gran numero degli individui»<sup>48</sup>. Esso «è un'universalità divorante, un'astrazione distruttrice della comunità vivente [e dunque] un grande macello e un immenso cimitero, ove generosamente, serenamente, vengono a lasciarsi immolare e seppellire tutte le aspirazioni reali, tutte le forze vive di un paese»<sup>49</sup>.

Il rapporto tra Stato e società è dunque un rapporto alienato, che scaturisce precisamente dalla natura astratta dell'entità statale rispetto alla concretezza reale della vita sociale. In virtù di questo *Logos* intrinseco, lo Stato esprime la sua profonda vocazione nell'espansione interna ed esterna: interna verso la società, esterna verso gli altri Stati sovrani. [Verso la società] perché «la domina e tende ad assorbirla completamente»<sup>50</sup>, verso gli altri Stati sovrani perché vorrebbe espandersi a spese loro, con la conseguenza di una permanente tensione di guerra. L'esistenza di uno Stato sovrano ed esclusivo presuppone infatti «l'esistenza e, se necessario, provoca la formazione di altri Stati similari, poiché è ovviamente naturale che gli individui al di fuori di esso e da esso minacciati nella loro esistenza e nella loro libertà, si associno, a loro volta, contro di lui. Abbiamo così l'umanità divisa in un numero indefinito di Stati stranieri, tutti ostili e minacciosi tra loro», per cui si deve concludere

<sup>46</sup> M. BAKUNIN, *Lettres à un français sur la crise actuelle* (1870), in *Archives Bakounine*, publiées pour l'Internationale Institut voor Sociale Geschiedenis Amsterdam par A. Lehning, VI, *Michel Bakounine sur la guerre franco-allemande et la révolution sociale en France 1870-1871*, Leiden 1977, p. 58.

<sup>47</sup> BAKUNIN, *Préambule pour la seconde livraison de l'empire knouto-germanique...*, p. 298.

<sup>48</sup> BAKUNIN, *Préambule pour la seconde livraison de l'empire knouto-germanique...*, p. 298.

<sup>49</sup> M. BAKUNIN, *Aux compagnons de l'Association Internationale des Travailleurs du Locle et de La Chaux-de-Fonds (Lettres sur le Patriotisme)* (1869), in *Id.*, *Oeuvres*, I..., p. 213; *Id.*, *Préambule pour la seconde livraison de l'empire knouto-germanique...*, p. 298.

<sup>50</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, p. 142.

che «*lo Stato è la più flagrante, la più cinica, la più completa negazione dell'umanità. Esso frantuma la solidarietà universale di tutti gli uomini sulla terra e li spinge all'associazione al solo scopo di distruggere, conquistare e rendere schiavi tutti gli altri*»<sup>51</sup>.

Lo Stato, dunque, vive di una contraddizione permanente, derivatagli dalla sua stessa esistenza, che consiste nel tendere all'universale. La sua ragion d'essere si fonda sulla volontà di rappresentare interessi generali: solo a questa condizione, in effetti, ha senso il suo esistere. E tuttavia questa tendenza all'astrazione universalizzante è destinata al continuo insuccesso proprio perché l'autonomia strutturale dello Stato ha una sua separatezza minacciata dal fatto che essa richiama, immediatamente, l'esistenza di altri Stati. Infatti «lo Stato moderno porta in sé l'ineluttabile tendenza a trasformarsi in uno Stato universale; ma evidentemente uno Stato universale non potrebbe che essere unico perché due Stati di questo tipo uno accanto all'altro sono decisamente impossibili. L'egemonia è semplicemente la modesta espressione, la possibile manifestazione pratica di questa irrealizzabile tendenza inerente a ogni Stato; ma la prima condizione dell'egemonia è la relativa debolezza o almeno la soggezione di tutti gli altri Stati circostanti»<sup>52</sup>. Così pur adeguandosi alle mutazioni storiche e ai differenti sistemi socio-economici, qualunque siano la loro forma e il loro sviluppo, lo Stato mantiene la sua ragion d'essere che è sempre, inevitabilmente, una ragione autoritaria e di parte. In quanto antinomia insuperabile - perché pura alienazione rispetto alla vita reale - esso è sempre, nei suoi atti pratici, del tutto inumano, un sistema preconstituito rispondente ad una logica solo sua. Questa logica si chiama «ragion di Stato [ovvero] l'interesse dello Stato e null'altro»<sup>53</sup>.

E qui Bakunin coglie il passaggio politico e ideologico fondamentale dell'Ottocento: il senso della nascita dello Stato-nazione quale nuovo aspirante tutore dell'umanità. Passaggio che implica,

<sup>51</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, p. 150.

<sup>52</sup> BAKUNIN, *Étatisme et anarchie...*, pp. 211-212. Cfr. su questo punto M. LARIZZA LOLLI, *Stato e potere nell'anarchismo*, Milano 1986, pp. 53-58.

<sup>53</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, pp. 148, 153.

C  
n  
e  
i  
o  
v  
o  
r  
L

inevitabilmente, la rottura del rapporto con la Chiesa e la nascita di un'etica laico-politica. Lo Stato-nazione, infatti, diventa tale quando riesce a fondare una morale autonoma separata da quella ecclesiale; processo, non occorre dirlo, che affonda le sue radici più profonde fin nel Cinquecento con le teorizzazioni machiavellane. L'anarchico russo ricorda opportunamente il significato profondo della lezione del Segretario fiorentino: l'autonomia della politica e il sorgere della ragion di Stato come ragione in sé e per sé<sup>54</sup>. Questa ragione, in ultima analisi, è la stessa morale statale elevata, incongruamente, a codice universale. Incongruamente perché, se è vero che lo Stato tende all'universale, è altrettanto vero, come abbiamo visto, che la sua esistenza storica non può prescindere dall'essere, in modo del tutto irrimediabile, una realtà parziale. La sua moralità, infatti, è incapace di abbracciare l'intera umanità perché non può che esser riconosciuta soltanto da quegli individui che accettano - volenti o nolenti - il contratto sociale su cui è fondata la stessa vita statale. Chi è fuori da questo patto non viene riconosciuto soggetto etico e giuridico con propri diritti e doveri<sup>55</sup>.

Ma in cosa consiste questa nuova etica pubblica sulla quale si fonda l'autonomia separata dello Stato? Consiste in questo: la sacralizzazione della volontà di potenza autogiustificantesi in virtù di quella pretesa universalità che costituisce la specificità e al tempo stesso l'analogia dello Stato rispetto alla Chiesa. La volontà di potenza elevata a forma religiosa è la nuova morale dello Stato e questa morale ha un nome preciso: il patriottismo, «la passione e il culto dello Stato nazionale»<sup>56</sup>. Il patriottismo è «l'intera moralità trascendente dello Stato. La chiamiamo moralità trascendente perché di norma oltrepassa il livello della moralità e giustizia umana, sia della comunità che dell'individuo privato. [Infatti] offendere, opprimere, spogliare, saccheggiare, assassinare o rendere schiavi i propri concittadini è considerato, ordinariamente, un

<sup>54</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, pp. 153-154; Id., *Sur Machiavel* (1870), in *Archives Bakounine*, VII..., pp. 368-383.

<sup>55</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, pp. 148-151.

<sup>56</sup> M. BAKUNIN, *Protestation de l'Alliance* (1871), in Id., *Oeuvres*, VI, Paris 1913, p. 38.

crimine. Ma dal punto di vista del patriottismo, se queste cose vengono fatte a maggior gloria dello Stato e per la conservazione e l'estensione del suo potere, allora tutte si trasformano in dovere e virtù»<sup>57</sup>. Dunque la morale dello Stato è opposta a quella umana, come la libertà statale risulta la negazione di quella sociale e quella chiesastica nemica dell'individuale.

Precisamente, la specificità del rapporto di analogia tra la Chiesa e lo Stato è data da qualcosa di più dell'univoca alienazione che scaturisce dalla relazione tra l'autentico e l'inautentico (secondo il modulo della sinistra hegeliana). Bakunin ne individua, a questo proposito, il senso anarchico, quando denuncia il carattere *intrinseco* della dominazione statale e di quella chiesastica, quello stretto legame che unisce «la teologia, «scienza della Chiesa» e la politica, «scienza dello Stato»»<sup>58</sup>. Esso è dato da un passaggio univoco: come l'uomo diventa un *fedele*, allo stesso modo diventa un *cittadino*. Ma questa metamorfosi (da uomo a fedele, da uomo a cittadino) non è, appunto, una semplice alienazione tra l'umano e l'inumano (come, ad esempio, nella critica del giovane Marx), ma tra la libertà e la non-libertà. La scelta, in altri termini, è tra tutto ciò che l'individuo può essere e il suo univoco *dover essere*: perché, ancora una volta, è la libertà quella che viene sacrificata in base a tale determinazione<sup>59</sup>. Bakunin è poco interessato a definire il destino umano, molto di più, invece, a delineare quello che la libertà può riservare agli umani. La dialettica negativo-positivo - come vedremo più avanti - non si risolve mai in una sintesi. Insomma, non esiste nell'anarchico russo il mito di un'antropologia (autentico-inautentico), ma sempre quello *indefinito* della libertà. È inutile sottolineare qui la perfetta simmetria con il suo precedente anti-teismo quale alternativa all'ateismo: l'ateismo definisce un tipo antropologico, l'anti-teismo lo spazio della libertà<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, pp. 151-152.

<sup>58</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, p. 160.

<sup>59</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme...*, p. 160.

<sup>60</sup> Inequivocabilmente: «abolizione radicale di ogni religione ufficiale e di tutte le chiese privilegiate pagate e mantenute dallo Stato. Libertà assoluta di coscienza e di propaganda per ciascuno con la facoltà di elevare quanti templi si vogliono alle

La critica bakuniniana dello Stato, quale espressione temporale più alta del principio di autorità, investe, per logica conseguenza, ogni sua manifestazione concreta e particolare. Essa si estende ad ogni Stato, qualunque esso sia, compreso quello democratico. Anche questo, infatti, può risolversi in dispotismo perché la democrazia, di per sé, non può dare garanzie di sorta. «Uno Stato repubblicano, basato sul suffragio universale, potrebbe essere molto più dispotico, perfino più dispotico di uno Stato monarchico, se, col pretesto di rappresentare la volontà di ognuno, dovesse accollare il peso del suo potere collettivo sulla volontà e sul libero movimento di ciascuno dei suoi membri»<sup>61</sup>. Bakunin, che con questa analisi anticipa magistralmente la forma novecentesca della democrazia totalitaria - cogliendo perciò, implicitamente la diversità sostanziale tra valori liberali e valori democratici -, non è naturalmente alieno dal considerare le differenze esistenti tra potere e potere, tra Stato e Stato o, se vogliamo, tra male maggiore e male minore<sup>62</sup>.

Questa critica indifferenziata alla forma Stato vuol significare il rifiuto fondamentale del vero *Logos* che ne anima la vita: la politica come ragione autoritaria, come ragione separata. «Chi dice potere politico dice dominio»<sup>63</sup> «qualunque sia la sua origine e la sua forma»<sup>64</sup> perché i governanti, «sia quelli che fanno le leggi, sia quelli

proprie divinità, quali che siano, e di pagare e di mantenere i preti della propria religione». BAKUNIN, *Società rivoluzionaria internazionale*..., p. 313. E ancora: «se la Chiesa e lo Stato potessero essere istituzioni private, noi saremmo certo loro avversari, ma non protesteremmo contro il loro diritto di esistere». Id., *Protestation de l'Alliance*..., pp. 88-89.

<sup>61</sup> BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*..., p. 144.

<sup>62</sup> «Noi siamo fermamente convinti che la più imperfetta delle repubbliche sia mille volte meglio della monarchia più illuminata [...] Il régime democratico, inoltre, introduce gradualmente le masse alla vita pubblica, cosa questa che non si verifica mai in una monarchia». BAKUNIN, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*..., p. 174.

<sup>63</sup> M. BAKUNIN, *Les ours de Berne et l'ours de Saint-Petersbourg* (1870), in *Archives Bakounine*, publiées pour l'Internationale Institut voor Sociale Geschiedenis Amsterdam par A. Lehning, IV, *Michel Bakounine et ses relations avec Sergej Necaev 1870-1872*, Leiden 1971, p. 63

<sup>64</sup> BAKUNIN, *Les ours de Berne et l'ours de Saint-Petersbourg*..., p. 61. «La politica

che esercitano il potere esecutivo»<sup>65</sup>, hanno inevitabilmente interessi opposti a quelli dei governati. Ciò spiega, ad esempio, perché «i più accesi democratici e i più furibondi ribelli diventano conservatori appena raggiungono il potere. A torto si è soliti attribuire al tradimento queste palinodie. Il motivo principale è invece il cambiamento di prospettiva e di posizione: e non bisogna dimenticare che le posizioni, e la necessità che esse impongono, sono sempre più forti dell'odio e della cattiva volontà degli individui»<sup>66</sup>. In breve, la logica della politica e del potere ha una sua autonomia che travolge ogni intenzione positiva di riforma perché risponde prima di tutto a se stessa. Questa autonomia della politica fa tutt'uno con quella dello Stato e pertanto la lotta della libertà si deve volgere innanzitutto contro questa esistenza.