

Anarchismo *versus* liberalismo.

Note su alcune pagine di Michail Bakunin

Marco Cossutta

ABSTRACT

La tesi sostenuta riguarda l'estraneità del pensiero anarchico alla modernità politica (non a quella culturale). Pertanto l'anarchismo non è pensiero politico legato al liberalismo (ed al socialismo). La tesi viene argomentata attraverso alcuni brani di Bakunin.

The supported thesis concerns the extraneousness of anarchist thought to political modernity (not cultural). Therefore anarchism is not a political thought derived from liberalism (and socialism). The thesis is argued through some passages by Bakunin.

SOMMARIO: § 1. UNA BREVE QUESTIONE DI METODO; § 2. SULLE RAGIONI D'UNA CONTRAPPOSIZIONE; § 3. UNA DIGRESSIONE; § 4. SUL RIFIUTO ANARCHICO DELLO STATO; § 5. ANARCHISMO E INDIVIDUALISMO LIBERALE; § 6. DUE PROSPETTIVE, L'UNA NON CONSEGUENZIALE ALL'ALTRA; § 7. LA LIBERTÀ SECONDO LA PROSPETTIVA ANARCHICA DI BAKUNIN.

§ 1. UNA BREVE QUESTIONE DI METODO

Nel discutere il rapporto fra l'anarchismo ed il liberalismo verranno qui di seguito compartiti due modelli – *rectius*, alcuni frammenti degli stessi – fra loro coevi.

Son frammenti che affondano le loro radici nell'Ottocento e pertanto si riferiscono ad una particolare realtà socio-politica caratte-

PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO;
LIBERALISMO;
LIBERTÀ ANARCHICA;
BAKUNIN.

KEYWORDS

ANARCHISM;
LIBERALISM;
ANARCHIST FREEDOM;
BAKUNIN.

rizzata dalla presenza dello stato monoclasse (altrimenti detto stato nazionale)¹.

Risulterebbe fuorviante paragonare le critiche di Bakunin a quel liberalismo che egli ha di fronte nell'arco dell'Ottocento con prospettive liberali novecentesche sorte e radicatesi in un contesto socio-politico molto differente: quello caratterizzato dal cosiddetto stato pluriclasse.

Pur non potendo qui approfondire la questione pare d'uopo richiamarla in quanto il Bakunin che qui sarà evocato è l'acerrimo critico di quel liberal-liberismo che rappresenta lo sfondo ideologico dello stato monoclasse ottocentesco².

1 Cfr. in tema M. S. Giannini, *Il pubblico potere. Stati e amministrazioni pubbliche*, Bologna, 1986.

2 Sul liberal-liberismo quale fondamento ideologico della compagine statale ottocentesca cfr., fra i molti, N. Irti, *L'età della decodificazione*, Milano, 1979.

§ 2. SULLE RAGIONI D'UNA CONTRAPPOSIZIONE

La titolazione del presente contributo dà conto di per sé di quella che sarà la tesi sostenuta; in modo sintetico e semplicistico si ritiene che l'anarchismo quale movimento di pensiero politico (e giuridico) si colloca all'interno di una prospettiva non riconducibile in alcun modo a quella solcata dal liberalismo.

Percorrendo questo itinerario argomentativo (sostenendo cioè la presenza d'uno iato incolmabile fra anarchismo e liberalismo) ci si discosterà non poco da una consolidata ed autorevole letteratura, la quale, all'incontrario, ritiene di riconoscere – si pure con diverse angolature – un'intima commistione, una sorta di consequenzialità, tra liberalismo ed anarchismo³. La tesi avversa a quella dominante/maggioritaria si fonda anzitutto sul

³ Va richiamata la posizione di G. M. Bravo, *sub voce Anarchismo*, in *Dizionario di politica*, p. 15 espressa in maniera più articolata nella voce *L'anarchismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali. Volume quinto. L'età della Rivoluzione industriale*, Torino, 1972, pp. 247-250 e pp. 255-257; l'autore nella sua *Introduzione* al volume *Gli anarchici*, Torino, 1971, afferma: "il pensiero anarchico si svolge parallelamente a quello del liberalismo, anche se nei suoi sviluppi ulteriori, in epoche meno lontane, si manifestano soprattutto le affinità con i movimenti e le ideologie socialistiche e comunistiche", pp. 12-13. Sia pure con alcuni distinguo tale posizione, ovvero la commistione fra elementi liberali ed ancor prima illuministici, e socialistici è fatta propria da M. Larizza Loli, *Stato e potere nell'anarchismo*, Milano, 1986, pp. 14-19. Cfr. in argomento anche C. Roehrsen, *L'anarchismo nello stato moderno*, Milano, 1974, pp. 27-29 e P. Marconi, *La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero anarchico*, Venezia, 1979, pp. 15-31. Per Giampiero Berti, l'autore che forse più di altri ha indagato il problema di un anarchismo collocato fra il liberalismo ed il socialismo, nel momento in cui si interroga su "quali sono i contenuti propositivi dell'anarchismo inteso quale momento creativo universale umano, e precisamente come approdo ultimo alla secolarizzazione" rileva che "sono gli stessi che stanno a fondamento del liberalismo e del socialismo, figli anch'essi della secolarizzazione", *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria-Bari-Roma, 1998, p. 20; più oltre sottolinea come i valori dell'anarchismo sono gli stessi "che permeano anche il socialismo e il liberalismo: la libertà e l'uguaglianza", *ibidem*, p. 28. Sempre lungo tale asse si collocano anche gli studi di G. Ragona, *Anarchismo. Le idee e il movimento*, Roma-Bari, 2013, e M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei moderni*, Roma, 2017.

convincimento che l'anarchismo quale movimento di pensiero politico (e giuridico) sia del tutto avulso dalla modernità politica, della quale invece il liberalismo viene riconosciuto quale momento fondante.

Un'argomentazione si impone per non apparire troppo apodittico. Lo stato è fenomeno squisitamente moderno in quanto connesso all'Era moderna (la quale convenzionalmente copre un arco temporale che va dal 1492 al 1789), lungo tale arco di tempo questo fa la sua apparizione nella storia dell'umanità; pertanto 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 dimenticare apporti cronologicamente di molto antecedenti, primo fra tutti il Marsilio del *Defensor pacis* apparso nel 1321⁴).

Le varieguate prospettive politiche *moderne* hanno indubbiamente forgiato ed utilizzato concetti (declinati in molteplici concezioni) presenti anche nella speculazione anarchica (che sorge coeva a questa): dall'individuo, alla libertà naturale – da cui allo stato di natura –, dal contratto (sociale), frutto di una non coartata volontà individuale, alla piena partecipazione attiva alla vita politica (da cui alla autonomia ed alla autogestione); il tutto su uno sfondo caratterizzato dall'abbandono d'ogni riferimento ad entità sovra-naturali che inquinerebbero la vita politica (sin pensi all'*etsi Deus non daretur* di Grozio) e dalla tensione alla libera conoscenza ed alla libera sperimentazione in ambito anche politico (da cui al kantiano *sapere audere*).

Ma tali concetti sono collocati all'interno di speculazioni espressamente finalizzate alla fondazione (e pertanto anche alla legittimazione) dell'ente stato; inteso quale 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 sociale e che esclude, con il suo stesso esistere, la rile-

⁴ Cfr. in tema, fra i molti, le riflessioni proposte da F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, 1983, pp. 97 e segg.

vanza altre di forme regolamentative (quindi a-stautali).

L'anarchismo è totalmente avulso da questa modernità politica volta alla fondazione dello stato quale monopolizzatore della regolamentazione sociale; di questo processo il liberalismo è parte integrante, ne è una delle componenti essenziali ed imprescindibili (assieme al cosiddetto pensiero democratico, che riconosce in Rousseau il suo propiziatore⁵). L'anarchismo è però parte integrante e fondativa di quella che possiamo (approssimativamente) definire come la modernità culturale, caratterizzata da una tensione *al tutto domandare*, e lega inscindibilmente l'antidogmatismo alla pratica politica, da cui al rifiuto d'ogni forma di potere politico eteronomo⁶.

La modernità politica, per comprendere la ragione dell'estraneità dell'anarchismo, va pertanto colta nella sua essenza di luogo di fondazione dello stato (dell'assolutismo statale sulla società), di quella *machina machinarum* che si regge rappresentandosi ed imponendosi quale sovrana⁷.

In quanto monopolizzatore della forza (legittima) lo stato detiene anche il monopolio della politica, di una politica che non ritrova più la propria radice etimologica nella *polis* dato che si rappresenta hobbesianamente quale *polemos*. La *machina machinarum* si legittima non solo attraverso la potenza che dispiega, ma ritiene di ritrovare giustificazione della propria

esistenza e del proprio operare attraverso la rappresentazione dell'essere umano quale individuo libero (in quanto sregolato) nello stato di natura dal quale uscirà – per assicurarsi totale sicurezza – per mezzo del contratto sociale, che rappresenterebbe il momento fondativo dello stato. “Favoleggiamenti giusnaturalistici”⁸ che, al pari dell'individualismo, certo anarchismo rigetta in quanto totalmente estraneo alla costruzione politica moderna.

§ 3. UNA DIGRESSIONE

Prima di continuare l'argomentazione va proposta una breve digressione. Non può venire rigettata nella sua interezza l'analisi di Gian Mario Bravo che idealmente lega l'anarchismo ad un mondo pre-moderno (che per l'autore è soprattutto pre-industriale), fatto di comunità di liberi contadini, liberi artigiani e di liberi Comuni; quest'ultimi rappresentano, infatti, indubbi punti di riferimento in tema di autonomia per il pensiero anarchico⁹. Questi rappresentano per l'anarchismo meri esempi storici, piuttosto che concreti riferimenti politici per una prassi gestionale dei rapporti societari non improntata sulla statualità, bensì sull'autonomia (meglio, sull'interazione delle autonomie). Ciò non di meno l'anarchismo quale movimento di pensiero politico per non cortocircuitare sul piano pratico avrebbe dovuto prender piena coscienza del suo essere intimamente anti-moderno in quanto antistatale per sua costituzione, ponendosi, fra gli altri, il problema della distinzione fra autorità e potere (solo in parte accennata nell'opera di Bakunin e di Kropotkin); la prima non solo compatibile ma fondante l'autonomia, il secondo invece foriero di solo dominio. In questo senso l'anarchismo rifiutando il rapporto dispotico avrebbe dovuto esaltare il rapporto politico

5 Sui possibili esiti di tale prospettiva cfr. J. Talmon, *Le origini della democrazie totalitaria*, trad. it. Bologna, 1967.

6 Va in proposito avvertito il paziente lettore che l'antidogmatismo non è tratto precipuo della sola modernità culturale, questo affonda infatti le proprie radici nella classicità filosofica (nella speculazione socratico-aristotelica). In tema ci si permette di rimandare al volume *Errico Malatesta. Note per un diritto anarchico*, Trieste, 2015 da me redatto.

7 Carl Schmitt, in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlage eines politischen Symbols*, scrive: “lo stato che nel XVII secolo sorse e si impose nel continente europeo è effettivamente un'opera dell'uomo differente da tutti i precedenti sistemi di unità politica. Lo si può considerare il più importante prodotto del secolo della tecnica, il primo meccanismo moderno in grande stile e, secondo una certa definizione di Hugo Fischer, la *machina machinarum*” (trad. it. in *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, 1986).

8 Così P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, 2007, p. 117.

9 Cfr. in tema autori come il Pëtr Kropotkin de *Il mutuo appoggio. Un fattore di evoluzione*, trad. it. Milano, 1982 (ma New York, 1902), e Camillo Berneri di cui si vedano gli scritti (tra il 1919 e 1935) ora raccolti a cura di P. Mauti nel volume *Il federalismo libertario*, Catania, 1992.

così come ci viene tramandato dalla classicità pre-moderna¹⁰.

Al di là di ciò va in ogni caso riaffermato come l'anarchismo non presta orecchio al canto delle Sirene fautrici di uno stato quale un *male necessario* né tanto meno di una sua estinzione (*Aufhebung*) per *reazione scientifica*.

§ 4. SUL RIFIUTO ANARCHICO DELLO STATO

Va per intanto ribadito come il sostantivo stato (da participio passato del verbo essere) indica e descrive unicamente una particolare forma di ordinamento politico sorto in Europa da un processo che affonda le proprie radici nel Tredicesimo secolo e che giunge a compimento nel Diciannovesimo secolo. Questa particolare forma di ordinamento o stato, che diventerà nel lessico comune lo *stato tout court*, è quella criticata aspramente dall'anarchismo e si caratterizza, al suo concreto sorgere agli albori del secolo Diciannovesimo, attraverso tre momenti che fanno sì che lo stato sia, per usare la nota espressione di Max Weber, il monopolizzatore delle forze legittime¹¹. I tre elementi che tra loro combinati danno vita a questa particolare prassi di gestione di rapporti societari sono il momento giuridico, per il quale nello stato risiede il monopolio della produzione giuridica, nel senso che non vi è diritto al di fuori di quello prodotto dallo stato (pertanto è questo ente che determina direttamente i comportamenti individuali); il momento politico, che implica l'eliminazione del pluralismo organico proprio alle società organizzate per ceti, quindi l'assenza di ogni altro centro di

¹⁰ Tale questione è stata da me specificatamente trattata nello scritto *Per una libertà politica: ovvero una cornice entro la quale collocare un noto passo di Bakunin sulla libertà*, in "Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica", VII (2015), n. 1.

¹¹ "Per Stato si deve intendere un'impresa istituzionale di carattere politico nella quale – e nella misura in cui – l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell'attuazione degli ordinamenti all'interno di un determinato territorio", *Economia e società. I. teoria delle categorie sociologiche*, trad. it. Milano, 1995 (ma Tübingen 1922), p. 53.

autorità con autonome funzioni politiche; infine il momento sociologico che si manifesta attraverso uno *stato* di tipo amministrativo, quindi dotato di uno strumento operativo burocratico, che agisce in modo razionale (come si suol dire efficace ed efficiente) verso obiettivi prefissati dal centro della sovranità. Come si evidenzia lo *stato* è fenomeno prettamente moderno, che trova il proprio compimento con l'opera di codificazione¹².

È questo lo *stato* che l'anarchismo, all'atto del suo costituirsi anche come movimento politico¹³, ha di fronte e combatte¹⁴.

¹² Si vedano almeno le voci di P. Schiera, *Stato moderno*, e N. Matteucci, *Liberalismo*, entrambe redatte per il già richiamato *Dizionario di politica* (rispettivamente pp. 1329-1333 e pp. 576 e segg.), nonché F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit. Sull'uso "improprio" del termine *Stato* per designare entità politiche pre-moderne si rimanda a P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, 2006, pp. 32-35. In proposito va rilevato come la lingua tedesca distingua nettamente le formazioni politiche pre-moderne (sostanzialmente quelle facenti parte del *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation* o *Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae*) da quelle moderne (sorte dopo la dissoluzione anche formale del *Reich* nel 1806), le prime designate con il sostantivo *der Stand*, le seconde con il sostantivo *der Staat*.

¹³ Indicativa di tale prospettiva appare la Terza risoluzione del Congresso di Saint-Imier, cittadina del Jura svizzero ove il 15 e 16 settembre 1872 si riunirono gli esponenti anarchici dopo la loro espulsione dal Congresso dell'Internazionale tenutosi a L'Aia dal 2 al 7 settembre dello stesso anno. L'incontro di Saint-Imier è considerato l'atto fondativo del movimento anarchico; cfr. per tutti G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit. La Risoluzione in questione afferma: "considerando che qualsiasi organizzazione politica non può essere altro che l'organizzazione del dominio di una classe a detrimento delle masse, e che il proletariato se si impadronisse del potere diventerebbe esso stesso una classe dominante e sfruttatrice, il Congresso riunito a Saint-Imier dichiara: 1. Che la distruzione di ogni potere politico è il primo dovere del proletariato; 2. Che ogni organizzazione di un potere politico che si dichiara provvisorio e rivoluzionario per conseguire questa distruzione del potere politico, non può essere altro che l'ennesimo inganno e per il proletariato sarebbe del tutto pericolosa quanto tutti i governi attualmente esistenti; 3. Che rifiutando qualsiasi compromesso per arrivare alla realizzazione della rivoluzione sociale, i proletari di tutti i paesi devono realizzare, fuori da qualsiasi politica borghese, la solidarietà dell'azione rivoluzionaria".

¹⁴ Rileva Costantino Mortati come la società "uscita dalla rivoluzione francese era espressione di un liberalismo

Ci troviamo di fronte da parte dell'anarchismo ad una problematicizzazione assoluta dello stato, in qualsiasi forma questo si manifesti (monarchia o repubblica, unitario o federale, borghese o proletario). Scrive Bakunin: "in una parola, noi respingiamo ogni legislazione, ogni autorità ed ogni influenza privilegiata, patentata, ufficiale e legale, anche uscita dal suffragio universale, convinti che essa non potrebbe che ridondare a profitto di una minoranza dominante e governante, contro gl'interessi dell'immensa maggioranza asservita. Ecco in qual senso noi siamo realmente anarchici"¹⁵.

individualistico, perché vedeva nell'individuo l'unica realtà, e vedeva nei gruppi sociali una pura somma di soggetti. Partendo poi dal presupposto delle armonie prestabilite che garantiscono la confluenza nel bene comune delle libere iniziative dei singoli, riteneva doversi attribuire allo Stato la sola funzione di garantire a ciascuno la più ampia libertà di azione, nella convinzione che solo tenendolo lontano da ogni intervento limitativo si sarebbe potuto assicurare il massimo vantaggio collettivo. Così in particolare, nel campo dei rapporti della produzione e dello scambio si riteneva che le scelte individuali dominate dalle leggi economiche, in sé razionali, riescano, se lasciate libere in un regime di piena concorrenza, a realizzare meccanicamente l'*optimum* di benessere sociale", *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, 1975, p. 142. Cfr. in argomento anche Carlo Ghisalberti, *Storia costituzionale d'Italia. 1848-1948*, Roma-Bari, 1987, il quale ritiene che gli ordinamenti costituzionali dello stato monoclasse fossero "richiesti dalla borghesia intellettuale e commerciale delle varie regioni [d'Europa] nella consapevolezza della loro strumentalità rispetto al fine di garantire a se stessa un ruolo eminente o addirittura egemonico nella conduzione del potere", p. 27. Ribadisce Gustavo Zagrebelsky, "in una società politica egemonizzata da una sola classe, la legge rispecchiava un ordine semplice e poteva immedesimarsi interamente con quello esprimendone l'intrinseca visione della giustizia, le contestazioni all'ordinamento giuridico liberale borghese, alla stregua di altre visioni della giustizia, non mancavano ma per definizione, data la struttura chiusa dello Stato, non potevano che essere esterne, anti-giuridiche. Esse rappresentavano una minaccia per l'ordinamento come tale, non integrabili fino a tanto che la Costituzione di quello Stato fosse rimasta quella che era", *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Torino, 1992, p. 128.

15 M. Bakunin, *Dio e lo Stato*, trad. it. Pistoia, 1974, p. 49. Il contenuto del volume richiamato si rifà ad un manoscritto, edito solo in parte da Bakunin e originariamente intitolato *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, che venne

Per l'anarchismo lo stato è, quindi, una creatura mostruosa (non a caso Hobbes lo paragonò al mostro biblico *Leviathan*), che, al pari di una divinità assetata di sangue, divora i propri sudditi. È l'incarnazione, la manifestazione mondana più perfetta del potere. Pertanto, lo stato va combattuto, distrutto, abolito. In quanto male assoluto non può venire riconvertito in forme politiche meno nocive, chiunque si accosti allo stato ne risulta inquinato, infettato dal morbo del potere. L'anarchismo, in quanto propugnatore dell'assoluta libertà del soggetto politico non può interagire, dialettizzarsi, con lo stato; assume nei confronti di questo ente (dei suoi modelli organizzativi, delle sue prassi, di tutto ciò che lo caratterizza e di tutto ciò che investe con il suo esistere) una assoluta distanza determinando uno iato incolmabile fioriero d'una feroce lotta volta all'annientamento dell'avversario.

Al di là dei toni accesi, la critica anarchica allo stato ritrova indubbia cittadinanza nell'ambito della storia delle dottrine politiche; non lucida follia antisociale¹⁶, ma puntuale analisi di una realtà sociale, che per certi aspetti si riscontra, con prospettiva squisitamente scientifica, in riflessioni storico-giuridiche recenti¹⁷.

redatto nell'inverno 1870-1871. Cfr. anche, dello stesso autore, *Stato e anarchia*, trad. it. Milano, 1973, ove possiamo leggere: "siccome ogni potere di Stato, ogni governo deve, per la sua medesima essenza e per la sua posizione fuori dal popolo e sopra di esso, deve necessariamente mirare a subordinarlo a un'organizzazione e a fini che gli sono estranei noi ci dichiariamo nemici di ogni governo, 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 libere associazioni indipendenti e assolutamente libere e al di fuori di ogni tutela ufficiale, ma non fuori dalle influenze diverse e ugualmente libere di uomini e di partiti, creerà esso stesso la propria vita", così a pp. 161-162. Questo scritto è stato pubblicato in lingua russa nel 1874.

16 Così ebbe a definirlo Carlo Curcio nella voce *Anarchismo* redatta per il *Nuovissimo digesto italiano*. Più in generale, in tema di anarchismo, va sottolineato come "sull'argomento, nell'accademia, si manifesta virulenta una sorte di cecità ermeneutica", così M. La Torre, *Il fantasma della legge. Michail Bakunin e la metafisica della libertà*, in "Filosofia politica", XXVIII (2014), n. 2, p. 248.

17 Sulla connotazione dello stato monoclasse ottocentesco e sul suo impatto sociale si vedano le non

Va altresì rilevato come nella sua critica allo *stato* l'anarchismo non appare isolato nel panorama del pensiero politico; se da un lato scorriamo l'altrettanto radicale rifiuto proposto dalla prospettiva *tradizionalista*¹⁸, che però si muove da premesse e conduce ad esiti opposti a quelli dell'anarchismo, ritroviamo in ambiti apparentemente limitrofi la critica liberale e la critica socialista. Entrambe le prospettive di pensiero ritengono, al pari dell'anarchismo, lo *stato* un *male* e, sia pure con mezzi e finalità difformi, tendono a limitarne gli effetti. Assunti, quelli liberali e quelli socialisti, nel loro momento ostensivo così radicali (nella loro *pars destruens*) da farli apparire convergenti a quelli dall'anarchismo.

Fuori dei riferimenti alla classe o al ceto proletario, la critica anarchica allo *stato* pare, infatti, accostarsi a quella che il liberalismo ha sviluppato a cavaliere fra il Diciottesimo ed il Diciannovesimo secolo; gli esiti sono sicuramente diversi, ma le premesse possono apparire comuni a maggior ragione se concentriamo l'attenzione sulla naturale diffidenza che il pensiero liberale, alle sue origini, sviluppa nei confronti dello *stato*. È ampiamente nota tale idiosincrasia, la quale si evidenzia in tutta la sua portata nella riflessione di Thomas Paine¹⁹

sospette considerazioni degli autori richiamati alla nota 14, alle quali si possono aggiungere, fra le molte, quelle di N. Irti, *L'età della decodificazione*, Milano, 1979.

18 Tale prospettiva ritrova nelle opere di Joseph de Maistre, Donoso Cortes, Antonio Rosmini il suo epicentro ottocentesco tutto proteso a negare ogni positività alla modernità politica (e alla modernità culturale), il cui prodotto è, per l'appunto lo *stato*. Cfr. in tema almeno il saggio di G. Verucci, *La Restaurazione*, in *Storia delle dottrine politiche, economiche e sociali. Volume quarto. L'età moderna*, Torino, 1975 e L. Marino (a cura di), *La filosofia della restaurazione*, Torino, 1978.

19 Nel 1776, in piena rivoluzione americana, Paine inizia il suo *Common sense* constatando come "alcuni scrittori hanno confuso a tal punto la società con il governo, da non lasciare quasi nessuna distinzione tra l'una e l'altro; tuttavia essi non solo sono diversi tra loro ma hanno anche origine differenti. La società è prodotta dai nostri bisogni ed il governo dalla nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità *positivamente* unendo insieme i nostri affetti, il secondo *negativamente* tenendo a freno i nostri vizi. L'una incoraggia le relazioni, l'altro crea le distinzioni. La prima protegge, il secondo punisce. La società è sotto qualunque condizione una

e in quella di poco successiva di Wilhelm von Humboldt²⁰.

Tutto ciò potrebbe spingere l'osservatore a ritenere l'anarchismo una radicalizzazione della critica liberale allo *stato*, un condurla alle sue più estreme conseguenze. Se ciò fosse verificato, allora l'anarchismo non costituirebbe di per sé un filone di pensiero originario, ma soltanto una specie, sia pure estrema, del genere liberalismo.

Se poi dalla questione della libertà, connessa intimamente al problema dello *stato*, volessimo passare al campo dell'eguaglianza – ma non sarà questo il nostro terreno d'indagine – potremmo anche ritenere che, proprio attraverso la negazione dello *stato* quale momento indispensabile ed immediato per affermare l'eguaglianza (ontologica, per un verso, economica, per altro) dell'essere umano, l'anarchismo sia una specificazione del genere socialismo. Una

benedizione; il governo, anche nella sua forma migliore, non è che un male necessario", citiamo dalla trad. it. a cura di T. Magri, T. Paine, *I diritti dell'uomo*, Roma, 1978, p. 69. Tali concetti sono radicati nel pensiero di Paine se, nel 1792, nello scritto *Rights of man* possiamo leggere: "è tanto lontano dal vero che l'abolizione di ogni governo formale provochi, come si è sostenuto, la dissoluzione delle società, che essa agisce in direzione contraria, dando luogo ad una maggior coesione della società stessa. Tutta quella parte della sua organizzazione che la società aveva affidato al governo ritorna nuovamente ad essa e viene posta in azione per opera sua", citiamo da *ibidem*, p. 236.

20 Quasi contemporaneamente a Paine, Humboldt nel 1792 rilevava nel suo saggio *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit eines Staates zu bestimmen* (integralmente pubblicato postumo nel 1851) come "l'organizzazione dello Stato e l'unità della Nazione per quanto strettamente intrecciate, non dovrebbero mai essere confuse tra loro. Se la Costituzione dello Stato impone ai cittadini, sia con l'autorità e con la violenza, sia con l'abitudine e con la legge, un determinato rapporto, oltre a esso ne esiste però pure un altro, da essi liberamente scelto e infinitamente vario e spesso mutevole. E quest'ultimo aspetto, ossia il libero operare dei membri della Nazione, è in effetti ciò che tutela tutti quei beni per desiderio di quali gli uomini entrano in società. La costituzione statale vera e propria è, rispetto a quel rapporto che ne è il fine, in posizione subordinata; e la si sceglie sempre solo come un mezzo necessario e, essendo sempre connessa con restrizioni della libertà, come un male necessario", citiamo dalla trad. it. a cura di F. Serra in W. von Humboldt, *Antologia di scritti politici*, Bologna, 1961, p. 151

sorte di socialismo *scalpitante*, che mira alla immediata abolizione dello Stato, senza *pazientare* sino ad attendere la sua “naturale” estinzione (la *Aufhebung* di marx-engelsiana memoria²¹).

In considerazione di ciò, come osservato, non appaiono pochi gli autori che, sia pur con prospettive diverse, collocano l'anarchismo tra le correnti liberali e quelle socialiste, tanto da far ritenere che lo stesso sia, per un verso un liberalismo individualista estremo con forti connotazioni socialistiche (comuniste o collettivistiche) o, per altro, un pensiero di stampo socialista che voglia esaltare e preservare una smisurata libertà individuale. Un tentativo cioè di conciliare libertà estrema con l'assoluta eguaglianza.

Nell'un caso e nell'altro, un pensiero non completamente originale, se non nel suo tentativo di conciliazione fra istanze liberali ed istanze socialistiche, una prospettiva quindi spuria, che collocandosi tra le due coglie ed estremizza la tensione alla libertà individuale insita nelle prime e, nel contempo, recepisce e rielabora la propensione all'eguaglianza (economica), con conseguente lotta alla proprietà privata, tipica delle seconde. Un ibrido, insomma, in ogni caso saldamente ancorato alla modernità politica, di cui, per taluni²², sarebbe il coerente compimento.

21 Riprendendo implicitamente Saint-Simon, Engles, nello scritto *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (noto come *Anti-Dühring*) del 1877, rileverà come “il primo atto in virtù del quale lo Stato realmente costituisce la rappresentanza dell'intera società e la presa del possesso dei mezzi di produzione nel nome della società, diviene al tempo stesso l'ultimo atto indipendente come Stato. L'interferenza dello Stato nelle relazioni sociali diviene, materia dopo materia, superfluo e pertanto soccombe; il governo delle persone viene sostituito dall'amministrazione delle cose, e dalla regolazione dei processi di produzione. Lo Stato non viene abolito. Esso cessa di esistere.” Cfr. la trad. it. Roma, 1971.

22 “Si può dire che l'anarchismo è figlio dell'illuminismo e della reazione romantica che ne è succeduta; è figlio, dunque, di un'espressione fondamentale della storia umana: la modernità. Il che significa dire che l'anarchismo è l'espressione critica più radicale della modernità, e che, pertanto, non si può pensare l'anarchismo senza la modernità, come non si può pensare la modernità senza la sua espressione critica più radicale: l'anarchismo”, G. Berti, *Libertà senza rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Manduria-Bari-Roma, 2012, p. 264.

§ 5. ANARCHISMO E INDIVIDUALISMO LIBERALE

Affrontando il tema d'una presunta dipendenza dell'anarchismo dalla concezione liberale dell'individuo va posta ancora una questione di metodo.

Ci troviamo di fronte a *liberalismi* ed ad *anarchismi*. Questi, in realtà, al di là di tentativi di riduzione idealtipica, quindi di ricostruzioni concettuali onnicomprensive, si manifestano in una miriade di concezioni molte volte difficilmente sovrapponibili ed accumulabili²³.

Per quanto concerne la prima prospettiva, quella liberale, prenderemo spunto da una riflessione di Giuseppe Bedeschi in tema di individualismo sulla quale innestare un sviluppo critico bakuniniano. La prospettiva anarcho-bakuniniana sarà pertanto confrontata con il frammento di liberalismo offertoci dalla lettura del testo di Bedeschi, il quale, riproponendo al lettore la sua *Storia del pensiero liberale*²⁴, mette in luce – anche sulla scorta del Bobbio di *Liberalismo e democrazia*²⁵ – quello che egli stima il carattere saliente di tale corrente di pensiero: l'individualismo. Un individualismo, quello liberale, che considera “la persona come valore, antecedente al costituirsi della società”²⁶. L'autore ci specifica, infatti, come “prima del tutto, c'è la parte, e il tutto è solo la somma delle singole parti, ovvero la società è solo la somma di singoli individui, che nascono liberi, ed essa sorge sulla base del loro consenso (contratto), per tutelare pienamente i diritti *naturali* e quindi *presociali* degli individui medesimi”²⁷.

23 Per quanto concerne il liberalismo valgano per tutte le riflessioni proposte da N. Matteucci nella già richiamata voce *Liberalismo*, cfr. pp. 566-570; per ciò che concerne le forme in cui l'anarchismo (*classico*) si declina (dall'individualismo stirneriano, alle speculazioni proudhoniane, al comunismo bakuniniano, per approdare al pensiero di Kropotkin) si rimanda al già richiamato studio di Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*.

24 Il volume esce per il tipi dell'editore Rubbettino di Soveria Mannelli nel 2015 e rappresenta una rielaborazione della sua precedente *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari, 1990.

25 Milano, 1986 (vedi anche la più recente edizione Milano, 2006).

26 G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, cit., p. 12.

27 *Ibidem*, p. 20. Cfr. in argomento anche J.-J. Chevallier,

Pertanto, come suggerito da Bobbio, “la dottrina liberale considera il problema della libertà in funzione dell’individuo singolo”²⁸.

Come argomenteremo la prospettiva bakuniniana è diametralmente opposta. Non vi è alcuna presupposizione di fantasiosi stati di natura, ove gli individui vivono in libertà a prescindere da un contesto sociale che li ricomprenda; individui estranei alla realtà sociale, che ciò non di meno la costituirebbero con un atto di volontà (un contratto sociale). Per Bakunin, tale modo di procedere “da una parte riconosce solo gli individui, esseri esistenti per sé e liberi da sé, e dall’altra riconosce quella specie di società convenzionale, formata volontariamente da detti individui e basata su un accordo, formale oppure tacito, basata cioè sullo Stato. (Essi [i liberali] sanno assai bene che nessuno Stato storico ha mai avuto un accordo per base e che tutti gli Stati sono stati instaurati con la violenza e con la conquista. Ma questa finzione di un libero accordo, base dello Stato, è loro necessaria, ed essi l’accettano senza tanti complimenti)”²⁹.

Stante a Bakunin, secondo la prospettiva liberale, “la società, pertanto, si forma solo per una specie di sacrificio degli interessi e dell’indipendenza dell’anima ai bisogni spregevoli del corpo. La società, quindi, per [i liberali] non può che esser una vera degenerazione ed un asservimento per l’individuo interiormente immorale e libero, una rinuncia, quanto meno parziale, alla sua primitiva libertà. [...] Conformemente all’idea fondamentale [dei liberali] di tutte le scuole e contrariamente a tutti i fatti reali, l’individuo appare come un essere assolutamente libero fintanto, e solo fintanto, che resta al di fuori della società; per cui ne deriva che quest’ultima – considerata e compresa unicamente come società giuridica e politica, cioè come Stato – è la negazione della libertà”³⁰.

Storia del pensiero politico. II. Il declino dello stato nazionale monarchico, trad. it. Bologna, 1981, pp. 71 e segg, nonché G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, trad. it. Milano, 1978, pp. 517-518.

28 N. Bobbio, *Kant e le due libertà*, in Id., *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, 1965, p. 149.

29 M. Bakunin, *Dio e lo Stato*, cit., pp. 112-113.

30 *Ibidem*, pp. 120-121. L’autore fa esplicita menzione di

Infatti, rileva ancora Bakunin, “i teorici liberali, quanto meno coloro che prendono sul serio le teorie liberali, partono dal principio della libertà individuale e si schierano subito, per come è noto, quali avversari del principio di Stato, sono appunto essi i primi che hanno sostenuto che il governo, cioè il corpo dei funzionari organizzato in uno e 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”. Ciò non di meno, continua l’anarchico russo, “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”³¹.

Il motivo di questa contraddizione, per Bakunin, è presto spiegato: vi è una motivazione “di natura squisitamente teorica”³²; infatti per i liberali, “la libertà individuale non è una creazione, un prodotto storico della società. Essi sostengono che detta libertà sia anteriore ad ogni società, e che ogni uomo l’abbia con sé dalla nascita, insieme alla sua anima immortale, come un dono divino. Da ciò deriva che se l’uomo è qualcosa, ma neppure interamente se stesso, cioè un essere completo ed in certo qual modo assoluto, lo è soltanto al di fuori della società. Essendo l’uomo libero esteriormente ed al di fuori della società, esso necessariamente forma quest’ultima con un atto della sua volontà e con una specie d’accordo, sia istintivo o tacito, sia ragionato o formale. In breve, secondo questa teoria, non sono gli individui che sono creati dalla società, ma sono invece essi che la creano, spinti da qualche necessità esterna, come il lavoro e la guerra”³³.

Bakunin demistifica il mito del contratto sociale quale artificio per legittimare la fondazione del potere assoluto dello stato, rappresentato quale unico possibile garante della pace e della prosperità. Questo pone fine all’ipotetico stato di natura, ove non necessariamente vige l’hob-

John S. Mill; cfr. *ibidem*, p. 26.

31 *Ibidem*, pp. 110-111.

32 *Ibidem*, p. 111.

33 *Ibidem*, p. 112.

besiana guerra di tutti contro tutti, pur tuttavia, come sottolinea Locke, l'individuo non risulta adeguatamente protetto nel suo diritto (naturale) di proprietà. Da qui la necessità, per i liberali, di *tollerare il male necessario* rappresentato dello stato, l'unico ente capace di imbrigliare la naturale propensione alla libertà assoluta (ovvero alla sregolatezza) insita a questa particolare rappresentazione dell'essere umano.

Ancora 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, quale primo passo fatale verso l'asservimento umano. L'individuo che, allo stato naturale, ciò prima che esso sia divenuto membro di qualche società, gode di una completa libertà, quando 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 ciascun individuo umano non deve avere altri limiti se non quelle di tutti gli altri individui»³⁴.

§ 6. DUE PROSPETTIVE, L'UNA NON CONSEGUENZIALE ALL'ALTRA

Bakunin non cerca di depurare il pensiero liberale dalla contraddizione insita, date le premesse da cui parte, nell'accettazione del *male necessario*, non conduce la critica liberale dello stato alle sue estreme e logiche conseguenze (la sua abolizione), piuttosto problematizza l'assunto base di questa concezione dei rapporti politici: l'idea di un individuo libero soltanto se svincolato dalla società. Questo punto appare cruciale nel delineare una differenza tra liberalismo e l'anarchismo bakuniniano.

Per quest'ultimo, infatti, "l'uomo diventa uomo e perviene alla coscienza ed alla realizzazione della sua umanità soltanto nella società; esso si emancipa dal giogo della natura esterna solo col lavoro collettivo e sociale, che è l'unico

³⁴ *Ibidem*, pp. 120-121. Pertanto, "l'individuo appare come un essere assolutamente libero fintanto, e solo fintanto, che resta fuori dalla società; per cui ne deriva che quest'ultima - considerata e compresa unicamente come società giuridica e politica, cioè lo Stato - è la negazione della libertà", *ibidem*, p. 121.

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 [...] giacché l'uomo, al di fuori della società, sarebbe restato eternamente o un animale selvaggio oppure un santo, il che significa all'incirca la stessa cosa"³⁵. All'incontrario del liberalismo, "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, al di fuori della quale, di tutti gli animali feroci che esistono sulla terra, esso sarebbe certamente restato sempre il più stupido e il più miserabile. [...] La società non riduce né limita la libertà degli individui, ma la crea. La società è la radice, l'albero, il cui frutto è la libertà. Di conseguenza, in ogni epoca, l'uomo deve cercare la sua libertà non all'inizio, ma alla fine della storia, per cui può affermarsi che l'emancipazione reale e completa di ciascun individuo umano è il vero, grande scopo, il fine supremo della storia"³⁶.

Emerge una visione antropologica antitetica a quella liberale; quest'ultima è tutta incentrata sull'individuo isolato. La prospettiva individualista, propria al liberalismo, viene qui rifiutata e capovolta: l'essere umano è, per riprendere il noto adagio aristotelico, un animale sociale ed in quanto tale è dal rapporto con gli altri che riceve completezza. L'altro, lungi dal palesarsi un ostacolo allo sviluppo della sua individualità, all'incontrario, ne risulta momento fondante.

Ancora Bakunin: "l'individuo umano reale è così poco un essere universale ed astratto che ciascuno, sin dal momento in cui si forma nel ventre materno, si trova già determinato e condizionato da una quantità di cause e di azioni materiali, geografiche, climatologiche, etnografiche, igieniche e, conseguentemente, economiche, che costituiscono precisamente una natura materiale esclusiva e particolare della sua famiglia, della sua classe, della sua nazione, della sua razza, e, per quanto le inclinazioni e

³⁵ *Ibidem*, pp. 121-122.

³⁶ *Ibidem*, p. 119.

le attitudini degli uomini dipendano dall'insieme di tutte queste influenze esteriori o fisiche, ciascuno nasce con una natura o un carattere individuale materialmente determinato³⁷.

Vi è quindi un'influenza fondamentale della società sull'essere umano, esso non appare, come per la prospettiva liberale una *tabula rasa*, o meglio un individuo, che, pur essendo ipotizzato astrattamente eguale agli altri, rivendica una sua unicità in opposizione agli altri, dato che il luogo della sua libertà/identità è posto al di fuori del rapporto con gli altri.

Per Bakunin, all'incontrario, il soggetto è determinato dal suo essere parte della società, che esercita su di lui una indubbia influenza; certo, "questo potere della società può essere benefico oppure anche nocivo. È benefico quando tende allo sviluppo del sapere, della prosperità materiale, della libertà, dell'uguaglianza e della fraterna solidarietà degli uomini; è dannoso quanto ha inclinazioni contrarie. Un uomo nato in una società di bruti, resta, salvo rarissime eccezioni un bruto"³⁸.

L'influenza sociale non appare però un dato assolutamente opprimente, quasi che l'essere umano sia predeterminato al proprio esistere, già plasmato e dotato d'una identità indelebile che eredita dal contesto sociale in cui si trova a nascere e vivere. La società "domina gli uomini con le consuetudini, le usanze, con l'insieme dei sentimenti, dei pregiudizi e delle abitudini della vita materiale, intellettuale, affettiva e che costituiscono ciò che viene chiamata la pubblica opinione. Essa avviluppa l'uomo dalla sua nascita [...] Ne deriva che, per ribellarsi contro questa influenza che la società esercita sopra di lui, l'uomo deve almeno in parte ribellarsi contro se stesso, giacché, con tutte le sue tendenze e le sue aspirazioni materiali, intellettuali e morali, esso non è altro che il prodotto della società"³⁹.

Per uscire da questo circolo determinista, il soggetto non può che contare sugli altri, sul rapporto che riesce a costituire con l'altro: è, pertanto, l'alterità a fornire al soggetto l'*habitat* ove sviluppare, nel rapporto, la propria

identità⁴⁰. L'identità del soggetto non va considerata come ascritta dalla nascita, è un'identità che si acquisisce quotidianamente nel rapporto con gli altri, nello scambievole sviluppo dell'autonomia. È l'interazione il fondamento identitario del soggetto, e non vi può essere interazione in assenza dell'altro. Pertanto, nella prospettiva bakuniniana, soggetto, identità ed alterità si fondono in un tutt'uno non potendo concepirsi le tre categorie come separate.

§ 7. LA LIBERTÀ

SECONDO LA PROSPETTIVA ANARCHICA DI BAKUNIN

In tema di libertà sottolinea ancora Bakunin come "l'uomo isolato non può avere la coscienza della sua libertà. Essere libero significa, per l'uomo, essere riconosciuto, considerato e trattato come tale da un altro uomo, da tutti gli uomini che lo circondano. La libertà non è mai un fatto dell'isolamento, ma della reciproca considerazione, non del distacco bensì, al contrario, del collegamento, in quanto la libertà di ogni individuo è null'altro che la considerazione della sua umanità o del suo diritto umano nella coscienza di tutti gli uomini liberi, suoi fratelli, suoi uguali"⁴¹.

Per rendere cosciente l'essere umano della sua libertà risulta quindi necessaria la presenza dell'altro; è l'altro, con la sua azione egualmente libera, che lo conferma libero. Il cammino verso la libertà non è pertanto, come nella prospettiva liberale, un processo auto-referenziale, un affermare solipsistico il proprio essere. La libertà, all'incontrario, scaturisce dal rapporto e soltanto in questo può concretizzarsi; essa è un fatto sociale, mai individuale. Misconoscere l'altrui libertà per affermare la propria sregolatezza implica il negare se stesso e, quindi, la propria libertà: "un padrone di schiavi non è un uomo, ma un padrone, in quanto, ignorando l'umanità degli schiavi, ignora anche la propria umanità"⁴².

37 *Ibidem*, p. 130.

38 *Ibidem*, p. 127.

39 *Ibidem*, p. 126.

40 Cfr. *ibidem*, pp. 56-57.

41 *Ibidem*, p. 122.

42 *Ibidem*.

La libertà non è pura volizione, proprio per il fatto che non ogni volizione è in sé manifestazione di libertà; le manifestazioni soggettive ritrovano oggettiva valutazione nei fini propri alla libertà: il pieno ed incondizionato riconoscimento della dignità umana.

Attraverso questo particolare spettro possiamo leggere il seguente passo di Bakunin: “io sono veramente libero solo quando 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, ne 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, quando la mia dignità di uomo, in mio diritto umano [...] riflessi nella coscienza egualmente libera di tutti, mi ritornano rafforzati dall’approvazione di tutti. In tal modo la mia libertà personale, assicurata dalla libertà di tutti, si estende all’infinito”⁴³.

La libertà è pertanto la condizione in cui l’essere umano riconosce all’altro e nell’altro una soggettività di pari valore, che con il suo valere sociale irradia dignità a tutti i consociati. Al di fuori di tale rapporto non vi è libertà, solo arbitrarie volizioni (*Willkür*, direbbe Kant), la cui convivenza implica il potere irresistibile del *male necessario*, dello *stato*.

Se da un lato riscontriamo una concezione della libertà intesa come assenza di regole e pertanto perseguibile soltanto nell’ipotetico stato di natura, in assenza, cioè, di quello stato civile che si caratterizza con la presenza dello *stato*, dall’altro individuiamo una concezione della libertà quale collettivo riconoscimento della dignità umana, una libertà che esplicandosi in un contesto sociale non può che presupporre una prassi auto-regolamentativa da parte dei soggetti coinvolti in tale contesto. La libertà bakuniniana non può pertanto scin-

⁴³ *Ibidem*, p. 124.

dersi dalla pratica dell’autonomia in quanto a questa intimamente connessa; non può sussistere, infatti, libertà senza autonomia.

Sull’altro versante, l’illimitata sregolatezza (la *libertà selvaggia* caratteristica dello stato di natura), sfocia nella fondazione dello *stato*, quindi in una prassi di regolamentazione eteronoma dei rapporti sociali tanto da poter affermare che tale esito non sia, per così dire, involontario, piuttosto che tutta la costruzione liberare sia funzionale alla fondazione ed alla legittimazione dell’ente *stato*. Il pensiero liberale costruisce una teoria operativa e finalizzata alla ineludibile presenza dello *stato* quale unico possibile garante della vita sociale.

Le due prospettive sono quindi antitetiche, l’una fondata sull’eteronomia, l’altra sull’autonomia; quella liberale sulla libertà quale sregolata solitudine, quella anarchica sulla libertà come autonomia. L’anarchismo non appare quindi l’estremizzazione della concezione liberale, perché tale consequenziale sviluppo logico dei suoi presupposti porterebbe alla costituzione non di una società fondata sulla capacità auto-regolamentativa dei consociati, ma, all’incontrario, eliminando ogni controllo sulla libera volizione degli individui, la società ricadrebbe nel *caos* dello stato di natura solo in parte mitigato dalla speranza nella sussistenza una spontanea ricerca di armonia informata da una non ben precisata *mano invisibile*.

Marco Cossutta – professore associato di Filosofia del diritto nell’Università degli Studi di Trieste – Dipartimento di Studi umanistici.

cossumar@units.it