

Michail Bakunin
La libertà degli uguali

a cura di Giampietro N. Berti



elèuthera

Questo libro è distribuito sotto licenza copyleft
Creative Commons 4.0 (BY-NC-ND)

Progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è www.eleuthera.it
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

Introduzione	7
Nota bio-bibliografica	32
CAPITOLO PRIMO	39
Dio	41
CAPITOLO SECONDO	56
Lo Stato	58
CAPITOLO TERZO	78
La libertà	80
CAPITOLO QUARTO	102
L'uguaglianza	105
CAPITOLO QUINTO	133
Scienza e scientismo	135

CAPITOLO SESTO	149
Socialismo e dittatura	151
CAPITOLO SETTIMO	172
La rivoluzione sociale	174
CAPITOLO OTTAVO	202
L'Internazionale	204

Introduzione

Il nucleo più profondo del pensiero bakuniniano coincide con il nucleo più profondo del pensiero anarchico, secondo cui la libertà è la cifra dell'emancipazione dell'uomo e il fine supremo della storia. Poiché in sé costituisce un tema infinito, essa conferma l'infinito e l'indefinito procedere della storia, così da non darsi mai quale finalità teleologica, 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: se-

condo 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'umano 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, 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.

Dal concetto di libertà intesa come grado storico di evoluzione umana (il livello di libertà stabilisce il livello di umanità), 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 per Bakunin eminentemente falsa dato che in ogni epoca l'uomo deve ricercare la libertà non all'inizio, ma al termine della storia. 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. 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 antisociale –, 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, inevitabile, è che la libertà di ogni essere umano avrà come solo limite la libertà di tutti gli altri esseri umani. 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 teo-

ria, apparentemente giusta, contiene in nuce il dispotismo perché presuppone una società governata da leggi e decreti e non da spontanei costumi e abitudini.

Come si vede, il senso anarchico profondo della libertà bakuniniana, delle sue plurime articolazioni e delineazioni, siano esse individuali o collettive, è dato dal superamento del rapporto tra questa e l'etica. La 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 il 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, 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 la morte della libertà attraverso la sua «liberalità», quando si afferma di voler estendere la libertà anche ai nemici della libertà (libertà assoluta di associazione, non escluse quelle che avranno come scopo la distruzione della libertà individuale e pubblica). Il paradosso della libertà che uccide la libertà 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. Il rapporto tra mezzi e fini, e la conseguente idea secondo la quale la politica non può essere scissa dall'etica, costituisce un punto fondamentale della riflessione bakuniniana sulla lotta rivoluzionaria.

Per Bakunin la libertà è data dal pieno sviluppo di tutte le possibilità materiali, intellettuali e morali che si trovano allo stato di facoltà latenti

in ciascuno. Così nel rapporto uomo-natura, uomo-società – rapporto che stabilisce la pre-esistenza naturale della società (non si può parlare dell'uomo senza parlare della società, non si può parlare della società senza parlare dell'uomo) – egli 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 e autonoma volontà occorre spiegare ed esaudire tutti i loro imperativi categorici. Si domanda Bakunin: 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 naturale sviluppo.

La soggettività bakuniniana non esprime dunque un puro volontarismo 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 a 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 a indagare i limiti imposti dalla necessità, da quello soggettivo della rivoluzione, tutto teso a ricercare i presupposti costitutivi del socialismo. 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. Sulla libertà come fine perché questa consapevolezza scopre che la logica della libertà, proprio perché intrecciata agli infiniti e inesauribili nessi della causalità, si delinea necessariamente come indivisibile. 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 volontà umana libertaria. A questo punto risulta evidente che per Bakunin la libertà è l'unica ed effettiva forza rivoluzionaria presente e operante nella storia.

Di qui il rapporto tra libertà e rivolta quale condizione oggettiva della natura necessitante della libertà stessa, nel senso che questa, essendo la cifra specifica dell'umanizzazione della società, è anche, per conseguenza, la cifra specifica del grado di civiltà prodotto dall'evoluzione umana. Insomma, l'umanità per essere civile non può che essere libera; anzi, la civiltà è il risultato ultimo di questo incontro sedimentatosi nel corso del tempo. L'uomo, infatti, essere pensante e vivente, per realizzarsi pienamente deve conoscersi. Spinto da questa fatalità, che costituisce la legge fondamentale della vita, egli crea il suo mondo umano, il suo mondo storico, con la scienza e con il lavoro. Il che significa, in altri termini, che la realizzazione di questo compito immenso (l'umanizzazione storico-sociale del mondo) denota la particolare natura dell'uomo che è quella di essere costretto a conquistare la sua libertà, non solo in senso intellettuale e morale, ma soprattutto come opera di emancipazione materiale.

Questa libertà, intesa come esito necessitante dell'umanizzazione, non è una forma di determinismo, ma di conoscenza scientifica: soltanto se l'uomo è consapevole di essere materialisticamente determinato può essere libero. Ecco quindi la ripetuta polemica di Bakunin contro il concetto religioso e idealista di «libero arbitrio» quale espressione dottrinarie di una visione mistificante del reale e, soprattutto, l'affermazione della inevitabile distinzione dell'idea di libertà in due momenti, quello fisico e quello metafisico, perché la scienza della necessità non può certo supplire alla vo-

lontà di libertà. *Bakunin precisa a questo proposito che tre elementi fondamentali costituiscono le condizioni essenziali di tutto lo sviluppo umano, collettivo o individuale, nella storia: 1) l'animalità umana; 2) il pensiero; 3) la rivolta. Alla prima corrisponde propriamente l'economia sociale e privata; alla seconda, la scienza; alla terza, la libertà. Qui si vede, in modo molto chiaro, che la libertà non scaturisce dalla conoscenza (il pensiero), ma dalla volontà (la rivolta). Se la scienza è indispensabile alla libertà per rapportarsi dialetticamente alla necessità, solo la volontà è in grado di proiettare l'uomo verso il suo esito necessitante di umano, la libertà, appunto.*

La libertà infatti, dialettizzata con la necessità, è impossibilitata a uscire dal cerchio del determinato. Per realizzarsi nella sua assoluta natura, essa deve sciogliersi dalle finitudini e autoinvocarsi quale tensione verso l'infinito. L'assoluto della libertà – o meglio l'assolutizzazione della libertà, la libertà assoluta – non può che stare oltre la determinazione, non però nel senso di un'idealizzazione di questa fuoriuscita, ma nel senso molto problematico di un assoluto tendere. Bakunin passa così dalla dialettica necessità-libertà alla dialettica finito-infinito. Nel rapporto tra l'interiormente infinito e l'esteriormente limitato si svolge la natura duale della libertà quale tragica consapevolezza della finitudine – cioè della morte – e dunque, inevitabilmente, quale tensione metafisica di un suo superamento.

Non occorre dire come qui sia presente il pathos profondo della cultura romantica che da Hegel a Fichte sfocia nell'anarchico russo quasi senza soluzione di continuità: come la necessità è la condizione della libertà, così la finitudine è la condizione dell'infinità. Tuttavia va subito precisato che questa libertà-infinità non è concepita hegelianamente come idea «in sé e per sé» (per cui se è vero che Bakunin parte da Hegel, va anche detto che alla fine lo abbandona), ma come una perenne tensione umana prodotta proprio dalla finitezza: tendere verso la libertà assoluta non significa infatti dimenticarsi della propria condizione mortale, vagheggiando un'autonomia dello spirito inverte il mondo e la storia.

A partire dunque dall'accezione duale della libertà, l'anarchico russo precisa i due momenti fondamentali della libertà stessa: il primo consiste

nel suo carattere positivo, cioè nel pieno sviluppo di tutte le facoltà e potenzialità umane, il secondo si svolge quale carattere negativo, che scaturisce nel momento della rivolta dell'individuo contro ogni autorità divina e umana, collettiva e individuale. La libertà positiva denota lo stato di godimento della libertà, la libertà negativa quello della lotta contro il suo massimo impedimento: il principio di autorità. La rivolta dell'individuo contro ogni autorità divina e umana, collettiva e individuale rimanda infatti proprio al principio di autorità: ogni autorità, infatti, non può altro che significare il principio di autorità. Contro di esso, pertanto, non può che ergersi il principio opposto, il principio rivoluzionario della libertà.

La libertà è rivoluzionaria non quando attacca un'autorità storicamente determinata, nella sua materiale e finita esistenza, ma quando ne demolisce il principio informatore, la cui natura non può che essere metafisico-universale in quanto essa, per l'appunto, è ravvisabile in ogni particolare concretezza storica. Il principio informatore, ovvero il concetto sotteso all'esistenza specifica di ogni realtà storicamente data. Ecco perché Bakunin si pone contro i due massimi archetipi dell'autorità: l'archetipo divino e quello mondano, ovvero Dio e lo Stato. Essi non sono due entità ideali, ma due principi attivi, reali, sono le colonne sulle quali si regge l'ordine gerarchico che governa il mondo. Perciò solo assaltando il supremo principio metafisico del cielo e della terra diventa possibile demolire ogni sua fenomenologia materiale e dunque avviare la dissoluzione di tutte le organizzazioni e istituzioni religiose, politiche, economiche e sociali attualmente esistenti.

Si apre in tal modo il problema decisivo della secolarizzazione. L'antiteismo sembra infatti implicare il trasferimento dell'assoluto dal cielo alla terra e dunque l'indiarsi dell'uomo, la sua divinizzazione. L'uomo nega Dio diventando a sua volta Dio, per cui il prometeismo tende a risolversi in delirio di onnipotenza. L'uomo non ha più limiti, egli può autorizzarsi qualsiasi cosa. È inutile sottolineare le valenze nichilistiche di questo processo che attraversa, quasi senza soluzione di continuità, tutto l'ateismo ottocentesco, da Comte a Marx, da Marx a Nietzsche. Ma, viene da chiedersi, ciò vale anche per Bakunin? Bakunin sembra essere consapevole di queste implicazioni assolutizzanti quando cerca di rovesciare tale

obiezione di fondo, dimostrando che la divinizzazione dell'umano è, invece, del tutto consequenziale alla fede dei credenti, mentre, contemporaneamente, l'ateismo postulatorio (la libertà dell'uomo contro la libertà di Dio) non può che sfociare nell'umanizzazione imperfetta e dunque nell'esatto opposto di ogni delirio di onnipotenza. Ciò avviene, però, soltanto se la finitudine dell'uomo è attraversata da quello scambio anarchico di libertà tra gli individui che costituisce l'essenza stessa della società. La libertà, infatti, scaturisce dall'imperfezione umana, cioè dal bisogno associativo degli individui che si riuniscono appunto perché mortali, finiti, imperfetti. La libertà anarchica – esito ineludibile del disincanto del mondo – non può, di per sé, produrre alcun sogno perfezionistico perché sancisce, all'opposto, il bisogno dell'uomo di associarsi, unica condizione perché la libertà diventi umana. Insomma, l'equazione uomo-società-libertà ci riporta, ancora una volta, alla dialettica tra finito e infinito, attraverso la perfetta incompatibilità antinomica, in termini di libertà, tra l'uomo e la religione. Il che significa che la libertà dell'uomo non può divenire quella di Satana perché la libertà di Satana è della stessa natura di quella divina: è, infatti, infinita, mentre l'uomo in quanto mortale non può essere infinito. Il delirio di onnipotenza scaturito dall'ateismo ottocentesco (l'uomo che diventa Dio con le sembianze di Satana) non coinvolge l'antiteismo bakuniniano, che si fonda sul presupposto, irrinunciabile, della libertà umana come libertà ontologicamente imperfetta. L'unico attuabile «assoluto» che gli uomini possono edificare in terra consiste nell'infinità uguale degli uomini nella società, e nasce dalla consapevolezza – in questo caso del tutto antinichilistica e antiprometeica – che l'umano è libero solo se è sociale ed è sociale solo se si riconosce come imperfetto: la libertà dell'uomo è contro la libertà di Dio perché rivendica la sua infinita finitudine.

A questo punto il rapporto tra libertà e rivolta si allarga alla seconda implicazione presente in questo paradigma. Il contrasto tra libertà umana e libertà divina implica l'ulteriore contrapposizione tra libertà sociale e libertà politica, tra società e Stato. L'equazione uomo-società-libertà contiene infatti questa seconda valenza, nel senso che la lotta dell'uomo contro l'ente divino porta per logica conseguenza alla lotta dell'uomo contro

l'entità statale. Lo Stato, infatti, è il secondo archetipo del dominio, la seconda impersonificazione del principio di autorità, l'ulteriore impedimento della libertà umana. E come questa è incompatibile con quella divina, così quella sociale è incompatibile con quella politica: insomma, l'umano è antinomico al divino come il sociale lo è al politico. L'equazione uomo-società-libertà esprime tutta la sua simmetria quando dà corso alla seconda contrapposizione derivante dall'intrinseca relazione tra Dio e lo Stato. Lo schema gerarchico che governa il mondo porta a concludere che ogni autorità temporale o umana discende direttamente dall'autorità spirituale o divina.

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, 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 machiavelliane. L'anarchico russo ricorda opportunamente il significato profondo della lezione di Machiavelli: l'autonomia della politica e il sorgere della ragion di Stato come ragione in sé e per sé. 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 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.

La specificità del rapporto di analogia tra la Chiesa e lo Stato scaturisce da qualcosa di più dell'univoca alienazione presente nella 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 chie-

sastica, quello stretto legame che unisce la teologia, «scienza della Chiesa», e la politica, «scienza dello Stato». Esso è dato da un passaggio univoco: come l'uomo diventa un fedele, allo stesso modo diventa un suddito. Ma questa metamorfosi (da uomo a fedele, da uomo a suddito) non è, appunto, una semplice alienazione tra l'umano e l'inumano, 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. 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 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 antiteismo quale alternativa all'ateismo: l'ateismo definisce un tipo antropologico, l'antiteismo lo spazio della libertà.

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. 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 innanzi tutto contro questa esistenza.

Riassumendo quanto detto sin qui, si può affermare che il pensiero bakuniniano pone il ruolo e il significato della libertà al di là della concezione liberale e di quella marxista. La libertà non viene intesa né come pura forma astratta e astorica, né come mera espressione e conseguenza sovrastrutturale di determinati rapporti di produzione. Bakunin, come abbiamo visto, attribuisce due significati generali e interdipendenti alla libertà. Il primo è un significato di conoscenza scientifica e di prassi politica, nel senso che la libertà è l'unico criterio sia teorico che pratico per decifrare e per distruggere il principio informatore che innerva ogni realtà sociale, economica e politica: il principio di autorità. Il secondo è un significato etico, nel senso che essa è il fine ultimo, mai completamente raggiungibile,

di una perenne tensione umana che costituisce lo scopo stesso della vita presa nella sua interezza. La libertà è dunque un mezzo e un fine. Essa, in altri termini, vive di una propria logica in quanto chiunque si ponga nella prospettiva di ampliarla e di rafforzarla sempre di più, deve necessariamente ampliare e rafforzare sempre di più la libertà stessa. Poiché per l'anarchico russo tutto il progresso dell'umanità consiste nella continua lotta per affrancarsi dal principio di autorità, ne deriva che solo il dispiegarsi dell'intera logica della libertà può distruggere definitivamente la fonte di tutti i mali, che non sta, appunto, in questa o in quella forma di governo, ma nel principio e nel fatto medesimo della sua esistenza.

Ma cosa significa ampliare e rafforzare sempre più la libertà? Significa questo, ovviamente: universalizzare la libertà stessa. E per universalizzarla c'è solo un modo: perseguire l'uguaglianza. In termini bakuniniani il problema chiave del rapporto tra libertà e uguaglianza non è quindi un rapporto dovuto a una sintesi, ma a una estensione del primo termine tramutatosi nel secondo. Di per se stessa, l'uguaglianza non ha una fondazione ontologica pari a quella della libertà: essa è la libertà che si autoriconosce nella sua realizzabilità storico-sociale. L'umanizzazione della società avviene per mezzo della libertà nell'uguaglianza. Infatti la libertà di ciascuno non si realizza che nell'uguaglianza di tutti. La giustizia pertanto non è altro che la realizzazione della più grande libertà fondata sulla più completa uguaglianza economica, politica e sociale.

La libertà è interessata a combattere il principio di autorità, l'uguaglianza quello di ogni esistenza gerarchica, intesa, però, nella sua empiricità concreta. Di qui la necessità di risalire, attraverso l'analisi dell'aspetto storico e quindi variabile dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, alla causa costante della disuguaglianza fra gli uomini, di decifrare cioè la generale struttura autoritaria che presiede alla riproduzione di qualsivoglia potere sociale, politico, economico, culturale, intellettuale. Libertà e uguaglianza, diventate a questo punto un identico giudizio di valore, si trovano così di fronte alla logica opposta, quella del dominio, che consiste nell'interdipendenza consequenziale e necessaria tra monopolio del sapere, divisione gerarchica del lavoro, classi sociali e Stato.

Per capire e spiegare la struttura costante e l'aspetto variabile delle classi,

Bakunin riprende l'analisi proudhoniana della società autoritaria concepita come organizzazione gerarchica del lavoro, dove le funzioni sociali, produttive e politiche, dalle più semplici alle più complesse, sono collocate secondo un ordine crescente di importanza e di funzionalità intellettuali dato dalla società storica del momento. Queste funzioni, basate sui gradi gerarchici della divisione del lavoro fra intellettuale e manuale, si traducono nella società borghese in merce, secondo il valore qualitativo e quantitativo riconosciuto dal mercato capitalistico. Capitale e forza-lavoro, proletariato e borghesia non sono dunque che un'espressione storica di questa costante divisione gerarchica delle funzioni sociali, non sono, insomma, che una traduzione dell'aspetto variabile dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo assunto dalla diseguaglianza presente in ogni società autoritaria.

Ai fini di una spiegazione del dominio politico e sociale o, meglio, del dominio tout court, il pensiero bakuniniano quindi definisce le classi secondo quel rapporto di dominazione-dipendenza che è comune a ogni società autoritaria: governanti e governati, dirigenti ed esecutori, capi e sudditi. Il rapporto che sorregge tale divisione sale sempre dal basso all'alto, dalla base al vertice, precisandosi nella distanza gerarchica e autoritaria della diseguaglianza delle conoscenze scientifiche, letterarie, sociali, politiche, funzionali a ogni classe sociale. Il filo conduttore di questa spiegazione è dato perciò dall'analisi del ruolo della conoscenza scientifica inerente a tutte le funzioni sociali, politiche e produttive dominanti. Per Bakunin questa funzione è di natura strutturale perché, di per sé, è fonte di potere puro, capace, cioè, di riprodursi in ogni società storica, compresa la vagheggiata società socialista. Per realizzare l'uguaglianza sociale fra gli uomini non basta infatti, per l'anarchico russo, abolire la proprietà privata perché anche in una simile società chi sa di più dominerà naturalmente chi sa di meno; e quand'anche inizialmente non esistesse fra due classi che questa sola differenza di istruzione e di educazione, questa differenza produrrebbe in poco tempo tutte le altre.

Infatti la sola socializzazione dei mezzi di produzione è insufficiente per raggiungere l'obiettivo egualitario e libertario. Per quale misteriosa ragione, in effetti, essa dovrebbe sortire il magico effetto di rendere tutti gli uomini socialmente liberi e uguali? Bakunin, ponendosi il problema dal

punto di vista dei subordinati, afferma che una rivoluzione che li lasciasse nelle rispettive funzioni produttive precedenti non farebbe avanzare di un solo passo la loro reale emancipazione. Che senso avrebbe una rivoluzione che, pur abolendo la proprietà privata, mantenesse gli operai e i contadini, come tutti i lavoratori manuali, nella loro identica posizione? Nessuno, naturalmente, perché significherebbe inchiodare nuovamente le classi inferiori alle loro rispettive funzioni esecutive e dominate. Essa, insomma, non sarebbe che una versione aggiornata dell'apologo di Menenio Agrippa. Per realizzare l'uguaglianza è invece necessario lottare per una società dove, una volta abbattuto il capitalismo, tutti lavorino manualmente e siano al tempo stesso istruiti. Riunendo le due figure che nella società classista e autoritaria sono separate, l'integrazione del lavoro manuale e intellettuale in ogni uomo e donna costituirà perciò la condizione fondamentale per abolire la divisione gerarchica del lavoro e, con essa, quindi, le classi sociali. Di qui la teorizzazione di una istruzione e di un'educazione che siano finalizzate a uno sviluppo integrale e armonico di ogni potenzialità umana, sia fisica sia intellettuale, in grado di superare l'alienazione presente nella persistenza di ogni attività unilaterale. Così il lavoro, ricomposto nella sua totalità, farà dell'essere umano una persona completa e libera rispetto alla collettività e alla natura.

L'idea bakuniniana dell'uguaglianza parte dunque da una considerazione centrale: la sostanziale equivalenza di tutti gli esseri umani proprio in rapporto al paradigma egualitario. Questa sostanziale equivalenza è argomentata sulla base di una considerazione prettamente naturalistica. L'uguaglianza non è un modulo ideale che richiama giudizi di valore, ma è solo un concetto materialistico che rimanda a giudizi di fatto. Essa è data dal concetto di diversità tra gli individui perché è proprio questa realtà a essere l'argomento onnipotente a favore dell'uguaglianza. Gli esseri umani, in quanto infinitamente diversi, hanno la necessità di completarsi e in tale bisogno scoprono la loro sostanziale uguaglianza naturale, cioè l'iniziale uguaglianza, nel senso che al momento della nascita non vi è grande differenza tra loro. La conclusione, pertanto, è una sola: nella loro immensa maggioranza gli uomini non sono identici, ma equivalenti e perciò uguali.

L'uguaglianza non è dunque una linea di arrivo ma di partenza perché non si tratta di rendere gli uomini uguali tra loro (cosa assolutamente impossibile, data la loro incommensurabile diversità), ma di creare le condizioni oggettivo-materiali perché tutti gli esseri umani possano usufruire delle stesse possibilità di sviluppo e di vita. Il che significa, in altri termini, che le diversità tra gli individui dovrebbero essere soltanto quelle autenticamente naturali.

È superfluo sottolineare come questa convinzione non esprima un punto di vista «liberale» perché Bakunin precisa che la condizione egualitaria di partenza deve essere materiale, segnatamente economico-sociale, vale a dire l'inveramento reale di quella politico-giuridica. E con ciò entriamo nella dimensione socialista del pensiero bakuniniano. Ancora una volta, è la libertà a costituire il concetto cardine su cui ruota la costruzione teorica di Bakunin, perché è solo nella misura in cui questa libertà può essere universalizzata che si apre lo spazio possibile della socializzazione dei mezzi di produzione e di scambio. Poiché non è concepibile una trasformazione della società se non partendo dalla indivisibile libertà individuale e, d'altro canto, poiché questa libertà può realizzarsi solo con l'instaurarsi di un'effettiva uguaglianza fra tutti gli individui, se ne deve dedurre che i piani interagenti della libertà e dell'uguaglianza sono l'imprescindibile condizione ideologica per realizzare la «società senza classi». Per cui il motto «la libertà senza il socialismo è privilegio e ingiustizia, il socialismo senza la libertà è schiavitù e brutalità» non può avere che un solo esito, quello di un'organizzazione sociale nella quale non c'è né il primato dell'individuo né quello della società, in quanto questi due termini sono complementari ma irriducibili e quindi non assorbibili vicendevolmente.

Si deve qui, pertanto, aprire una decisiva distinzione tra socialismo, abolizione delle classi e uguaglianza perché queste tre definizioni non sono affatto sinonimi. Per Bakunin sia il socialismo sia l'abolizione delle classi hanno senso solo se realizzano l'uguaglianza, dato che questa non è automaticamente implicita negli altri due termini: si possono dare infatti un socialismo o una società senza classi che non includano per nulla l'edificazione effettiva dell'uguaglianza, intesa, appunto, come universalizza-

zione conseguente della libertà e dunque come realizzazione-restaurazione delle diversità naturali.

La scelta «collettivista» di Bakunin (a metà strada tra comunismo e individualismo) non è dunque, anch'essa, che un'indicazione di massima, perché ciò che conta veramente è mantenere l'idea dell'universale uguaglianza dei mezzi economici di educazione, istruzione, lavoro e vita, vale a dire il principio egualitario di partenza.

Infatti l'uguaglianza non si realizza con un particolare sistema economico, ma con il conferire a tutti la stessa possibilità di superare l'ordine gerarchico dato dalla divisione del lavoro. Laddove non si può abolirla, si deve porre ogni individuo nella possibilità materiale di occupare, a rotazione, più mansioni, permettendogli una libertà di movimento prima sconosciuta. In conclusione il concetto di uguaglianza – come quello di libertà – è infinitamente più universale di quello di socialismo e di società senza classi, che sono formulazioni legate a particolari contingenze storiche. Il concetto di uguaglianza rimanda a quello opposto di gerarchia e questo all'idea di dominio, tutti termini che di per se stessi non designano una specifica società. In questo senso è solo la categoria dell'uguaglianza che permette a Bakunin di anticipare l'obiezione teorica per una nuova diversa riproduzione gerarchica, e cioè la teorizzazione della disuguaglianza naturale e la conseguente giustificazione ideologica dell'aristocrazia dell'intelligenza. L'ideologia meritocratica, sanzionando non più una disuguaglianza storica ma naturale, supera non solo ogni precedente giustificazione etica della gerarchia sociale, ma stabilisce e precisa, in questa gerarchia, dei caratteri assolutamente imm modificabili. È evidente infatti che, mentre gli impedimenti di carattere storico sono tutti, volendo, eliminabili, quelli di carattere naturale sono, al contrario, inamovibili: ammesso che fosse possibile violentare la natura, quali forze storiche, sociali, politiche si assumerebbero questa responsabilità? Chi, in altri termini, porrebbe il proprio ordine in antitesi con quello naturale? Su questo punto decisivo per la formulazione pratica e teorica dell'emancipazione umana, l'aristocrazia dell'intelligenza si esprime storicamente, secondo Bakunin, come l'ultimo rifugio della volontà di dominio. Ultimo rifugio perché, confutata e abolita ogni giustificazione storica della disuguaglianza, non

rimane che quella naturale la quale, se fosse vera, renderebbe oggettivamente impossibile la realizzazione effettiva della libertà e dell'uguaglianza. È superfluo osservare che se le caratteristiche fondamentali degli uomini, se le loro attitudini e le loro capacità sono gerarchicamente diseguali in modo indipendente dalla somma di tutti quei fattori che vanno sotto il nome di «condizionamento storico-sociale», se cioè tali diversità fanno riferimento esclusivamente alla natura, nessuna possibilità è data e si dà per la costruzione di una società egualitaria e libertaria. L'adeguamento socio-economico conforme a tale ordine risulterebbe gerarchicamente giusto e necessario.

A questo punto risulta evidente che per il pensiero bakuniniano la teorizzazione della diseguaglianza naturale (e la conseguente giustificazione dell'aristocrazia dell'intelligenza e della società meritocratica) non è che l'ideologia più conforme al modello puro di società autoritaria. Segnatamente, essa giustifica proprio quella divisione gerarchica del lavoro sociale e, specificamente, quella divisione verticale del lavoro fra manuale e intellettuale che costituisce la radice strutturale della diseguaglianza sociale fra gli uomini, la causa, cioè, costante e principale di ogni sfruttamento economico in tutte le sue variabili storiche. Si tratta di un'ideologia, afferma Bakunin, che presuppone a sua volta, come logico, necessario, complemento, la teorizzazione del governo della scienza e degli scienziati sull'intera società. In tal modo non vi è soluzione di continuità fra questi nodi interdipendenti che vanno a formare, per lui, una sola unità teorica. Ecco perché la sua analisi si focalizza a più riprese attorno al significato e all'uso sociale e politico del monopolio della scienza nella società fino a individuare la nuova classe dominante che si sostituirà al dominio borghese: la classe tecno-burocratica.

Bakunin, puntualizzando la sua analisi attorno ai termini profetici, ma non tanto immaginari, di una possibile società organizzata e governata da un'accademia di eruditi e di sapienti, pur sinceramente guidati dalle idee del bene e del vero, intuisce la natura della nuova classe in ascesa verso il potere. Essa fonda la sua forza su una sorta di proprietà dei mezzi intellettuali della produzione, e cioè sul possesso delle conoscenze scientifiche, tecniche e amministrative inerenti alle funzioni direttive dei

grandi aggregati economici e politici. La «proprietà intellettuale» è dunque il capitale specifico di questa classe, vera e propria nuova aristocrazia, dedita a quelle attività della sfera del lavoro intellettuale corrispondenti alle funzioni direttive nella divisione gerarchica del lavoro sociale. In tal modo la divisione del lavoro fra manuale e intellettuale finisce con il costituire proprio la struttura portante del nuovo dominio, il quale si basa sull'importanza gerarchica della funzione intellettuale svolta. La statalizzazione dei mezzi di produzione, l'accentramento ai vertici direzionali dello Stato delle funzioni economiche, tecniche e scientifiche, la pianificazione della produzione e del consumo costituiscono la base socio-economica di questa classe, mentre la sua giustificazione ideologica è la teorizzazione della meritocrazia che, sanzionando una disegualianza non più storica ma naturale, si esprime come l'ultimo rifugio della volontà di dominio. Naturale e specifica dottrina politica della classe intellettuale piccolo-borghese in ascesa verso il potere, non può essere, per Bakunin, che il socialismo autoritario teorizzatore del collettivismo statale. Questo, propugnando solo l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, lascia inalterata la divisione gerarchica del lavoro su cui la nuova classe degli scienziati – inteso questo termine nel senso più lato – stabilisce la sua nuova proprietà, la «proprietà intellettuale». Essa, in virtù di questa caratteristica, potrà gestire monopolisticamente i mezzi di produzione attraverso lo Stato e sfruttare quindi la forza-lavoro manuale. L'avvento in tutto il mondo industrialmente avanzato della tecno-burocrazia che ha sostituito e va sostituendo il dominio capitalistico-borghese – avvento che ha costituito peraltro il risultato effettivo di tutte le rivoluzioni cosiddette «socialiste» – viene così intuito con cinquanta, settant'anni di anticipo.

Abbiamo visto che la rivolta della libertà contro il principio di autorità di per sé non necessita dell'uguaglianza, mentre la libertà che chiede di universalizzarsi diventa uguaglianza e, una volta riconosciutasi in questa nuova posizione storica, sfocia, inevitabilmente, nella lotta contro il dominio storicamente dato: solo allora la libertà diventerà rivoluzione. Ed è qui che si apre la pagina più problematica del pensiero bakuniniano. Nel farsi attivamente uguaglianza, la libertà passa dal piano della ri-

volta a quello della rivoluzione attraverso una serie di travagli che segnano contraddittoriamente il pensiero dell'anarchico russo. Si tratta di incongruenze profonde perché scaturiscono da un'azione che vuole porsi contemporaneamente nella storia ma contro la storia, da un progetto che, pur riconoscendo l'oggettività di alcune condizioni storiche, vuole forzarle ai propri fini. In virtù di questa antinomica duplicità, la teoria bakuniniana trasforma l'immanentizzazione del divino – che nel rapporto tra rivolta e libertà era solo di segno negativo, e dunque limitato – in un'immanentizzazione positiva e totale, nel senso che i valori libertari ed egualitari da perseguire non possono essere svolti separatamente né, quindi, essere scissi nella storia e nella società. Per cui la «misura umana» del precedente antiteismo si trasforma in un prometeismo senza residui e la rivolta antimetafisica contro il principio di autorità in una lotta contro qualunque riproduzione storica del dominio e, più in generale, dell'intero esistente. La rivoluzione è il passaggio dall'autorità storicamente determinata alla libertà senza determinazioni, e dunque essa non può che delinearsi quale volontà di conferire alla capacità umana la totale potenza universale alienata da Dio, dallo Stato e dall'assetto capitalistico-borghese in un processo di trasformazione senza interruzioni. Bakunin configura la teoria anarchica della rivoluzione come teoria che non conosce condizioni storiche particolari ai fini del perseguimento del suo principio, perché fa coincidere, in un medesimo incrocio spazio-temporale, volontà e progetto sovversivo, nel senso che tutto deve accadere subito.

In questo passaggio-superamento dal tempo storico al tempo rivoluzionario si dispiega il rapporto senza residui tra libertà e rivoluzione. L'obiettivo della rivoluzione è l'estirpazione del principio di autorità, comunque esso si manifesti, sia esso religioso, metafisico e dottrinario alla maniera borghese, o perfino rivoluzionario alla maniera giacobina, perché non ci interessa che l'autorità si chiami Chiesa, monarchia, Stato costituzionale, repubblica borghese, oppure dittatura rivoluzionaria. La rivoluzione ha come scopo la radicale dissoluzione di tutte le organizzazioni e istituzioni religiose, politiche, economiche attualmente esistenti.

Appare evidente come il carattere negatavista della rivoluzione bakuniniana condizioni in modo pressoché assoluto l'azione sovvertitrice. Lo

scopo principale della rivoluzione consiste infatti nella distruzione dell'esistente e, in modo particolare, del suo principio informatore. Poiché tutta l'azione è diretta a questo fine, ne consegue che il momento negativo assume una sua validità intrinseca. I rivoluzionari non sono tenuti a giustificare eticamente l'opera di annientamento delle strutture fondamentali del principio di autorità perché questa azione è autoreferenziale, si giustifica, cioè, di per se stessa. Tale concezione nichilistica presenta la rivoluzione come fase autonoma rispetto a quella successiva di ricostituzione positiva della società. Ancora una volta possiamo constatare che Bakunin, sebbene considerasse la dialettica hegeliana una grande conquista intellettuale, non ne metteva poi in pratica la logica ultima, in quanto separava nettamente il momento dell'antitesi da quello della sintesi. Contro l'oggettivismo hegeliano che, privilegiando l'autoaffermarsi della ragione obiettiva (conciliazione sintetica dei due opposti), non ammette la possibilità dell'azione soggettiva, viene dunque rivendicata la separatezza tra i due momenti.

La priorità e la centralità della negazione, e il rifiuto della sua possibilità metamorfizzante in una sintesi superiore, segnano in modo irrimediabile l'anarchismo rivoluzionario bakuniniano con implicazioni «a cascata» che qui è necessario ricordare. Innanzi tutto l'azione distruttiva è, per intrinseca definizione, un'azione preminentemente politica. Si tratta di abbattere gli ostacoli posti sul terreno della storia affinché sia possibile l'irruzione positiva e creativa delle masse sfruttate e subalterne. In questo senso la cifra politica della rivoluzione è intesa quale volontà annientatrice e dunque quale significato opposto rispetto a quello di una lotta concepita per la conquista del potere, vale a dire come pratica che riflette i tempi e i modi della logica autoritaria dello Stato. Il significato anarchico della politica è quello della sua distruzione perché politica è sinonimo di scienza del dominio e dello sfruttamento. Va sottolineato perciò che Bakunin non negò mai una dimensione politica alla lotta delle classi oppresse, se questa dimensione significava crescita e consapevolezza rivoluzionaria. Non si trattava di propugnare una lotta solo economica, ma di legare la lotta economica a quella politica in un unico momento, in modo che la lotta contro il capitalismo si trasformasse in lotta contemporanea contro lo Stato.

La centralità della lotta politica è data quindi, in ultima analisi, dalla lotta contro il potere statale, con il contraddittorio – ma del tutto consequenziale – effetto che ciò che viene negato (la politica, appunto) è ciò che viene sostituito al fine originario (la rivoluzione sociale). Insomma, per favorire il dispiegamento del sociale è necessario attivare il politico. Senonché la rivoluzione politica intesa in questo senso, non può che essere una rivoluzione di avanguardie perché solo le avanguardie possono combattere una lotta di prima linea. Ecco dunque la ripetuta teorizzazione bakuniana di una «fratellanza internazionale», cioè di una minoranza rivoluzionaria che, suscitando, organizzando e convogliando a questo scopo l'energia sovversiva delle masse oppresse, ha il compito di introdurre l'elemento soggettivo e «artificiale» dell'insurrezione.

È evidente la profonda contraddizione fra i fini proclamati e i mezzi propugnati. Da un lato egli propugna un'organizzazione rivoluzionaria che esclude ogni idea di dittatura e di potere dirigente tutelare; dall'altro afferma, contemporaneamente, che per il trionfo della rivoluzione contro la reazione è necessario che, in mezzo all'anarchia popolare, vi sia l'unità del pensiero e dell'azione rivoluzionaria dell'associazione segreta e universale dei fratelli internazionali, capaci di esercitare, appunto, una dittatura collettiva e invisibile. I mezzi rivoluzionari sono rappresentati da una minoranza determinatasi quale nucleo di avanguardia che, ponendosi in modo anonimo e invisibile, intende evitare ogni forma di istituzionalizzazione e dunque ogni possibilità di riproduzione e di auto-riproduzione storica del potere. Tuttavia tale organizzazione è effettivamente autoritaria perché la sua struttura interna riflette la vecchia tradizione gerarchica e iniziatica tipica di tutte le società segrete dell'Ottocento da Buonarroti in avanti. Addirittura essa adombra l'esistenza della doppia verità di ascendenza gesuitica e dunque la possibilità di un machiavellismo pratico che giustifica la violenza, la menzogna e, in generale, l'uso spregiudicato di ogni mezzo pur di raggiungere il fine. In questo senso si è voluto vedere in Bakunin un precursore di Lenin e del bolscevismo e, più in generale, della concezione amorale della lotta politica.

Va detto però che l'anarchico russo non giunse mai a proclamare la violenza per la violenza e a teorizzare qualsiasi mezzo nella lotta rivoluz-

zionaria, anche se, naturalmente, rimane aperto il problema storiografico relativo alla cifra nichilistica del suo pensiero. Comunque, l'insieme di tutte queste contraddizioni deriva dal fatto che l'azione rivoluzionaria vuole essere, come abbiamo più volte sottolineato, nella storia ma contro la storia. L'insurrezione bakuniniana va spiegata come la trasformazione subitanea del tempo storico in tempo rivoluzionario, come il momento in cui i rivoluzionari, di fronte a una determinata occasione storica – la rivoluzione, appunto – che in sé e per sé è solo la condizione per realizzare la libertà e l'uguaglianza ma non una certezza, si pongono consapevolmente e fino in fondo il compito di contrastare attivamente il naturale sviluppo storico che tenderebbe, probabilmente, a riprodurre il potere. La libertà, coniugata all'uguaglianza, diventa così volontà di realizzare con la forza tale unione. Ne consegue che la rivoluzione non può che delinarsi, a sua volta, quale atto totale, dal momento che pretende di essere il compimento contemporaneo e immediato di queste due dimensioni. La radicalità del suo esistere, la verità ontologica della sua azione si misurano, infatti, dalla totalità dell'atto, dall'intenzione della sua irreversibilità, dal fatto, insomma, che essa è tale solo se pone in essere la creazione di una nuova storia. La libertà, che tramite l'uguaglianza diventa rivoluzione, non può quindi sfuggire alla morsa dell'antinomia perché la forzatura del passaggio dai tempi storici ai tempi rivoluzionari la porta alla sua auto-contraddizione: la libertà che lotta contro l'autorità non è antinomica, ma la libertà realizzata per forza non può, ovviamente, che auto-contraddirsi.

Bakunin respinge ogni determinismo e ogni obiettivismo, non solo perché non esiste, a suo giudizio, uno sviluppo storico lineare e predeterminato di cui sia possibile anticipare la direzione, ma anche perché queste concezioni portano in pratica ad assecondare le vicende storiche e non, qualora fosse il caso, a opporvisi. La storia, se da una parte si presenta con una ferrea logica – la quale, però, viene sempre letta e riconosciuta a posteriori – dall'altra si dà anche come ricorrente possibilità. La società anarchica non è infatti una certezza data dal naturale sviluppo degli eventi. Essa, se si realizzerà, sarà opera soprattutto della volontà umana. Inconcepibile sarebbe infatti immaginare una società libera quale cieco risultato della

storia, dove la volontà dell'uomo non avesse alcun ruolo da giocare. Essa sarebbe una società non spontanea ma imposta, ricevuta ma non voluta. Una società libera non può essere infatti che una società consapevolmente scelta perché la libertà è una conquista e non un dato originario dell'uomo. In questo senso l'insurrezione è vista quale momento più alto di tale conquista, come il momento prometeico dell'umano che si pone contro la storia per piegarla secondo i propri fini. L'insurrezione, volendo definirla in termini stirneriani, è la rivolta della libertà nella rivoluzione, una rivoluzione dentro la rivoluzione.

Detto questo, le antinomie del pensiero bakuniniano si esauriscono qui e non possono certo diminuire l'abissale differenza che separa la teoria dell'anarchico russo dalla concezione giacobina della lotta politica, per cui giustamente egli può dichiarare che gli anarchici sono i naturali nemici di tutti quei rivoluzionari, futuri dittatori, regolamentatori e tutori della rivoluzione, siano essi, appunto, blanquisti o comunisti, i quali sognano già la creazione di nuovi Stati rivoluzionari centralizzati e più dispotici di quelli esistenti. Al sistema della rivoluzione per decreto, che impedisce l'effettiva libertà e uguaglianza, essi oppongono quello dei fatti rivoluzionari.

Bakunin denuncia lucidamente la fede in una rivoluzione «dall'alto», però cade, fatalmente, nella mitizzazione opposta della rivoluzione «dal basso», attraverso l'enfasi sulla natura spontanea e auto-correctiva dell'azione popolare. Il carattere implicitamente populistico di tale spontaneismo, l'equazione automatica tra la negazione rivoluzionaria e il fiorire immediato della libertà e dell'uguaglianza, la visione radicale della sovversione intesa quale manifestazione palese del Logos intrinseco della stessa rivoluzione testimoniano il senso ultimo di questo paradigma spontaneistico, che così si può riassumere: il compito della rivoluzione è quello di veicolare, con il passaggio traumatico dal tempo storico al tempo rivoluzionario, la libertà fattasi spontanea creazione sociale. Questa creazione è la verità ontologica della rivoluzione, la sua sottesa immanentizzazione divina perché qui, appunto, è il divino che ritorna sotto la forma utopica del sociale.

Da quanto siamo venuti esponendo fin qui si capisce perciò che Bakunin vede il processo rivoluzionario come un continuum dove tutti i mezzi

rivoluzionari altro non sono che il fine in movimento. Egli rifiuta la fase di transizione fra la società autoritaria e la società libertaria proprio perché questa fase, rimandando al dopo la realizzazione della libertà e dell'uguaglianza, favorisce in pratica la formazione di una nuova classe dominante. Non si può, a suo giudizio, realizzare prima la rivoluzione politica e dopo quella sociale perché non si possono dare tutte le condizioni dell'una se non si danno contemporaneamente tutte quelle dell'altra.

Senonché, affermando la possibilità e la necessità di una simile lotta, egli affermava, in pari tempo, la possibilità e la necessità di suscitare la rivoluzione sociale indipendentemente dallo sviluppo storico ed economico dei vari Paesi. Si può cogliere così la correlazione bakuniniana fra la contemporaneità della lotta libertaria ed egualitaria e la contemporaneità della lotta politica ed economica. Così come non si deve privilegiare uno dei due momenti (politico o economico), allo stesso modo non si devono privilegiare alcuni Paesi rispetto ad altri: la rivoluzione, per Bakunin, è dovunque possibile e praticabile. Va perciò respinta l'interpretazione storiografica relativa alla pretesa predilezione bakuniniana per i Paesi arretrati, dal momento che per l'anarchico russo non vi è una classe sfruttata specifica che incarni il soggetto rivoluzionario. E questo perché l'oggetto precipuo della sua attenzione analitica non è una determinata società storica, da cui poter ricavare e dedurre il suo preciso antagonista, ma la società autoritaria, che è evidentemente presente in ogni sistema socio-economico di sfruttamento e che ha come antagonista la libertà. E la contrapposizione fra libertà e autorità, presente in ogni tempo e in ogni luogo, rende sempre, in linea di principio, possibile e praticabile la rivoluzione, proprio perché questa altro non è che lo sviluppo indefinito della libertà stessa. Ciò non significa che Bakunin non abbia più volte affermato che vi erano maggiori possibilità di uno scoppio rivoluzionario nei Paesi arretrati quali l'Italia e la Russia (come avverrà poi puntualmente) piuttosto che nei Paesi ad alto sviluppo industriale. La ragione, a suo avviso, consisteva nel fatto che la classe operaia formava già, rispetto alle enormi masse di contadini e di sottoproletari, uno strato in un certo qual senso privilegiato e «imborghesito», e perciò meno disponibile al salto rivoluzionario. Di qui la sua ripetuta affermazione che solo un'alleanza

fra la classe operaia e le masse contadine poteva risolvere veramente il problema rivoluzionario; diversamente, la loro divisione (favorendo la logica del capitalismo industriale che aumentava il divario fra città e campagna) avrebbe isolato il movimento operaio dalla lotta generale di tutte le masse oppresse con la conseguenza che tutti gli sforzi rivoluzionari sarebbero stati condannati a dei fiaschi inevitabili.

Bakunin respinge naturalmente l'idea del partito politico del proletariato. Per sottolineare maggiormente la logicità analitica della riflessione bakuniniana – data già dalla ricostruzione dell'interdipendenza consequenziale fra monopolio della scienza, divisione gerarchica del lavoro e disuguaglianza – va introdotto a questo punto il rapporto fra la concezione della dittatura rivoluzionaria e quella di Stato, perché è qui che si coglie fino in fondo la differenza tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale, in quanto la prima è sempre, necessariamente, una rivoluzione statalista. Poiché lo Stato è sempre stato e sempre sarà patrimonio di una qualunque classe privilegiata, poiché, cioè, la sua esistenza presuppone quella delle classi come, a loro volta, l'esistenza di queste presuppone quella dello Stato, bisogna che questo e quelle scompaiano contemporaneamente pena la ricomparsa statale sotto altre vesti e altre funzioni. Se non avverrà così, la rivoluzione si risolverà in un semplice mutamento di potere. Va da sé quindi che lo Stato non possa estinguersi, ma debba essere abolito in via diretta dal soggetto rivoluzionario agente in prima persona. Nessuna delega allo Stato di sopprimersi da sé.

Bakunin rifiuta perciò la concezione marx-engelsiana della teorizzazione dei due momenti distinti del processo rivoluzionario: il primo attivo (soppressione dello Stato borghese), il secondo passivo (estinzione dello Stato proletario o semi-Stato). La rifiuta non solo perché essa è palesemente in contrasto con la possibilità di attuare contemporaneamente la libertà e l'uguaglianza, ma anche perché è una mistificazione volta a giustificare il nuovo dominio del «partito politico della classe operaia». In conclusione, la divisione in due tempi del processo rivoluzionario rappresenta quella giustificazione teorica della progressiva sostituzione dei fini originari che avrebbe in effetti caratterizzato lo sviluppo storico del marxismo. La teoria dell'estinzione spontanea dello Stato, dilatando in un

tempo non più ipotizzabile l'avvento della «società senza classi», avrebbe permesso l'instaurarsi della «burocrazia rossa» quale nuovo potere fondato sull'intelligencija scientifica.