

Per un libertà politica: ovvero una cornice entro la quale collocare un noto passo di Bakunin sulla libertà*

Marco Cossutta

ABSTRACT

A partire dalla domanda se la libertà possa dirsi il contrario della schiavitù e seguendo un itinerario aristotelico, viene richiamata la concezione bakuniniana della libertà evidenziando come la stessa si discosti profondamente dalla sua rappresentazione liberale, tanto da sostenere che l'anarchismo si opponga nella sua interezza alla prospettiva politica moderna.

SOMMARIO

1 LA DIFFICOLTÀ DI DISCUTERE SULLA LIBERTÀ; 2 SCHIAVITÙ E LIBERTÀ; 3 LA LIBERTÀ COME GESTIONE VIRTUOSA DELL'INTERFERENZA; 4 LA LIBERTÀ POLITICA; 5 UNA DIGRESSIONE CONCLUSIVA.

1 LA DIFFICOLTÀ DI DISCUTERE SULLA LIBERTÀ

Chi volesse accostarsi al nostro tema prendendo le mosse da una cosiddetta navigazione in rete avrebbe l'opportunità, fra le molte, di imbattersi in una pagina di *Anaropedia* che raccoglie Citazioni sulla libertà tratte da opere di svariati autori¹.

Da una fugace lettura dei brani proposti si evince una visione della libertà per così dire policromatica; da un Bakunin ripreso da *Dio e lo Stato*, sul quale ci soffermeremo, ad un Ibsen che non identifica la libertà con la libertà politica, tutto proteso quale è verso la rivo-

*Il testo raccoglie il contributo presentato al Convegno di studi su La libertà radicale. Individuo e comunità nel pensiero libertario tenutosi il 27 ed il 28 febbraio 2015 presso Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro all'interno del Dottorato di Ricerca in Teoria del diritto e ordine giuridico ed economico europeo.

¹http://ita.anaropedia.org/Citazioni_sulla_libert%C3%A0.

PAROLE CHIAVE

BAKUNIN; ANARCHISMO;
LIBERTÀ; DISPOTISMO;
PROSPETTIVA POLITICA MODERNA.

luzione dello spirito, ad un Goethe, ad un Hugo e così via.

Dal che si nota, ancora una volta, come il termine libertà, ad di là dell'indubbio portato emotivo – evidenziato nel corso del tempo in innumerevoli modi (non ultimo nei testi delle canzoni) – sia da considerarsi, forse proprio a causa del suo portato emotivo, un termine ambiguo; ovvero un significante che nel suo quotidiano uso ed a maggior ragione nel linguaggio politico-filosofico, assume più e fra loro differenti significati.

Tutto ciò ci porta a ritenere come il nostro termine venga, per così dire, con *troppa libertà interpretato*. Per inciso va rilevato come nessuna prospettiva politica moderna² nega il valore della libertà, assegnando però alla stessa significati di volta in volta diversi ed in opposizione.

Posta la questione in altri termini, il concetto di libertà difficilmente potrà venire evidenziato

² Non potendo qui sviluppare compiutamente tale concetto mi permetto di rimandare al mio *Alla ricerca dell'anarchismo tra modernità e classicità. Intorno ad un recente libro di Giampietro Berti*, in "Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica", V (2013), n. 1, pp. 253-297. Le categorie di modernità e di classicità sono prese a prestito dall'opera del mio Maestro, Francesco Gentile, al cui studio su *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, 1983, rimando.

dalle concezioni di libertà che si sono manifestate. Infatti, se un concetto, frutto di un'astrazione a partire dalle varie concezioni, indica ciò che accomuna per l'appunto le varie concezioni, difficilmente dall'analisi di quest'ultime potremmo risalire ad un concetto unitario di libertà.

Problematico dunque tentare l'essenza della libertà, porsi cioè la domanda intorno a "che cos'è la libertà?", interrogazione che apre ad innumerevoli risposte che potrebbero condurre l'indagine ad arroccarsi su una ricostruzione tassonomica del nostro termine.

Poco opportuno appare anche argomentare intorno ad una definizione stipulativa della libertà ("non è forse vero che la libertà è così?"), tale modo d'incedere condurrebbe alla formulazione di un'ennesima teoria o concezione della libertà, la cui argomentazione fondativa può ritrovare solo assenso o dissenso nel soggetto percipiente.

Se la via del concetto e quella della concezione della libertà appaiono ardue, ciò non di meno risulta inopportuno lasciare il nostro termine in balia di se stesso rinunciando, per un verso, a cercare di comprenderlo nella sua essenza e, per altro, ritenere che una concezione equivalga l'altra – nel senso che in quanto concezioni della libertà liberamente poste non possono ritrovare alcuna valutazione oggettiva.

Al fine di tentare di uscire da tale aporia potrebbe apparire opportuno porre il termine libertà all'interno d'una domanda disgiuntiva (non una domanda sull'essenza, né un'interrogazione semplice: la prima offre infinite risposte, la seconda solo una); tale domanda, che implica due risposte (*sic aut non*), non elude il problema dell'essenza, né conduce l'argomentazione in una sola direzione.

Nella domanda disgiuntiva di fronte alla quale porci riecheggia in qualche modo quello che potrebbe costituire, sia pur in negativo, il fulcro del concetto di libertà al di là del suo declinarsi nelle varie concezioni: ovvero la schiavitù, quindi l'opposizione ad uno stato di libertà.

La domanda disgiuntiva è quindi: "se e come possa dirsi che la libertà sia l'opposto della schiavitù".

Prima di iniziare ad argomentare intorno al tema va ancora premesso che l'indagine non ha finalità descrittive (vedi la questione dell'essen-

za o quella della catalogazione delle definizioni-concezioni della libertà), ma prescrittiva (non generale, ma particolare); il nostro discutere vuole determinare l'ambito proprio ad una determinata prospettiva delle libertà, quella *an-archica*, senza per questo voler offrire giudizi di valore sulle altre concezioni della libertà.

Non ricerca della vera libertà, ma determinazione dei contorni, a partire dalla domanda disgiuntiva, della libertà *an-archica*.

Va infine confessato che l'ambizione di questo contributo sarebbe stata quella di affrontare il tema della libertà fra liberalismo ed anarchismo, ma data la complessità dello stesso (che si evidenzia sin da subito dovendo scegliere quale liberalismo e quale anarchismo comparare), è parso d'uopo ripiegare su un campo d'indagine più ristretto, concentrandosi su un unico passo bakuniniano, dal quale però si può evincere una netta differenziazione fra le due prospettive di libertà; quella genericamente liberale, che Bakunin critica, e quella anarco-bakuniniana.

Il passo in oggetto è il seguente: "io sono veramente libero solo quanto tutti gli esseri umani che mi circondano, uomini e donne, sono anch'essi liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, né è invece la condizione necessaria e la conferma. Divento veramente libero solo con la libertà degli altri, di modo che più numerosi sono gli esseri liberi che mi circondano e più estesa e più ampia diventa la mia libertà. La schiavitù degli uomini, al contrario, è di ostacolo alla mia libertà, o, ciò che è la stessa cosa, è la loro bestialità che è una negazione della mia umanità perché ancora una volta non posso dirmi veramente libero se non quando la mia libertà o, se si vuole, quanto la mia dignità di uomo, il mio diritto umano (il quale consiste nel non ubbidire a nessun altro uomo ed a determinare le mie azioni conformemente alle mie intime convinzioni) riflessi nella coscienza egualmente libera di tutti, mi ritornano riaffermati dall'approvazione di tutti. In tal modo la mia libertà personale, assicurata dalla libertà di tutti, si estende all'infinito"³.

³ Il passo richiamato è tratto da *Dio e lo Stato*, trad. it. a cura di G. Rose Pistoia, 1974, p. 124. L'edizione italiana citata riporta parte delle 340 cartelle (dalla 138 alla 246 e dalla

2 SCHIAVITÀ E LIBERTÀ

Ritorniamo per ora alla domanda disgiuntiva. Che i termini libertà e schiavitù siano da considerarsi in opposizione diretta, al di là di specifiche indagini politico-filosofiche⁴, ci viene confermato dallo stesso *Vocabolario della lingua italiana* edito dall'Istituto dell'Enciclopedia italiana, nel momento in cui si rileva come il nostro termine "si opponga direttamente a schiavitù, prigionia".

Se la cattività è la condizione apposta alla libertà, al di là dell'apparente evidenza, risulta opportuno tentare di offrire un significato il meno vago possibile al sostantivo schiavitù. Nel far ciò seguiremo il ben noto itinerario aristotelico⁵ che risulta incentrato sul *dispotismo*: se lo schiavo è colui che ha un padrone e di questo è oggetto, il libero è colui il quale, non avendo padroni, è padrone di se stesso poiché franco da altrui imposizioni. Il libero agisce, lo schiavo è agito⁶.

288 alla 340) redatte da Bakunin fra il 1870 ed il 1871, mai nella loro interezza edite dallo stesso Bakunin (solo le cartelle da 1 a 138 furono pubblicate nel 1871 con il titolo *La Révolution sociale ou la dictature militaire*). Il manoscritto è noto anche, più correttamente, come *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*. Va, quindi, indicato come Bakunin non ritenne di pubblicare quella che appare sicuramente la più nota e significativa definizione di libertà prodotta nell'ambito dell'anarchismo e che diverrà qui oggetto di discussione. Per una prima indicazione bibliografica sull'opera di Bakunin cfr. M. La Torre, *Il fantasma della legge. Michail Bakunin e la metafisica della libertà*, in "Filosofia politica", XXVIII (2014), n. 2, p. 248 (in nota), utile appare anche la consultazione della raccolta di scritti curata da G. Berti, *M. Bakunin, La libertà degli uguali*, Milano, 2000, segnatamente pp. 33-37.

4 Vedi ad esempio M. Barberis, *Libertà*, Bologna, 1999.

5 Per Aristotele, come noto, "ogni oggetto di proprietà è strumento per la vita e la proprietà è un insieme di strumenti: anche lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza sugli altri strumenti" (*Politica*, I, 4, 1253 b, 30-35). Al contrario, l'attività politica "si esercita su uomini per natura liberi" (*Politica*, I, 7, 1255 b), i quali non sono rappresentabili come mezzi per raggiungere fini che non li appartengono. Le citazioni sono tratte dalla trad. it. di R. Laurenti in Aristotele, *Opere*, vol. VIII, Roma-Bari, 1989.

6 Per Aristotele, come noto, "un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, per questo è per natura schiavo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato" (*Politica*, I, 4, 1254 a, 15).

La libertà potrebbe allora essere intesa come uno stato di assenza di interferenze; interferenze che si manifestano (per lo più) all'interno di rapporti inter-individuali.

Per lo più, dato che soffermandosi sui testi aristotelici riscontriamo una seconda declinazione della schiavitù slegata, questa, dal rapporto inter-soggettivo. Ed è specificatamente la schiavitù di colui che soggiace (non ad altrui comandi, ma) alle proprie passioni⁷.

Se, come ci indica lo Stagirita, la schiavitù è (anche) soggiacere alle proprie passioni (essere cioè da queste dominato, posseduto), la libertà, avuto riguardo a questo particolare tipo di schiavitù, è propria (nel senso che è condizione propria al solo) essere umano virtuoso, che, in quanto tale, è padrone di se stesso. Al fine di comprendere questa libertà dobbiamo, quindi, volgere lo sguardo all'esercizio delle virtù (segnatamente ai libri terzo e quarto dell'*Etica*).

Al di là dell'elencazione delle dodici virtù, ciò che preme rilevare è che l'etica, da cui alla virtù, è l'arte dell'intuizione dei rapporti umani; è la capacità di cogliere la giusta misura tra il difetto e l'eccesso⁸. In questo senso,

7 *Etica Nicomachea*, III, 11, 1118 b, nella quale possiamo leggere: "il mangiare o il bere qualsiasi cosa sino ad esserne troppo pieni è un eccedere in quantità il bisogno naturale; il desiderio naturale infatti prescrive di riempirsi solo di quanto v'è bisogno: perciò quelli che eccedono sono detti golosi, perché riempiono la gola più del necessario: e tali sono quelli che hanno una natura degna degli schiavi". Si cita dalla trad. it. di A. Plebe in Aristotele, *Opere*, vol. VII, Roma-Bari, 1988. Esemplificativo può apparire il richiamo al dialogo platonico su *La Repubblica*, nel quale possiamo leggere: "nel medesimo individuo, entro l'anima sua, esistono due elementi in uno, l'uno migliore, l'altro peggiore; e quando l'elemento naturalmente migliore s'impone sul peggiore, allora si usa l'espressione «più forte di se stesso», ed è certo un elogio, quando invece per un cattivo sistema educativo e per qualche relazione l'elemento migliore si riduce più fiacco e viene dominato dal peso del peggiore, gli si muove questo biasimo sotto forma di rimprovero, e si chiama «più debole di se stessa» e intemperante la persona che si trova in questa condizione", IV, 431. Si cita dalla trad. it. curata da F. Sartori in Platone, *Opere complete*, vol. VI, Roma-Bari, 1991.

8 Ancora nell'*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 a-b, possiamo leggere: "io chiamo posizione di mezzo di una cosa quella che dista egualmente da ciascuno degli estremi, ed essa è una sola e identica in tutte le cose; e chiamo posizione di mezzo rispetto a noi ciò che non eccede né fa difetto; essa però non è unica, né eguale per tutti. Ad esempio, ponendo il dieci come

alla virtù non si offre alcun contenuto: si fissa la forma in quanto misura (il contenuto specifico dell'agire virtuoso di volta in volta cambia poiché muta rispetto al contingente).

Dalla sfera privata, dalla libertà interiore di colui che ritrova in se stesso la giusta misura fra l'eccesso ed il difetto, evitando in tal modo di soggiacere alle proprie passioni, si giunge alla sfera pubblica, alla libertà come categoria dei rapporti inter-individuali, che per essere liberi devono anch'essi venire improntati sulle virtù. Non va dimenticato che per Aristotele la giustizia, di cui al libro quinto dell'*Etica*, è comprensiva di ogni altra virtù: "essa è virtù sommamente perfetta, perché il suo uso è quello di una virtù perfetta; cioè è perfetta, perché chi la possiede può servirsi di questa virtù anche nei riguardi di un altro e non solo di se stesso"; infatti, la giustizia è virtù relazionale, "è la sola virtù che sembra essere un bene altrui, in quanto riguarda gli altri"⁹.

La libertà allora da momento personale/intimo diviene momento relazionale/politico, transita dalla *oikia* alla *polis*. In tal modo la libertà va ricercata non nella non-interazione, ma nell'esercizio pubblico della virtù (nel passaggio dell'essere umano da *idiotés* – colui che potrebbe agire politicamente ma non lo fa – ad attore politico), quindi nel campo dell'interferenza.

3 LA LIBERTÀ COME GESTIONE VIRTUOSA DELL'INTERFERENZA

La libertà, se colta lungo questa falsa-riga, non è assenza d'interferenze, piuttosto si palessa come un metodo di gestione dell'interfe- quantità eccessiva e il due come quantità difettiva, il sei si considera come il mezzo rispetto alla cosa: questo è infatti il mezzo secondo la proporzione numerica. La proporzione di mezzo riguardo a noi non va invece interpretata così: infatti se per qualcuno il mangiare dieci mine è troppo e il mangiarne due è poco, il maestro di ginnastica non per questo ordinerà di mangiare sei mine; infatti per chi deve ricevere questa razione, essa può essere pure molta oppure poca: per Milone infatti è poca, per un principiante di ginnastica è molta". Per Aristotele, "la virtù è quindi la disposizione ad un proponimento consistente nella medietà rispetto a noi stessi, definita dalla ragione e come l'uomo saggio la determinerebbe" (*Etica Nicomachea*, II, 6, 1107a, 36).

⁹ I passi sono tratti dalla *Etica Nicomachea*, V, 1, 1129b-1130a.

renza, che ritrova nella medietà il suo punto di riferimento¹⁰.

In tal modo possiamo abbandonare l'idea di libertà come assenza di vincoli (regole) esternamente imposti, a cui consegue una concezione della libertà che porta a riconoscere la stessa ogni qual volta *si fa quel che si vuole*, quindi un'idea di libertà che necessariamente presuppone la solitudine come suo luogo ideale. In assenza di solitudine, la libertà si leghebbe indissolubilmente al potere, al dominio della realtà circostante.

Questa prospettiva viene abbandonata per ricercare la libertà nel rapporto, ove la libertà si esplica nella medietà assunta a regole della condotta politica.

Se viceversa la libertà è assenza di vincoli questa non potrà che esplicarsi come dominio; l'esito pratico della libertà come sregolatezza è lo scontro (*polemos*) per affermare la propria particolare libertà sulle altre che la minacciano. L'esistenza di *altre* libertà è essenziale per questa concezione della libertà¹¹, che infatti conduce alla fondazione del *male necessario*: lo stato come supremo arbitro delle libertà, l'unico ente che possa imporre, perché dotato di forza irresistibile, la convivenza fra gli arbitri¹².

¹⁰ Rileva in proposito Bakunin come l'essere umano "diventa umano e si emancipa progressivamente solo in seno alla società che necessariamente è anteriore alla nascita del suo pensiero, delle sua parola, della sua volontà [...] Ne deriva che l'uomo realizza la sua libertà individuale oppure la sua personalità, solo integrandosi con tutti gli individui che lo circondano ed esclusivamente grazie al lavoro ed alla forza collettiva della società", *Dio e lo Stato*, cit., p. 119.

¹¹ Per Bakunin, "è nota la frase sacramentale che, nel gergo di tutti i fautori dello Stato e del diritto legale, esprime questa decadenza e questo sacrificio, questo primo passo verso l'asservimento umano. L'individuo che, allo stato naturale, cioè prima che esso sia divenuto membro della società, gode di una completa libertà, quanto entra a far parte di detta società, compie il sacrificio di una parte di questa libertà affinché la società gli garantisca tutto il resto. A chi chiede la spiegazione di questa frase, generalmente si risponde con un'altra frase: *La libertà di ciascuno individuo umano non deve avere altri limiti se non quella di tutti gli altri individui.* [...] L'individuo appare come un essere assolutamente libero fintanto, e solo fintanto, che resta al di fuori della società", *ibidem*, pp. 120-121.

¹² Rileva ancora Bakunin, "i liberali [...] partono dal principio della libertà individuale e si schierano subito,

Qui la libertà è pura irresponsabilità, che può venire limitata solo da altre libertà-potere più forti. La forza appare in ultima analisi la categoria fondante tale libertà, la quale con l'avvento dello stato si tramuta in concessione (più o meno ampia)¹³.

La libertà come responsabilità, viceversa, si esplica nella relazione con gli altri¹⁴; in quan-

per come è noto, quali avversari del principio dello Stato. Sono appunto essi i primi che hanno sostenuto che il governo, cioè il corpo dei funzionari organizzato in uno o in altro modo ed incaricato particolarmente di esercitare l'azione dello Stato, era un *male* necessario e che tutto l'incivilimento consisteva nel ridurre sempre più le attribuzioni ed i diritti. Tuttavia, vediamo che, in pratica, tutte le volte che l'esistenza dello Stato viene messa in questione, i teorici liberali si dimostrano fautori del diritto assoluto dello Stato non meno fanatici degli assolutisti monarchici e dei giacobini. [...] Il loro culto dello Stato, in apparenza così completamente opposto alle loro massime liberali, si spiega in due modi: innanzitutto *praticamente* con gli interessi della loro classe [... la borghesia, che ...] non chiederebbe di meglio che accordare a se stessa il diritto o, meglio, il privilegio del più completo disordine economico [...] espresso da questo slogan divenuto molto famoso: *Laissez faire et laissez passer*. La classe borghese preferisce questo disordine solo se è a suo favore ed unicamente a condizione che le masse troppo ignoranti per goderne senza abusarne restino sottomesse alla più severa disciplina dello Stato. [...] Accanto alla suddetta ragione pratica, ne esiste una seconda, di natura squisitamente teorica. [...] Essi sono e si chiamano liberali perché prendono per base e come punto di partenza della loro teoria la libertà individuale ed è appunto per ciò che, inevitabilmente, debbono giungere al riconoscimento del diritto assoluto dello Stato. Per essi, la libertà individuale non è una creazione, un prodotto storico della società. Essi sostengono che detta libertà sia anteriore ed ogni società, e che ogni uomo l'abbia con sé dalla nascita. [...] Da ciò ne deriva che se l'uomo è qualcosa [...] lo è soltanto al di fuori della società". La società viene creata "con una specie di accordo" in modo tale che la teoria liberale "da una parte riconosce solo gli individui, esseri esistenti per sé e liberi da sé, e dall'altra riconosce questa specie di società convenzionale, formata volontariamente da detti individui e basata su un accordo, formale oppure tacito, basata cioè sullo Stato" a cui l'individuo si sottomette. Le citazione sono tratte da *ibidem*, pp. 110-112.

13 Si pensi al broccardo hobbesiano *silentium legis, libertas civium*.

14 Per Bakunin, "la conclusione materialistica, realistica e collettivistica della libertà, del tutto antitetica a quella degli idealisti, è la seguente: l'uomo diventa uomo e perviene alla coscienza ed alla realizzazione della sua

to scelta frutto d'una mediazione fra eccesso e difetto ha natura relazionale, politica. Diviene cioè fondamento di una comunità che non risulta soggetta necessariamente ad un potere irresistibile per non tramutarsi in una moltitudine disaggregata.

Vi è una duplice responsabilità; dell'essere umano a fronte di se stesso, che si esplica con l'esercizio delle virtù (per inciso, si evidenzia un netto rifiuto della prospettiva del *self regarding act* di millsiana memoria), e dell'essere umano nei confronti della comunità, che gli chiede un agire virtuoso, ovvero improntato sulla giustizia, in quanto parte di essa.

Ci troviamo di fronte ad una *libertà politica*, basata sull'autonomia dei consociati e funzionale al processo di mediazione, l'unica capace di reggere una comunità non fondata dal dominio, ovvero che prescinda – per il proprio esistere – dalla presenza dello stato.

4 LA LIBERTÀ POLITICA

Quest'ultima è la libertà *an-archica*, una libertà non fine a se stessa, tutta racchiusa nella incondizionata pretesa dell'ego (se così fosse si fonderebbe con la prospettiva del *faccio ciò che voglio*, che tradotto all'interno dei rapporti sociali suonerebbe come un *faccio ciò che posso*).

Quella *an-archica* è, all'incontrario, una libertà finalizzata al rapporto con gli altri, al ricercare dialettico del giusto mezzo. Quindi la libertà *an-archica* è manifestazione relazionale, è una *libertà politica*, in quanto fondativa di una comunità politica, una comunità di esseri umani liberi perché capaci di autonomia.

Si palesa in modo evidente uno iato incolmabile fra libertà come sregolatezza e libertà come autonomia (che è poi la libertà politica); la prima conduce al rapporto dispotico, ove l'altro è oggetto succube dell'essere libero, la seconda, all'incontrario, al rapporto politico, del quale l'altro è imprescindibile momento fondativo.

umanità soltanto nella società; esso si emancipa dal giogo della natura esterna solo col lavoro collettivo e sociale, che è l'unico capace di trasformare la superficie della terra in una dimora favorevole agli sviluppi dell'umanità; senza questa emancipazione materiale non può esservi emancipazione intellettuale e morale per nessuno", *Dio e lo Stato*, cit., p. 121

Libertà come potere *versus* libertà come mediazione; il tutto sunteggia la contrapposizione insanabile fra una libertà alla base della cui concezione di colloca l'anomia, la tensione ad un vivere sregolato (che ha come diretta conseguenza la ricerca d'un potere irresistibile che regoli eteronomamente i rapporti sociali), ed una libertà fondata sulla propensione dei consociati alla regolarità, quindi sull'autonomia.

La seconda è una concezione della libertà che implica di per sé la regola (*in primis* lo stare *decis* impossibile all'inertto d'una libertà come potere), ma in quanto *an-archica* non è una libertà determinata dalle regole (una sorta di *repubblicanesimo* propugnate una libertà garantita della leggi), è piuttosto una libertà che determina le regole; in quanto è l'esercizio congiunto della libertà da parte di tutti i membri della comunità politica che determina la regola alla convivenza politica.

L'*an-archismo* non presuppone ed anzi combatte lo stato quale esclusivo momento di produzione delle regole; una costruzione societaria improntata ed incentrata sullo stato sviluppa una forma regolamentativa che va dall'alto verso il basso¹⁵ e che, anche attraverso l'antropomorfizzazione di tale ente (non a caso costruitosi giuridicamente attraverso la mutuazione da categorie privatistiche) non solo si palesa quale ente appannaggio dei ceti dominanti, che lo utilizzano per perseguire i propri fini ed interessi, ma anche assume (come già evidenziato da Hob-

15 Per Bakunin "nessuno Stato per quanto democratiche siano le sue forme, foss'anche la repubblica politica più rossa, popolare solo nel suo falso significato noto con il nome di rappresentanza del popolo, sarà mai in grado di dare al popolo quello che vuole e cioè la libera organizzazione di suoi interessi dal basso in alto, senza nessuna ingerenza, tutela o violenza dall'alto perché ogni Stato, sia pure il più repubblicano e il più democratico, anche lo Stato pseudo-popolare ideato dal signor Marx, non rappresenta in sostanza nient'altro che il governo della massa dall'alto in basso da parte della minoranza intellettuale, vale a dire quella più privilegiata, la quale pretende di sentire gli interessi ideali del popolo più che il popolo stesso. [...] Lo Stato significa precisamente violenza, la dominazione mediante la violenza, quando possibile mascherata, se assolutamente indispensabile sfrontata e nuda", *Stato e anarchia*, trad. it. Milano, 1973, pp. 35-36 (il testo appare in lingua russa a Zurigo nel 1874).

bes attraverso il richiamo al *dio mortale*) connotati divini¹⁶.

Duplici negazione della libertà, dunque: da un lato oppressione dall'alto verso il basso, dall'altro costruzione del feticcio¹⁷.

Pur non spingendosi verso fantasiose costruzioni di società liberate¹⁸, proprie agli uto-

16 Va rilevato come per Bakunin "lo Stato moderno, militare per necessità, porta in sé l'ineluttabile tendenza a trasformarsi in un Stato universale; ma uno Stato universale evidentemente 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", così in *ibidem*, p. 23 e ancora, "tutta la storia ci dimostra, e la logica più razionale ce lo conferma, che due Stati di forza uguale non possono stare gomito a gomito, che ciò è contrario alla loro essenza e costituzione di cui l'immane e necessaria manifestazione è la supremazia; e questa per l'appunto non dovrà ammettere l'uguaglianza delle forze. Una delle forze dovrà essere infallibilmente spezzata e sottomessa all'altra", *ibidem*, p. 79.

17 "Lo Stato moderno che non è altro che la realizzazione della vecchia idea del dominio, rappresenta pure, come il cristianesimo, l'ultima forma di fede teologica o della schiavitù religiosa", *ibidem*, p. 55.

18 Scrive Bakunin "la vita, in quanto movimento concretamente razionale, è nel mondo della scienza la marcia dal fatto reale all'idea che lo abbraccia, che lo esprime e che di conseguenza lo spiega; e nel mondo pratico è il movimento che va dalla vita sociale verso la sua organizzazione più razionale possibile conformemente alle indicazioni, alle condizioni, alle necessità e alle esigenze più o meno spontanee di quella medesima vita. Questa è la larga strada del popolo, dell'emancipazione reale e totale, accessibile a tutti e, di conseguenza, veramente popolare, la strada della Rivoluzione Sociale anarchica che nasce da sola dal seno del popolo distruggendo tutto quanto si apponga al traboccare generoso della sua vita affinché, dalle stesse profondità dell'esistenza di questo popolo, scaturiscano le nuove forme di una libera comunità", *ibidem*, p. 159. Egli continua "noi non solo non abbiamo l'intenzione né la minima velleità d'imporre al nostro popolo, o a qualunque altro popolo, un qualsiasi ideale di organizzazione sociale tratto dai libri o inventato da noi stessi, ma, persuasi che le masse popolari portano in se stesse, negli istinti più o meno sviluppati della loro storia, nelle loro necessità quotidiane e nelle loro aspirazioni coscienti o inconscie, tutti gli elementi della loro futura organizzazione naturale, noi cerchiamo questo ideale nel popolo stesso; e siccome ogni potere di Stato, ogni governo deve, per la sua medesima essenza e per la sua posizione fuori dal popolo o sopra di esso, deve necessariamente mirare a

pisti, l'*an-archismo* tratteggia una realtà sociale altra da quella impregnata dalla statualità¹⁹; un'organizzazione di associazioni indipendenti, ma poste fra loro in rapporto dialettico (non autoreferenziali, "non fuori dalle influenze diverse ed ugualmente libere di uomini e partiti"). Saranno queste a forgiare la loro vita: dal basso verso l'alto.

Come più volte rimarcato, qui la libertà è un mezzo e nel contempo un fine. È mezzo per fondare una prassi sociale basata sull'autonomia (la libertà in quanto mezzo *non è valore*, ma mero espediente), è fine, quindi *valore*, perché imprescindibilmente correlata all'essenza di un essere umano capace di autonomia.

La libertà, lungi dall'essere fine a se stessa (ovvero sinonimo di anomia) non può essere qui concepita in modo disgiunto dalle regole, quindi dal rapporto, della responsabilità, quindi ancora dal riconoscimento dell'altro: in definitiva dalla società.

Ritornando al passo bakuniniano all'inizio richiamato, possiamo intendere come l'agire libero ancorché virtuoso degli altri permette il dispiegarsi del mio agire libero (e virtuoso); pertanto la libertà si manifesta solo in una comunità, ove tutti concorrono liberamente e con giustizia al suo determinarsi; è dalla comunità libera che si irradia la libertà individuale e

subordinarlo a un'organizzazione e a fini che gli sono estranei noi ci diciamo nemici di ogni potere di Stato, nemici di un'organizzazione di Stato in generale e siamo convinti che il popolo potrà essere felice e libero solo quando, organizzandosi dal basso in alto per mezzo di associazioni indipendenti e assolutamente libere e al di fuori di ogni tutela ufficiale, ma non fuori delle influenze diverse e ugualmente libere di uomini e di partiti, creerà esso stesso la propria vita", *ibidem*, pp. 161-162.

19 "Naturalmente questo ideale propone al popolo innanzitutto l'abolizione della miseria, della povertà e la completa soddisfazione di tutte le necessità materiali per mezzo del lavoro collettivo, obbligatorio e uguale per tutti, e poi l'abolizione dei padroni d'ogni specie di autorità, la libera organizzazione della vita del paese in relazione alle necessità del popolo, non dall'alto in basso secondo l'esempio dello Stato, ma dal basso in alto, curata dal popolo stesso al di fuori di ogni governo e dei parlamenti; la libera unione delle associazioni dei lavoratori della terra e delle fabbriche, dei comuni, delle province, delle nazioni; e infine in un domani non lontano la fraternità di tutta l'umanità trionfante sulle rovine di tutti gli Stati", *ibidem*, p. 45.

la libertà, dall'individuo, ritorna alla comunità.

Se "la società non riduce né limita la libertà degli individui, ma la crea", allora "la società è la radice, l'albero, in cui frutto è la libertà"²⁰; se ciò corrisponde al pensare *an-archico*, allora la sua libertà è una libertà politica, che non solo non presuppone lo stato, ma lo aborre. Non per questo però, come certa vulgata sostiene, rifiuta forme organizzative istituzionalizzate.

Tali forme organizzative, avulse dallo stato, non possono ritrovare nelle prospettive di pensiero che hanno promosso la fondazione di tale ente un punto di riferimento.

Se l'*an-archismo* è frutto della modernità, nel senso che sorge cronologicamente nella modernità, non per questo sviluppa, sia pur in modo originale, i suoi presupposti.

È forma di pensiero altra dalla modernità, ed è errato presupporre che sia il logico ed estremo coerente sviluppo di questa. L'anarchismo non è il nichilismo.

5 UNA DIGRESSIONE CONCLUSIVA

Se, come emerge con indubbia evidenza dalla stessa radice etimologica del nostro termine, l'*an-archismo* è l'assoluta opposizione al potere in qualsiasi forma questo si manifesti in ambito sociale ed inter-individuale (l'*an-archia* è quindi la negazione della legittimità d'ogni potere sociale ed individuale), allora risulta del tutto improprio ricondurre ed accostare il nostro fenomeno a prospettive di pensiero che, all'incontrario, si fondano sull'esercizio del potere.

In modo meno generale, se l'*an-archismo* (anche da un punto di vista storico) si costituisce in funzione della negazione della legittimità di una particolare gestione dei fatti sociali incentrata sulla figura dello stato (di quel ente pubblico istituzionalizzato che, grosso modo, da Machiavelli in poi possiamo denominare come *Stato* e che convenzionalmente vede la sua data di nascita nel 1648 con la pace di Vestfalia), allora appare forzato e fuorviante accostare l'*an-archismo*, che propugna una convivenza sociale in assenza dello stato, a quelle prospettive di pensiero, le quali, sia pur in dif-

20 *Dio e lo Stato*, cit., p. 119.

ferente modo e con esiti diversi, si costituiscono in funzione della fondazione (e quindi della legittimazione) dello stato.

Come ampiamente noto, se lo stato è fenomeno squisitamente moderno, connesso all'era moderna (che convenzionalmente copre un arco temporale che va dal 1492 al 1789), era che vede il suo apparire nella storia dell'umanità, allora non sembra scorretto denominare le prospettive di pensiero, che alla sua formazione ed al suo consolidamento (nonché evoluzione) hanno contribuito, come *moderne* (senza per questo voler misconoscere apporti cronologicamente antecedenti, primo fra tutti il *Defensor pacis* del 1321, che raccoglie certi sviluppi della polemica sugli *universali*).

Tali variegate prospettive politiche *moderne* (quindi non moderne prospettive politiche, anche a causa della loro trans-epocalità) hanno indubbiamente forgiato ed utilizzato concetti (declinati in svariate concezioni) presenti poi anche nella speculazione *an-archica* (che è moderna prospettiva politica e non prospettiva politica moderna nel senso sopradetto): dall'individuo, alla libertà naturale – da cui allo stato di natura –, dal contratto (sociale), frutto di una non coartata volontà individuale, alla partecipazione attiva alla vita politica (autonomia ed autogestione); il tutto su uno sfondo caratterizzato dall'abbandono d'ogni riferimento ad entità sovra-naturali che inquinerebbero la vita politica (si pensi all'*etsi Deus non daretur* di Grozio) e dalla tensione alla libera conoscenza ed alla libera sperimentazione in ambito anche politico (il kantiano *sapere audere*).

Ma tali concetti sono tutti collocati all'interno di speculazioni espressamente finalizzate alla fondazione (e pertanto anche alla legittimazione) dell'ente stato: quel centro unitario di potere (pubblico) che attira a sé con forza centripeta ogni potere periferico od individuale, restituendolo, nella migliore delle ipotesi, sotto forma di facoltà, ovvero di concessione. Uno stato che tutto controlla pretendendosi quale unica fonte di regolamentazione e che esclude, con il suo stesso esistere, la rilevanza di forme regolamentative a-statali. È uno stato che definisce gli spazi di libertà attraverso il

suo silenzio (il *silentium legis, libertas civium* di hobbesiana memoria).

Contro questo stato, frutto della modernità, si erge in epoca moderna (a cavaliere del Diciottesimo e Diciannovesimo secolo) l'*an-archismo*. Al fine di condurre in maniera appropriata la sua radicale critica al potere e nello specifico a quella particolare organizzazione del potere che è lo stato, l'*an-archismo* rifugge dagli assiomi del pensiero politico moderno, dato che questi sono funzionali alla razionale fondazione dello stato. Pur utilizzando concetti che sono propri anche a questa modernità, egli ne offre una diversa (totalmente altra) declinazione.

Un banco di prova può, per l'appunto, venire offerto dalla questione della libertà qui sopra discussa.

Tutto ciò non vuole affatto significare che l'*an-archismo* sia fuori dalla modernità; l'*an-archismo* si oppone alla politica modernamente intesa sviluppando categorie di pensiero politico diverse (queste possono venire definite *im-politiche* sono rispetto alla idea moderna della politica, ma non risultano *im-politiche* se raffrontate con altre categorizzazioni dei rapporti sociali).

Questo appare il punto centrale del discorso; se pur l'*an-archismo* nel protendersi verso relazioni sociali non improntate sul potere sviluppa con caratteri precipui certi concetti comuni alla modernità politica, non per questo ne fa parte (se così fosse esso si costituirebbe come mera estremizzazione di postulati della modernità – vedi ancora l'idea di libertà quale assoluta assenza di regole, libertà come *unicità*).

Pur nella sua precipuità, l'*an-archismo* non sviluppa una prospettiva di pensiero assolutamente originale (nel panorama della cultura occidentale); pur non potendo in alcun modo ritrovare all'interno del suo nucleo classico espliciti richiami ad una politica non modernamente intesa, in quanto non fondata sul potere – quindi sul rapporto dispotico – ciò non si meno uno sguardo non preconetto verso costruzioni del rapporto politico non-moderno può essere foriero di proficui sviluppi.

Va riflettuto pertanto introno al rapporto fra politica e dispotismo così come i *classici*

(segnatamente la prospettiva socratico-aristotelica) lo hanno inteso, recuperare e riproporre nella modernità categorie di pensiero per un verso anti-moderno in quanto anti-statali e, per altro, genuinamente (se depurate dalla loro storicità, quindi de-contestualizzate) proteste verso una politica fatta da (e per) esseri umani realmente liberi nel loro agire sociale (e non ipotizzati tali per compiere attraverso tale assunzione operazioni di dominio – quindi dispotiche).

I *classici* non potevano sviluppare un discorso anarchico, così come lo conosciamo noi oggi, anzitutto perché ignoravano lo stato, potevano essere ed in effetti in parte lo sono, *anarchici*, perché conoscevano il dominio, quindi la schiavitù in cui cadono gli esseri umani se risucchiati all'interno del gorgo del dispotismo. Le loro costruzioni *politiche*, se lette attraverso uno spettro anarchico, si riconducono alla esaltazione della libertà senza cadere in quelle aporie della modernità che l'anarchismo stesso con lucidità denuncia.

Non un anarchismo classico o, cosa ancor più balzana, un classicismo anarchico, anche se questo è stato indubbiamente fortemente indirizzato da una tensione *an-archica*, perché politica e non dispotica, ma un dialogo fra un anarchismo sorto nella modernità, ma contro la modernità, e speculazioni politiche, che da un punto di vista teoretico, si contrappongono alla modernità quale momento fondativo del dominio dello stato sulla politica.

Questo incontro pare in vero più produttivo del caparbio tentativo di ritrovare assonanze in forme di pensiero che non solo necessariamente conducono verso lo stato, ma che sono state costituite proprio in funzione della sua fondazione. L'anarchismo per essere autenticamente *an-archico* deve abbandonare ogni riferimento alla modernità proprio in nome di quell'opposizione al dispotismo che ha caratterizzato sin dal suo sorgere il pensiero politico classico.

Marco Cossutta, professore associato di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Trieste