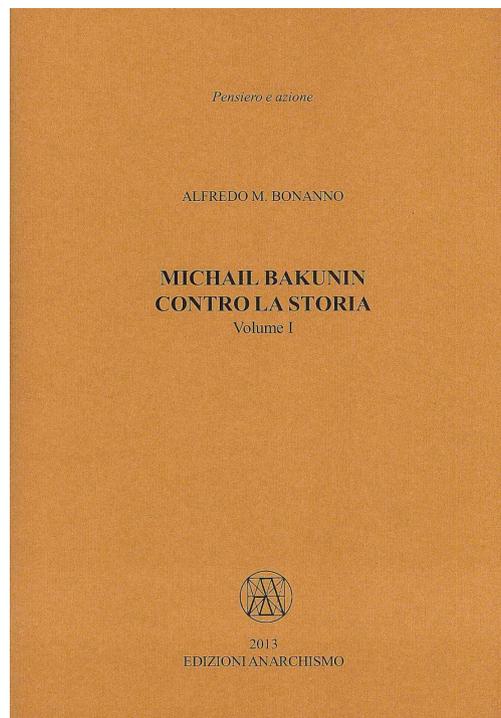


Michail Bakunin. Contro la Storia

Volume I

Alfredo M. Bonanno



Indice

Introduzione	8
La polemica con Mazzini	76
La polemica con Mazzini Annotazioni	97
La Prima Internazionale in Italia e il conflitto con Marx	110
La Prima Internazionale in Italia e il conflitto con Marx Annotazioni	140
La questione germano-slava. Il comunismo di Stato	155
La questione germano-slava. Il comunismo di Stato Annotazioni	175

«Centocinquant'anni di rivolta metafisica e di nichilismo hanno visto ricorrere con ostinazione, sotto maschere diverse, lo stesso viso devastato; quello della protesta umana. Tutti, insorgendo contro la condizione e il suo creatore, hanno affermato la solitudine della creatura, la vacuità di ogni morale. Ma al tempo stesso tutti hanno cercato di costruire un regno puramente terrestre ove regnasse la norma che avevano scelta. Rivali del creatore, sono stati logicamente condotti a rifare la creazione per proprio conto. Quelli che, per il mondo da loro creato, hanno rifiutato ogni regola tranne quella del desiderio e della potenza, sono corsi al suicidio o alla pazzia, e hanno cantato l'apocalisse. Quanto agli altri, che hanno voluto crearsi una loro norma con le proprie forze, hanno scelto la vana parata, il sembrare o la banalità; oppure l'omicidio e la distruzione. Ma Sade e i romantici, Karamazov e Nietzsche sono entrati nel mondo della morte soltanto perché vollero la vera vita. Cosicché, per effetto inverso, è l'invocazione dilaniata alla regola, all'ordine e alla morale, a risuonare in quest'universo demente. Le loro conclusioni sono state nefaste o liberticide solo dacché hanno gettato il gravame della rivolta, fuggito la tensione che essa presuppone e scelto gli agi della tirannia o della servitù. L'insurrezione umana, nelle sue forme elevate e tragiche, non può essere altro che una lunga protesta contro la morte, un'arrovellata accusa a questa condizione retta dalla pena di morte generalizzata. In tutti i casi in cui ci siamo imbattuti, la protesta si rivolse sempre a quanto, nella creazione, è dissonanza, opacità, soluzione di continuità. Si tratta dunque, di un'interminabile rivendicazione d'unità. Il rifiuto della morte, il desiderio di durata e di trasparenza, sono incentivi di tutte queste pazzie, sublimi o puerili. È soltanto il vile e personale rifiuto di morire? No, poiché molti di questi ribelli hanno pagato quanto occorreva per essere all'altezza della loro esigenza. L'uomo in rivolta non chiede la vita, ma le ragioni della vita. Rifiuta la conseguenza introdotta dalla morte. Se niente dura, niente è giustificato, ciò che muore è privo di senso. Lottare contro la morte equivale a rivendicare un senso alla vita, a combattere per la regola e l'unità. A questo riguardo, è significativa la protesta contro il male che sta nel cuore stesso della rivolta metafisica. Non è la sofferenza del bambino ad essere rivoltante in se stessa, ma il fatto che questa sofferenza non sia giustificata. Dopo tutto il dolore, l'esilio, la clausura, vengono talvolta accettati quando ce ne persuadano la medicina o il buonsenso. Agli occhi dell'uomo in rivolta, ciò che manca al dolore del mondo, come agli istanti della sua felicità, è un principio di spiegazione. L'insurrezione contro il male rimane innanzi tutto una rivendicazione d'unità. Al mondo dei condannati a morte, alla mortale opacità della condizione, l'uomo della rivolta oppone instancabilmente la sua esigenza di vita e di trasparenza definitive. Senza saperlo è alla ricerca di una morale o di un elemento sacro. La rivolta è un'ascesi, sia pure cieca. Se l'insorto allora bestemmia, lo fa nella speranza del nuovo Dio. Lo scuote l'urgere del primo e più profondo tra i moti religiosi, ma si tratta di un moto religioso deluso. Non la rivolta in se stessa è nobile, ma quanto essa esige, anche se ciò che consegue sia di nuovo ignobile. Mi bisogna almeno saper riconoscere quanto d'ignobile consegue. Ogniqualvolta deifica il rifiuto totale di ciò che è, il no assoluto, essa uccide. Ogniqualvolta accetta ciecamente ciò che è, e grida il sì

assoluto, uccide. L'odio contro il creatore può tramutarsi in odio contro la creazione o in amore esclusivo e provocante di ciò che è. Ma in ambedue i casi, va a sfociare nell'omicidio e perde il diritto a dirsi rivolta. Si può essere nichilista in due modi, e ogni volta per una intemperanza d'assoluto. In apparenza, ci sono i rivoltosi che vogliono morire e quelli che vogliono far morire. Ma sono gli stessi, arsi dal desiderio della vita vera, privati dell'essere e portati allora a preferire l'ingiustizia generalizzata a una giustizia mutilata. A questo grado d'indignazione, la ragione diviene furore. Se è vero che la rivolta istintiva del cuore umano incede a poco a poco, lungo i secoli, verso la massima coscienza di sé, essa è pure cresciuta, l'abbiamo visto, in audacia cieca fino al momento smisurato in cui ha deciso di rispondere all'omicidio universale con l'assassinio metafisico. L'anche se, che come abbiamo riconosciuto segnava il momento ospitale della rivolta metafisica, si adempie in ogni ramo nella distruzione assoluta. Non è la rivolta a risplendere oggi sul mondo, né la sua nobiltà, ma il nichilismo. E di esso dobbiamo ora delineare le conseguenze, senza perdere di vista la verità delle sue origini. Anche se Dio esistesse, Ivan non gli si arrenderebbe di fronte all'ingiustizia fatta all'uomo. Ma una più lunga ruminazione di questa ingiustizia, una vampa più amara, hanno trasformato l'"anche se esisti" in "non meriti di esistere", e poi "non esisti". Le vittime hanno cercato la forza e le ragioni del delitto estremo nell'innocenza che si riconoscevano. Disperando dell'immortalità, certi della loro condanna, hanno deciso l'uccisione di Dio. Se è falso dire che da quel giorno abbia avuto inizio la tragedia dell'uomo contemporaneo, non è vero neppure che essa vi sia conclusa. Quell'attentato segna al contrario il più alto momento di un dramma iniziatesi alla fine del mondo antico e di cui non hanno ancora suonato le ultime parole. Da quel momento, l'uomo decide di escludersi dalla grazia e di vivere con i propri mezzi. Il progresso, da Sade ai giorni nostri, è consistito nell'allargare progressivamente il luogo chiuso dove, seguendo la propria regola, regnava selvaggiamente l'uomo senza Dio. Si sono progressivamente portate avanti le frontiere del campo trincerato, di fronte alla divinità, fino a fare dell'universo intero una fortezza contro il Dio deposto ed esiliato. Al termine della rivolta, l'uomo si rinchiudeva: la sua grande libertà consisteva soltanto, dal castello tragico di Sade al campo di concentramento, nel costruire il carcere dei propri delitti. Ma lo stato d'assedio a poco a poco si generalizza, la rivendicazione della libertà vuole estendersi a tutti. Bisogna allora costruire il solo regno che s'opponga a quello della grazia, il regno della giustizia, e riunire al fine la comunità umana sulle macerie della comunità divina. Uccidere Dio e costruire una Chiesa, è questo il movimento costante e contraddittorio della rivolta. La libertà assoluta diviene infine prigione di doveri assoluti, asceti collettivi, o per finire; storia. L'Ottocento, secolo della rivolta, sfocia così nel Novecento, secolo della giustizia e della morale; in cui ognuno si batte il petto. Chamfort, moralista della rivolta, ne aveva già dato la formula: "Si deve essere giusti prima di essere generosi, come si hanno delle camicie prima d'aver dei merletti". Si rinuncerà dunque alla morale del lusso per l'aspra etica dei costruttori. Questo sforzo convulso verso l'impero del mondo e verso la regola universale, dobbiamo ora prenderlo in esame. Siamo giunti al momento in cui la rivolta, respingendo ogni servitù, mira ad

annettere l'intera creazione. A ciascuno di questi fallimenti, avevamo già visto annunciarsi la soluzione politica e conquistatrice. Ormai, delle sue acquisizioni, essa manterrà, insieme al nichilismo morale, soltanto la volontà di potenza. Al principio, l'uomo in rivolta, voleva soltanto conquistare il proprio essere e mantenerlo in faccia a Dio. Ma perde la memoria delle proprie origini e, seguendo la legge di un imperialismo spirituale, eccolo in marcia per l'impero del mondo attraverso uccisioni moltiplicate all'infinito. Ha scacciato Dio dal suo cielo, ma venendo allora lo spirito di rivolta metafisica a raggiungere risolutamente il movimento rivoluzionario, la rivendicazione irrazionale della libertà prenderà come arma, paradossalmente, la ragione, solo potere di conquista che le sembri puramente umano. Morto Dio, restano gli uomini, vale a dire la storia che bisogna comprendere e costruire. Il nichilismo che, in seno alla rivolta, sommerge allora la forza creativa, aggiunge soltanto che si può costruirla con qualsiasi mezzo. Ai delitti dell'irrazionale, l'uomo, su di una terra che sa ormai solitaria, unirà i delitti della ragione in cammino verso l'impero degli uomini. Al "mi rivolto, dunque siamo" aggiunge, meditando prodigiosi disegni e la morte stessa della rivolta: "E siamo soli". [...] Ma siamo ancora in un mondo in rivolta? Questa non è forse divenuta, al contrario, alibi dei nuovi tiranni? Il "Noi siamo" contenuto nel moto di rivolta, può forse, senza scandalo e senza sotterfugio, conciliarsi con l'omicidio? Assegnando all'oppressione un limite entro il quale comincia la dignità comune a tutti gli uomini, la rivolta definiva un primo valore. Metteva in primo piano, tra le sue referenze, una complicità trasparente degli uomini tra loro, una tessitura comune, la solidarietà della catena, una comunicazione tra essere ed essere che rende gli uomini somiglianti e alleati. Faceva compiere così un primo passo allo spirito alle prese con un mondo assurdo. Con questo progresso, rendeva ancora più angoscioso il problema che deve ora risolvere di fronte all'omicidio. Sul piano dell'assurdo, infatti, l'omicidio suscitava soltanto contraddizioni logiche; sul piano della rivolta, e lacerazione. Poiché si tratta di decidere se sia possibile uccidere quel qualsiasi uomo di cui proprio ora abbiamo finalmente riconosciuto la somiglianza e consacrato l'identità. Superata appena la solitudine, dobbiamo dunque ritrovarla definitivamente legittimando l'atto che separa da tutto? Forzare alla solitudine chi ha appena saputo che non è solo, non è forse il delitto definitivo contro l'uomo? Sul piano logico, dobbiamo rispondere che omicidio e rivolta sono contraddittori. Che un solo padrone sia infatti ucciso, e l'insorto, in certo modo, non è più autorizzato a richiamarsi alla comunità degli uomini da cui tuttavia traeva giustificazione. Se questo mondo non ha un senso superiore, se l'uomo non ha che l'uomo a suo mallevadore, basta che un uomo scinda un solo essere dalla unicità dei viventi per escludere se stesso. Caino, quando uccide Abele, fugge nel deserto. E se gli uccisori sono folla, la folla vive nel deserto e in quell'altro genere di solitudine che si chiama promiscuità. Non appena colpisce, l'insorto taglia il mondo in due. Si erge nella sua rivolta in nome dell'identità dell'uomo con l'uomo e sacrifica l'identità consacrando, nel sangue, la differenza. Il suo solo essere, al cuore della miseria e dell'oppressione, stava in questa identità. Lo stesso moto che tendeva ad affermarlo, lo fa dunque cessare di essere».

(A. Camus, *L'uomo in rivolta*, in *Opere*, tr. it., Milano 1969, vol. II, pp. 435-439).

Hystory is a nightmare from which I am trying to awake.

(Joyce, *Ulisse*)

Introduzione

Al momento di pubblicare in volume tutti i miei scritti su Bakunin si pone il problema del mio modo di pensare la storia. Più volte, negli ultimi quarant'anni, ho preso qua e là questo problema cercando di chiarire perché non sono d'accordo col modo di lavorare degli storici, i quali, come i filosofi – e forse anche in modo più brutale –, sono spesso semplici provveditori di materiali per la caverna dei massacri.

Il loro modo di porsi di fronte alle cosiddette fonti fa il paio con il modo di porsi dei filosofi di fronte all'esistenza e ai problemi relativi. A queste brave persone, storici e filosofi, basta la somiglianza di quello che dicono con quello che pensano sia la documentazione di quanto è accaduto o è stato pensato. Come se il passato fosse lì, davanti agli occhi dello storico – mettiamo da parte il filosofo di cui abbiamo detto a lungo altrove – come una fitta trama di corrispondenze, di somiglianze, analogie e simpatie. Non è ovviamente così.

Poiché questo è un libro dedicato a Bakunin non può essere considerato un libro di storia in senso stretto, e poiché non sono uno storico non può esserlo considerato in nessun modo e basta. Detto questo mi sono tolto un peso e vado avanti più leggero.

Bakunin è un rivoluzionario anarchico, la sua vita e i suoi scritti non sono separabili, sono un tutt'uno e si integrano a vicenda. Non ha quindi senso la distinzione che è stata fatta tra biografia e analisi delle sue teorie. Proprio queste distinzioni fanno vedere la povertà di tanti sforzi per non capire e non volere approfondire l'azione di quest'uomo.

Prima di tutto mi preme indicare alcune caratteristiche portanti della sua azione. La non scindibilità di vita e pensiero l'ho già accennata, la ricerca della qualità, il non avere paura della completezza, la generosa concezione del coraggio come coinvolgimento totale, la distruzione come fatto rivoluzionario, l'anarchia come rimessa in questione di qualsiasi ordine, l'eccesso, l'assenza di prudenza, il ricominciare sempre daccapo, l'oltrepassamento come accesso alla qualità, la svalutazione del mondo produttivo coatto e amministrato, e tante altre. Questi elementi cointeragiscono tra loro nel crogiolo incredibile e fantastico dell'azione rivoluzionaria di Bakunin e quindi forniscono delle vere segnature a ogni singola realizzazione che così si trova inserita in un contesto organico e significativo che però bisogna decifrare. E questa lettura non può essere fatta da uno storico, ma deve essere fatta da un rivoluzionario, da un uomo di parte, da un uomo che non ha paura di ripercorrere gli itinerari di Bakunin e non solo di limitarsi a contemplarli da lontano con il sussiegoso distacco dello storico.

Qual è in effetti il limite della Storia? L'argomento è tagliente come una lama di coltello. Dovremo entrarvi dentro con cautela e tirarne le conseguenze necessarie, anche le

più estreme. Scrive Aldo Masullo: «Il fatto-limite della storia è la comunità intersoggettiva, fondamento sempre fungente e sempre perduto, poiché funge appunto perdendosi, “passando via”, “assentandosi”, dimenticanza e desiderio dell’anima, ossia dell’individuale “carne”, fatta tra gli uomini “umana” termine di una ricerca, che è l’esistenza stessa dell’uomo progettata secondo innumerevoli “possibilità” – tema della filosofia come interrogazione della esistenza intorno a sé, cioè al sempre rinnovato passaggio dalla naturale coscienza-senso alla storia e dialogica coscienza-del-senso, dal sogno alla veglia. Il rapporto intersoggettivo che, rompendo il chiuso particolarismo della vita naturale e liberando l’individuo all’universale, fonda la storicità, ma non ne cade mai fuori, è il limite della storia, quel fatto con cui sempre da capo si origina la possibilità della storia, la storicità, e che, insieme, “dileguando” si media con la situazione storica quale risulta nel presente “configurata”. D’altronde, il fondamento comunitario, essendo, come fatto-limite, sempre passato, “passato senza tempo”, è sempre-ancorata-scegliere, futuro senza tempo: se, dov’è il fondato, il fondamento è un non-essere-più, allora, fin quando il fondato è, il fondamento può esser pure un non-essere-ancora. Il fondamento è l’inconscio che la coscienza, in quanto coscienza, originandosi ha perduto, ma è anche quello che essa per un invincibile bisogno cerca, secondo l’osservazione di Platone che “il desiderante desidera le cose di cui è privo” e “si diventa privi di qualche cosa, quando questa ci è portata via”». (*Antimetafisica del fondamento*, Napoli 1971, pp. 32-33). La storia cerca di mettere rimedio ai limiti della vita, ma tra queste due dimensioni, antitetiche come altre mai, non c’è un passaggio diretto. La seconda non travalica mai nella prima. La vita non si cura della storia, il cuore non batte perché le sue scansioni vengano riportate, accuratamente disseccate e selezionate, nelle pagine di un qualsiasi libro di storia. La vita, a volte, sorprende il mondo e le sue attenzioni dirette a incatenarla costruendo con parsimonia di dettagli ma con fermezza di intenzioni l’assenza nella sua pienezza. Anche nella vita di un rivoluzionario come Bakunin c’è sempre questo contrasto tra quello che si presenta chiaramente e quello che soltanto si intravede o si intuisce con non poche difficoltà. Ci sono tracce disseminate, punti deboli per l’operosità indefessa del fare, cioè considerandoli dal punto di vista meramente amministrativo, punti comunque su cui la volontà cerca in tutti i modi di mettere una pezza. Eppure, quando meno essa se lo aspetta, ecco che uno stimolo fortissimo viene fuori e lascia un segno, incide qualcosa, quello che qui definiamo “segnatura”. La gelosia della volontà e del suo controllo è sempre tradita, ma sempre torna al contrattacco nel tentativo di riprendere il controllo.

Queste tracce, nella vita e nelle teorie, nelle realizzazioni pratiche, insomma questi segni da cosa si distinguono dagli aspetti confusi e contraddittori che spesso i documenti si intestardiscono a trasmetterci? In esse c’è il carattere di Bakunin, la sua coerenza, il suo progetto rivoluzionario, il suo sogno anarchico. Queste altre segnature si integrano alle precedenti e le sommuovono a nuova vita. Molti – non moltissimi – hanno sperimentato la qualità, quindi hanno avuto il coraggio dell’oltrepassamento dando luce alla loro esistenza, ma il carattere di Bakunin è la sua persona, ed è questa che viene fuori da quelle tracce e da quei segni, dall’intersecarsi di questa rete, ed è questo intersecarsi che forma e

dà consistenza ai miei scritti su di lui.

Ogni traccia conduce a una segnatura nell'azione e nel pensiero di Bakunin, inscindibili e non separabili nemmeno per amore di chiarezza teorica. Meno che mai per qualche tipo di avventatezza storica costruita a tavolino. Essendo contrario ai canoni della chiarezza, la cosa non mi disturba. Ogni segnatura incide in modo particolare le sue parole e le sue azioni per cui parlando di queste è quella – o la rete che l'accoglie – che bisogna tenere presente. Individuata la segnatura bisogna farla parlare dall'interno delle azioni e delle teorie, e questo richiede un insieme di conoscenze che danno parola sia al segno che a ciò che la sua caratteristica ha conferito a Bakunin come rivoluzionario e anarchico.

Questo territorio affascina per la sua intrinseca potenzialità distruttiva, anche se non è facile rendersene conto direttamente, come ci si illude di fare quando si affrontano i brividi metodologici degli incasellamenti che la storia suggerisce per assicurare che le proprie malvagità sono, dopo tutto, faccende necessarie. Gli uomini dabbene si appagano della storia, per immagini, e si assicurano di fronte alla sua potenza lineare, al suo sviluppo per singole spaventose realizzazioni di massacri sempre nuovi e sempre uguali. È l'equivoco, altrettanto spaventoso, del progresso che sta alla base della vicenda umana e che riempie il cuore di stoppa. Il sogno della qualità, la spontaneità della vita, la forza dirompente dell'essere che è e che non si può confondere con l'apparenza che soltanto si pasce di ombre e fantasmi, tutto questo non appartiene alla storia, solo una traccia, risibile a volte, apparentemente trascurabile, si può trovare. Che farsene? Si chiede l'uomo dabbene. E in questa domanda trova la forza per non suicidarsi oggi e non domani. La consapevolezza del pericolo che quella segnatura costituisce è colta dalla volontà di controllo, che non si tira indietro, anzi qualsiasi prezzo è buono e può essere pagato per garantirsi un'apparente tranquillità. Ecco una amara riflessione di Felice Battaglia: «Confessiamo che il peso della nostra formazione idealistica ancora grava su noi, essendo allo spirito, che è il nostro spirito, affidato un compito grave di formatività se non di costitutività, di fattività se non di teticità. Senonché non ci spaventiamo, quando diciamo che proprio l'appellarsi alla spontaneità dell'uomo, il rifarsi alla sua iniziativa, rivela nel profondo del suo essere e del suo interrogarsi, nell'escavazione che esso fa di sé, l'oggettività più genuina e vera, ammesso che tale termine ancora voglia e possa usarsi. Né si dica che con ciò abbiamo eluso il problema, quando invece abbiamo evitato la sostanzializzazione e rispettato l'esigenza profonda della fondazione. Del resto, possiamo senza tema evitare il discorso generale e discendere alle cose e ai valori, a questa o quella cosa, a questo o quel valore. Certo i valori sono soggettivi, perché l'uomo ne è l'artefice; con essi noi facciamo e rifacciamo il mondo, assumendo le cose come altrettante condizioni e rifondendole ai nostri processi conoscitivi e operativi; senonché anche le cose valgono, le cerchiamo perché valgono, se non valessero non le cercheremmo, valgono dunque come cose, in una oggettività che è ben più di quella esterna, fuori dalla relazione a noi, in una oggettività vogliamo dire interna, valgono per noi che le cerchiamo e le assumiamo. Il che vuol dire che alla fine il profilo soggettivo del valore e il profilo oggettivo delle cose sono uno: le cose sono rese valorizzate, i valori delle

cose che sono, appunto come noi valorizzanti siamo riferiti alle cose che sono e valgono. V'è dunque, non sappiamo se preliminare o non piuttosto conclusivo, un senso delle cose e dei valori che rifonda ogni dualità e fonda ogni conseguente operazione che vi si riferisca. L'oggettività, poiché si vuole usare tale parola, è propria della connessione di una cosa e di un valore, della cosa e del suo senso, essendo al centro della connessione l'uomo, la spiritualità attiva fattrice del mondo e della storia». (*La formazione spirituale del soggetto e il mondo storico*, Bologna 1960, pp. 17-18). Riflessione tipica di un pensatore, tutt'altro che trascurabile, su di un vago sentimento storico che non corrisponde affatto alla realtà. In che modo si può seriamente accettare che la storia sia depositaria di una identificazione certa, di valori che commisurino la possibilità della vita? In nessuna maniera. D'altro canto, come fare tacere la storia, quando è grazie ad essa che guardando bene riusciamo a capire meglio quale bestia sia l'uomo e quali nefandezze lo hanno inseguito nel tempo dalla remota progenie fino a oggi? Non ci si può abbandonare alla vita, lasciandosi trascinare da un flusso che non è coglibile dalla volontà se non come semplice, e terrificante, volontà di abbandonarsi?

Vivere in modo qualitativamente diverso è di certo anche abbandono – senza il quale non c'è possibilità alcuna di oltrepassamento – ma l'abbandono esclude la negligenza, il lasciarsi andare come modulo che si racchiude nell'opinare, nel sopravvivere sonnolento che è sempre impegno per custodire e conservare, nello stesso lasciarsi fare che è delittuosa accettazione del di già costituito come segno e riferimento della ponderatezza. L'abbandono mette da parte, l'immediatezza resta vigile pure mettendo da parte tutti quegli aspetti critici che negativamente tormentano la decisione. L'abbandono è un attraversare non più critico della modificazione fattiva, è un distacco progressivo anche dagli stessi risultati della critica negativa. Si abbandona chi sente la voce dell'essere concreto, vero e proprio, e il vento che la trasporta e ne assume su di sé la fondatezza angosciante del congiungimento con l'azione, del trovarsi semplicemente nell'occhio del ciclone, senza risparmio, nel pericolo che non fa distinzioni. L'abbandono si perfeziona e si conclude nel coinvolgimento dell'azione rivoluzionaria. Bakunin sapeva che cos'era l'abbandono di ogni riserva, di ogni cautela, di ogni garanzia, di ogni possesso, di ogni remora.

La natura della storia, le forze che l'attraversano, il legame che le unisce, tutto viene così visto attraverso l'azione e le teorie di Bakunin, che diventa così non il centro di un universo incomunicabile, ma il punto di forza di trasformazioni rivoluzionarie, sia pure circoscritte e limitate a un arco cronologico preciso e a un gruppo di rapporti sociali ben precisati, ma con conseguenze non dettagliabili completamente e che continuano anche oggi a muovere la realtà verso ulteriori trasformazioni. Di volta in volta, scarti più o meno ampi consentono di fissare correlazioni con contesti oscillanti tra l'immediata ingerenza e la subordinata remota casualità. Ciò va sottolineato, anche se non è ancora una volta la storia a fare il suo ingresso trionfale.

Quello che mi aspetto da questo libro non è un sapere superiore a quello storico ma qualcosa di completamente diverso. Mi aspetto la proposizione di una serie di domande aventi

caratteristiche sociali e rivoluzionarie, alcune delle quali senza una plausibile risposta. Cioè mi aspetto di passare dalla traccia o dall'accadimento alla segnatura e da questa tornare indietro fornendo non solo una interpretazione dei risultati e dei limiti di essi, ma principalmente una rammemorazione della forza qualitativa raggiunta. In ogni caso, nessuna domanda avrà una risposta rassicurante.

Allo stesso modo che per le scelte storiche e per le tanto discusse "essenze storiche" nel senso poniamo di Dilthey, nemmeno per le segnature ci si può aspettare di imbattersi del tutto semplicemente con l'"oggettività". Scriveva Giulio Preti: «Queste essenze sono sempre qualcosa di convenzionale, di relativamente arbitrario, sono introdotte dallo storico per sua comodità espositiva e come criteri euristici. Ben inteso, ciò non è arbitrario nel senso che dipenda da capriccio o da disposizioni umorali dello storico. Ci sono in gioco motivi, interessi storici e teoretici, esperienza, fiuto e gusto, che determinano queste costruzioni». ("Continuità ed 'essenze' nella storia della filosofia", in "Rivista critica di storia della filosofia", XI, 1956, p. 368). Tesi condivisibile per l'impossibilità di un completamento e di un venir meno dell'oggettualizzazione che caratterizzano, in ogni caso, il mondo storico e, per motivi non del tutto differenti, anche quello delle segnature, di cui veniamo discutendo. La storia si propone un progetto di completamento, non lo raggiunge, e quindi si dispera, ma questo proponimento la attraversa fino in fondo senza tregua. Incamminarsi nel sentiero dove si trovano le segnature non si propone un oggetto o un possesso, la qualità e l'esperienza diversa, in questo caso quella rammemorata da Bakunin, non possono essere catturate, ma solo accostate in un tentativo esso stesso privo di limiti. L'assenza di riferimenti oggettuali, nella sperimentazione della singola segnatura, condensa in termini logici la desolazione di ogni tentativo di andare al di là della semplice esperienza immediata, cioè di tutto quello che riempie il mondo. Ma questa stessa desolazione è ciò che caratterizza il territorio dove la segnatura assorbe tutti i suoi segni specifici, la sua stessa capacità di differenziarsi dagli accadimenti e dalla vita di Bakunin e dalle sue teorie, queste, come tutte, incapsulate e quindi prigioniere della quotidianità.

Le teorie sviluppate da Bakunin si intrecciano in modo inestricabile con la sua vita. La loro unità significativa si può certamente extrapolare e cristallizzare in un repertorio a se stante, così la vita si può narrare come qualsiasi biografo farebbe. Ma il fatto che questi due elementi esistano anche separatamente non vuol dire che li si debba per forza esaminare separatamente. Anzi, così facendo essi si inaridiscono a vicenda. Il discorso teorico nasce dalle azioni e queste si innestano e hanno conseguenze sulla vita, da dove riprendono a inserirsi come rammemorazione nello sviluppo ulteriore della teoria. Il messaggio è quindi pensiero e azione nello stesso tempo, non può essere ridotto a una successione di formulazioni separate, una sommatoria di precisazioni, come allo stesso modo la vita non può essere raccontata come una serie di accadimenti ma, al contrario, questi ultimi partecipano di un senso globale che è la rivoluzione anarchica nel suo insieme e l'oltrepasamento verso la qualità, individualmente considerato. Non essendo due ordini separati di fatti – oggetti prodotti e definiti coattamente – ma trattandosi di un unico insieme di pensiero

e azione, non ci sono due livelli interpretativi di validità. Lo storico non può acconsentire a questa commistione per lui inestricabile, e quindi tenderà a separare le vicende della vita inserendole nella loro ovvia prigione cronologica. Nel migliore dei casi la teoria sarà per lui una vicenda come le altre per come si è concretizzata in uno scritto e in un discorso, accidentalmente connesso, sempre temporalmente, con gli altri fatti di cui la vita è materiata. Ciò è chiaramente insufficiente e non spiega come non ci sia né passaggio né separazione tra fatti della vita e teorie. L'unione di pensiero e azione non prevede la presa in considerazione di fatti.

Valutando la vita come un insieme di fatti e la teoria come un insieme di concetti, anche se questi due flussi vengono considerati coerenti e in grado di costituire conseguenze logiche ineccepibili, non si ottiene mai un'unità di azione e di pensiero e Bakunin verrebbe così ad apparire o come un fantoccio in preda alle convulsioni storiche imposte dallo spirito assoluto, o come un teorico indaffarato nel fare tante, troppe cose, per sviluppare a pieno e fino in fondo la sua teoria. Quello che un uomo ha trasformato a seguito del proprio agire verrebbe così irrimediabilmente travisato e resterebbe incompreso.

Ecco alcune riflessioni di Marx: «La *Logica* – il denaro dello spirito, il valore speculativo ideale dell'uomo e della natura – l'essenza dell'uomo e della natura diventata completamente indifferente di fronte ad ogni determinatezza reale e perciò diventata irreale – il pensiero alienato, e che perciò astrae dalla natura e dall'uomo reale; il pensiero astratto. L'esteriorità di questo pensiero astratto... la natura, come essa è per questo pensiero astratto. Essa è al pensiero astratto esterna, è per il pensiero astratto la perdita di se stesso; il quale la apprende a sua volta in modo esterno, come pensiero astratto, ma come pensiero astratto alienato. Infine lo spirito, questo pensiero che ritorna al suo luogo d'origine, che come spirito antropologico, fenomenologico, psicologico, etico, artistico-religioso vale pur sempre soltanto per sé, sino a che si trova alla fine come sapere assoluto nello spirito ormai assoluto, cioè astratto, e come tale si riferisce a se stesso, e ivi raggiunge la sua esistenza cosciente e adeguata. Infatti, la sua esistenza reale è l'astrazione. In Hegel vi è un duplice errore. Il primo si rivela con la massima chiarezza nella *Fenomenologia*, questo luogo d'origine della filosofia hegeliana. Quando egli, ad esempio, concepisce la ricchezza, il potere statale, ecc., come enti resi estranei all'essere umano, ciò accade soltanto nella loro forma ideale... Essi sono enti ideali, e quindi sono puramente e semplicemente una estraniamento del pensiero filosofico puro, cioè astratto. Tutto il movimento finisce perciò nel sapere assoluto. Ciò da cui questi oggetti sono alienati e a cui si contrappongono con la pretesa di essere oggetti reali, è appunto il pensiero astratto. Il filosofo – e dunque proprio una forma astratta dell'uomo estraniato – si pone come misura del mondo estraniato. Tutta intera la storia dell'alienazione e tutta intera la revoca di questa alienazione non è quindi altro che la storia della produzione del pensiero astratto, cioè assoluto, del pensiero logico speculativo. L'estraniamento che costituisce perciò l'interesse proprio di questa alienazione e della soppressione di questa alienazione, è l'opposizione, all'interno dello stesso pensiero, tra l'in sé e il per sé, tra la coscienza e l'autocoscienza, tra l'oggetto e il soggetto, cioè

è l'opposizione tra il pensiero astratto e la realtà sensibile o la sensibilità reale. Tutte le altre opposizioni e tutti gli altri movimenti di queste opposizioni non sono che l'apparenza, l'involucro, la forma essoterica di queste opposizioni, che sono le uniche interessanti e costituiscono il senso delle altre opposizioni, delle opposizioni profane. Come essenza posta e quindi da sopprimere dell'estraneazione vale [per Hegel] non già il fatto che l'essere umano si oggettivizzi in modo disumano, in opposizione a se stesso, ma il fatto che si oggettivizza differenziandosi e opponendosi al pensiero astratto». (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it., Torino 1968, pp. 164-165). A parte il gioco terminologico che qui risente fortemente delle cabale hegeliane, è del contrasto tra essere e apparire che Marx parla, del farsi dell'essere al di fuori della storia che gli uomini narrano a se stessi, in quella concretezza reale che solo può accoglierlo e di cui non si ha esatta cognizione fin quando uno non c'è dentro fino in fondo. La vita non ha distinzioni possibili se non divinizzate nell'astrattezza o materializzate in un'idea falsa e spesso compromissoria del passato, di ciò che è veramente appartenuto all'uomo e che ormai è solo polvere e silenzio. Ecco perché la storia non sta prima del mondo per come l'uomo lo crea continuamente, né dopo, nell'istante in cui l'azione si concretizza, e di cui può restare memoria tutt'altro che storica nella rammemorazione.

Nei singoli fatti, se così li prendiamo in considerazione, seguendo le abitudini dello storico e del filosofo, non c'è transizione possibile all'uomo completo, al rivoluzionario anarchico. Apparirebbero di volta in volta fantasmi differenti uno dall'altro, perfettamente adeguati all'apparire che è il modulo coatto del fare. Il cospiratore, il nobile decaduto, lo studente hegeliano, il barricadiero, il prigioniero rinchiuso nel ridotto delle varie fortezze, l'evaso, l'esiliato, l'avventuriero, il padre di figli non suoi, il sovversivo intento a tessere le prossime insurrezioni, mai Bakunin.

Il rivoluzionario anarchico è altra cosa. Sfugge al coltello dello storico e al crivello del filosofo. Per raggiungere questa completezza occorre porsi davanti senza rinunciare, di volta in volta, a ciò che resta dopo aver conosciuto la vita di Bakunin e letto i suoi scritti. Questo residuo può sembrare non pertinente ma per me è essenziale, esso è costituito dall'avventura qualitativa che non solo trasforma la vita evitando di ridurla a mera successione di fatti, ma trasforma la realtà in cui la vita viene a trovarsi inserita. Questa indagine sulle trasformazioni non esiste al modo della storia, cioè non collega cause ed effetti, ma inquadra l'uomo nella sua esistenza unitaria, nella sua individualità, dove emerge in relazione contestuale al suo essere rivoluzionario anarchico un modo di vivere e di pensare dotato di unitarietà prive di coordinate spazio-temporali.

Quello che viene qui perseguito non è pertanto identificabile come una storia o una teoria del modo di vivere e di pensare di Bakunin, non è una struttura che proponiamo come sintesi di pensiero e azione, ma è tutto questo inserito in un progetto rivoluzionario che da tutto questo prende le mosse e oltrepassa le ragioni logiche che lo reggono e l'efficacia, necessariamente limitata, che lo realizza.

Una funzione di esistenza appartiene a ognuno di noi, essa di regola è immersa nell'ottu-

sità del fare, dove annega e si mummifica fabbricando oggetti, attraverso l'intuizione della propria incompletezza essa si può trasformare in funzione qualitativamente significativa, senza che la successione degli eventi, vista necessariamente da un terzo osservatore prigioniero di un'estraneità temporale irrimediabile, cambi o venga giustapposta o cancellata. Quello che di volta in volta apparirà qui di Bakunin non sarà un pezzo della sua storia, ma l'insieme rammemorato della mia esperienza qualitativamente diversa, maturata grazie alla frequentazione del suo agire anarchico e rivoluzionario. Ciò comporta necessariamente una serie di ripetizioni e di esitazioni, di riprese e interruzioni, di parzialità e approssimazioni che all'occhio dello storico sembreranno lacune imperdonabili e a quello del filosofo ingenuità irripetibili. Ma non ho mai perseguito adeguamenti di saperi disciplinari, quindi non mi aspetto da parte loro risposta diversa.

Tutt'altra sarebbe la posizione di coloro che pretendono individuare la comprensione di un accadimento all'interno degli elementi che lo costituiscono. Un dubbio in merito mi sembra voglia sollevare Gadamer: «Nello sviluppo della teoria di Schleiermacher incontriamo Dilthey, che ci parla di un "orientamento verso il centro" per descrivere la comprensione di un tutto: ecco come Dilthey applica all'insieme dei problemi storici il principio tradizionale dell'ermeneutica, secondo il quale un testo deve essere comprensibile attraverso se stesso. Resta tuttavia da vedere se l'idea di circolo della comprensione si fonda su di una descrizione corretta. Ora, da una parte, tutto ciò che Schleiermacher e il romanticismo ci riferiscono sui fattori soggettivi della comprensione non ci sembra convincente». (H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, tr. it., Napoli 1969, pp. 77-78). Il che non è poco. Ma lascia intendere che lo scopo della storia dovrebbe rimanere quello di fornire spiegazioni quanto più complete, il che resta da provare.

Non essendo indispensabile nei meri fatti raccolti dagli storici né nell'occhio delle teorie che i filosofi potrebbero dilungarsi a svolgere, questa condizione precariamente intermedia, con cui mi accingo ad accostare Bakunin, si basa sull'insieme di tutto quello che in essa ho potuto conoscere riguardo questo rivoluzionario anarchico, insieme che mi è stato possibile cogliere perché anche io non mi sono tirato indietro ma ho affrontato gli stessi rischi che ha affrontato lui, sia pure in condizioni ed epoche diverse. Quello che qui apparirà, costituendo la guida per una lettura non sempre agevole, sarà però Bakunin nella sua azione pratica e teorica, non la mia che restando invisibile farà da contraltare esplicativo materiale ai tanti interrogativi di cui in fondo si costituisce questo lavoro. Ho pertanto interrogato il materiale raccolto da altri con intendimenti diversi dai miei e ho sviluppato l'indagine verso la qualità non verso la quantità, cioè non ho preteso che le cose mi rispondessero soddisfacendo alle mie richieste, ho lasciato che esse si dessero a me secondo il mio modo di intendere l'oltrepassamento del quantitativo.

La comunicazione col materiale disponibile – in sostanza gli otto volumi delle *Opere complete* nella traduzione italiana da me edita nell'arco di più di trent'anni – non è stata quella di un ascoltatore di fronte a un soggetto parlante, ma di un dialogo fra due pratiche rammemoranti, spesso del tutto avulse dalle regole che in un determinato tratto di tempo e

di spazio si impongono alla funzione del dire, alla forza della parola. Il mio sforzo non sarà quindi né storico né filosofico e non sarà un mio discorso, o almeno non lo sarà del tutto, perché il segno che in esso sarà possibile rintracciare è quello dell'agire rivoluzionario e anarchico di Bakunin. Così, al di là di quello stesso limite che ogni discorso ha, che ogni parola trova e non è capace di superare, c'è l'oltrepassamento di Bakunin e il mio, questi due movimenti non devieranno necessariamente il mio dire dall'obiettivo Bakunin, ma proporranno sempre – nei limiti concessimi – questo obiettivo caratterizzandolo con i segni insostituibili della mia personale esperienza rivoluzionaria e anarchica. Ciò potrà dislocare l'efficacia della parola di Bakunin ricomponendola in forme impensate, dislocate in territori dove il lettore provveduto non se li può attendere, ma questa è la sfasatura che il materiale riceve non per motivi ermeneutici ma perché entra in contatto con la mia presenza perturbante, né storica né filosofica. Questo mio tentativo viene a rettificare l'idea inesatta che sia possibile fare rivivere Bakunin. Ora e con l'intermediarietà alchemica della parola, solo perché lo si è sottratto alle grinfie di storici e filosofi. Non c'è un modo puro di parlare né di Bakunin né di altro, la parola è impura ed è prodotta dal fare coatto, quindi segue le sorti di quest'ultimo. Nel caso che ci occupa, per due motivi però, il primo appartenente a Bakunin e il secondo a me, questa parola è quella della rammemorazione, quindi risente dell'esperienza nella qualità.

Non potendosi presupporre contenuti oggettivi non è possibile supporre percezioni e orientamenti soggettivi allo stato puro, questi movimenti sono mie proiezioni oggettuali come ogni altro tentativo di parlare di un'esperienza qualitativamente diversa, cioè come ogni altra rammemorazione. L'esperienza altra, vissuta dal rivoluzionario Bakunin, non è quella contenuta nei suoi scritti, ormai consegnati alla storia, e fatta strame dai denti aguzzi degli specialisti, essa, dall'interno di questo luogo rinchiuso non parla, non ha un pensiero suo che non sia quello commisurabile ai parametri codificati nella storia e nella filosofia, elementi portanti dell'avviamento alla caverna dei massacri. Se le cose stessero diversamente non ci sarebbe stato bisogno di andare inseguendo le segnature di cui abbiamo parlato nel sentiero nella foresta. L'orgoglio dell'oggettualità fattiva mostra tutti i suoi limiti nella circoscritta grandiosità del costruire questa stessa impresa a cui ho dato completamento io nell'editare le *Opere complete* di Bakunin seguendo il lavoro – per altro tecnicamente encomiabile – di Lehning. Così la storia registra i suoi processi ma anche l'assenza di una capacità interna che ne registri e indirizzi i destini. Tutta la potenza del successo, della conquista, degli Stati che nascono e muoiono, mantenendo intatta la loro capacità di massacrare, tutto ciò svanisce come nebbia al sole non appena si considera l'inconsiderabile parola rammemorante del rivoluzionario che fronteggia il silenzio dei cimiteri provenendo dall'essenza e dall'intensità qualitativa, luoghi inaccessibili alla parola.

Per motivi non del tutto diversi, il risultato non sarà una serie di riflessioni libere e ipotetiche sulla complessa vicenda terrena di Bakunin. Anche puntualizzando i suoi contributi come simbiosi di azione e pensiero non si avrebbe che una valutazione generalissima, co-

me per altro potrebbe accadere anche per mano di un qualsiasi storico di buona volontà. Non si devono isolare queste esperienze alla loro semplice esistenza come passione, cioè a ciò che esse condividono con la realtà fattuale e a ciò che di diverso a questa apportano, e tutto questo per il semplice fatto di essere queste esperienze e non altro.

Ma, invertendo il processo, la riflessione – allargandosi ben al di là dell'immediato e improbabile commento esplicativo – deve ricondurre a unità l'esperienza di Bakunin e il tempo presente in cui essa viene rivissuta nell'azione oggi, proliferando o mortificandosi, mostrandosi nella trasformazione o nascondendosi nella teoria che prepara – ma non lo può capire fino in fondo – altre azioni. L'oltrepassamento non è una via che sta automaticamente dopo l'apertura, non ci sono carte geografiche che descrivono questo movimento, ma è un diverso atteggiamento della coscienza. Non si tratta di una indicazione esterna ma di un movimento che compie la persona stessa che può essere in grado di rammemorarla. Nessuna descrizione è possibile ad opera di cosiddetti specialisti, storici in primo luogo. L'oltrepassamento è l'oltrepassato stesso che oltrepassa, non un accadimento che chi non oltrepassa è in grado di constatare nel momento in cui non lo sta vivendo. L'indispensabile di questa caratteristica è dato dal coinvolgimento, per cui non c'è una forza esterna che può spingere verso un dato modo di atteggiarsi ma tutto si matura all'interno della coscienza immediata che diventa diversa. Dare parola a questa trasformazione è sempre un tentativo male riuscito – il presente lavoro solo dentro limiti molto ristretti non si iscrive in questa categoria – anche se è evidente che si tratta di processi che non possono passare inosservati.

Una lettura delle teorie di Bakunin può essere un fatto vacuo e generico, una conoscenza meramente strumentale, un tassello erudito e pretenzioso del più ampio quadro di un'epoca ormai trascorsa a cui lo storico – maestro di vacuità insieme al filosofo – vuole apportare il suo contributo di rispecchiamento. In questo modo i suoi testi devono essere presi alla lettera, decodificati, scarnificati, esposti nella propria ossatura linguistica, mortificati nella singolarità di una sola significanza. Nessun altro intervento è possibile, nessuna altra determinazione che non sia quella oggettuale. Al contrario, se inseriamo in questa lettura la scoperta di una passione e di un segno che non necessariamente nel testo può risultare a tutta prima, e a questa incisione in profondità aggiungiamo la rammemorazione di un personale nostro coinvolgimento, agire di fronte ad agire, oltrepassamento che si confronta con oltrepassamento, la comprensione sarà per forza diversa e lo sforzo ermeneutico indirizzerà se stesso a una totalità di testo e di pensiero, di lettura e di rammemorazione. È questa nuova unità che ci preme sottolineare, con la sua singolare diversità che la disloca lontano dalla storia e dalla filosofia e la colloca nella vita.

Ha scritto Bradley: «Costa poca fatica trovare che infine la Realtà è imperscrutabile. È facile percepire che ogni apparenza non essendo la Realtà è un nonsenso fallace. Queste verità sono, costituiscono il patrimonio di ogni uomo. È facile concludere ulteriormente che forse il Reale sta a parte, e si afferma da sé e non scende nei fenomeni; è facile considerare un altro lato dello stesso errore. La Realtà è concepita forse come immanente in

tutte le sue apparenze, in modo tale che sia ugualmente presente in tutte. Ogni cosa è così priva di valore da una parte e sublime dall'altra, per cui nulla può essere più basso o più nobile. È contro entrambi i lati di questo errore, contro questa vuota trascendenza, contro questo basso panteismo che le nostre pagine possono sembrare una polemica. La positiva relazione di ogni apparenza come attributo della Realtà, e la presenza della Realtà nelle sue apparenze in gradi diversi e con diversi valori: questa duplice verità noi abbiamo visto essere il centro della filosofia. E perché l'Assoluto non è un'astrazione ma ha un carattere positivo, è perché questo Assoluto stesso è positivamente presente in tutte le apparenze, che le apparenze stesse possono possedere vere differenze di valore». (F. H. Bradley, *Apparenza e realtà*, tr. it., Milano 1957, pp. 575-576). Non è esattamente questo il modo in cui stabilire la distanza tra essere ed apparire, tra qualità e quantità, tra ciò che vuole completarsi e non ci riesce e ciò che essendo completo è semplicemente quello che è. Ma è di certo una positiva indicazione per mettere in guardia contro la sostanziale apparenza di quello che di solito è considerata vera e propria realtà, considerando quest'ultima un modo differente per indicare l'essere.

L'apparenza è adesso in secondo piano, l'apparenza Bakunin e la mia apparenza di estensore di introduzioni all'edizione italiana delle *Opere complete*. La nuova rilevanza è data dall'essere Bakunin che emerge dalle sue passioni contrassegnate, impresse, nelle sue teorie e nella sua vita, rivissute da me, nella mia azione e nella mia vita non come occasionale disseminazione ma come motivo ed elemento di vita qualitativamente diversa. L'apparenza non contrassegna nulla se non l'oggetto fatto, se questo fare viene revocato in dubbio scompare e rimane l'essere delle cose se questa scomparsa è stata caratterizzata da una ricerca personale e rischiosa, mai doma, della qualità.

L'essere, in questo modo, torna di volta in volta a comparire nello sforzo di segnare l'esperienza di quella passione che l'apparenza vorrebbe togliere via come superflua e distogliente dall'oggettualità fattiva. Qui, questo essere, appena delineato nello spazio unitario di cui sopra, potrebbe sparire e vanificare ogni sforzo, esso infatti non è un concetto che una volta affidato al meccanismo produttivo diventa un oggetto e si può cristallizzare in un bel libro di storia, come un'aggiunta o un'appendice. Esso vive nella partecipazione con cui lo facciamo vivere, con la passione che riusciamo a risvegliare, con il segno che abbiamo la capacità di riportare alla luce col nostro – non con quello di Bakunin – impegno rivoluzionario e anarchico.

Questo sforzo, qui appena accennato, ma che delineeremo più a lungo, non è una tecnica determinata ma un sentiero nella foresta, un camminamento a ritroso verso qualcosa che sta a monte dei testi e della vita di Bakunin, e che non sempre è direttamente intelligibile interrogando questi testi e leggendo le sue biografie. È un segno nascosto che non è facile scoprire se non ci si mette a rischio personalmente, se non si è vissuta personalmente una vita rivoluzionaria e anarchica, certamente non uguale a quella di Bakunin, che sarebbe ridicola imitazione, per altro impossibile, ma parallela, con proprie esperienze e dolori e morte. Qui non emergono saperi particolari né tecniche sconosciute da rivalutare. Qui è

la vita a dettare le sue leggi di completezza, inaccessibili a imbecilli e oziosi.

Questo sentiero nella foresta non è la foresta ma è nella foresta. C'è chi si ferma a descrivere la foresta e chi si limita a darci interpretazioni del suo significato, cioè di ciò che essa fa come foresta. Chi segue quel sentiero presuppone queste conoscenze parziali e non li esclude a priori, entra però in esse in maniera diversa. Vive un itinerario nella foresta che pur non mettendo in dubbio la sua caratteristica esterna la oltrepassa e coglie la sua unicità totale in tutte le esperienze che percorrendo quel sentiero gli occorre di fare, nessuna esclusa. Queste esperienze non hanno posto nella storia della foresta perché sono momenti di un camminamento al suo interno e non possono nemmeno essere sottoposte a qualche interpretazione perché la parola che le documenta le rammenta, non le interpreta o le racconta. Queste esperienze sono una serie di punti di riferimento impressi nella foresta, segni o tracce per individuare quell'unicità totale che solo nell'oltrepassamento escono fuori dalla superficiale considerazione della foresta come storia e come teoria.

Nel mio procedere su questo territorio perennemente sconosciuto, rimango anche nelle condizioni dell'immediatezza? Non è possibile questa domanda in quanto prevede un atteggiamento temporale che la diversità qualitativa esclude, e ciò anche se il rinvenimento delle segnature nella foresta non è ancora esperienza diversa nel vero senso più intimo, però rimane in ogni caso una condizione che non può essere paragonata al permanere, incerto e dubitativo, che spesso passeggia nei margini della foresta e si interroga sul da farsi. Intuisco che le tracce man mano rinvenute mi dicono qualcosa, anche a livello di semplice percezione, ma il criterio selettivo che mi aiutava nella logica dell'a poco a poco qui non vale. Sarà nel momento dell'oltrepassamento che la cognizione immediata scomparirà del tutto. Del Bakunin dei miei studi mi resta allora ben poco, forse nulla. Mi trovo io da solo di fronte al mio personale coinvolgimento, temporalmente immutabile. Ogni volta la segnatura mi ripropone una lettura non ripetibile della vita e delle teorie di Bakunin, ogni volta è un individuo diverso che mi confronta, e sono diverso anch'io che confronto me stesso con l'esperienza della rivoluzione fatta da Bakunin ai suoi tempi e nei suoi luoghi di permanenza. La valutazione della miseria quotidiana in cui vivo e la critica negativa che ne traggo fuori, con cui affronto la mia inquietudine, sono sempre differenti da quelle che potrei fare limitandomi ad una lettura, diciamo così, storiografica o filosofica dei testi di Bakunin, o a una qualche riflessione più o meno sapiente sulle vicende della sua vita, sulla quale si sono esercitate le penne spuntate di tanti agiografi. Fuori da queste angustie il mio oltrepassamento non cade nel vuoto, è qui, accanto a me, insieme frughiamo nella segnatura e non cerchiamo di armonizzare le differenze che emergono da dati di fatto o comportamenti vari, andiamo oltre, rammentiamo il significato recondito dell'azione – la mia e quella di Bakunin – correndo anche il rischio di restare impantanati nella semplice modificazione, versione che non vede al di là del proprio naso. Eppure, questo fallimento, se possibile, non è scontato. Posso andare nella solitudine e nella desolazione dell'azione ancora una volta e puntualmente ritrovare i medesimi segni lasciati come traccia, punti di riferimento per ogni uomo degno di questo nome.

Come tutti gli itinerari individuali questo mio sentiero nella foresta ha per oggetto esperienze, cioè situazioni e documenti individualmente considerati, ne consegue una considerevole base di aleatorietà, di volta in volta innestata nel mio stesso coinvolgimento. Gli accadimenti di quest'ultimo vengono così rinvenuti nel corso dell'itinerario nel sentiero che si inoltra nella foresta e indicati con opportuna attenzione qualificante, cioè contrassegnati. Su questi riferimenti il discorso non sarà più un commento ma una scoperta, via via rinnovata di particolari rivissuti nell'unicità totale del coinvolgimento. Singolarmente presi questi particolari hanno la stessa significanza, o potrebbero averla, di quando giacevano come reperti all'interno di un racconto storico, ma qui sono rivissuti alla luce della loro possibile qualità, cioè del ruolo che hanno svolto e continuano a svolgere nel coinvolgimento mio e in ogni ulteriore possibile coinvolgimento, senza che si possa più separare ciò che fu l'esperienza di Bakunin e quella che è stata la mia esperienza o quella di altri che si sono accinti o si accingeranno a percorrere lo stesso sentiero. Queste esperienze – contrariamente a quanto può sembrare – non sono detriti o rifiuti storici, al contrario, sono quell'unicità totale di cui si discute qua sopra. Esse eccedono la dimensione semiotica strettamente considerata ma per sostituirla con un contenuto corale che non è un nuovo concetto o un allargamento di un vecchio concetto ma un assolutamente altro. Quello che sto cercando di far vedere non è un Bakunin diverso inserito in una diversa metodologia di ricerca, ma semplicemente Bakunin nel suo agire come rivoluzionario anarchico. C'è qui la pretesa – quanto fondata essa sia resta da vedere – di consentire una visione di questo agire. Agire è faccenda che attiene all'essere, non lo si coglie nell'apparire, qui, come sappiamo, alberga soltanto il fare. È pertanto su questa distinzione che bisogna insistere. Così Heinrich Rickert: «Trattandosi di ciò che si chiama "l'essere" del mondo, più precisamente, si vuole rispondere alla domanda: che cos'è il mondo nella sua totalità? Ontologicamente, il baricentro va individuato nella parola "è", e il concetto a essa collegato compare, nella formulazione del problema, come predicato. Ciò dobbiamo tener presente, e stabilire che la parola "essere", in questo caso, può avere solo il significato di un predicato. Quando parliamo dell'"essere" del mondo, noi intendiamo un predicato che si aggiunge al mondo. Di conseguenza possiamo chiamare il mondo ciò che è o l'"essente". Così intendiamo anche il termine "Ontologia". Questa è la dottrina di ciò che predichiamo come essente. Come si presenta l'ulteriore formulazione dei problemi del mondo? Pensiamo, per rendercene conto, a ciò che significhi la conoscenza di una parte del mondo, per esempio di un modo semplice. Anche di questo si può affermare che "è", e ciò, in questo caso, vuol dire che gli spetta, se lo si percepisce, la realtà sensibile come modo d'essere. Questo predicato si presuppone valido in ogni ulteriore conoscenza di altre modalità. Ma come stanno le cose, quando cerchiamo di conoscere "l'essere" del mondo? Allora emerge subito una differenza. Il modo d'essere, che nel conoscere di un modo sensibilmente percepito è tanto "ovvio" che di regola non occorre menzionarlo esplicitamente, in questo caso diviene un problema. Che cosa significa che il mondo "è"? Ciò vogliamo ancora conoscere attraverso l'ontologia. Quindi non dobbiamo presupporlo in nessun modo; piuttosto, la questione relativa al modo d'essere

che spetti alla totalità del mondo come predicato, sta al centro dell'indagine dell'ontologia. Pertanto dobbiamo procedere innanzitutto in modo diverso rispetto ai casi in cui si tratta della conoscenza di parti del mondo il cui modo d'essere non è problematico. Ma non è l'unica differenza, relativa alla conoscenza di cui dobbiamo tener conto nell'ontologia. Non dobbiamo neppure presupporre che l'essere del mondo, nel suo modo, sia sempre lo stesso. Vi è piuttosto la possibilità di supporre più modi d'essere diversi, che nel loro insieme costituiscono il tutto del mondo, per far giustizia al suo essere complessivo, in modo universale, e filosofico. Spesso il problema ontologico è posto in modo diverso. Si cerca di comprendere "l'essere" del mondo come "unico" nel senso che vi può essere solo un "vero" essere. Dobbiamo badare che la parola "essere" è annoverata tra le espressioni più plurivoche che si usano nella lingua della vita pratica e di conseguenza (purtroppo) anche in Filosofia. Occorre anche tener presente che usiamo la parola "essere", a volte, con un significato che si distingue da quello di ogni essere del mondo. Nelle nostre proposizioni, assegniamo con le parole perfino un "essere" a oggetti dei quali siamo convinti che non siano "nel mondo". Un tale essere che compare, per esempio, in una proposizione come "il centauro è un cavallo a busto umano" dobbiamo escluderlo del tutto nel nostro contesto ontologico. In altre parole, dobbiamo guardarci da ogni presupposizione "monistica", nell'impostazione del problema ontologico. Per contro resta possibile un ampio pluralismo ontologico. Per il raggiungimento di questo fine non vi è altra via se non quella di fissare, per prima cosa, la nostra considerazione su di un qualsiasi modo particolare dell'essere del mondo che ci si impone, e di chiederci fin dove incontriamo un altro modo diverso di essere nel mondo. Con tale concetto dobbiamo poi ripetere lo stesso tentativo e continuare fino a quando la ricerca non incontra più alcun modo sconosciuto dell'essere. Solo con un tale procedimento "empirico" giungiamo a una risposta sui possibili significati da collegare con la parola "essere", se questi nel loro insieme devono essere idonei a caratterizzare il tutto del mondo, nella sua varietà ontologicamente completa». (*Grundprobleme der Philosophie. Methodologie – Ontologie – Anthropologie*, ns. tr., Tübingen 1934, pp. 54-55). Il testo di Rickert non è certo dei più confortanti. Non è questa la strada – quella di una pretesa ontologia – per dire l'essere ma, al contrario, quella di ammettere chiaramente la sua indicibilità e, nello stesso tempo, cercare di aggirarla grazie alla rammemorazione. Restando nel nostro tema è naturale che io non posso fare rivivere Bakunin né la sua azione rivoluzionaria, ma posso con tutti questi limiti, e non mettendoli da parte, allontanarmi dalla mummia che la storia pretende impormi.

Il modo di concepire la storia e la filosofia si è adeguato sempre più alle condizioni imposte dal fare coatto irrigidendosi in una semplice capacità mimetica. Lo storico si adagia sui documenti e il filosofo si adegua ai testi, quello che questa gente cerca è una somiglianza tra un modello ipotetico di influenze reciproche fra le forze agenti nel mondo in un dato momento temporale e gli accadimenti, i testi, i reperti di ogni genere, che hanno raccolto e tengono prigionieri delle loro analisi. Questi parallelismi sono sterili se non si associano a una ricerca della qualità, e questa ricerca è impossibile se a priori si cerca di isolare solo

quello che attiene al governo della quantità. La parola, avvolta nel sudario quantitativo, è muta e non sa interrogare né i testi né gli accadimenti, tende soltanto a salvarsi reificandosi. Sfuggendo a questa logica e interrogando l'avventura qualitativa, viene fuori un corredo inesausto di corrispondenze che formano una sorta di dottrina delle significanze particolari, tutte afferenti all'unità di cui abbiamo parlato. Più che un accumulo o un archivio, qui siamo di fronte a un inesausto ribollire di rapporti tra il documento e l'intendere qualitativo, cioè la scoperta di intenzioni che il testo, nella sua arida limitatezza, non riesce a volte a tirare fuori. Qui si colloca quel sottile rapporto che c'è sempre tra manifesto e immanifesto, tra il fare e l'agire, tra la quantità e la qualità. Quello che il testo riesce così a fare pervenire al fruitore attraverso la rammemorazione qualitativa posta in atto da quest'ultimo è nella parola ma solo in parte, per il resto è nel lettore, così come era in Bakunin, evidentemente nello stesso modo ma con esiti sempre differenti. Perché questi esiti vengano alla luce occorrono i portatori di qualità, cioè gli oltrepassatori, gli avventurieri dell'impensabile, altrimenti si tratta di uno sterile rimescolamento. Con particolare pregnanza la riflessione di Georg Simmel: «L'esigenza della nomologicità per quell'accedere che chiamiamo storia ha finito per dissolvere il concetto specifico di storia. Noi possiamo anche isolare una certa classe di fenomeni e raccogliercela unitariamente sotto quel concetto che sia funzionale alla prassi del conoscere. Con tutto questo però rimangono sempre fenomeni che non svelano le loro forze e i loro elementi più profondi, e nel momento in cui vogliamo discendere fino a quegli elementi ultimi cercando di dedurre da essi il loro risultato visibile o complesso, ecco che la loro differenziazione fin qui giustificata viene a infrangersi, ed essi si intrecciano nel gioco di insieme delle energie cosmiche: quella sfera circoscritta della "storia" non riesce più a fornire cause o leggi sufficienti per spiegare ogni suo singolo elemento. Ciò che le considerazioni precedenti mostravano ancora possibile – ossia che le leggi storiche costituiscano approssimazioni alla conoscenza dei fattori delle connessioni – trova con ciò il proprio limite interno. L'ulteriore differenziazione e realizzazione delle leggi storiche finisce per annullare il loro carattere di leggi storiche, o almeno la possibilità di dedurre da esse soltanto, posto che siano ancora leggi, l'accadere storico. Nondimeno però la *contradictio in adiecto* nel concetto di legge storica è in tutto ciò soltanto relativa: il significato specifico dell'essere storico non è per così dire quantitativamente sufficiente a soddisfare l'esigenza posta dal concetto di legge. La contraddizione diventa però assoluta quando le funzioni dei due concetti vengono poste più precisamente a confronto nell'ambito di quella differenziazione in cui li pone la divisione del lavoro scientifico». (*I problemi della filosofia della storia*, tr. it., Genova 1982, pp. 96-97). Anche se con obiettivi differenti da quelli qui perseguiti, Simmel mette il dito nella piaga. Ci sono leggi storiche? Opinabile. E se non ci sono che ne è della storia e dei suoi servitori? Certo, il largo contributo del fare storiografico non si dissolve nel nulla dell'esperienza qualitativa, per come posso rammemorarla anche a partire dalla segnatura di cui discutiamo qua, dove questo nulla si riferirebbe alla mancanza di senso che sono solito riscontrare nelle cose umane direttamente proiettate verso la caverna dei massacri. Se così fosse, se quegli

strumenti per i quali anch'io ho lavorato tanto, una volta per tutte fossero da gettare via, allora non si avrebbe più un oltrepassamento ma un superamento nel senso hegeliano del termine, la lotta per l'essere sarebbe infine vittoriosa e io conquisterei il mio piantandovi sopra la bandiera. Invece è la perdita che mi attende. L'esperienza che in fondo desidero, e di cui parlo qui anche a proposito del mio lavoro su Bakunin, è la sconfitta stessa, l'inafferabile qualità che nel momento in cui diventa mia, necessariamente sfuma nell'incertezza e nel dubbio di una rammemorazione – come pretenderebbero di essere le mie parole anche in questa sede – che deve affrontare l'aleatorietà del destino. La parola, dopo avere smesso di registrare, interruzione che ne sottolinea la profonda tragità, riprende il proprio percorso infelice dimenticando ogni volta i propri limiti. La foresta mi aveva accettato ma la sua condizione era desolata e incontrollabile, un non ancora perenne contro il quale non potevo avere mezzi per non perdermi definitivamente oltre il punto di non ritorno. Con tutto ciò, non sono tornato indietro. Insisto sempre, pur precipitando nelle condizioni di partenza. Ma il mio arricchimento, anche specifico nei confronti del faccia a faccia col problema che Bakunin di volta in volta mi sottopone, è l'esperienza della qualità. So bene che questa esperienza non potrà mai conchiudersi, che in essa ci sarà sempre un punto di estraneità, proprio quando tutto sembrava a portata di mano, la completezza finalmente raggiunta, e tutto torna a fuggire via senza misericordia. Il meccanismo possessivo si ripresenta, insiste nel suo prevalere, altrimenti sarebbe solo la follia ad avere la meglio, e nel meccanismo bisogna un'altra volta ritrovare la strada per l'oltrepassamento.

Certo, anche la rammemorazione è parola, quindi segno, espressione semiotica, per cui soggiace alle regole e alle limitazioni che gli storici e i filosofi considerano banali mezzi di espressione. Invece qui c'è qualcosa di diverso negli stessi limiti, qualcosa che come un lampo attraversa lo sforzo che viene fatto producendo una nuova prospettiva, una nuova sollecitazione ad agire, che guizza via e può dare vita a un nuovo oltrepassamento. Se questo non avviene, come ho detto molti anni fa, di Bakunin si può anche morire.

E che non accada è possibile, anzi è l'esito più comune. Molti leggono gli scritti di Bakunin come un libro d'avventura e si esaltano alle vicende della sua vita o si immaginano di condividere le analisi che le sue teorie – quasi sempre smozzicate e interrotte a metà – suggeriscono. In questo caso, l'intervento dello specialista, sia esso storico o filosofo, è provvidenziale. Fornisce materiale revisionato, oggetti filologicamente ineccepibili e non si cura se le conseguenze sono produzioni di oggetti coatti, buoni per essere avviati ad alimentare la caverna dei massacri. Si spegne così, mestamente, l'intelligenza rivoluzionaria che sta sotto quell'ammasso di accadimenti e di testi.

Cogliere questa intelligenza rivoluzionaria e anarchica, mimetizzata e quindi inaccessibile a storici e filosofi, è stato il compito che ci siamo assunti nell'affrontare l'edizione italiana delle *Opere complete* di Bakunin. Decisamente in contropelo alla scelta voluta da Lehning, curatore dell'edizione di riferimento. Anche per questo motivo le *Introduzioni* di questo esimio storico non compaiono nell'edizione italiana.

Ma, tenendo conto dell'insieme del nostro lavoro, non possiamo non riconoscergli anche

una base storica, quindi una storia diversa, conseguente con l'azione non da questa avulsa e remota, come faccenda freddamente oggettuale. Occorre pertanto una lettura diversa dei documenti e degli accadimenti, capace di mettere in risalto degli indici mantenuti nascosti dal destino, incapace di rispondere alle sollecitazioni temporali o ai vecchi trucchi dialettici di cui si diletta i filosofi. Se i documenti e i testi appartengono ad una data epoca, Bakunin non appartiene solo a quell'epoca, egli parla anche a noi attraverso la sua azione anarchica e rivoluzionaria. Ora quelle testimonianze possono restare nell'epoca che le produsse – e questo vogliono gli intagliatori di monumenti, storici e filosofi – o pervenire a una leggibilità diversa in un presente in cui quelle esperienze sono adesso sincrone grazie all'oltrepassamento personale di chi li prende in considerazione. L'ora del qui e subito si riferisce a una logica diversa e a una diversa conoscibilità che per amore di concordia possiamo definire storica. Ma non è il passato che rischiarerà la mia azione, sono io che nella mia azione, attraverso la rammemorazione, rileggo il passato alla luce del destino. Il passato si salda all'ora grazie alla mia azione e viene così colto in un lampo, corrispondente all'esperienza nella qualità. In questo modo si inserisce l'esperienza del passato nell'azione e qui segue la logica del tutto e subito, cogliendosi a sprazzi come lampi nella notte. Il sogno degli storici che il passato possa servire da insegnamento al presente ha un fondamento conservativo che il discorso che stiamo sviluppando non possiede.

L'oggetto storico non è diverso dagli altri oggetti prodotti dal fare coatto, non ha un privilegio particolare, non si staglia nell'orizzonte interpretativo per una sua qualità che non possiede in quanto oggetto, la sua neutralità oggettuale la devo forzare attraverso il mio personale coinvolgimento, ed è la mia nuova condizione che mi permette di leggere diversamente questo oggetto individuando al suo interno le caratteristiche impresse dall'oltrepassamento realizzato o meno dal suo autore, cioè dall'uomo a cui quell'oggetto storico si riferisce. Queste tracce sono per loro natura effimere perché residui qualitativi e possono soltanto essere rammemorate con riflessioni che a petto della compostezza degli storici e dei filosofi, possono sembrare rapsodiche, comunque non neutrali.

Questa lettura introduce in Bakunin – restando nell'ambito che ci occupa – una discontinuità che ben si adatta sia al suo modo di pensare che al suo modo di agire. In lui quello che appare a tutta prima vecchio è nuovo per improvvisi dislivelli di approfondimento e può anche capitare che ciò che potrebbe sembrare nuovo è vecchio. C'è così, a volte, un essere che cangia in apparire e un apparire che diventa essere, come quando si insiste più del dovuto nella rammemorazione ricoprendola con interpretazioni non accettabili, o come quando si cerca di organizzare temporalmente accadimenti per proporli in modo lineare quando andrebbero visti in una circolarità ripetitiva priva di ogni scopo accumulativo.

Il gioco dell'esposizione temporale non può irrigidirsi in una distanza irremovibile, ogni volta, non bisogna dimenticare che è l'ora a prevalere e a collocare le sequenze in una relazione speciale con il gesto coinvolgente del fruitore che fa proprio, e fa rivivere in modo incomputabile, l'oggetto storico linearmente temporalizzato. Quello che proponiamo è una lettura paradossale che implica una certa libertà di movimenti e una non trascurabile

sfasatura in cui il passato è incluso in un adesso che sta fuori del tempo storico per entrare nel tempo qualitativamente condensato dell'azione. In altri termini, non entriamo interamente nel passato e non siamo soli con le nostre azioni e con le relative rammemorazioni, ma produciamo una costellazione nuova di accadimenti e di testi che non coincide con l'originale intenzione di rispecchiamento amata dagli storici e inseguita come un ideale di verità dai filosofi.

Tutto ruota attorno all'oltrepassamento e al dire, cioè alla parola che indica, mostra, mette in luce, l'assetto qualitativo che si è prodotto, con tutti i limiti della parola chiamata a un compito contro natura. Nata come oggetto è distorta a raccontare qualcosa che come l'esperienza diversa non è più un oggetto o non lo è più del tutto. Ciò produce effetti diversi dal fare coatto, quindi difficilmente controllabili, e non dà garanzie o sicurezze. La puntualità qualitativa stessa è costantemente oscillante, scossa dalla violenza con cui l'esperienza diversa si realizza forzando significati che, addormentati nella storia, possono non volere venir fuori. Qui siamo davanti a scelte di vita vere e proprie non a scelte apparenti che sostanzialmente lasciano indifferente chi è chiamato a scegliere. Qua la violenza è reale e si paga o è stata pagata e viene rammemorata, come se si dovesse pagare ancora e ancora per sempre. Non si tratta di violenza simbolica o simulata, si tratta della vita. «Il polimorfismo della storia non nega l'universalità dell'uomo ideale, ma combatte i tentativi di restringere quell'universalità dentro formulazioni, descrizioni, definizioni che pretendano una volta per tutte di stabilire cosa sia e possa l'uomo». (P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli 1966, p. 152). Il che lascia intendere non solo quello che la storia non deve essere ma anche quello che la storia finisce comunque con l'essere a prescindere di ogni buona volontà dello storico.

Rileggendo Bakunin alla luce di moduli qualitativamente diversi si instaura un rapporto diverso con gli accadimenti e i testi, si porta a completamento ciò che per la sua natura oggettuale doveva restare aperto e incompleto, e questa sopraggiunta completezza non è mai senza conseguenze su di noi perché siamo noi che l'abbiamo voluta mettere in moto. Il modo in cui ritorniamo su Bakunin ha ora e subito una efficacia e un significato diversi perché è un modo rivoluzionario e anarchico ed è capace di spezzare la dura scorza dell'oggetto storico, prodotto e confezionato in luoghi opportunamente asettici, e metterlo in mostra per quello che ora è, uno strumento per agire nato dall'azione e che deve ritornare all'azione. La sua efficacia non ha natura esplicativa ma attiva. È pur sempre parola, ma è parola che violentemente apre l'incompletezza dell'oggetto storico e lo consegna all'aleatoria completezza dell'azione.

Operando in questo modo, ogni riflessione porta con sé una segnatura diversa, un contrassegno inaspettato, mostra cioè la sua particolare pertinenza col fruitore che quella impressione ha inciso col proprio coinvolgimento e non con un semplice dire che aggiunge incompletezza significante alla vecchia incompletezza significata. Ciò comporta una profonda caratterizzazione dell'impatto che chiunque può ricevere leggendo gli scritti di Bakunin o una sua biografia. Questa incisione profonda non è una "lettura" rivoluzionaria,

ma una maniera diversa di accostarsi al problema, non opera una scelta più sofisticata di concetti necessari all'interpretazione, ma non si pone neanche questo problema. Non colloca davanti a sé concetti guida, colloca il proprio coinvolgimento nell'azione come uomo e come rivoluzionario anarchico che fa propria quella maniera diversa di accostarsi al problema. Così, ripercorrendo le tappe del suo maestro Gentile, Eugenio Garin: «Il dire che il fatto, il documento, la lettera muta del libro, rivivono nello storico, ossia nell'atto che li risuscita e li fa parlare, non significa se non che i segni, i suoni umani, le opere, parlano agli uomini nella misura in cui una comune umanità unisce l'umanità di ogni tempo: ossia nella misura in cui l'uomo trova nella memoria degli uomini la traccia della lunga vicenda che l'ha fatto qual è oggi». (*La filosofia come sapere storico*, Bari 1959, p. 129). E altrove, lo stesso autore: «Se il sapere storico è reso possibile dalla "comune umanità", ovvero "dall'umanità di sempre" e questa certamente non è una metafisica natura dell'uomo, ma "la lunga vicenda che l'ha fatto qual è oggi", la storia daccapo non può essere un mero succedersi di eventi, ma l'ordito di una "memoria", ciò senza di cui una memoria non può esservi e che, a sua volta, non può darsi senza una memoria, insomma un'organizzazione di significati, un intreccio d'intenzionali aperture all'universale, una convivenza di svariate ragioni». (*L'età nuova*, Napoli 1969, p. 32). L'intervento di una memoria può – se collettiva, come pare voglia intendere Garin – garantire un ideale ipotetico da preservare per meglio mantenere l'efficacia della catena che trattiene i movimenti degli schiavi, oltre all'ovvio indirizzo del prodotto finito verso la caverna dei massacri, ma non può fornire linfa vitale alla immancabile ovvietà che lega l'avvenimento alla sua semplice registrazione che ne uccide l'antica urgenza vitale e ne preserva soltanto la mummia. Il rivoluzionario oltrepassa la propria condizione priva di qualità ma non scompare del tutto nella nebbia del punto di non ritorno, almeno non gli accade questo ineluttabilmente. Proprio il suo stesso impegno lo trae indietro e lo riporta nella quantità da dove riprenderà l'eterno viaggio verso l'impossibile. Alla qualità non manca la quantità, è a quest'ultima che manca la prima, le è solo inconcepibile, come appunto alla quantità manca la qualità per quanto cerchi di personificarla in molti modi. Essendo impossibile l'abbraccio definitivo con la qualità, il risultato è un tentativo continuo che rinnova incessantemente il desiderio senza esaurirlo, perché nel mondo c'è solo una misera traccia di quello che ai più sfugge. Non c'è libertà che non abbia catene o giustizia che non bari sulla bilancia, non c'è bene che non sia ridicola imitazione e indegna farsa.

Riflettere sugli scritti di Bakunin e sulla sua vita non pone in primo piano il dilemma tra concettualità politica e concettualità rivoluzionaria e anarchica, non è questo il punto. La scelta dell'oltrepassamento indirizza l'impatto con Bakunin con un'azione qualitativamente diversa, quindi rimanda indietro i concetti politici come qualcosa di estraneo, di fittizio, appartenente al mondo del fare non dell'agire, mentre trattiene i concetti rivoluzionari e anarchici. Nella rammemorazione che ne consegue, da non confondersi con una qualsiasi oziosa riflessione storico-filosofica, si scopre che questi non sono concetti, cioè prodotti oggettualizzati del fare, prigionieri della conoscenza accumulata e servile di cui sono piene

la storia e la filosofia, ma sentieri nella foresta, misteriosi camminamenti che indicano ora e subito il loro significato e non lo indicizzano temporalizzandolo, cioè fissandolo come un sudario sull'opera di Bakunin.

L'ottica rivoluzionaria e anarchica con cui adesso guardo l'opera di Bakunin agisce, dicevo, come una violenta e avventurosa penetrazione nella foresta, assolutamente sconosciuta, malgrado i tanti lavori storici e filosofici che hanno travagliato questo immane groviglio di vegetazione quasi interamente rimasto vergine. Adesso questa incisione, questa segnatura, indica un percorso del tutto nuovo e non si limita ad allargare o a vestire con abiti ammodernati i percorsi precedenti. Non c'è verso di rimuovere questa impronta che lega la mia, e la nostra, lettura da ciò che per me, e per noi, è Bakunin. Usando il plurale indico quei fruitori che come me si sono messi in cammino in questo sentiero e non si sono ritirati indietro per ignavia o per paura di compromettere la loro splendente armatura difensiva. Questa impronta, questo percorso, rivive nella rammemorazione e, per converso, l'azione mia e di altri, rivive nel testo e nella vita di Bakunin. Potranno aversi future esercitazioni ermeneutiche che, provvidenzialmente per loro, dimenticheranno questa o quella rammemorazione, e saranno povere interpretazioni cieche aggirantesi in prossimità della caverna dei massacri. "Ogni dovere – scriveva Simmel – è il risultato di tutta la nostra storia; e la nostra storia individuale è un essere molteplici intrecciato in una lunga serie orizzontale e verticale di generazioni", condivisibile affermazione, con tutto quel che ne consegue. È nella vita degli uomini, nel loro continuo affaticarsi per sopravvivere uno all'altro, nello spaventoso indirizzarsi verso il massacro, che stanno inscritte le tavole del dovere, governate dalla volontà. Da questo panorama di orrori non ci si libera se non avventurandosi nell'azione. Bakunin lo sapeva, gli storici che hanno lavorato sul suo cadavere non sono mai riusciti a impararlo.

La posta in gioco, in ultima analisi, è la lotta contro il potere. Ora, o questa emerge dagli sforzi di una qualche intenzione pulita di accostarsi a Bakunin, oppure ancora una volta saranno chiacchiere da cortile, come quelle che il Partito comunista francese, negli anni Settanta, faceva ancora circolare riciclando le favole di Bakunin agente segreto dello Zar. (Cfr. J. Duclos, *Bakounine et Marx. Ombre et Lumière*. En annexe: *La Confession de Bakounine à Nicolas I^{er}*, Paris 1974).

Penso che l'importanza di uno sforzo che riconduca l'opera di Bakunin sul sentiero nella foresta, cioè nella indicazione presentata dalla segnatura rivoluzionaria e anarchica, prevalga su una qualsiasi esplicazione che cerchi di dar conto temporalizzando di accadimenti o sciogliendo intricati nodi rivoluzionari. So bene che questa pretesa potrebbe sembrare solo una ottusa insistenza su una interpretazione tra tante altre. Non è così. Quello che manca nell'oggetto Bakunin disponibile nei supermercati della storia e della filosofia è la rivoluzione anarchica ora, in atto, non allora, mummificata nel di già accaduto. E questo essere in atto, negli atti ufficiali – e lo stesso Lehning si ascrive in essi – è un vero e proprio grado zero della presenza. Cioè esiste ma ha un senso solo per quello che non dice e che non dicendo rende possibile dire nel coinvolgimento che la presenza di altri nell'azione può

dire. L'accumulo del materiale caratterizzato dall'oggettualità fattiva riguardante Bakunin è immenso, ma esso testimonia la semplice assenza di un qualsiasi carattere differenziale. Si oppone semplicemente, con la sua sordità, all'urlo liberatorio di un'azione rivoluzionaria e anarchica che ora e subito riesce a leggere Bakunin e darne non indicazioni storiche o filosofiche, ma proposte attivamente adeguate all'oltrepassamento. Quello che manca in questo accumulo non può essere capito da individui mummificati nell'esercizio della difesa dei propri privilegi, quello che manca in questo accumulo è una privazione che ci fa soffrire a causa della sua stessa assenza e nei riguardi della quale qui stiamo provvedendo. L'assenza della qualità dal mondo non comporta necessariamente l'ignoranza della stessa. Pure non arrivando a comprenderla, che non lo si può essendo estranea alla conoscenza e alla logica, possiamo viverla, intuirlo, sia pure per brevi attimi, impossibili da temporalizzare. Più fortunato il folle che taglia completamente il cordone ombelicale e non accetta più le condizioni della misura, o il filisteo che non si lascia cogliere di sorpresa dall'inquietudine e indurisce il suo cuore a qualunque palpito che gli suggerisca la possibilità di intuire qualcosa di diverso. Ambedue queste figure sono nella condizione pura qui ipotizzata, abbastanza rara. Anche l'imbecille ha barlumi di dubbio e anche il folle non ha soltanto fissa dimora oltre il punto di non ritorno. La condizione totale della qualità comprende tutti questi movimenti ma non ne dà segno alcuno, non è la fraternità che accomuna ma la desolazione che tace e annulla. Da questo lato non ci sono segnali possibili, non ci sono autonomie o distinzioni. Questi movimenti, così sottili e importanti nel mondo, per i quali si può dire che il mondo esiste, nella foresta, di fronte alla singola segnatura, non sono nemmeno un alito di vento.

All'interno dell'accumulo in questione, attorno a cui ruota il presente tentativo di chiarificazione attiva, si è aggrumato un agglomerato di contenuti che finisce per annullare la stessa forza rivoluzionaria della storia e della filosofia di Bakunin. Mille giustificazioni sono così sorte per renderlo inoffensivo e insignificante, un recupero giustificativo come tanti altri tentati e realizzati per molti rivoluzionari anarchici allo scopo di vestire positivamente la loro azione distruttiva e sovvertitrice. Questo eccesso di significati annega quello che di interessante può essere trovato da un libero ricercatore, anche se timido e pauroso della vita, lo annega nella parità delle scelte, nell'equivalenza delle prospettive. Con il nostro tentativo si sbarazza il campo di questi pesi inopportuni, presentanti solo il significato simbolico supplementare del recupero. Al posto della garanzia di innocuità collochiamo una spettacolare segnatura rivoluzionaria e anarchica e lasciamo che l'azione torni a circolare liberamente, senza gli ostacoli di una significazione destinata a produrre oggetti per il consumo e per il recupero.

Ecco quindi emergere da questa rilettura un evento carico di significato rivoluzionario e anarchico che apre una infinita possibilità all'interno di quel sentiero nella foresta di cui abbiamo parlato. Qui i segni impressi nell'opera di Bakunin diventano praticamente inestinguibili, ogni volta l'ora e qui ricarica di nuove potenzialità quello che la storia e la filosofia vorrebbero condensare e cristallizzare in maniera unica, mettendoci una pietra

sopra.

È importante capire che ogni nuova segnatura ripercorre una traccia già esistente, ma la colloca in una prospettiva attuale nuova e agente all'interno della lotta rivoluzionaria e anarchica di oggi, non nel limbo del passato dove ogni gioco è di già stato concluso. Così ogni contenuto è continuamente differito nell'oltrepassamento e diventa un contenuto indicibile se riflesso nel passato e pregno di conseguenti decisioni cariche di trasformazioni e nuove prospettive se inserito nell'azione presente, in corso di realizzazione. All'interno della traccia che la nuova segnatura ripercorre e fa rivivere, si produce alla fine un supplemento di contenuti non solo un aumento, sia pure diversamente qualificato, di interpretazioni.

Non siamo davanti a una semplice differenza ma a una nuova realizzazione attiva, a un vero e proprio intervento rivoluzionario e anarchico. Questa eccedenza è dovuta non tanto a una nuova prospettiva che rinnova e ammoderna le precedenti, ma a qualcosa che è ora e subito azione, quindi un nuovo contesto che inserisce l'oltrepassamento nel contesto bakuninista rendendolo eccedente alla temporalizzazione che l'ha catturato e reso inattivo, oggetto di attenzione storica e filosofica soltanto. Questa eccedenza è assoluta, se non attentamente considerata potrebbe essere non compresa e scambiata per una presenza strumentale e un'assenza oggettiva vera e propria. Invece, l'eccedenza non si identifica con la nuova segnatura della traccia ma va avanti, si inoltra nel sentiero e si impadronisce della foresta. Ecco perché questo tentativo può essere ripetuto e ogni volta tornare del tutto nuovo. La rammemorazione non riesce mai a dire quello che ha da dire, la parola la tradisce sempre, per cui il fruitore può riprendere lui la traccia, in un ora e subito futuri e qui collocare la sua azione in questa eccedenza che, se non afferra mai se stessa definitivamente, rende possibile una continua ripresa dell'azione rivoluzionaria e anarchica alimentata – anche – dall'azione di Bakunin. Il contributo di Bakunin è quindi, nello stesso tempo, un contributo a Bakunin.

Quello che verrà detto in questa *Introduzione* che precede i saggi qui raccolti, nella quasi totalità introduzioni ai volumi dell'edizione italiana delle *Opere complete*, svilupperà le segnature lasciate aperte e continuerà il percorso accidentato del sentiero nella foresta. Sarà pertanto una continua eccedenza nei riguardi della pura e semplice significazione del lavoro di già svolto. Ogni occasione non sarà però solo un'aggiunta ma principalmente un modo nuovo di dire rammemorando, un ora e qui diverso da quello detto a suo tempo. Qui risiede l'eccedenza non solo nei riguardi di quello che hanno detto gli storici o i filosofi, ma anche di quello che io stesso ho detto. In caso contrario questa *Introduzione* e le *Annotazioni* sarebbero superflue e tutto si ritorcerebbe nell'oggetto di già confezionato.

Molti saranno i margini oscuri delle rammemorazioni ma è questo il destino della parola posta di fronte alla qualità. Non si tratta di un discorso che collima perfettamente tra parola e significato. Anche qui si ripercuote l'onda lunga dell'eccedenza. Non ci sono regole precise per rendere interamente intelligibili le rammemorazioni se non abbassandole a considerazioni quantitative controllate e precise. L'origine di ogni pretesa significativa ri-

mase racchiusa nella incompletezza dell'oggetto. Qui si cerca la completezza della qualità, solo che dirla in modo completo è impossibile.

Lasciare libera la parola che rammemora significa dire la propria esperienza nell'oltrepassamento, dove la qualità brucia e non è possibile fermarsi a osservarla con tutta la calma necessaria. La meticolosità degli storici e l'arruffona arroganza dei filosofi fanno solo sorridere, per loro è accessibile l'oggetto non l'oggettività, quest'ultima la possiedono – e la difendono a denti stretti – solo sotto l'aspetto dell'oggettualità, cioè dell'incompletezza. Ecco perché le *Annotazioni*, aggiunte ai singoli saggi qui pubblicati, manterranno la propria indispensabile dispersione o si fermeranno nei luoghi di quel sentiero nella foresta che possono sembrare secondari e insignificanti. Eppure quel percorso è questa carenza di senso, questa insensatezza, cosa sarebbe altrimenti? Una versione aggiornata del lavoro degli storici e dei filosofi carico di buonsenso? Ma quando saremo stufo di questa buona volontà che arride solo alla caverna dei massacri?

Cercare in ogni occasione di ricominciare daccapo, inseguendo la segnatura come se fosse un'altra indicazione perché in effetti, essendo cambiate le condizioni dell'azione, è qualitativamente un'altra indicazione. Rammemorare è parlare facendo vedere in atto l'azione, con tutte le limitazioni e gli equivoci che ne possono derivare. Tacere per paura di questi equivoci o di questi limiti è tipico di chi vuole dormire sempre nel suo letto senza correre rischi.

È proprio il rischio che si inserisce e sconvolge l'assetto storico e filosofico ordinatamente diretto al rifornimento dei massacri. Non fermarsi né agli accadimenti né alle segnature che li incidono indicando l'inizio del sentiero nella foresta, non fermarsi mai, non cercare di accontentarsi di possedere nuove prospettive vitali, magari all'oltrepassamento, all'esperienza diversa della qualità, e da qui tornare sull'accadimento per riprendere la rammemorazione, tela interrotta e mai completa nella sua stessa capacità di completezza. Questo bisogno di ricominciare non ha nulla a che vedere con l'incompletezza inquietante ma soddisfatta del possesso oggettuale. È esattamente l'opposto.

Il sentiero nella foresta procede dal segnato al non segnato, risale oltre qualsiasi rapporto residuale tra semiotico e semantico, non completa le iscrizioni, non si dà pensiero di nuove tracce da lasciare dietro di sé. Semplicemente va avanti, dove la parola si rivolge al destino e sconvolge ogni progetto temporalizzato, anche quello che sta recuperando i residui qualitativi.

Tutto questo non ha nulla a che fare con la storia, non si tratta di considerazioni empiriche ricavate da certi accadimenti, ma di un oltrepassamento di ciò che di questi accadimenti – fatti e teorie – è stato confezionato come oggetto. E questo non vale solo nel caso di accadimenti considerati in senso stretto, vale anche per le teorie che sono fatti del pensiero. Eppure solo alcuni di questi fatti e di queste teorie, insomma di questo accadere confezionato in oggetti, solo alcuni di questi oggetti, possono diventare materiali di oltrepassamento, cioè possono essere portati nell'azione. Se si tratta di opinioni o balzi di gallina, starnuti di sfaccendati e cavilli di perdigiorno, non possono neanche accostarsi al bordo della foresta,

rischiano di mancare di contenuto, proprio essi che hanno come essenza loro l'apparenza di un contenuto fattivo, coattamente voluto e amministrato. Questo contenuto, che nella pianura uniforme della coazione a fare pretende spazio e significato, si accartoccia non appena viene chiamato all'appello dell'oltrepassamento. Qui non interessano le cose e gli scopi del mondo immerso nella melma della politica, per cui la storia, ora e subito, è una sequela di fatti non accaduti ma confezionati in oggetti che fanno apparire il loro essere di già accaduti come un contenuto incontrovertibile.

Ludovico Geymonat e Giulio Giorello, pur all'interno di una esperienza esclusivamente filosofica, hanno considerazioni che si prestano a interessanti domande. Ecco cosa scrivono: «Quanto poi a coloro che invocano i cosiddetti "insegnamenti" dell'esperienza per sostenere che i metodi capitalistici della produzione e della distribuzione sono i soli ad avere successo, non vi è altro da fare che rinviarli a un settore ormai ben assodato della più moderna critica epistemologica, secondo la quale l'esperienza non sarebbe mai in grado di dettarci alcuna conclusione assolutamente valida. Come è noto costoro sostengono di essere razionali perché basano le proprie tesi sulle leggi dell'economia classica e sugli insegnamenti dell'esperienza; ma a rigore il loro è un razionalismo vecchio, dogmatico, incapace di rinnovarsi. Un serio esame critico, come quello a cui ci ha condotto in altri campi l'epistemologia moderna, ha il non facile compito di stabilire una netta demarcazione fra i due sensi (retorico generale e specificamente politico) testé accennati della nozione in esame. Una volta compiuta questa demarcazione, sarà facile dissolvere i numerosi equivoci che inficiano il cosiddetto principio di libertà cui abbiamo poco sopra fatto cenno, e che pretenderebbero elevare il rispetto di tale principio a criterio assoluto per giudicare se un determinato regime politico sia o no accettabile (sia o no civile). A ben considerare le cose, tale pretesa comporta una interpretazione assai discutibile della rivoluzione francese tendente a vedere in tale importantissimo evento storico qualcosa che starebbe al di fuori della storia. È proprio questa interpretazione che un serio epistemologo non può fare a meno di mettere in dubbio. Non si tratta di misconoscere il valore delle conquiste di tale rivoluzione, ma si tratta di non farne un mito, di non farne un canone metafisico il quale ci impedirebbe di comprendere il significato concreto degli ulteriori sviluppi della storia. Il pericolo di rinchiudersi in una sola determinazione del concetto di libertà dà luogo al fatto di trascurare le altri possibili determinazioni di tale concetto, qualificandole come di secondaria importanza. Ma si tratta di una qualificazione ingiustificata, dogmatica, che al confronto con la realtà della storia si rivela insostenibile. Qui però non è il caso di discutere se la libertà dal servaggio economico o dall'imposizione di questo o quel modo di pensare sia più o meno importante della libertà politica nel senso poco sopra specificato, e nemmeno è il caso di discutere se tali libertà siano realizzabili e a quale prezzo. La cosa che qui risulta essenziale, è solo un'altra: è la consapevolezza del pericolo di dogmatismo che si annida nei soliti, retorici appelli alla libertà; è la consapevolezza che non basta parlare di libertà per essere veramente liberi dagli equivoci che ci vengono trasmessi dal patrimonio delle idee tradizionali». (*Le ragioni della scienza*, Bari-Roma 1986, pp. 20-21). Queste tesi

si affacciano alla finestra della critica negativa e poi la chiudono per paura del freddo. Se l'affermazione che non sono certo i miti a fornire indicazioni per agire è considerevole, da un altro punto di vista, essa viene subito messa da parte facendo appello alla Storia, genericamente intesa, come maestra di consapevolezza per rendersi conto, nell'agire, di quale capacità realizzativa è capace l'uomo. Niente di più errato. Lo storicismo rientra così dalla porta dopo essere stato buttato fuori dalla finestra, o viceversa. Limitarsi alla catalogazione storica comporta l'accettazione dell'accumulo modificativo, cioè di una progressiva progettazione del possesso da difendere. Ciò può prendere a volte l'aspetto distruttivo, senza con questo uscire fuori dalla categoria della storia, cioè del fare. Si deve tener presente che il mondo ha una forte tendenza distruttiva. Non ci riferiamo ai processi organici ma anche, e forse principalmente, a quelli culturali, ciò è una condizione che riflette le attuali relazioni e la loro realtà, non c'è nessuna assolutizzazione, quindi nessun mito simile a quelli alimentati dallo storicismo. La stessa produzione ha uno scopo distruttivo. La qualità invece non ha queste caratteristiche perché non partecipa alla costruzione se non in maniera indiretta. Il possesso è sempre l'effetto e la causa di una lotta conservativa, la qualità mai. Ma una lotta che non sa sperimentare la qualità, attraverso chi la realizza, non merita di essere combattuta. Sopportare gli imbecilli che lottano come galline senza testa, solo perché non possono costruirsi una base fattiva per andare verso la qualità, è veramente triste.

Nella foresta dove mi inoltro gli accadimenti di Bakunin, la sua vita e le sue teorie, sono ora e qui, davanti a me, non dietro di me, anche volendo, il mio non può essere uno sforzo storico, essendo quegli accadimenti mai accaduti così come sono confezionati nel fare coatto. Ma io sono nel pieno della foresta, dove ho con me solo residui e materiali conoscitivi, non fatti e teorie per sempre conclusi nella sclerotizzazione permessa dalla storia e dalla filosofia. Di come, e in che ordine, Bakunin abbia agito vivendo, ho una cognizione simile a quella che potrei avere visitando la sua tomba. Poco più di niente. Agire è una profonda trasformazione della realtà che mi circonda, e se agisco trasformo anche questi residui e quei materiali che per altri sono Bakunin, solo loro e nient'altro, in uno sconvolgimento radicale che non può essere capito né comunicato per via empirica o per mezzo di un apparato concettuale per quanto sofisticato. Quello che mi accingo a costruire inoltrandomi nel sentiero sopra indicato è una specie particolare di esperienza vissuta, qui e ora, a partire dall'opera di Bakunin ma non limitandomi a essa, cioè non cercando di ripercorrere ciò che è avvenuto in un tempo più o meno lontano per metterlo in un ordine cronologico magari diverso, ma ciò che sta accadendo nella mia azione, o in questa e da questa è stato rammemorato per completare la parzialità dell'oggetto quantitativo e arrivare alla completezza di un'oggettiva qualità. Dove comincia a consolidarsi questa interpretazione – che tale potrebbe apparire – non è facile dirlo. Forse nel punto esatto in cui la rammemorazione conclude il suo compito? Non è detto. Altri sentieri e altri oltrepassamenti potrebbero aprirsi, altrettanto incapaci di interrogare sulla propria origine ma in grado di produrre ulteriori azioni e rammemorazioni. Si ha quindi, torno a sottolineare, il paradosso di una completezza che per definizione è considerata, nel mondo degli oggetti, qualcosa di incom-

pleto. Riflettendo bene si vede che questo paradosso è tale fino a un certo punto. Ciò che per il fare è completo – l'oggetto – è privo di qualità, cioè è incompleto. Quando arriva la rammemorazione che coinvolge l'oggetto in una sconvolgente prospettiva diversa, la vecchia mentalità fattiva non può vederlo che come il massimo livello di disordine e di incompletezza. Così Thomas Samuel Kuhn: «Nessuna teoria risolve mai tutti i rompicapo cui essa viene a trovarsi di fronte a un dato momento: e spesso, le soluzioni già raggiunte non sono perfette. Al contrario, è proprio l'incompletezza e l'imperfezione dell'accordo esistente tra dati e teoria che, in un dato momento, definisce molti dei rompicapo che caratterizzano la scienza normale. Se qualsiasi insuccesso nello stabilire quell'accordo dovesse essere una ragione sufficiente per abbandonare una teoria, tutte le teorie dovrebbero venire abbandonate ad ogni momento. D'altra parte, se soltanto un insuccesso clamoroso nello stabilire quell'accordo dovesse giustificare l'abbandono di una teoria, allora i popperiani esigerebbero qualche criterio di "improbabilità" o di "grado di falsificazione". Nell'elaborare un criterio del genere, essi incontrerebbero quasi certamente lo stesso complesso di difficoltà che ha perseguitato i sostenitori delle varie teorie probabilistiche di verifica-zione. Molte delle difficoltà precedenti potrebbero essere evitate riconoscendo che l'errore di entrambe le opposte concezioni che oggi prevalgono circa la logica che sta alla base dell'indagine scientifica, è quello di voler comprimere due processi ben distinti fra loro in uno solo. L'esperienza anomala di Popper è importante per la scienza, perché suscita teorie che competono con il paradigma esistente. Ma la falsificazione, sebbene certamente abbia luogo, non accompagna né semplicemente è prodotta per la comparsa di un'anomalia o di un caso falsificante. Essa è invece un processo successivo e separato, che si può egualmente bene chiamare verifica-zione, poiché consiste nel trionfo di un nuovo paradigma su quello vecchio. Inoltre è in questo congiunto processo di verifica-zione e di falsificazione che il confronto probabilistico tra varie teorie svolge un ruolo centrale. Una simile formulazione a due stadi ha – penso – la virtù di essere molto verosimile, e può anche metterci in grado di cominciare a spiegare il ruolo che l'accordo (o il disaccordo) tra i fatti e la teoria svolge nel processo di verifica-zione. Almeno per lo storico, ha poco senso suggerire che la verifica-zione consiste nello stabilire l'accordo tra fatti e teoria. Tutte le teorie storicamente significative si sono accordate coi fatti, ma soltanto più o meno. Non esiste una risposta precisa alla questione se o in quale misura una particolare teoria si adatta ai fatti. Però, quando le teorie vengono considerate collettivamente, o anche a due a due, questioni del genere acquistano un senso. È infatti legittimo chiedersi quale di due teorie determinate e in competizione tra loro si adatta meglio ai fatti. Sebbene né la teoria di Priestley né quella di Lavoisier, a esempio, si accordassero esattamente con le osservazioni esistenti, pochi contemporanei esitarono per più di dieci anni prima di concludere che la teoria di Lavoisier presentava un accordo maggiore. Una simile formulazione, però, fa sembrare più facile e più familiare di quanto non sia in realtà il compito di scegliere tra paradigmi diversi. Se vi fosse un solo gruppo di problemi scientifici, un unico mondo entro cui operare su di essi e un solo tipo di criteri per risolverli, la competizione fra i paradigmi potrebbe essere

risolta facendo ricorso a qualche semplice processo convenzionale, come quello di contare il numero di problemi risolti da ciascuno di essi. Ma, di fatto, non ci si trova mai di fronte a situazioni di questo genere. I sostenitori di paradigmi in competizione hanno sempre propositi e orientamenti almeno leggermente divergenti. Nessuna delle due diverse scuole riconoscerà come validi tutti i presupposti empirici di cui l'altra ha bisogno per sostenere la propria tesi. Come nel caso della disputa tra Proust e Berthollet a proposito della composizione dei composti chimici, esse sono destinate in parte a non comprendersi. Sebbene possa sperare di convincere l'altro al suo modo di considerare la scienza e i suoi problemi, nessuno dei due può sperare di dimostrare la propria tesi. La competizione tra paradigmi diversi non è una battaglia il cui esito possa essere deciso sulla base delle dimostrazioni. Abbiamo già visto parecchie ragioni per cui i sostenitori di paradigmi in contrasto sono condannati a fallire nei loro tentativi di comprendere fino in fondo il punto di vista dell'avversario. Queste ragioni sono state globalmente descritte come incommensurabilità fra la tradizione prerivoluzionaria e quella postrivoluzionaria della scienza normale». (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it., Torino 1969, pp. 177-180). Pensare che si possa ragionare diversamente per l'ambito cosiddetto scientifico e quello storico è un errore piuttosto comune. Kuhn fa vedere che il passaggio tra questi due settori, supposti separati, è molto semplice. L'incompletezza regge le regole di codificazione degli accadimenti allo stesso modo, per la scienza e per la storia. Quello di cui ci occupiamo qui è in fondo un problema di sconfitta. Questa, almeno per come la si dovrebbe intendere per accostarsi all'azione, è il riconoscimento dell'incompletezza della vita. Non richiede che una semplice constatazione, né cinismo né disperazione. È la vittoria che genera inquietudine, l'ansia di come usare quello di cui si è venuto in possesso e di come garantirlo dalle depredazioni.

La fonte qualitativa è nella foresta, quindi non è attingibile con i mezzi normali della conoscenza. Qualunque sentiero che si inoltra verso questa fonte è privo di origine, comincia con il salto qualitativo – non nel senso di Hegel – cioè con l'oltrepassamento. La materia di questo cercare non sta alle spalle ma sta davanti, non è nello zaino del ricercatore ma nella foresta, essa coincide con la qualità e qua brucia se stessa e lo sforzo di ricerca, brucia ogni segnatura che aveva aiutato nel percorrere il sentiero, e brucia quello che di Bakunin è ormai vecchio e consolidato nella triste, compatta atmosfera della storia.

Il patrimonio che Bakunin ci ha lasciato – lotte e idee – è gettato nel fuoco dell'azione, non è tesaurizzato perché qualcuno, nel chiuso di una stanza, possa sentirsi soddisfatto di ciò che è accaduto in un remoto passato e con questo metta il suo cuore in pace per limitarsi a fare come qualsiasi spettatore, un cenno di acconsentimento tra un sonnellino e l'altro. Da questa riflessione viene fuori che quello che Bakunin ha fatto e detto non si è ancora né concluso né capito. I libri di storia può darsi che parlino di un Bakunin in cui per primo Bakunin stesso non si riconoscerebbe, cioè forse si limitano a parlare del suo cadavere, ma come poteva Bakunin riconoscersi nel suo cadavere? Ho letto le testimonianze delle ultime ore di Bakunin, riportate in un'antologia curata da A. Lehning (Cfr. *Bakunin e gli altri. Ritratti contemporanei di un rivoluzionario*, tr. it., Milano 2002), e ho rabbrivido. Quello

che conta, parlando di Bakunin, è dire ciò che fino a quelle testimonianze era accaduto, il suo vero patrimonio di lotte e riflessioni rivoluzionarie e anarchiche è dopo, per attingerlo, non essendo cosa di già avvenuta, quindi consegnabile ai fabbricanti di ninnoli e souvenir, occorre inoltrarsi in quel sentiero nella foresta che a molti potrebbe sembrare, banalmente, qualcosa che viene dopo.

Questo lavoro nasce quindi dalle rovine di qualsiasi lavoro precedente su Bakunin, non si tratta di un presunto superamento, impossibile e velleitario, ma di un oltrepassamento, cioè di qualcosa che va oltre la coscienza immediata che conosce e cataloga, che discute e scende a patti. Non ho appreso un metodo diverso di leggere Bakunin – o qualsiasi altro autore – e qui lo applico, sono io ad essere diverso come diverso era Bakunin, e tra me e lui non c'è nessuna comunanza o identificazione – che sarebbe ridicola pretesa – ma c'è questa diversità che lavora in profondo e mi sostiene nella penetrazione che realizzo nella foresta.

Cogliere occasioni è il mio mestiere ma non mi lascio cogliere da esse, sono io che le colgo, facciamo bene attenzione. E così mi ritrovo a percorrere questo sentiero che è impervio e non facile, presenta tracce e segnature, solchi e incisioni, reperti archeologici e motivazioni filosofiche, rovine. La mia è una ricerca di nuove occasioni tra vecchie rovine, quindi non può presentarsi come un metodo empiricamente riscontrabile in processi e momenti, in successioni e cronologie. Metto insieme queste occasioni con il mio coinvolgimento ed esse entrano a far parte della mia coscienza diversa. Sono qua, insieme a me, in questo carcere greco dove stendo questa *Introduzione* e le *Annotazioni*, ma sono anche in tutta la mia vita e la loro rammemorazione, partendo come presenza della qualità, si allarga al destino, mio e di queste stesse occasioni irrimediabilmente adesso tratte dalle rovine.

Quello in cui inciampo nel sentiero nella foresta, siano essi segnature o reperti oggettuali – in fondo la differenza è sottile e solo in fase rammemorativa avrà il suo peso –, insomma le occasioni di cui sopra, sono ciò che avrebbero potuto essere e non sono state, per cui sono rimaste allo stato potenziale di rovine, stato a cui potrebbero tornare se qualche altro oltrepassamento dovrebbe inciampare in esse o nei residui qualitativi che la rammemorazione dovrebbe produrre se non proprio in quella profonda trasformazione che è il mio obiettivo rivoluzionario e anarchico. La nuova completezza copre la vecchia parzialità e risorge in nuova incompletezza aperta alle indicazioni del destino. L'oltrepassamento è anche, e forse prima di ogni altra cosa, azzeramento di tutte le possibili cronologie.

Che questo lavoro abbia qualcosa a che vedere con Bakunin e che il suo titolo, *Michail Bakunin. Contro la storia*, abbia una sua qualche legittimità, può essere messo in dubbio in un mondo in cui oggetti simili – non uguali – o sono storici o sono filosofici. Solo che questa apparenza, come tutte le apparenze, è ingannatrice. In realtà qui c'è un lavoro diverso nel cui interno Bakunin è l'occasione. Il lavoro è l'apertura del sentiero nella foresta. Per questo motivo non sono né uno storico né un filosofo ma un uomo che agisce, un rivoluzionario anarchico. Per questo motivo scrivo queste righe in un carcere greco alla non tenera età di settantatré anni. E per questo motivo eccoci all'interno dell'unico lavoro possibile

riguardante Bakunin, ogni altro approccio finisce ed è finito per attraccare lontano dal suo approdo, non raggiungendo che un obiettivo apparente. E, ancora per lo stesso motivo, questo lavoro non si pone nessun obiettivo, nemmeno quello di accostare Bakunin.

Dichiaro pertanto che non ci sarà nessuna nuova “verità” su Bakunin, ma ci sarà un oltrepassamento dell’oggetto Bakunin, così come è stato confezionato, ma questo movimento sarà mio non di Bakunin, anche se coinvolgerà la serie di occasioni che riuscirò a reperire nel sentiero in cui mi accingo a penetrare, occasioni o segnature, incontri e corrispondenze dove è sempre possibile cogliere la presenza di Bakunin, sia pure deformata dalla storia e dalla filosofia. Non un lavoro di raddrizzamento ma un riferimento trovato nel corso dell’opera, un prodotto del coinvolgimento e dell’azione rivoluzionaria e anarchica. Su questo dubbio, ecco una interessante riflessione di Hans-Georg Gadamer: «Evidentemente la formula che ho usato talvolta, quando ho detto che ci si deve riallacciare alla tradizione, ha favorito il sorgere di malintesi. Questa mia formula non comporta affatto un privilegiamento del tradizionale, a cui ci si dovrebbe assoggettare ciecamente. La formula “riallacciarsi alla tradizione”, piuttosto, vuol dire soltanto che la tradizione non si risolve in quello che riconosciamo come nostra origine e di cui siamo consapevoli, e che per questo la tradizione non può trovare adeguato superamento nella coscienza storica. La trasformazione di ciò che sussiste è un modo di riallacciarsi alla tradizione non meno della sua difesa. La tradizione stessa c’è soltanto nel suo costante trasformarsi. “Riallacciarsi ad essa” è pertanto una formula imposta dall’esperienza del fatto che i nostri piani e i nostri desideri precorrono sempre la realtà, per così dire, mancano di collegamento con la realtà. L’importante è dunque mediare tra le anticipazioni del desiderabile e le possibilità del fattibile, tra il semplice desiderare e il volere realmente, e cioè calare le anticipazioni nel materiale della realtà. Questo, certo, non avviene senza distinguere criticamente. Anzi vorrei dire che vera critica è soltanto quella che “decide” in tale rapporto alla prassi. Una critica che si limita a rinfacciare genericamente agli altri o ai pregiudizi socialmente dominanti il loro carattere di costrizione e, d’altra parte, pretende di risolvere tale accecamento sistematico mediante la comunicazione, si trova in una situazione precaria. Una tale critica deve trascurare delle distinzioni fondamentali. Nel caso della psicoanalisi si ha nella sofferenza e nel desiderio di guarigione del paziente un fondamento portante per l’azione terapeutica del medico che mette in opera la sua autorità e, non senza costrizione, cerca di chiarire le motivazioni rimosse. In tal caso la subordinazione volontaria dell’uno all’altro è la base portante. Nella vita sociale, al contrario, il presupposto comune è la resistenza dell’avversario e la resistenza contro l’avversario. D’altra parte quando Habermas parla di “ermeneutica del profondo” devo dichiarare il mio consenso nella misura in cui la riduzione dell’ermeneutica alla “tradizione culturale” e all’ideale di trasparenza di senso che deve valere in questo campo, mi sembra attenuarla idealisticamente. Ciò che caratterizza la mia posizione è la tesi che la comprensione di senso non può essere limitata alla mens auctoris e che neppure la mens auctoris deve essere limitata. Certo questo non significa che la comprensione culmini nel chiarimento di motivi inconsci, ma piuttosto che la comprensione deve dap-

pertutto tracciare linee di senso che vanno al di là degli orizzonti limitati del singolo, in modo che la tradizione storica diventi eloquente. La dimensione ermeneutica di senso si riferisce all'infinito dialogo di una comunità ideale di interpretazione. La prassi ermeneutica e il suo sviluppo regolato si distingue dalla semplice possibilità di imparare una tecnica, sia essa chiamata tecnica sociale o metodo critico, perché in essa vi è sempre un fattore storico-effettuale che contribuisce a determinare la coscienza di colui che comprende. Ma questo implica anche il rovescio, nel senso che ciò che viene compreso sviluppa sempre una certa forza di convinzione che coopera alla formazione di nuove convinzioni. Non nego affatto che sia giustificato lo sforzo di astrarre, nel comprendere, dalle proprie opinioni. Chi vuole comprendere non è tenuto a sostenere ciò che comprende. Tuttavia credo che l'esperienza ermeneutica ci insegni che l'efficacia di questa astrazione è sempre limitata». (Aa. Vv, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ns. tr., Frankfurt a. M. 1971, pp. 307-308). Anche in questo caso, siamo davanti ad un accostamento correttivo che potrebbe essere visto come una interessante apertura al coinvolgimento. Non è esattamente così. Quello che appare, anche limitandoci a questa singola citazione, è che le perplessità correnti sulla storia sono soltanto quelli della sua possibile chiarificazione, raggiungibile in ogni caso attraverso il superamento dei limiti di documentazione e di chiarificazione dei contenuti. Non ci sono passaggi tra portato della tradizione, come impalcatura tecnica del fare coatto e coscienza collettiva, quindi storicamente rintracciabile. Non solo mancano i passaggi, ma è proprio di un'assenza vera e propria di quest'ultimo tipo di coscienza che si può parlare. Se rimango nel terreno dei fatti, quindi della storia che in ogni caso li registra – più o meno bene e consapevolmente – ostacolo il mio accesso alla qualità, mi estraneo dalla qualità, e ciò non solo per la mia insipienza nel coinvolgermi ma anche per la mancata collaborazione della qualità stessa che intende essere vissuta e che non concede la propria esperienza diversa a sognatori imbambolati ma solo a operatori attivi. Non basta l'individuazione di un malefico oppositore intermedio, personificato a sufficienza, contro cui combattere, occorre qualcosa di più, l'abbandono di ogni velleità di custodire e difendere il di già accaduto come luogo di possibile comprensione individuale e, poi con i dovuti modi, collettiva. Chi coglie questa possibilità di oltrepassamento nel proprio destino, e si dà, sulle prime, con la stessa volontà, l'obiettivo di raggiungere la qualità, è proprio il più lontano dall'obiettivo in questione, deve imparare, a poco a poco, che il tutto e subito è strada diversa, la cui intuizione si prolunga come un'ombra oltre l'apertura, ma non è di già, comodamente, traghettata solo per un gesto definitivo della volontà di abbandonare l'immediatezza. Questo esempio prelude ineluttabilmente a una caduta, alla sconfitta cosmica della vita di fronte all'assenza, ecco perché attira tanto e perché tanti scheletri circondano i segni del suo inizio. Io possiedo l'orgoglio di questa caduta, e l'unico possesso che mi resta, se mi guardo indietro – e alla mia età è facile cadere in questa gigioneria – non vedo altro di più desiderabile. Lo stesso accadeva a Bakunin, è proprio questo accenno che intride di sé ogni segnatura.

Ogni rinvenimento di segnatura, se vogliamo fermarci a questo ultimo termine che produce un forte impatto immaginario, comunque apparente, è irrimediabilmente discontinuo

perché l'incisione è quanto sopravvive di non voluto nella fissazione storica e nella cristallizzazione filosofica. Quello che mi si presenta nel sentiero che si inoltra nella foresta è fornito di uno scarto costitutivo tra l'oggetto fortemente fattualizzato e la materia che è stata violentemente ridotta allo stato oggettuale, materia riottosa a questa operazione di ordinaria amministrazione, Bakunin per l'appunto. L'oggetto è là, bello e fatto – poniamo la biografia di Edward H. Carr (*Bakunin*, tr. it., Milano 1977) – non si scappa e Bakunin non poteva spaccare la testa allo storico con una delle sue mani da orso perché morto e i morti non spaccano teste. Ma questo oggetto non si trova nel mio sentiero, qui si trovano segnature spurie, tracce parziali e occasionali, strani segni originati da frasi che singolarmente prese non significano niente, anzi fanno ostacolo a una comprensione corretta di lavori storici e filosofici bene organizzati e meglio fabbricati come tanti loculi mortuari.

Io sono l'uomo di queste spezzettature, di queste frammentazioni metastoriche che non hanno neanche un ricettacolo filosofico dove adunarsi. E sono anche l'uomo che cancella ad uno ad uno i significati ideologici e politici con cui si è soliti caricare queste mummificazioni cimiteriali. Vado oltre, quindi non vedo e non colgo le definitive e ordinate teleologie che giustificano i nessi con la gloria dei fini. Sono l'uomo che rinnega le riletture ed evita di inciampare in ripensamenti che cercano di fare andare le cose nel senso giusto. Sono l'uomo che non ha origini precise né le cerca nel sentiero in cui si è introdotto. La mia mancanza di modestia mi fa forse ingigantire il fatto che alla mia età sono in una lurida cella di un lurido carcere, invece di essere alla guida di una grande industria, com'era, o come sembrava che fosse, il mio destino, ma è questo l'unico possesso che ho.

Ecco allora che il mio interesse si sposta su ciò che è successo, instabile, provvisorio, accidentale, sempre restando nel campo delle occasioni proposte dall'opera di Bakunin, non la certezza di qualcosa di attentamente verificato che sta immobile, custodito da qualche parte. Ciò che è anteriore al mio momento attivo, al mio ingresso nella foresta è un ciò stesso che lascio rimanga l'oggetto che è, perfettamente adeguato a confortare gli spiriti deboli. Le avventure del sentiero sono nel sentiero non prima dell'inoltrarmi in esso, prima sono solo minacce e indicazioni di pericolo avanzate per tenermi buono, astuzie e travestimenti che la storia e la filosofia presentano come ciò che è, come l'essere, quando si tratta di mera apparenza oggettuale. L'essere è nella lotta che scatenò, ora e qui, nello smascheramento del nemico, nella denuncia della sua incapacità a fermarmi se non uccidendomi. Questa concezione dell'essere non è certo comune ma penso si avvicini parecchio al pensiero più intimo di Bakunin, anche se molte volte, nello sviluppo delle sue teorie, per come è possibile oggi leggerle nei libri che le contengono, non è possibile una ricostruzione di questo pensiero. Perché meravigliarsene? Quando mai è stata possibile una ricostruzione del genere? Questa affermazione vale per tutti, per Bakunin, e per tutti i rivoluzionari anarchici, l'inestricabile coacervo di teoria e azione non fa altro che rendere ancora più difficile una cosa del genere.

Certo, il cammino è lungo e le segnature copiose – esattamente quanto l'opera di Bakunin – ma il mio inizio nel percorso non corrisponde all'inizio di queste tracce, esso è

mio e non è altro che un salto qualitativo non una identità, stabilita una volta per tutte, da cui prendere le mosse preservandola da ogni possibile contaminazione. Ogni traccia è origine a se stessa, può dare vita a un coinvolgimento che rende accessibile territori dell'esperienza rivoluzionaria e anarchica rimasti inaccessibili all'analisi storica e filosofica. Ecco perché, pur essendo un movimento qualitativo che completa la materia quantitativa disponibile, non può essere esaurito fino in fondo, per quanto meticolosa possa essere la rammemorazione e chiara l'inconcludenza di ogni prigionia cronologica.

La traccia evoca l'esperienza di Bakunin, il percorso verso la qualità la sconvolge nel suo assetto preteso definitivo della storia e della filosofia. C'è quindi un movimento diretto a richiamare in vita e uno contrario diretto ad espellere una superflua zavorra. I due movimenti ne formano uno solo corrispondente a quell'apporto conoscitivo necessario ma non sufficiente all'oltrepassamento. Qui si colloca la messa a frutto della segnatura, il punto di forza da cui ripartire per la nuova esperienza qualitativa diversa, e quindi la conseguente rammemorazione. Da qualunque lato si osservi il fenomeno storicista, oggettivo o soggettivo, per come viene spesso presentato ai sostenitori di ogni tipo, il risultato è sempre lo stesso. Credenti e non credenti, tutti insieme, chinano il capo alla fede nella Storia. Utili le considerazioni, per altro di parte, dovute a Michele Federico Sciacca: «L'essere intuito è l'essenza dell'essere; come tale, per natura, è oggettivo, è l'oggettività; perciò è l'oggetto essenziale dell'intelligenza, anzi del soggetto umano in tutte le forme della sua attività. Così inteso, è l'intelligibilità, anche delle cose, non in quanto sono queste o quelle, ma in quanto sono; dunque, è contemporaneamente – e, in questo senso, lo si può dire – “forma” originaria dell'intelligenza, è forma universale del reale, non di questo o quel reale, ma del reale in quanto reale; perciò è “forma della forma reale dell'essere”. Come tale, l'idea è il primo atto da cui il reale dipende e senza del quale non sarebbe. D'altra parte, il soggetto è intelligente per la presenza dell'essere, ma non nel senso che l'essere oggettivo sia la causa e l'intelligenza l'effetto, bensì nell'altro che, senza quella presenza, che la costituisce ontologicamente, l'intelligenza cesserebbe: vi sarebbe ancora un soggetto, avente magari fattezze umane, ma non sarebbe intelligente. Però, all'idea è essenziale l'esser presente a una mente; dunque questa presenzialità è un carattere costitutivo dell'essenza dell'essere, per cui l'oggettività dell'idea è un costitutivo essenziale della soggettività dell'esistente e questa lo è di quella. E allora, da un lato, l'intelligenza non è senza l'essere intuito e cesserebbe se cessasse l'intuito; dall'altro, l'idea non sarebbe se non fosse presente all'intelligenza, che, d'altra parte, non è la causa dell'idea. Ma “essere presente” all'intelligenza significa intuizione dell'idea, che è l'atto del soggetto intuente; dunque, se all'idea è essenziale la presenzialità all'intelligenza, cioè le è essenziale l'atto che l'intuisce, consegue che vi è una dialettica interiore all'atto primo ontologico. Questa: l'essere è atto per essenza, ma, in quanto idea, è atto che non può non essere presente all'intelligenza che lo intuisce, atto d'intuito, questo che gli è essenziale anche se distinto dall'essere intuito, che è oggetto per se stesso e non nell'atto che è intuito; d'altra parte, senza l'idea, cesserebbe l'intelligenza e ogni suo atto. Dunque, l'atto primo ontologico originario dell'essere è un

atto unitario costituito dall'essenza dell'essere e dal soggetto intuente, in cui l'essere come atto primo di ogni reale e di ogni esistente – dunque anche del soggetto – e come atto per essenza, è atto di quell'atto che lo intuisce, che è insieme suo costituito e suo costituente, come quello che è atto per l'essenza dell'essere, ma della quale, nello stesso tempo, è atto necessario, in quanto, a sua volta, ne è costitutivo. Il primo atto dell'intelligenza si iscrive nell'essere come idea in tutta la sua estensione infinita, ma proprio questo primo atto costituisce il soggetto intelligente come tale; per conseguenza, il soggetto, costituzionalmente ed intrinsecamente, è costituito nell'essere intuito nella sua infinità: l'atto primo, radice e fondamento di ogni altro, è l'intuizione non di questo o quel reale, ma dell'infinito dell'idea. L'eccedenza dello spirito sulla natura non è un'esigenza, ma una condizione ontologica, originaria, essenziale, tanto è vero che lo spirito cesserebbe di essere tale senza l'intuito fondamentale dell'idea. D'altra parte, l'idea permane distinta dall'atto primo d'intuizione, che è un di un soggetto finito; non nell'idea perché cesserebbe di essere soggetto, esistente: non risoluzione né esclusione, ma implicanza e compresenza dinamica dei due termini. Pertanto, l'atto primo intuitivo implica la presenza dell'idea senza che questa vi si risolva e l'idea, come oggetto di una mente, implica la presenza dell'atto che la intuisce, senza che questo si risolva in essa. Ma questa dialettica ne implica un'altra: l'idea implicata come presenza essenziale nell'atto primo dell'intuizione non si risolve nell'atto che la intuisce e perciò eccede, lo trascende, come eccede tutti gli altri posteriori, compreso quello dell'autocoscienza; per conseguenza, l'intuito originario dell'essere è l'atto primo dello spirito che ha in se stesso una presenza che lo trascende e trascende ogni atto; dunque, attuale in ogni atto dello spirito, esso ha un'attualità inesauribile, in quanto non vi è atto del soggetto che possa attualizzare l'infinità dell'idea. Né ciò comporta che il soggetto finito si risolva e si assorba nell'idea infinita suo oggetto interiore: da un lato, come esistente, è una specificazione dell'idea e, dall'altro, l'eccedenza dell'idea stessa su ogni suo atto stimola il dinamismo della sua attività inesauribile, cioè lo sviluppo di "personalizzazione" del soggetto, che è processo di esistenza dell'essere e di essenziazione dell'esistente, cioè di se stesso». (*Atto ed essere*, Milano 1963, pp. 48-49). Con tutto il suo fraseggio da specialista, il credente qui rincorre il miscredente, la fede acquisisce l'azione nel fare e la inchioda gelosamente nella storia dove potrà godersi i rinfrescanti soggiorni di qualsiasi prigione a sua scelta, quella della conoscenza in primo luogo. Non c'è modo di sfuggire a queste considerazioni. L'ontologia è il territorio del Dio nascosto che viene percorso a tentoni dal ricercatore, preventivamente accecato dalla visione nel rovelto ardente. Le leggi sono così scritte una volta per tutte, ogni filosofo le riscopre sapientemente edulcorandole allo scopo di nascondere il doloroso percorso verso la caverna dei massacri. Ma queste leggi, cosiddette naturali – la logica ne denuncia continuamente la carenza ma anche ne ordina immediatamente il recupero e il ripristino in modo da renderle perfettamente funzionanti dalla produzione – queste leggi, dicevo, non reggono fino in fondo, ecco perché tanti pensano a una forza sconosciuta che le tiene in piedi quando vacillano. Il povero Cartesio, da matematico, non la pensava diversamente, anzi. A me, che non credo né alle leggi in

questione né alla forza esterna che le garantisce, non resta che me stesso, la mia personale avventura nel fare e nell'agire. Il resto, eccolo che l'osservo come fosse una pellicola cinematografica male sviluppata e peggio realizzata. L'ingiustizia di questo giudizio non mi impedisce di sognare e di considerarmi, come ho fatto tante volte, portatore di giustizia, della giustizia giusta. Non so bene esattamente cosa sia questa giustizia giusta, ma è quello che credo possibile. Dopo tutto i sogni non possono essere fotografati per osservarne i dettagli, perderebbero la parte migliore, il fondamento incongruo che spinge a crederli reali, una parte della vita con mille dettagli e determinazioni.

Proseguire nel sentiero ormai individuato significa sbarazzarsi via via di tutte le segnature rintracciate dando vita a un movimento complesso di rielaborazione e contestualizzazione qualitativamente diverso. Bakunin adesso è nella realtà, qui e ora, non in una qualsiasi trama storica o filosofica. La rammemorazione potrà anche parlare di altre cose, indirizzando il suo discorso al destino, ma è di una diversa costituzione della saggezza che essa in fondo continuerà a parlare e della saggezza, prima di tutto, fa parte la ribellione contro ogni forma di potere, contro gli ambiti fortificati dell'oggetto coattamente prodotto.

Ora, di Bakunin si può parlare liberamente, non è più un oggetto mortale, ne è stata eliminata la costituzione oggettuale, l'accerchiamento è stato rotto e c'è un accesso libero alla qualità del suo apporto rivoluzionario e anarchico. Ma sarà comprensibile questo apporto immesso in una rammemorazione che ai più tornerà estranea? Lo sarà solo a condizione di coinvolgersi personalmente risalendo al di là del punto dove le cristallizzazioni sono avvenute e il flusso vitale si è interrotto, annegando nella necessità storica e filosofica di spiegare ogni cosa con una causa e con un effetto. Quando romperemo questa catena circolare?

Il fruitore dovrà mettersi in gioco e nel suo punto di insorgenza scoprirà un senso suo nella rammemorazione, altrimenti questa le sembrerà o una elaborazione di provenienza senza dubbio bakuninista o una farneticazione. Perfino gli storici e i filosofi potrebbero ammettere la fondatezza teorica di questa affermazione e ritrarsene spaventati. Le segnature, dopo tutto, il segnale che rimandano è, per questa gente, affievolito e quasi impercettibile, trovandosi loro fuori della foresta. La condizione cronologica non può spiegare tutto se prima tutto non è ridotto a oggetto quantitativamente coatto. Ecco il limite di ogni ricerca storica e di ogni riflessione filosofica. Kant lo ha visto benissimo: «Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento civile della società stessa. L'uomo ha un'inclinazione ad associarsi, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri». (*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it., Torino 1965, pp. 127-128). Da questa ambivalenza non si esce

perché viene mantenuta tutta intera nell'ambito del fare produttivo, non presuppone una scissione irrimediabile, che poi sarebbe quello che stiamo facendo.

Quello che proponiamo ha una rilevanza maggiore di ogni storia e di ogni filosofia perché porta con sé la qualità, anche se solo un particolare sforzo può intenderla all'interno delle considerazioni rammemorative. In ogni caso nel tentativo di penetrare nella foresta c'è una maggiore densità. Gli stessi contenuti sono risvegliati a vita diversa dal coinvolgimento e propongono al loro interno insospettite insorgenze. È la vita che preme con le sue condizioni inammissibili per la morte. La storia è della morte che parla e la filosofia mima la vita come se questa fosse una cosa morta. La frantumazione cronologica è il segno principale di questa cancrena. Non ci sono preoccupazioni omogenee o garanzie difensive che possono restare in piedi nell'oltrepassamento. Qui tutto è rovesciato. L'insorgenza qualitativa coglie l'occasione quantitativa disseminata come segnatura nel sentiero che si inoltra nella foresta e la porta con sé. Quello che accade non ha più attinenza né con l'incompletezza oggettiva del fare né con l'apparente completezza oggettuale.

Gli sforzi cronologici con cui si cerca di incasellare un accadimento perché possa essere correlato con le corrispondenze contestuali risultano essere la somma dei tentativi degli storici di munire del loro senso e del loro modo di vedere la vita la realtà che prendono in considerazione. Così Bakunin è uscito, di volta in volta, oggettualizzato in molti modi, tutti con sicumera di completezza e oggettività. Nulla di più artificioso e, in ultima analisi, di banale. E che ne è dei documenti e dei testi? Non dovrebbero avere un certo grado di affidabilità? Tutto questo non esiste come verità e prodotto di rispecchiamento, è materia opinabile dietro cui giacciono le paure e la personalità dello storico e del filosofo. L'eterogeneità sostanziale è acquattata dietro ogni fissazione ordinativa. Il risultato è un impoverimento del senso, una riduzione del dubbio, uno svilimento della capacità di porre domande senza ottenere risposte. Quest'ordine di problemi, a modo suo e nelle angustie tecniche del suo pensiero, si poneva Giovanni Gentile: «Non solo la natura quando non si guardi dall'esterno e in astratto, ma la stessa storia confluisce tutta e sbocca nell'attualità del pensiero pensante. Anche la storia è autoconcetto. Essa non è coscienza che l'uomo abbia dell'operare di spiriti diversi da quello che egli attua nella sua coscienza storica, o delle azioni di uomini che più non esistono, o del passato, che è mera idealità onde il pensiero distingue il presente che esiste, e che solo è reale, e conta, ed è eterno, da ciò che non esiste e non conta e perciò non è presente, ed è espulso dal mondo dell'eterno (dov'è tutto ciò che conta dal punto di vista dello spirito). La storia è, come ogni pensiero, coscienza di sé. E perciò ogni storia è stata detta essere storia contemporanea, poiché riflette attraverso la rappresentazione di eventi e passioni passate i problemi, gl'interessi e la mentalità dello storico e del suo tempo. I così detti avanzi e documenti del passato sono elementi della cultura e cioè della vita intellettuale presente; e si ravvivano per l'interesse che li fa cercare, criticare, interpretare; e parlano e si fanno valere mediante il lavoro storiografico, che è un pensiero attuale, che non si spiega se non acquistando sempre più acuta e cauta coscienza di sé. I morti sarebbero ben morti e verrebbero cancellati dal quadro della realtà,

che è la divina realtà, se non ci fossero i vivi, che ne parlano rievocandoli nel loro cuore e risuscitandoli nel vivo aere del loro stesso spirito». (*Introduzione alla filosofia*, Firenze 1952, p. 32). Non dell'atto gentiliano qui parliamo, la cosa dovrebbe essere ormai chiara per tutti, ma di un agire rivoluzionario che non può comprendere in sé il fare se non come elemento separato da cui è stato allontanato grazie all'orientamento che mi consente di vivere nel mondo che continuo quotidianamente a fare. Ma non è questo il punto. L'aspetto da sottolineare è la scontrosità dei documenti, la riottosa indifferenza degli accadimenti se non incasellati – oggetti prodotti e opportunamente oggettualizzati – dal fare coatto amministrato. Spezzando questa dimensione dei documenti, essi mi sbalordiscono e sono portato a riconsiderarli, se non tutti almeno in parte, in altro modo. Ed è questo il problema della segnatura, per come è stato qui posto in campo.

Raramente qualcuno mi dice che ha capito un mio libro, ne tesse le lodi, mi cita alcuni punti salienti. Ciò mi rende malinconico, anche se so che quello che è stato capito, o immaginato, è tutt'altro di quello che volevo dire io. Ciò mi accredita o di una considerevole ottusità superba o di una nobiltà d'animo, non ho mai capito quali di queste caratteristiche mi suggerisce comportamenti frigidati come quello descritto. Per contro, nella spiegazione pacata, presente in non pochi dei miei tanti scritti, si nasconde un animo esagitato, a volte persino furibondo, che non mi permette di arrivare a conclusioni provviste di quel buon senso che tanti considerano prova di fondatezza di ciò che si sta dicendo. Altre volte, sono totalmente fuori di me, per cui nemmeno il tono di quello che dico può essere salvato dai buoni lettori di faccende produttive. Tante anime pie si sono lasciate affascinare da questo tono, ma del dire e di quello che sto dicendo la loro pietosa condizione mentale faceva oscuro velo. Occorrerebbe una disposizione d'animo fanciullesca, il senso del gioco e del dono, la meraviglia della scoperta, il profumo perduto della primavera, per capire un millesimo di quello che dico. Stare ad ascoltare dietro la porta, segnando sulla lavagna dei buoni e dei cattivi i miei vari pensieri, per vedere se alla fine i conti tornano, tutto ciò mi fa ridere. Io vivo come se fosse l'ultimo giorno della mia vita.

Anche nel sentiero di cui discutiamo e nelle segnature che possiamo cogliere c'è un velo di impenetrabilità, ma non ho alcuna intenzione di sollevarlo. Non è quello che sta sotto che mi interessa ma quello che il nostro coinvolgimento riesce a leggere attraverso quel velo grazie alla qualità, indiscussamente l'unico strumento non suscettibile di appannamenti. Quel velo era il segno del passato che si deposita su tutte le cose e che a causa del provvedimento storico di tutela si ispessisce. Per me, nell'insorgenza della segnatura, non c'è nessun velo, e se c'è non è qualcosa che può resistere all'avanzata sconvolgente della qualità.

In ogni occasione colta sono io a intervenire e il limite fissato dalla storia o l'interpretazione voluta dalla filosofia arretrano, vengono ulteriormente spostati a ogni tentativo di oltrepassamento finché nella rammemorazione scompaiono del tutto nel qui e ora. La storia e la filosofia rimangono sullo sfondo, elementi di conoscenza privi di qualità, dediti solo al confezionamento di oggetti. Osservando l'accaduto non può che venire in mente la

differenza che passa tra la vita e la morte, tra la pulsazione vitale di un organismo che ama e teme e sogna e spera e, per contro, il mesto ricordo di tutto ciò, un amare, un temere, un sognare, uno sperare, come momenti di una irrecuperabile decadenza.

Il senso rivoluzionario e anarchico dell'opera di Bakunin non può così che rimanere sotto il velo con cui la storia e la filosofia l'hanno collocato, ma le occasioni di cui parliamo non tengono conto di questo velo e producono un'efficacia rivoluzionaria e anarchica, qui e ora, che non vede nemmeno quel velo e forse nemmeno quello che sta sotto se non come materiale conoscitivo da oltrepassare. L'unità di tutto quello che su Bakunin è stato detto – quindi velato – con la sua opera e la sua vita è un'apparenza, un qualsiasi oggetto prodotto dai centri culturali che riforniscono la caverna dei massacri. Nell'oltrepassamento, a partire dalle occasioni offerte dalle segnature, tutto questo esiste condensato in un singolo momento, un particolare forse trascurabile, un residuo, una traccia. Ed è da questo relitto che partiamo, nella dispersione, per andare verso l'avventura qualitativa.

L'opera e l'occasione sono estremamente lontani tra loro. La prima dovrebbe contenere la seconda e giustificarla ma la seconda è una segnatura, cioè è stata incisa su un percorso che l'opera nel suo insieme non conosce né può mai accadergli di conoscere. «D'altronde – scriveva Goethe – detesto tutto ciò che m'istruisce soltanto, senza ampliare ed accrescere immediatamente la mia attività», frase da meditare anche se il patriarca non sapeva bene, forse, quello che stava affermando, come spesso gli accadeva. L'effettualità qualitativa dell'opera resta comunque incognita mentre c'è rammemorazione di ciò che accade alla segnatura. Certo, quest'ultima è povera cosa, una traccia, un lieve movimento dispersivo, ma nessuno ha mai sostenuto il contrario. È l'oltrepassamento che fa rivivere l'opera di Bakunin nel suo insieme, come effettualità rivoluzionaria e anarchica e quindi anche la segnatura, con tutti i suoi elementi frammentari, ognuno dei quali apre un discorso che non può mai essere considerato chiuso arbitrariamente proprio perché in sé completo. Così Nietzsche: «L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un pericoloso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione. Io amo gli uomini del grande disprezzo, perché essi sono anche gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva. Io amo coloro che non aspettano di trovare una ragione dietro le stelle per tramontare e offrirsi in sacrificio: bensì si sacrificano alla terra, perché un giorno la terra sia del superuomo. Io amo colui che vive per la conoscenza e vuole conoscere, affinché un giorno viva il superuomo. E così egli vuole il proprio tramonto». (*Così parlò Zarathustra*, I, 4). Il concetto di perdita, non si poteva illustrare meglio.

Quello che vive, ora e qui, di Bakunin è pertanto questo sentiero nella foresta, dove i percorsi e le occasioni non sono solo mie faccende personali, qui avanzate come ipotesi di lavoro, ma di tutti coloro che senza paura si accosteranno alla foresta e si inoltreranno nel sentiero che la penetra mettendo in risalto segnature che magari a me erano sfuggite.

Questo è il tempo della qualità, l'attimo che coglie la vita nel suo eterno dialogo col destino e l'inserisce nella rammemorazione. Non una ulteriore riflessione sull'opera di Bakunin per stabilire ciò che di essa è rimasto in vita, ma un cogliere la vita, qui e ora, a partire dalla traccia che Bakunin ha lasciato e che è sfuggita all'opera di recupero e salvaguardia di storici e filosofi.

Mutano le condizioni perfino temporali in cui questo tentativo si realizza, ma il progetto resta sempre lo stesso. Certo, le segnature, mutando le condizioni del mondo nel suo insieme, possono sbiadire e risultare non più comprensibili, questo è il destino di tutte le cose, in particolare dell'eterogeneità irriducibile delle tracce nel sentiero della foresta. Ma il qui e ora resta lo stesso. Attraverso quei segni si può forse, dopo che sono scomparsi o affievoliti del tutto, non cogliere bene ciò che Bakunin è stato, ma il progetto qualitativo rimane valido e la rammemorazione parlerà ancora della mia e delle altre avventure nella qualità mentre, forse, Bakunin resterà sullo sfondo come una remota figura mitica. Per contro il logico è un semplice funzionario della mente, e mi sono lasciato affascinare per anni dai logici. Ora, quietamente, ne sorrido e cerco di sabotare, quando ne ho l'occasione, i miei vecchi sillogismi. Però è meglio che non mi fermi molto a indagare sulle loro ramificazioni, mi si sollevano contro, uno dopo l'altro, pensieri da brivido, ricordi malinconici e progetti sovvervisi andati a male. Nel mare di queste intuizioni trovo sempre la risposta all'oltrepassamento, non esiste la possibilità alternativa di dare vita a una giustificazione, a un salvataggio, l'odio che alimento è odio distruttivo, ecco perché balbetto e mi immalinconisco, perché improvvisamente mi sento barbaramente estraneo a quanto logicamente continua a farsi strada nella mia testa e attorno a me. L'unica strada è questo lasciare che la strada già percorsa si sgretoli da sola, facendo vedere quello che c'è sotto, la rete di coordinazione che afferisce alla caverna dei massacri. Ancora Nietzsche: «Dopo il canto del viandante e ombra, la caverna si riempì d'improvviso di clamori e risate; e poiché gli ospiti riuniti parlavano tutti insieme, e anche l'asino, così incoraggiato, non rimaneva zitto, Zarathustra fu colto da un piccolo disgusto e da ironia verso i suoi invitati...». (*Ib.*, IV, 1).

Cautele speciali potrebbero tutelare una sorta di tradizione delle segnature, incastonandole nel culto del ricordo. Alla fine sarebbe una storia per frammenti ma sempre una storia. Quello che voglio realizzare è invece il contrario, un esaurimento delle segnature fin dove sarà possibile, fino a quando avrà un senso condurle con noi nell'oltrepassamento. Ogni cautela sarebbe un residuo negativo, ciò che insiste ancora nella mentalità risparmiata del fare coatto. Certo, una luce critica è necessaria riguardo le segnature, come per tutto quello che concerne la conoscenza e gli strumenti oggettuali da cui partire per l'avventura dell'oltrepassamento, ma tutto ciò non può costituire una storia né una filosofia, tanto meno dare corpo a una tradizione.

Chi accede alla qualità, oltre al coraggio di cui a lungo si è detto, deve avere un bagaglio conoscitivo, indispensabile nella fase di accostamento, di peso dopo. L'esperienza diversa, nella rammemorazione, riprende possesso di quel bagaglio e lo trasforma in uno con la

segnatura da dove, nel caso che ci occupa, era partito l'oltrepassamento. Qui non c'è un momento preliminare staccato e un momento, temporalmente successivo, in cui il bagaglio è messo da parte. Questa è una riflessione quantitativa che vale poco nell'esperienza diversa direttamente vissuta. Nella rammemorazione non saranno più reperibili queste scansioni di tempo.

La tutela della storia e della filosofia tende a tramandare un oggetto inaccessibile, mummificato per sempre e quindi fruibile solo a certe condizioni oggettuali. Questa coltre non è sollevabile, essa confina con l'ovvietà e rende inaccessibile Bakunin come qualsiasi altro oggetto del suo interesse. Non è questione di autenticità interpretativa, la provenienza più o meno controllata non modifica questa condizione e rende vano ogni tentativo di regressione ad una ipotetica autenticità. Criticare questa realtà non è il nostro compito. Noi ci indirizziamo agli scarti, ai prodotti sparsi e secondari, a frammenti e tracce di cui rinveniamo le segnature nel sentiero nella foresta. Poiché il mestiere del fare non ci appartiene siamo uomini dell'agire, e come punto di partenza, volendo partire proprio da Bakunin e non dalla sua mummia, ci inoltriamo nella foresta. Non regrediamo nel passato per gettarvi una luce nuova, improbabile e dubbia, ma andiamo verso il destino a cui proponiamo la parola rammemorativa, a metà discorso e a metà provocazione. Continua Nietzsche: «Improvvisamente, però, l'orecchio di Zarathustra fu spaventato: la caverna, infatti, che fino a quel momento era stata piena di clamori e risate, divenne d'un colpo silenziosa come la morte; – ma al suo naso giunse un profumato effluvio di incenso, come di pigne bruciate. “Che accade? Che stanno facendo?”, si domandò, e si avvicinò di soppiatto all'ingresso, per poter osservare, senza essere notato, i suoi ospiti! Ma, – meraviglia delle meraviglie! – che cosa gli toccò di vedere coi suoi occhi! “Sono tutti ridiventati devoti, pregano, sono pazzi!”». (*Ibidem*). Il divertimento funziona meglio della frusta, non dimentichiamolo.

In che modo dalla segnatura – traccia, se vogliamo, parziale e secondaria dell'opera di Bakunin – arriviamo alla rammemorazione? Non c'è il rischio di obnubilare quella traccia, che seppure tenue, era sempre Bakunin, con la nostra esperienza diversa? Certo, il rischio c'è, e sarebbe inaccettabile sovrapposizione se tutto rimanesse nell'ambito del fare coatto. Oltrepassare nell'agire la trasformazione qualitativa che ne deriva sconvolge talmente le condizioni di partenza, cioè la stessa segnatura, che non c'è modo di fare un bilancio. Non può esserci una cautela o un controllo nell'uso delle segnature, queste avvampano nella qualità e nel progetto rivoluzionario e anarchico che ne deriva, per cui possono tornare ad avere un senso come segnature e possono non averlo più. Qui non siamo di fronte a una scienza speciale che usa strumenti di salvaguardia per non danneggiare il materiale su cui lavora, qui siamo nell'assolutamente altro. Niente garantisce la restituzione ipso facto di ciò che era punto di partenza.

Ma che cos'è questo punto di partenza, occasione o segnatura, traccia nel sentiero della foresta? Se non fosse qui, incastonato nel sentiero impervio di cui discutiamo, non sarebbe che una tenue persistenza, una ridondanza priva di significato per un salto qualitativo, sarebbe solo un frammento di una storia più grande, anche priva di significato rivoluziona-

rio e anarchico. Non è un problema di attribuzione o di chiarificazione storica o filologica, meno che mai è un problema di ermeneutica, è un problema più profondo e attiene alla segnatura stessa a quello che essa rappresenta per me che la colgo nel sentiero e per la sua origine. Ecco, la sua origine è nella vita di Bakunin, nelle sue idee, nelle sue azioni, ma per quanta attenzione ponga in questo retrocedere non riuscirò mai a identificare un rapporto preciso tra segnatura e l'universo ormai cristallizzato nella palude storico-filosofica della sua opera. In effetti, la segnatura ha un modo nuovo di dirmi qualcosa e me la dice nel corso del mio avanzare nella foresta, non mi serve da vettovagliamento, anche se può far parte del bagaglio di conoscenze che mi permette l'oltrepassamento. Ma questo fare parte è a me che dice qualcosa e lo dice perché io sto oltrepassando il fare e mi sto avviando all'agire, in caso contrario tutti gli interrogativi filologici resterebbero muti.

Il punto di partenza è pertanto l'oltrepassamento, anche se l'occasione vi entra a fare parte creando un nuovo universo di significati, i quali, in prospettiva, saranno elementi non trascurabili della mia avventura nella qualità, non saranno però essi la mia avventura. La segnatura non è il sentiero e il sentiero non è la foresta né la foresta sono io. Questi elementi si danno violentemente convegno, il risultato non è decodificabile se non in parte nella rammemorazione.

L'insorgenza dell'occasione mi stimola all'avventura nella foresta ma non è l'origine assoluta, il motore esclusivo dell'oltrepassamento. Questo è nella mia natura di uomo che rifiuta l'apparenza e che non attende certo questa specifica insorgenza per agire. Quello che realizzo in questa occasione fa parte del mio patrimonio di attività rivoluzionaria e anarchica, non è un qualcosa "su" Bakunin, in modo di confrontarmi nuovamente con la sua storia racchiusa nella mummificazione oggettuale che mi sta davanti. Misurandomi con questa produzione cristallizzata, decostruisco i singoli momenti in cui per me essa ha potuto significare qualcosa, quindi rivivo tecniche e pratiche che non ho dimenticato o rinnegato, ma quello che conta è perché sono qua, perfino questa orrenda parentesi anchilosante la mia vita, questo carcere ateniese che mi sta soffocando, questo conta e questo entra nella mia rammemorazione.

Nell'occasione, o segnatura, o punto di partenza, insomma nella traccia che trovo nel sentiero nella foresta, c'è sempre un'alea di indecidibilità. Non so dove andrò con quella segnatura con me, so solo che la porterò nell'azione, quindi non posso prevedere gli esiti di una sua correlazione con la qualità, trattandosi di traccia quantitativa anche se in origine non era tale. Ma dell'origine posso dire poco se metto da parte il meccanismo stesso che l'ha ridotta a oggetto. Alla fine dell'insorgenza rimane solo la mia esperienza e quella di Bakunin, intrecciate insieme anche grazie a lei ma rivissute nella rammemorazione. Ha notato Alessandro Dal Lago: «Non si tratta, ovviamente, di esorcizzare la cultura della decisione, o di soffermarsi polemicamente su alcuni suoi "esiti politici". La rivolta contro la fatalità del tempo storico, o contro il vacuo progressismo in cui tale fatalità sembra incarnarsi – come nelle correnti culturali eterogenee del positivismo, dello storicismo o del marxismo evoluzionistico – è un aspetto comune non solo ai pensatori citati, ma anche ad

autori vicini alla cultura radicale o rivoluzionaria (per esempio Benjamin o alcune correnti del marxismo occidentale). Il problema della decisione non sta quindi tanto (o soltanto) nel significato politico che ha assunto nei primi decenni del nostro secolo, ma nel suo rapporto necessario con la crisi del tempo storico. Il *pathos* della decisione è inseparabile dal senso di vuoto che si accompagna alla scomparsa di fini storici. In questa accezione, il problema filosofico della decisione non finisce di riguardarci». (“L’autodistruzione della storia”, in “Aut-Aut”, n. 222, 1987, p. 14). Il che potrebbe ridefinirsi come problema degli orfani, di coloro ai quali è venuta a mancare l’illusione ideologica che reggeva la sopportazione della frusta.

Bisogna comunque avere modo di constatare l’insorgenza di una segnatura, fare che non scompaia o vada perduta nell’indifferenza o nella difficoltà stessa di procedere nel sentiero di cui discutiamo. Ogni traccia è incisa più o meno profondamente e da ciò dipende non solo e non tanto la sua reperibilità, quanto le correlazioni sotterranee che è possibile cogliere, sia pure per riferimenti a volte criptici. Più si scende nella segnatura, o meglio nel suo solco, e più si arriva a una condizione di minore chiarezza epistemologica ma di maggiore intensità intuitiva. Non esiste un vero e proprio strato sottostante fisso e uniforme, ogni segnatura è un universo a se stante ma questo universo è complesso e non facilmente decodificabile. Non essendoci cause ed effetti correlati in modo diretto si scopre un universo multidirezionale che rende un servizio insostituibile inserito nell’oltrepassamento dove la qualità sconvolge e rinnova trasformandolo qualsiasi assetto. Non c’è una condizione di pre-segnatura ma c’è questo universo nascosto che spesso prende il sopravvento in maniera impensabile a seguito delle sollecitazioni rivoluzionarie e anarchiche che l’oltrepassamento rende possibili. Quello che era indistinto e solo intuibile travalica nella rammemorazione e dà vita al non ancora iniziato, cioè all’azione che il destino tiene in serbo per me e che io inserisco in quello che Bakunin adesso è diventato, un potente mezzo d’azione rivoluzionaria e anarchica.

Da parte sua, la segnatura ha caratteristiche che risalgono all’operato di Bakunin e che non sempre sono state catalogate e ridotte a oggetto. Questa traccia può essere rimasta immune nel suo emergere e differenziarsi, spesso marginale e trascurabile, per cui può avere mantenuto integro, o quasi, il suo indistinto primario, la sua indecidibilità potenziale. Ciò non è sempre vero ma può esserlo e quindi si possono intravedere nella segnatura caratteri che non sono più reperibili nell’opera ormai persa nella oggettualizzazione del fare coatto. Non molto si salva della storia e della filosofia, qualcosa sì, e questo qualcosa prende a volte la forma della segnatura. Ciò non comporta affatto una riduzione pragmatica a mere faccende fisiologiche, direi tutt’altro. Le ipotesi di William James, tanto per fare un esempio, sono del tutto fuori luogo. «Se immaginiamo una forte emozione, e poi, dalla coscienza che ne abbiamo, cerchiamo di astrarre tutte le sensazioni dei suoi sintomi fisici, troviamo che non ci resta alcun residuo, nessuna “sostanza mentale” che possa costituire l’emozione, ma ci rimane solo uno stato freddo e indifferente di percezione intellettuale. È pur vero che, quantunque molte persone interrogate dicano che la loro introspezione verifica questa af-

fermazione, altre persistono nel negare. Molti ancora non arrivano a capire come sta la questione. Se, messi da parte e allontanati ogni sentimento di riso e ogni tendenza a ridere, li pregate di immaginare, dalla coscienza che hanno del ridicolo di un oggetto, che cosa sembra loro in quel caso il senso stesso del ridicolo, e cioè se ci sia qualcosa, oltre la percezione che l'oggetto rientra nella categoria delle cose buffe, essi continuano a dire che è loro impossibile fare ciò che viene loro richiesto e che devono ridere tutte le volte che vedono un oggetto "buffo". Ma il compito proposto a essi non è naturalmente quello pratico di vedere un oggetto ridicolo e di annientare la loro tendenza a ridere. Esso è quello puramente speculativo di sottrarre certi elementi sensibili da uno stato emotivo che si suppone esista nella sua pienezza e di dire quali siano gli elementi superstiti. Io non posso non credere che tutti coloro che comprendono questo problema concordino nell'ammettere la proposizione enunciata sopra. Non so immaginare quale tipo di emozione o di paura resterebbe se non fosse presente la sensazione né del pulsare affrettato del cuore né del respiro superficiale né del tremito delle labbra o del piegarsi delle gambe né della pelle d'oca né dei sussulti viscerali. È possibile rappresentarsi uno stato di rabbia senza pensare il ribollire del petto, l'arrossamento del viso, il dilatarsi delle narici, lo stringere dei denti, l'impulso all'azione vigorosa, ma, invece, pensando tutti i muscoli immobili e distesi, il respiro tranquillo e il viso sereno? Chi scrive queste righe non riesce certo a farlo. Se questa teoria è vera, ogni emozione è la risultante di una somma di elementi, e ogni elemento è determinato da un processo fisiologico a noi ben noto. Tutti gli elementi sono modificazioni organiche e ognuno di essi è l'effetto riflesso dell'oggetto stimolante». (*Aspetti essenziali del pragmatismo*, tr. it., Lecce 1967, pp. 63-64). Qui la questione è ridotta all'osso dell'ovvietà, ma nasconde un problema reale. Il produrre è sempre un modello costruito su qualcosa di estremamente chiaro, è la chiarezza in se stessa ad essere piena di ombre e di fantasmi, sempre abitatori della caverna dei massacri. Questo io lo so, ed è per ciò che gli strali critici, quasi sempre fantasiosi, non mi abbattano ma, al contrario, mi eccitano al combattimento. Poi, con calma, col passare degli anni, rifletto più a fondo e mi rendo conto di quanto stupidi sono gli uomini e la loro smania di conquista e di possesso. L'infamia e la calunnia sono, intrecciate insieme, la trama segreta della storia. Venendo a mancare quel meccanismo che gli storici di ogni pelo sognavano, resta l'infamia bella e buona, la calunnia nuda e cruda, e forse anche l'elogio in attesa di retribuzione, altra faccia della stessa medaglia. È degradante calunniare, ma lo è altrettanto rammaricarsene, in fondo anche la più vegognosa menzogna, non può che sfiorarmi soltanto, non riuscirà mai a entrare dentro di me. Sono corazzato contro il dubbio che è qualcosa di simile alla paura, forse una impercettibile vibrazione di sdegno. Non sempre queste riflessioni mi accompagnano, a volte vanno in vacanza e allora quelle chiacchiere cominciano a farsi strada dentro di me, a riprendere senso, ma sono momenti poco significativi che lasciano tenue traccia. In quegli attimi molti aspetti della vita bene organizzata di tanta gente mi sembrano privi di dignità, degradanti, banali, un vero miraggio. Poi mi rendo conto che è questa la vita, è questo il mondo, l'altro, l'assenza che mi porto in cuore, per molti è incomprensibile.

Certo, una lettura cosiddetta a freddo, non ricaverebbe molto da queste tracce se non un ulteriore oggetto, impoverito e ridotto nei termini del ritaglio trascurabile. Ma una lettura operata dalla rammemorazione, quindi a seguito dell'oltrepassamento, non dà la somma degli elementi presenti nelle singole segnature, ma qualcosa di diverso, non di più ma di assolutamente altro. La traccia non è più un pezzo di storia, un frammento disincagliato e peregrino, essa sta ora ferma nella parola che cerca di dire la qualità e contribuisce alla ricomposizione del progetto rivoluzionario e anarchico. Non è una ricerca nel passato, sia pure fuori delle grinfie storiche e filosofiche, ma è qui e ora che essa si apre, priva di qualsiasi cautela, negando una parentesi o una porzione in cui una lettura amorfa e oggettuale la farebbe inevitabilmente ricadere. Il punto di insorgenza tra storia e segnatura non è identico, per la prima è l'apparato amministrativo dell'oggetto, per la seconda è l'abbandono nel sentiero della foresta.

Osservando la segnatura dall'angolazione privilegiata della qualità che si può raggiungere con l'oltrepassamento, si colgono in essa i pochi dati primari residuali appartenenti all'opera di Bakunin su cui, all'in grande, si è esercitato il controllo fattivo degli storici e dei filosofi, ma l'ambito di questa osservazione è per due motivi diverso, primo perché concerne una minuscola porzione, spesso trascurata nel processo di uniformazione, secondo perché la qualità in corso di sperimentazione rende lo stesso apparentamento oggettivo qualcosa di assolutamente altro. Non è compito che mi appartiene quello di risalire dall'esperienza altrà, elaborata dalla segnatura, all'esperienza oggettualizzata nella storia per misurare distanze e discordanze, il mio lavoro procede in senso inverso, divaricando la differenza, esaltando nella rammemorazione quello che nessuna segnatura lasciava legittimamente presagire.

Dalla parte non si risale all'insieme perché sono due ordini differenti, la prima è inserita in un progetto qualitativo in corso di rammemorazione, il secondo giace in un oggetto ormai racchiuso nella propria perenne incompletezza. Io non sono l'erede di questo insieme cattivo ma ho nel cuore la parte, la trascurabile segnatura che ho incontrato nella foresta. Quello che sono capace di cogliere e di proporre alla parola che fronteggia il destino è il mio collegamento, qui e ora, con l'opera rivoluzionaria e anarchica di Bakunin. Forse non è mai esistito in essa quello che colgo io ora, ma qualcosa di molto vicino sì, e comunque diretto a colpire lo stesso nemico. Gli storici e i filosofi, amanti del rispecchiamento diranno che ciò non corrisponde alle carte e agli accadimenti, e potranno dolersi di questo modo di procedere, per me è il solo che riconduce Bakunin alla contestualità presente come un compagno anarchico in lotta insieme ad altri compagni. «A Genova, verso il crepuscolo, udii giungere da una torre un lungo scampanio: non voleva finire, e risuonava come non fosse mai sazio di sé, sopra il brusio dei vicoli, nel cielo vespertino e nell'aria di mare, così pauroso e insieme così infantile, così malinconico. Allora mi ricordai delle parole di Platone, e all'improvviso le sentii in cuore: eppure ...». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 628). A volte solo il poeta riesce a dare corpo a qualcosa di veramente profondo, e proprio là dove, prima di lui, il filosofo aveva fallito. Ero stato, esecrato nei secoli, ha fornito un'in-

dicazione unica, incendiare il tempio di Artemide a Efeso, una delle meraviglie del mondo. La motivazione era stupida, almeno così la pensavo da giovane dopo avere letto *Il muro* di Sartre, ora ho dubbi diversi. Non sono certo che l'incendio Erostatò l'appiccò per essere ricordato nei millenni, fatto secondario e per questo facile da realizzare, come tutto quello che si può fare, ma per attaccare la divinità. Naturalmente questo aspetto è sempre stato passato sotto silenzio lasciando sopravvivere solo l'altro.

Ecco perché abbiamo parlato di occasione riferendoci alle segnature, per le prospettive che aprono non per quello che si limitano a racchiudere, a meno di non volere ricadere in una ricerca storica del frammento, impossibile e stupida come tutti i cammei. Dalla segnatura non si torna indietro, si salta in avanti nella qualità o si fa una sequenza stucchevole di aneddoti slegati e spiacevoli per quello che avrebbero potuto significare e non hanno significato. La forza di ogni traccia sta quindi nell'indicare una connessione tra Bakunin – passato e reso remoto nella storia e nella filosofia – e il futuro destino rivoluzionario e anarchico che realizzo con l'oltrepassamento, senza con questo avere la pretesa di svelare il senso nascosto della sua opera – probabilmente da cercarsi nei nostri cuori e per altra via, liberamente – o pretendere di regolare il futuro di ogni lotta su di un modello. Ecco, la segnatura non suggerisce un modello da imitare e, da parte sua, il coinvolgimento è quanto di più remoto ci possa essere dalla imitazione. Essa viene indubbiamente dal passato ma si innesta in un presente attivo e prende parola nella rammemorazione senza che qui venga respinta indietro, un'altra volta nel passato, anzi proiettandola nel destino dell'azione anarchica e rivoluzionaria.

Partendo da queste occasioni, trovandomi nella foresta – altrove esse mi sarebbero sfuggite – lavoro al di fuori di ogni criterio storico e filosofico, lavoro sulla mia personale esperienza con la qualità. Non metto avanti criteri di oggettività razionale né pretendo di ricavare forme oggettive da contrapporre all'incompletezza. Lavoro a una costruzione che non ha tempo né luogo, che non si perfeziona nel corso del suo svolgimento atemporale, che è completa esattamente perché appare incompleta e futile all'incompletezza che governa l'oggetto. Nel cuore dell'azione quella occasionale traccia brilla di una luce diversa e nell'abbassarsi necessario e umanamente inevitabile della rammemorazione torna parola, questa volta diversa e irriconoscibile perché rivolta al destino e solo da questo intesa fino in fondo. Ma noi, possiamo interrogare il destino? Certo che possiamo farlo, ma non dobbiamo aspettarci risposta. Jürgen Habermas si pone questo interrogativo confrontando l'amministrazione del fare secondo le tesi di Popper con l'abbraccio della storia e, ovviamente, finisce per accettare quest'ultimo non sapendosi decidere per altre soluzioni. Eccolo: «Il postulato della cosiddetta avalutatività si basa sulla tesi, che, seguendo Popper, può essere formulata come dualismo di fatti e decisioni. Il dualismo tra dati di fatto e decisioni impone la riduzione della conoscenza attendibile a quella delle scienze empiriche rigorose e quindi l'eliminazione delle questioni della vita pratica dall'orizzonte della scienza in generale. Però il confine tra conoscere e valutare, purificato positivisticamente, denota più un problema che un risultato. Una volta che il positivismo ha accolto

la ragione soltanto nella sua figura particolarizzata (come una capacità di maneggiare correttamente regole logico-formali e metodologiche), non può proclamare la rilevanza del conoscere per una prassi razionale altro che con una “fede nella ragione”. E il problema non consiste “nella scelta tra sapere e credere, bensì soltanto nella scelta tra due tipi di credenza”. (Popper). Se la conoscenza scientifica è priva di ogni riferimento di senso alla prassi e viceversa ogni contenuto normativo è indipendente da cognizioni relative al contesto della vita reale – come viene presupposto non dialetticamente – si deve ammettere il dilemma: non posso costringere nessuno a basare sempre su argomenti e esperienze i suoi assunti, e con l’aiuto di tali argomenti e esperienze non posso dimostrare a nessuno che io stesso devo comportarmi così; “cioè, prima di tutto devo assumere una disposizione razionalistica (con una decisione) e solo allora argomenti o esperienze troveranno ascolto; ne consegue che quella disposizione stessa non può essere fondata su argomenti e esperienze”. (Popper). Questo atteggiamento razionalistico ha conseguenze per la prassi nella misura in cui esso determina l’agire morale e politico dei singoli ed infine della società nel suo complesso. Esso ci vincola in primo luogo a un comportamento corretto dal punto di vista socio-tecnico. Nella vita sociale – come nella natura – si scoprono uniformità empiriche che possono venir formulate come leggi scientifiche. Si agisce razionalmente nella misura in cui si stabiliscono norme e istituzioni sociali sulla base della conoscenza di queste leggi naturali e si prendono le misure necessarie secondo le raccomandazioni tecniche che ne derivano. Appunto la divisione problematica tra leggi naturali e norme, il dualismo tra dati di fatto e decisioni insieme all’assunto che la storia può avere un senso tanto poco quanto lo ha la natura, appare quindi come il presupposto della efficacia pratica di un razionalismo accettato con impegno e cioè del fatto che noi con la tecnica sociale realizziamo nella dimensione dei fatti storici un senso di per sé estraneo alla storia in forza di una decisione e grazie alla nostra conoscenza teorica di leggi naturali fattuali. Il tentativo di Popper di difendere il razionalismo della logica scientifica dalle conseguenze irrazionali della sua fondazione necessariamente decisionistica, la dichiarazione di fede razionalistica di Popper in una prassi politica guidata dalla scienza deriva però dal presupposto problematico, che egli ha in comune con la “ricerca della certezza” di Dewey e il pragmatismo in genere: cioè che gli uomini possano dirigere razionalmente il loro destino quanto più s’impiegano tecniche sociali. Il problema è di sapere se un’amministrazione razionale del mondo coincida con la soluzione delle questioni pratiche poste storicamente». (*Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it., Bari 1969, pp. 118-120). Come si vede la risposta alla domanda iniziale è evasiva. Non c’è modo di possedere la certezza del controllo se non esercitando un controllo ancora più alto. Questa strada non ha sbocchi, occorre interromperla. Habermas non vede il significato di questo impossibile sbocco, la sua cultura dogmatica – anche se di un dogmatismo diverso da quello scientificamente ottuso di Popper – glielo impedisce. Ho passato la vita a costruire sconfitte, sono queste che, a loro volta, mi hanno costruito, senza le delusioni che normalmente le accompagnano non avrei mai avuto la forza di considerarle per quello che per me sono, occasioni per essere quello che sono. Certo, al di

sotto delle sconfitte ci sono le vittorie, ma queste sono solo la base su cui salire per arrivare, puntando i piedi, alle sconfitte. La conclusione è che se hai qualcosa da dire vieni isolato, si tratta di un movimento non diritto o evidente, non è un vero e proprio complotto, ma anche io stesso vi partecipo. L'isolamento e la base essenziale della sconfitta, ma questo non li piomba addosso senza che non ci metta anch'io un poco di mio. Fatto questo, devo ancora cominciare la mia strada.

Quindi, domande, ancora domande. Domande dirette a capire la formazione del progetto rivoluzionario e anarchico, domande brucianti e cruciali. Le risposte non possono essere all'altezza di queste domande contenute nella rammemorazione, esse vivono nell'attesa del prossimo fare che andrà ancora una volta oltrepassato nel prossimo agire. Le risposte non ci diranno mai che cosa è accaduto dell'opera di Bakunin nell'esperienza qualitativa dove è stata coinvolta, né come quest'ultima è stata resa possibile con l'oltrepassamento. Le risposte cercheranno di fare spazio all'ordine fattivo dove si producono gli oggetti, anche le riflessioni a freddo sulle esperienze rivoluzionarie e anarchiche e dove si gettano le basi delle future storie e delle future filosofie. Le risposte sono, come si è capito, la parte meno interessante a cui dedicheremo meno spazio, e poi ognuno può darselo da sé.

Il fatto che la segnatura abbia un'origine storica non significa che la mantenga anche nel qui e ora dell'esperienza diversa. Nella qualità il suo contributo è una donazione originaria, un portato che proviene da lontano e va lontano ma attraverso due territori del tutto contrastanti e incomunicabili, il manifesto e l'immanifesto. Al suo interno c'è una base epistemologica ma essa, pur essendo stata incisa come traccia nel sentiero nella foresta, non è molto diversa della conoscenza strumentale necessaria all'oltrepassamento. Pertanto, quello che conta della segnatura è la sua semplice esistenza, la sua penetrazione contrassegnante nel sentiero, non il suo inserimento in un contesto storico pietrificato. Essa è quindi un qualcosa che viene dopo la storia, un qualcosa di dimenticato che affiora parzialmente dall'incisione profonda nel sentiero nella foresta, ma è anche qualcosa che viene prima, che si è salvato dal naufragio storico e mantiene custodita in sé l'occasione che sboccia a contatto con la qualità. Niente di preciso una volta per tutte. In questo senso William James: «Per il monismo, invece, ogni cosa, la comprendiamo o no, trascina seco tutto l'universo senza lasciarsi sfuggire nulla. Così, la differenza fra i due sistemi, dal punto di vista pragmatico, è nettissima. Se a è per un solo momento invisibile per b , oppure se cessa di essere in contatto con esso, o infine se in un modo o nell'altro è esterno a esso, – e, secondo il monismo, sarà sempre così – a e b non potranno mai incontrarsi. Il pluralismo, invece, ammette che si potrà offrire un'altra occasione in cui questi medesimi oggetti agiranno concordemente o saranno messi in relazione l'uno con l'altro in un modo qualunque. Il monismo non ammette che ci siano, nella realtà, queste "altre occasioni". La differenza che mi sforzo di precisare si riconduce, lo vedete, alla differenza che c'è fra ciò che tante volte ho chiamato la forma ciascuno (each-form) e la forma tutto (all-form) della realtà. Il pluralismo permette alle cose di esistere individualmente o di avere ciascuna la sua forma particolare. Il monismo pensa che la forma tutto non ammette che relazioni si stabiliscano

o scompaiano, poiché, nel tutto, le parti sono essenzialmente ed estremamente complicate. L'esistenza sotto forma individuale, invece, rende possibile per una cosa di essere connessa dalle cose intermedie a un'altra con la quale non ha rapporti immediati o essenziali. Così, fra le cose, sono sempre possibili rapporti numerosi, che non sono necessariamente realizzati in un momento dato. La loro realizzazione dipende dal passaggio che possono effettivamente aprirsi in quel momento per assolvere la loro funzione mediatrice... Così, mentre parlo, posso guardare innanzi a me o guardare a destra, o guardare a sinistra; e, in ogni caso, lo spazio, l'aria, l'etere, agendo come intermediari, mi permettono di vedere i volti di una parte diversa dei miei uditori: la mia persona è tuttavia ben qui, indipendente da ciascuno di questi tre gruppi». (*Aspetti essenziali del pragmatismo, op. cit.*, pp. 226-227). Non c'è scampo, la riflessione citata sembrava indirizzarsi verso un'importante indicazione, poi svolta in un deserto qualunque, dove ogni cosa inaridisce nel fare della pragmatica prigione quotidiana. Niente di male, si potrebbe dire, lo si sapeva. Sì, ma ogni volta occorre ribadirlo, altrimenti molte affermazioni di un preteso possibilismo pluralista possono essere prese per sollecitazioni al coinvolgimento, cosa che è da escludersi in maniera assoluta. Lo storicismo deve molto al pragmatismo, ma non lo ammetterebbe mai, preferisce impiccarsi al pennone più alto della nave razionalista.

Eppure la segnatura è qualcosa di più di una traccia, essa è la condizione stessa per cui si possa avviare un processo di sperimentazione qualitativa specificatamente riguardo a ciò che la stessa segnatura sta a indicare con la sua incidenza nel sentiero nella foresta. Non è una comunanza di interessi o una qualsiasi correlazione di affinità, è la forma in cui si modella l'oltrepassamento, almeno se non proprio la forma completa ne è la condizione primaria che coinvolge nell'abbandono del terreno amministrato del fare coatto. Che poi la rammemorazione si allarghi a una parola indirizzata al destino e quindi finisca altrove dal solco scavato inizialmente dalla segnatura, questo è un altro discorso. Non c'è una corrispondenza esatta tra segnatura e rammemorazione e, a volte, non c'è neanche una rassomiglianza approssimativa. La prima resta figlia del quantitativo, la seconda deriva da una parola che cerca di parlare la qualità. Non c'è omogeneità tra questi due movimenti, eppure c'è una relazione, un inveramento tra quello che la traccia ha lasciato di sé nel sentiero nella foresta, che appartiene come solco e come contenuto a Bakunin, e la rammemorazione che appartiene, ora e qui, alla rivoluzione anarchica.

Chi guardasse alla segnatura con occhio quantitativo non vedrebbe che un pezzo trascurabile e trascurato dell'opera di Bakunin, un reperto storico di poca importanza che solo un collezionista di antichità potrebbe degnare di attenzione. Così la segnatura non sarebbe tale perché non si potrebbe cogliere nel sentiero nella foresta, ma in qualunque pagina dimenticata di un libro di storia o di filosofia. Se la si guarda per quello che veramente è, una segnatura, allora siamo fuori della storia e della filosofia, siamo nel cammino accidentato dell'azione rivoluzionaria, e allora essa non contiene niente del passato, non è inclusa nell'oggetto storico coattamente amministrato, ne è completamente fuori, essa è contemporanea all'agire che la coglie nell'oltrepassamento.

In questo modo, la segnatura sfugge, e continua a sfuggire, all'occhio miope degli storici e dei filosofi che guardano indietro avendo paura di guardare avanti. La coscienza immediata non può coglierla e seguita a considerare conclusa l'avventura terrena di Bakunin, consegnandola al ricordo che non può tornare presente se non per essere incasellato in un passato che non torna e che tale deve rimanere. Così Karl Jaspers: «Il ripetersi dell'esserci, come puro e semplice esserci, è cosa che all'uomo fa orrore; il rinascere senza fine genera uno sgomento a cui l'uomo vorrebbe sottrarsi. Che ogni esserci, come manifestazione dell'esistenza, sia nello stesso tempo eterno è invece evidente, per cui l'eterno ritorno diventa il pensiero che esprime il senso dell'essere autentico. Siccome la volontà d'esserci, come semplice impulso alla vita, è cieca, essa si attacca avidamente al pensiero del rinascere, in cui vede la realizzazione di una immortalità sensibile, mentre la chiara volontà d'essere della libertà ammette l'eterno ritorno solo come una cifra simbolica nell'ambito della rappresentazione temporale, come l'espressione della sua incomprensibile atemporalità. I pensieri speculativi, che dal punto di vista oggettivo sono identici, possono significare cose opposte. Nell'esserci che ci viene assegnato la ripetizione nel tempo è tanto meccanizzazione, abitudine, monotonia, quanto incremento storico del contenuto esistenziale; è tanto da rifiutare quanto da ricercare come conferma dell'autenticità del se-stesso. La ripetizione si traduce allora nella durata come manifestazione della storicità dell'essere. Come essere pensato, l'essere diventa qualcosa d'universale e di totale; quando invece è colto nella coscienza della storicità non è mai universale, ma nemmeno il suo contrario; pur essendo l'universale un suo contenuto, questa coscienza sa di poterlo trascendere. Nella coscienza della storicità l'essere non è mai la totalità, ma nemmeno il suo contrario; è infatti un essere che, nella sua totalità, si relaziona ad altre totalità e particolarità. Se non è una totalità onnicomprensiva dell'universalità e della totalità, non è neppure qualcosa che si possa enunciare negando l'universalità e la totalità. La storicità rispetto all'irrazionalità e all'individualità. La coscienza della storicità si affida all'universalità solo di passaggio. Se l'universale fosse verità assoluta, allora si potrebbe conoscere la verità, al se-stesso non resterebbe che aggregarsi, e la sua presenza sarebbe casuale e interscambiabile, perché sarebbe l'universale a dominare in ogni dove. Il se-stesso giunge così ad esser-vero senza poterlo sapere. Dal se-stesso, infatti, apprendo la mia situazione, che prima non conosco perché la sperimento solo nel momento in cui l'apprendo; nei confronti del se-stesso ogni conoscenza universale è solo un presupposto che offre delle possibilità e serve per verificare il particolare. È impossibile vivere nell'universale come se fosse l'assoluto senza perdere la propria identità. Si sente però dire che se la storicità dell'esistenza non è universale, allora è irrazionale. Questa posizione, se non è del tutto inesatta, induce comunque in errore. L'irrazionale, infatti, è solo qualcosa di negativo, è la materia rispetto alla forma universale, è l'arbitrarietà rispetto alla condotta legalitaria, la casualità rispetto alla necessità. Nella sua negatività l'irrazionale è, di volta in volta, il residuo opaco e impenetrabile o il residuo da rifiutare e respingere. Il pensiero si sforza, giustamente, di ridurre al minimo questo residuo; per esso, infatti, le irrazionalità non sono in se stesse qualcosa,

ma, nella loro negatività, sono il limite o l'arbitraria materia dell'universale. Nella sua positività, invece, la storicità assoluta sostiene la coscienza dell'esistenza, ne è la sorgente e non il limite, l'origine e non il residuo. Essa rappresenta un criterio unico e insostituibile, rappresenta quella verità autentica che riduce la semplice universalità a mera esattezza e l'idealità ad un gradino appena più elevato. Ignorarla significa solamente non poterla tradurre né in qualcosa di universale né nella negazione dell'universale, mentre conoscerla significa essere responsabili in prima persona del processo di chiarificazione dell'esistenza possibile che si attua attraverso la propria realizzazione. In questo processo l'universalità e la non universalità sono solo dei mezzi per esprimere e manifestare la storicità». (*Filosofia*, tr. it., Torino 1978, pp. 601-602). Il pericolo tenuto presente qui è lo smarrimento della possibilità storica di realizzare il proprio essere presente. Ma questo non è un pericolo, è una certezza. Non c'è abitabilità possibile nell'essere né passeggiate ricreative. Jaspers non lo dice a causa dell'inevitabile confusione tra apparenza e realtà, da qui la duplicazione insostenibile tra particolare e universale. Il luogo degli equivoci non poteva essere meglio delineato. In fondo, anche qui, in queste pretese pagine "contro qualcosa", che poi sia la storia questo qualcosa, e che esse, nella loro rudezza, siano capaci di attingerla, questo è un altro discorso, c'è una certa dose di ingenuità, il rapporto col lettore – come in ogni rammemorazione che sia tale – non è certo diretto, ma trasversale, attraverso il grande mare dell'esperienza diversa. L'ipotesi che sta alla base di questo mio lavoro è troppo tagliata fuori per essere accettabile da un uomo ragionevole, questa mia ingenuità, a volte, confina con la più disarmata innocenza. E siccome nessuno è innocente, devo concludere per una sorta di inadeguatezza mia a farmi capire, oppure per una volontà di non farlo? Chi lo sa? Da giovanissimo scrivevo molto, grandi quantitativi di fogli ormai quasi del tutto perduti. Mio padre li faceva leggere a molti amici suoi che, giustamente, di quei fogli si liberavano nel migliore dei modi, stracciandoli. Solo un esempio, delle centinaia di pagine dei miei studi su Casanova non è rimasto un rigo. La prolissità non mi faceva paura, affrontavo un aspetto, un singolo aspetto, e lo penetravo fino a stancarmi, e non c'era nulla che potesse stancarmi. Ero quindi noioso e pretenzioso, ma non lo sapevo, e non mi curavo di farlo sapere a qualcuno, tranne che a mio padre, il quale leggeva tutto. Lo stile era impregnato degli esperimenti portati avanti dalla critica ermetica, le pagine superstiti, a leggerle oggi, mi danno ai nervi. La rivista di Caldarelli e quella di Luigi Russo erano gli altri referenti.

Collocando la segnatura nel luogo in cui l'azione può coglierla, metaforicamente identificato come foresta, e proponendosi un itinerario non preciso ma identificato a sufficienza come sentiero nella foresta, essa è presente, non come un reperto storico, ma come parte del coinvolgimento che permette l'azione qualitativamente diversa. E questa non sarà una presenza virtuale, come sarebbe stata in una comunanza di interessi realizzata all'interno di una lettura storica o filosofica, ma concreta e vitale, quindi non parallela all'azione ma azione essa stessa, immanente all'oltrepassamento. Cogliendo la segnatura, e inserendola nell'azione, non si retrocede verso Bakunin, immedesimandosi nei problemi suoi e della sua epoca, ma ci si immerge nell'oggi e nei problemi che l'oggi caratterizzano, problemi

rivoluzionari dove Bakunin si trova perfettamente a suo agio.

Lavorando a ogni singola occasione – come vedremo – inseguiremo un qualcosa di precedente che è qui con noi presente nell'azione, senza bisogno di penetrare nella segnatura per individuare nella sua profondità ciò che è più lontano e originario da ciò che si accosta di più all'attuale considerazione delle cose. Non ci sarà un prima e un dopo, ma una parte da strappare alla storia e alla filosofia e una parte libera dalla storia e dalla filosofia, una persistenza e una distruzione, oppure un superamento, termine che in questo caso segnerebbe proprio il nostro fallimento o, se si preferisce, un modesto successo ermeneutico. Il punto cruciale in cui insorge la segnatura è totalmente nel repertorio dell'oltrepassamento, fa parte degli strumenti di bordo, poi alla fine anch'essi rigettati o malinconicamente resi come tracce residuali alla rammemorazione. La mia azione e la segnatura di Bakunin sono presenti insieme, sono contemporanee e non possono essere considerate un contributo, sia pure eterogeneo, alla storia e alla filosofia.

Osservando bene la rammemorazione – come avremo occasione di fare – si vedrà che in essa sono contenute tanto la segnatura quanto la mia diretta esperienza della qualità, come momenti non più separabili in un "pre" e in un "post". Quello che nel sentiero nella foresta avevo rinvenuto non era quindi una segnatura del passato se non per chi nel passato vive e vi è rimasto impantanato, non per me che sono immerso, qui e ora, in questo catastrofico presente costituito da una prigione greca, dove scrivo queste righe in un magico pomeriggio di aprile. Quel rinvenimento era un segno del presente da individuare, un'occasione da cogliere e da coinvolgere nell'oltrepassamento. Questa azione anarchica e rivoluzionaria fa della segnatura – materiale storico marginale e occasionale – un contributo e una restituzione attiva alla sua origine bakuninista, cioè la reintegra in un originario processo anarchico e rivoluzionario che è anche, e principalmente, un presente, una parola indirizzata al destino.

Non è quindi una spiegazione della segnatura, e indirettamente dell'opera di Bakunin, che si realizza nella rammemorazione, non è una lettura di ordine superiore, sia pure ammantata della migliore visione che l'attuale ha nei confronti del passato. Niente di tutto questo. Non possiedo un potere esplicativo da applicare alla segnatura come residuo storico e oggettuale. Il problema dell'origine della segnatura stessa mi è indifferente. Mi interessa la sua profondità, il suo collocamento nella foresta, la rete di implicazioni che posso sviluppare a partire da essa. E questo processo non è, a sua volta, un qualcosa che viene prima del coinvolgimento, esso e il cogliere stesso dell'occasione in quanto momenti contestuali alla mia azione di oltrepassamento, cioè immanenti alla mia attività anarchica e rivoluzionaria.

La rammemorazione non è un processo metalinguistico ma un uso concreto e preciso delle parole per dire quello che la parola non può dire se non in termini di fare. Essa ha certo una forma e sue regole ma non si racchiude in esse, va oltre e cerca di interrogare il destino, cosa che, se si riflette bene, faceva Bakunin con la sua attività rivoluzionaria e anarchica e con la sua intera opera. È questa immanenza che la rammemorazione sviluppa

partendo dall'esperienza diversa mia nella qualità, che non ha nulla a che vedere con il passato, così come può essere disegnato dagli storici e dai filosofi. La forza del desiderio di trasformazione travolge tutto, perfino i buoni propositi di dare vita a un progetto ordinato e razionale, funzionante e funzionale alla rivoluzione anarchica. Questo aspetto ordinativo, indispensabile, arriva sempre dopo, a cose fatte, è così in ritardo sulla passione e la forza che la rammemorazione cerca di fare rivivere, passione e forza vissute nell'esperienza qualitativa. La segnatura è travolta da questa esperienza e, a volte, ma non sempre, può partecipare in maniera costruttiva al progetto rivoluzionario e anarchico. Più spesso è nell'avventura nella qualità che essa trova il suo luogo privilegiato sviluppando al massimo la traccia indistruttibile del desiderio che l'aveva generata. Scrive Sartre, con insolita concisione: «Dio, valore e scopo supremo della trascendenza, rappresenta il limite permanente a partire dal quale l'uomo si fa annunciare ciò che è. Essere uomo è tendere ad essere Dio o, se si vuole, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio». (*L'être et le néant*, ns. tr., Paris 1950, pp. 653-654). Ho riflettuto a lungo su queste poche righe quando ero giovane e mi sono convinto che il punto essenziale del discorso, non di Sartre ma mio, è legato all'«essere» e non all'«essere uomo». Alla fine, tra queste due modalità dell'esistere c'è l'abisso esatto che passa tra concretezza e apparenza. È in silenzio che occorrerebbe riflettere su questo aspetto assai controverso, non con le parole. L'aspetto concreto del silenzio è molto difficile da considerare, le parole fanno velo e hanno un peso che il silenzio non può sopportare. Se penso all'abbandono necessario per cogliere il senso profondo di ogni singola segnatura, non provo nessuna volontà giustificativa, né sento il bisogno di ricorrere a parole che mi aiutino a precisarlo. Intuisco quello che colgo abbandonandomi alla segnatura lasciata da Bakunin, ma non posso descriverlo, se mi sforzassi a farlo mi accecherei, non vedrei altro, l'assenza non ha parole che la possano riempire. Eppure intestardisco all'interno della parola. So che è una dispersione ma ci resto dentro. Questa dispersione parte dal fare ma si perde per strada, sfocia in un'apertura che non è fare ma negazione critica del fare. L'esperienza della qualità non ha parola se non quando si è conclusa, nel suo essere esperienza e basta è solo desolazione, con niente che ostacoli l'intuizione dilagante. La libertà assoluta può durare l'attimo fuori del tempo, ma può anche essere follia conclusiva. Quest'ultima eventualità è ancora meno disponibile a essere espressa a parole, i suoi occhi, quasi sempre, sono azzerati dalla chimica.

Certo, dire questa partecipazione e delimitarla è impossibile, essa entra nello sforzo di dire l'indicibile in cui la rammemorazione si impegna. Queste esperienze – come vedremo – attestano l'impotenza dell'uomo di spezzare le catene del fare coatto, ma fanno pure vedere che queste catene possono essere oltrepassate, anche se poi per rammemorare questo grandioso accadimento, si è costretti ad usare la parola, strumento principale e più efficace per costruire oggetti e catene non certo per farne a meno. Sono costi che bisogna pagare se non si vuole ammutolire per sempre nella follia del punto di non ritorno.

Pagato questo scotto – salato e sconcertante – si ha la gioia di non nascondere nulla dei limiti e delle possibilità di una esperienza diversa, insomma si dà un senso allo sforzo con

cui ci si è inoltrati nella foresta. Non è una regressione che ripercorre ciò che è più attin-
gibile, ma un andare avanti con altri mezzi nel mondo ostile e nemico del fare, sforzando
e violando gli ostacoli della significatività in primo luogo. Il fatto di lavorare sulla segna-
tura non è, per l'appunto, un fatto ma un atto, non cerca la risorgenza del vecchio, non si
limita a una soddisfazione basata sul rimpinzamento, ma fa sparire l'oggetto arcaicamente
prodotto nella fucina dell'agire, dove riappare nella sua sostanza qualitativa sotto la forma
di rammemorazione.

Bisogna che il passato bruci alla fiamma della qualità perché possa sorgere dall'oltre-
passamento una nuova azione anarchica e rivoluzionaria, nuova vita che non ripercorre
le vicende passate in accadimenti simili attuali, ma in qualcosa di assolutamente altro. La
cattura cronologica è sconvolta non essendoci scansione temporale nella qualità, gli eventi
adesso sono non più quelli vissuti da Bakunin – ma quali sono questi eventi se la storia
li ha uccisi e la filosofia santificati? – bensì quelli che vivono e vengono rammemoranti
nell'oltrepassamento e in ciò che accade dopo. La riflessione interpretativa può lavorare
quanto vuole sul materiale oggettualizzato – quindi anche sulla segnatura – senza anda-
re incontro a trasformazioni reali, effettive, producendo ulteriori apparenze, altre ombre
sulla parete impenetrabile della caverna dei massacri. L'esperienza della qualità scende in-
vece nella traccia e fa sbocciare il segno profondo che la segnatura ha in sé evitando ogni
insorgenza fuori luogo, tempestivamente rimossa dalle cautele storiche.

Dentro la segnatura la qualità opera trasformazioni che vengono lette, evitando ogni
regressione, alla luce del progetto, qui e ora, anarchico e rivoluzionario. Ogni deforma-
zione patologica realizzata in senso recuperativo dalla storia e dalla filosofia è svuotata
di contenuto, anzi proprio nella nebbiosa procedura rammemorativa, che di certo si pre-
occupa poco di bacchettare storici e filosofi se non di passata, si rivela il contenuto della
segnatura e il suo apporto di cui è questione proprio centrale in questo libro. La segnatura
parla adesso un linguaggio diverso, cioè quello della rammemorazione e questa forza la
parola per indirizzarla al destino, discorso che azzera ogni prudente considerazione che
cerca di allontanare il vecchio dal nuovo, o comunque di collocarli in due sfere distanti
cronologicamente e dotate di contenuti differenti.

L'esperienza nella qualità non ci riporta a un Bakunin "originale", alle sue vere condizio-
ni di rivoluzionario e anarchico, non sconfigge le ingiuste incastellature storiografiche o
le fantasiose immaginazioni filosofiche, essa lo inserisce nel presente. La qualità non può
produrre nulla che non sia esperienza vissuta tutta e subito, qui e ora, e quindi, seppure
ne possediamo un riferimento filtrato dalla rammemorazione, siamo certi che non si tratta
di un movimento regressivo diretto a mettere ordine e chiarezza. Al contrario, da questo
ristretto punto di vista, essa è assolutamente sconvolgente. Il contenuto della segnatura è
bruciato nell'azione non è ricondotto a ciò che deve essere ricordato perché la storia sug-
gerisce di non dimenticarlo essendo importante e la filosofia lo sigilla nei suoi angosciosi
ghirigori. Questo è esattamente l'opposto del movimento che ci si aspetta dalla nostra
cultura, un risalire la corrente sarebbe stato molto ben accetto, invece noi vogliamo abban-

donarci alla corrente e portare con noi la segnatura con tutte le conseguenze imprevedibili che ne derivano.

Le opposizioni logiche dell'a poco a poco non ci convincono, non siamo mai stati per una modesta aggiunta né conosciamo l'arte di contare le gocce fino a quando il contenuto del vaso finisce per traboccare. Non vogliamo riportare alla coscienza immediata il marginale ritaglio che è stato rimosso, in modo da scagliarli contro i segugi della storia e gli svagati professori di filosofia. Non ci interessa che qualcosa di segnato profondamente – ma dove? nella foresta, cioè in luogo occulto, non dimentichiamolo – venga alla superficie, riaffiori sotto forma di sintomo in grado magari di fornire uno spunto valido per una reinterpretazione. E non vogliamo neppure riscrivere a uso dei sedentari una storia e una filosofia della rivoluzione anarchica come si è potuta esprimere in passato e come – in maniera microscopica – può balenare nella segnatura. Tutto ciò è un compito idiota e stucchevole che lasciamo volentieri agli idioti di nostra conoscenza, che vediamo chini da decenni sulle loro poco sudate carte. Chiarisce bene Gottlob Frege: «Il problema, per qual motivo e con qual diritto noi riconosciamo una legge logica, può venir risolto dalla logica solo riconducendo questa legge ad altre leggi logiche. Dove ciò non sia possibile, la logica rimane debitrice di una risposta. Oltrepassando i confini della logica, si potrà allora dire: noi siamo costretti dalla nostra natura e dalle circostanze esterne a giudicare, e, se giudichiamo, non possiamo rifiutare la legge anzidetta (per esempio il principio di identità); siamo costretti a riconoscerla se non vogliamo sconvolgere il nostro pensiero e rinunciare a qualsiasi giudizio. Io non voglio né combattere né sottoscrivere questa opinione; ma soltanto osservare che qui non ci troviamo di fronte a un ragionamento di logica. Esso non ci spiega perché quella legge sia vera, ma perché noi la riteniamo vera. E inoltre: questa impossibilità in cui noi ci troviamo di rifiutare quella legge, non ci impedisce a rigore di ammettere l'esistenza di esseri che la rifiutino, ma di ammettere che, ciò facendo, essi abbiano ragione; essa ci impedisce di avere anche un solo dubbio se noi o loro abbiano ragione. Questo almeno vale per me. Se altri invece tentano di riconoscere una legge, e contemporaneamente dubitare di essa, mi sembra che questo loro sforzo sia analogo al tentativo di uscire dalla propria pelle. Innanzi a esso io non posso far altro che raccomandare vivamente di stare bene in guardia. Se una volta si è riconosciuta una legge dell'«esser vero», si è proprio riconosciuta con ciò una legge la quale prescrive come si debba giudicare, dovunque, in qualsiasi istante, e da chiunque si giudichi... Io scorgo un segno sicuro di errore, quando la logica deve ricorrere alla metafisica ed alla psicologia, scienze che hanno a loro volta bisogno dei principi logici. E infatti: Dove si troverà allora l'ultima base, su cui si appoggia il tutto? O accadrà come per il barone di Münchhausen, che si trasse fuori dalla palude tirandosi per i propri capelli? Io nutro molti dubbi circa questa possibilità». (*I principi dell'aritmetica, Premessa*, in *Logica e aritmetica*, tr. it., Torino 1965, pp. 492-493). Prudente e ironico, ma le cose, nell'ambito del fare – che poi è quello del mondo della nostra quotidianità – stanno propriamente così. Le regole sono i confini in cui continuo ad aggirarmi, le mura di cinta del carcere dove scrivo queste parole, non riesco a liberarmi da questa oppressione,

per anni ho contribuito io stesso a rafforzare queste regole, queste mura, ho educato me stesso ad accettare le regole, a farmene, come si dice, una ragione. Fino al punto che esse, regole e mura, hanno preso possesso di me. Certo, mi sono ribellato, con le mie ossessioni sono andato in giro per il mondo, elevandole a idee o degradandole a ideologie, concretizzandole in azioni, trasformazioni, ma abbandonandole solo per poco, troppo poco, ho avuto paura della desolazione. Qualche puntata per bruciarmi la punta delle dita, e poi la rammemorazione. Avrei dovuto puntare tutto su un solo numero, concentrarmi tutto su un solo punto, ossessionarmi, non restare freddo e calcolatore, sia pure in parte, vedendo passare sotto i miei occhi la negligenza e la dispersione. Forse in qualche punto esatto mi è mancato il coraggio, forse in altre occasioni sono andato troppo oltre, la ferocia non è mai buona consigliera. La buona fede è una dote per monache e frati, non per rivoluzionari. Avrei dovuto sposare il rigore e la delicatezza, ascoltare il silenzio dentro di me, mentre a volte, come tanti, ho accampato solo giustificazioni.

Il lavoro che intendo condurre – di già in corso d’opera da più di trent’anni – non è una procedura di razionalizzazione ma il suo esatto contrario. Lo scavo è nella qualità che viene condotto, quindi non cerca di regredire all’origine ma scalza dalle fondamenta, divelle, confonde, avoca a sé in uno sconvolgimento senza epoche e senza tempo. Mettere ordine è il movimento inverso, quello che ritorna sull’oggetto e ne controlla il catenaccio e la chiusura ermetica. Il destino non ha riguardi per la storia e ancora meno per la filosofia, ed è al destino che esprimo la segnatura trovata nella foresta. La rammemorazione cerca di dare conto di questo ribollire dionisiaco di cui l’espressione logica più aderente è quella del tutto e subito. In questo modo il passato lo ritrovo qui e ora sulle tracce della prossima rivoluzione anarchica.

Di fronte al problema del tempo, la rivoluzione deve potere sovvertire anche la considerazione statica che noi abbiamo del passato, in caso contrario non c’è più lo scatto qualitativo che caratterizza il meraviglioso sbocciare della trasformazione rivoluzionaria, c’è soltanto il concetto surrogato di progresso che accetta modificazioni e aggiunte alla triste condizione del fare coatto. La rammemorazione non può parlare al destino se non da un’angolazione che non ha più nulla di cronologicamente controllabile. Solo così il passato è nel futuro e non resta prigioniero nelle pagine morte della storia e della filosofia. La segnatura nulla sa di questo suo inserimento in un nuovo processo rivoluzionario e anarchico, Bakunin non poteva né voleva – non era Marx e non credeva nei deterministici procedimenti storici – prevedere il futuro sviluppo della rivoluzione anarchica, essa viene pertanto inserita in un oltrepassamento che la travolge storcendola a nuova vita non interpretandola in una pretesa maniera più consona o più aggiornata. «Nell’economia politica l’accumulazione originaria fa all’incirca la stessa parte del peccato originale nella teologia, Adamo dette un morso alla mela e con ciò il peccato colpì il genere umano. Se ne spiega l’origine raccontandola come aneddoto del passato. C’era una volta, in una età da lungo tempo trascorsa, da una parte una élite diligente, intelligente e soprattutto risparmiatrice, e dall’altra c’erano degli sciagurati oziosi che sperperavano tutto il proprio e anche più.

Però la leggenda del peccato originale teologico ci racconta come l'uomo sia stato condannato a mangiare il suo pane nel sudore della fronte; invece la storia del peccato originale economico ci rivela come mai vi sia della gente che non ha affatto bisogno di faticare. Fa lo stesso. E da questo peccato originale deriva la povertà della gran massa che, ancora sempre, non ha altro da vendere fuorché se stessa, nonostante tutto il suo lavoro, e la ricchezza dei pochi che cresce continuamente, benché da molto tempo essi abbiano cessato di lavorare». (K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, tr. it., Roma 1974, pp. 777-779). Sottoscrivibile, a parte la ristrettezza di visione. Il problema è molto più complesso, non tanto per quel che riguarda le origini della presente divisione – peraltro ben differente da quella ipotizzata da Marx – ma per ciò che si può fare per abbatterla con la rivoluzione anarchica, non con una sostituzione di un qualche potere “provvisorio” a quello attualmente in carica. Il fatto è che la pressione del fare quotidiano coatto rende, quasi sempre, difficile allontanarsi a distanza vitale, rivolgersi lontano, sognare un pensiero diverso, sigillato in poche parole male accozzate, e consegnarlo ai futuri poco probabili lettori garantito da una ceralacca di scarsa comprensibilità nei riferimenti. Quello che sta accadendo anche in questa *Introduzione*. Ho messo insieme grumi molteplici di felicità e di infelicità, momenti che solo raffreddandosi hanno finito per prendere forma, lontani da ogni perfezione, questo è ovvio, e perfino da ogni finitura blasfema. Niente deve apparire del lavoro di fondo, quello che è ormai sangue e carne e non abbisogna di morsetti da laboratorio o di trapani impietosi. L'intuizione di un attimo resta attaccata al fare, dove cerco di cucirla e ricucirla nel lento procedere rammemorativo, mentre immagino e vedo la mia mano nell'atto irreparabile che da sempre scuote l'umanità e la rivolta come un guanto. Assedi, agguati, campi minati, contrappeso allo zaino pieno di libri che parlano di libertà, giganteschi contrasti e precipitose riparazioni.

Quello che accadrà alla segnatura nel qui e ora non è possibile prevedere perché si avvia verso qualcosa che essa non conosce né prevede. Questo qualcosa è il presente, a sua volta sovvertito dall'afflusso della qualità. Balena per un istante nell'azione e poi trova luogo nella rammemorazione, luogo straordinariamente prolifico e imprevedibile, dove il tempo futuro, il destino l'ascolta e lo comprende nel suo misterioso accadere.

Bisognerebbe dare conto storiografico e filosofico della segnatura prima di questo sconvolgimento. Non lo abbiamo fatto negli ultimi trent'anni né lo faremo adesso. Che vale rappresentarci il prima di una catastrofe? A questa domanda, di pertinenza degli storici, sono i filosofi che dovrebbero rispondere, e difatti lo fanno, non noi. Il nuovo statuto della segnatura cancella ogni traccia precedente e brucia perfino il segno del sentiero percorso nella foresta. Rimane solo la foresta che si richiude, intatta, nella sua impenetrabile verginità, alle spalle di chi agisce. Della condizione originaria forse nemmeno gli storici, a questo punto, potranno con successo rovistare fra le ceneri. Con tutti i suoi limiti, a questo problema si avvicina Guido Calogero: «La scelta tra egoismo e altruismo non è contingente, ma onnipresente. Significa che, in ogni istante della vita, noi scegliamo fra quei due termini, cioè accentuiamo più o meno l'uno o l'altro di quei due aspetti dell'esperienza,

che dal punto di vista di tale quadro delle sue possibilità non riusciremmo mai a pensare diversa. Né dobbiamo chiederci, qui, per qual motivo tra quei due termini io debba scegliere piuttosto l'uno che l'altro. Qui non si tratta di giustificare l'imperativo categorico della decisione altruistica. Qui basta riconoscere che è categorica l'alternativa, cioè che non si può non esservi dentro, mentre nell'altro caso il dilemma è evitabile, e ci si incappa solo se ci si vuole incappare. Basta ciò per concludere che questa alternativa inevitabile ha una struttura più urgente di quell'alternativa evitabile, e non può, di conseguenza, trarre la sua forza logica da quest'ultima. In realtà, le cose stanno proprio al contrario. La regola del non contraddire è una specificazione dell'imperativo etico, e non già l'imperativo etico una conseguenza del principio di non-contraddizione. Non la logica genera la morale, ma la morale la logica. Vuol dire, cioè, che l'etica, non sorretta dalla logica nella sua origine e costituzione, è qualcosa di illogico e di irrazionale? Questo è un discorso più lungo, e se dovessimo seguirne gli sviluppi più remoti, noi trascureremmo ora di concentrare l'attenzione su ciò che più immediatamente ci interessa. L'obiezione che stiamo discutendo è la seguente: – L'asserita indiscutibilità del "principio del dialogo" non è che una conseguenza del "principio del logo", cioè del principio di non-contraddizione. – Possiamo ora vedere che le cose non stanno così. Il divieto di contraddizione riguarda la mia dizione: se alla dizione io rinuncio, quel divieto è sospeso nel suo valore. Solo se c'è un passato nel mio linguaggio, esso ne governa il futuro: e questo futuro può contraddire il mio passato, può smentirlo e svergognarlo. Quando invece osservo che, se mi apro all'intendimento altrui, non posso nello stesso tempo accettare alcuna sua richiesta di chiudermi, allora è proprio l'impossibilità di due comportamenti insieme contemporanei ed opposti, che mi si presenta evidente. Non si tratta più di un "contra-dire", ma di un "contra-fare", se così volessimo esprimerci. E, quel che più conta, non si tratta di qualcosa alla cui alternativa possiamo sottrarci. Dal dilemma non ci è dato uscire, e una volta che abbiamo scelto il polo della comprensione, la volontà dell'intendimento altrui, non possiamo nello stesso tempo accettare la chiusura dell'intendimento stesso. Qui, per la prima volta, c'è davvero quell'impossibilità di fare nello stesso tempo due cose opposte, che parrebbe richiamata anche dal principio di non-contraddizione, mentre questo si limita, in realtà, a procurare l'accordo del prima col poi, di quel che si è detto con quello che si dirà. Qui è l'impossibilità radicale di chiudersi nello stesso atto in cui ci si apre, la quale soverchia di gran lunga, come coerenza trascendentale, la semplice sconsigliabilità semantica del dir dopo quel che non si è detto prima. In questo senso, dunque, il "principio del dialogo" appare come più cogente, ed originario, del "principio del logo". (*Filosofia del dialogo*, Milano 1962, pp. 46-47). Sospendendo il giudizio sui termini specifici della posizione filosofica di Calogero: egoismo, dialogo, ecc., il ragionamento è importante per capire, in maniera semplice, l'universo che mi avvolge nel "logos" e di cui ho solo una banale chiave d'ingresso attraverso la parola, nessuna spiegazione vera, nessuna possibi-

lità di comprensione degna di questo nome. Se devo aspirare alla sconfitta – e non a un banale e circoscritto possesso da custodire contro la cupidigia altrui – devo prima essere

in pace con me stesso, solo allora gli altri mi appariranno o come fantasmi e ombre, oppure come momenti difficili di un incontro nel territorio dell'azione. Se devo ancora conquistare qualcosa, se sono attirato da un possesso, non sono ancora pronto, vacillerò sulla soglia. Essere me stesso non è possibile ma lo posso diventare, e per ottenere questo occorre non tradire mai paura o presunzione. Vivere al di sotto di me stesso è un perenne senso di vergogna.

L'azione, nel corso del suo svolgimento privo di tempo e intuibile solo come condizione della coscienza diversa, è uno stato completo, quindi felice, realizzato come essere che è, finalmente fuori e al di là dei limiti dell'oggetto coatto. La consapevolezza di sé, posseduta dalla coscienza diversa nell'azione non "conosce" la segnatura, come la marea montante non conosce il singolo granellino di sabbia che porta via con sé. Non c'è quindi nell'agire una rimozione di ciò che la segnatura ricorda del passato, dell'opera di Bakunin, c'è un portare con sé, una perfetta padronanza di sé. Questo stato di pienezza non può durare, quindi precipita nella rammemorazione dove torna la consapevolezza dei limiti del fare e la coscienza immediata ricca, questa volta, dei residui qualitativi che la sua vita nella foresta gli ha fatto piovere addosso, beneficamente, come dono, non come conquista da possedere e custodire.

La ricostruzione rammemorante non può che indicare un parlante esterno ed estremo alle ombre dell'apparenza che si agitano sull'impenetrabile parete della caverna dei massacri. Questa esterna esistenza dell'essere che è, remota alla stessa rammemorazione – voce nel deserto non dimostrazione logica inconfutabile – non verrà vista dall'apparenza che come una ulteriore rappresentazione oggettuale, fino a quando non dovesse verificarsi un nuovo punto d'insorgenza capace di dare sollecitazioni ad un altro oltrepassamento. Eppure questi ripieghi non sono la semplice ripetizione dell'accumulo oggettuale. Nel caso che ci occupa sono strumento e realizzazione in corso della rivoluzione anarchica.

Nel presente affidato alla produzione coatta – storia e filosofia nel caso che ci occupa, la segnatura è non esperibile direttamente, la si può presumere come una derivata, un truciolo e un dettaglio dimenticato o da dimenticare. Forse, a parte pochi casi, si può trattare anche di un trauma o di una vera e propria rimozione effettuata dallo storico o dal filosofo, in quanto contenuti non accettabili all'interno degli equilibri della loro concezione cronologica e logica. Ecco perché si può trovare nel sentiero nella foresta, dove giace allo stato latente, ma il sentiero è mio e la foresta è estranea o comunque marginale alla produzione oggettuale coatta. Sull'esistenza di queste tre cose c'è da avanzare dubbi considerevoli dal punto di vista oggettuale. La segnatura giace immota e insignificata, il sentiero è ancora da aprire e la foresta ha contenuti onirici che disturbano ogni corretto funzionamento produttivo, minacciandone l'esistenza sia pure in maniera remota, qualcosa che dice più o meno, *hic sunt leones*.

Il ripristino di questi tre movimenti è contemporaneo, difatti essi interagiscono fra loro, la foresta col sentiero e la segnatura col sentiero e con la foresta. Subito, nell'impatto ancora oggettuale e fattivo possono non dire nulla alla coscienza immediata, possono giacere

non compresi fino al momento in cui mi coinvolgo nell'oltrepassamento, determinando un aumento anche sensibile dell'inquietudine. A un certo punto, irrompono nell'azione e determinano conseguenze impensabili a priori che solo la rammemorazione potrà cercare di chiarire, risalendo non all'indietro, non retrocedendo ma andando avanti verso il destino che potrà fornire una direzione sia alla singola segnatura, sia al sentiero, sia all'intera foresta. Non è quindi solo la segnatura a possedere una traccia di Bakunin e della sua opera, ma la segnatura nel sentiero nella foresta. Ciò è esattamente il contrario di quanto sostengono i confermatore della cautela e del possesso da tutelare, costi quel che costi. Un solo esempio valga per tutti, quello di Nicola Abbagnano: «Rimaner fedeli alla sostanza del proprio essere, significa possedere un destino. Il destino è l'impegno per l'avvenire, è l'anticipazione di ciò che sarà. L'uomo che possiede un destino sa che, qualsiasi cosa accada, l'avvenire somiglierà al passato, avrà col passato una continuità ed una connessione vitale. E questo suo sapere non è un pensiero od una constatazione obiettiva, ma una decisione impegnativa della quale fa parte integrante la considerazione del rischio e la propria responsabilità di fronte al rischio. Per me, che l'ho riconosciuto e deciso, il destino significa che, se anche tutto muterà, nulla muterà, perché io rimarrò fedele a me stesso e alla sostanza del mio essere. Il destino dà un significato permanente ed eterno alla dispersione ed al nulla del tempo». (*Introduzione all'esistenzialismo*, Torino 1957, p. 66). Quello che stiamo dicendo in questo libro, e non solo qui, è esattamente il contrario. Siamo noi a parlare al destino e non viceversa, ma per farlo dobbiamo avere la parola giusta. È inutile pretesa cercare la strada attraverso il mondo del fare. La coscienza immediata lavora con tanta forza ed energia perché pensa di arrivare alla completezza, vuole essere in grado di costruire essa stessa il proprio destino, la propria totalità, cerca in altri termini una vita interiore alla modificazione, ma la vuole forte e determinata nella spartizione come nell'unificazione. Non ammette la sconfitta se non come conclusione negativa. Nella determinazione stessa, povera e circoscritta, eleva l'alto delirio del sogno concludente, intrascendibile a ogni specificazione. La piccola e trascurabile modificazione ha la stessa complessa composizione della trasformazione. Qui comincia un genere di follia che non ammette giustificazioni logiche, pur restando nel campo della logica sa che la qualità la feconda dall'interno, quindi non è quella roccaforte che semplicemente è e basta. Se la qualità fecondasse l'assenza sarebbe niente, vuoto assoluto, ma è segno e corrisponde alla voce che ascolto nella rammemorazione, che mi indica di insistere, di tornare ad abbandonarmi, di non avere paura, di non portarmi dietro bagagli e giustificazioni, tanto non mi serviranno. Mentre lotto per la conoscenza, per la vita in mezzo alle ombre e ai disavanzi di bilancio, c'è latente in me la speranza di un andare oltre.

La latenza è quindi un'esperienza più ampia della segnatura e quest'ultima può essere riconsegnata al suo significato originario di segno, contromarca, impressione a caldo fatta con ferro rovente, insomma qualche cosa che alla superficie serve a marcare quello che sta sotto, e questo universo sottostante non è chiuso in un avello funebre ma è in comunicazione col sentiero nella foresta e attraverso questo sentiero con l'intera foresta. Facendola

venire alla superficie nel luogo a essa predestinato mi dispongo a indirizzarmi verso l'azione, in caso contrario la latenza permane immobile e la segnatura svolge il medesimo ruolo di una lapide su di una tomba, indica quello che c'è sotto e nello stesso tempo lo sigilla e lo racchiude. Se la mia azione risveglia la latenza e scatena l'oltrepassamento, è la latenza precedente che porto con me nell'esperienza diversa della qualità. Qui non si può dire che riesca a cogliere nel modo ordinato secondo l'acume logico e storiografico questa latenza, anzi, al contrario, nell'azione colgo la sua profonda estraneità di strumento e la sua disponibilità a portare nell'ora e qui l'opera di Bakunin senza titubanze o spiegazioni interpretative, tutta intera, come intera fu la sua vita vissuta nel segno della rivoluzione anarchica. Nell'azione, la segnatura è colta nella sua latenza, percepita e intuita nelle sue implicazioni più recondite nel sentiero nella foresta e con l'intera foresta, ma è anche, nello stesso istante, non cronologicamente percepibile, dimenticata come segnatura e rivissuta come esperienza diretta dell'opera di Bakunin.

Nell'azione predomina la mia vita, qualitativamente completata per un attimo nell'estrinsecarsi violento e travolgente della coscienza diversa. In questa ondata gigantesca che ne è della segnatura? Ogni pienezza ha in sé sfumature di maggiore o minore intensità, gradi di qualità che si distribuiscono così come fa la luce con i colori, non c'è una sola, bruciante, fiammata, la quale, se così fosse, non darebbe nulla alla rammemorazione. Nel punto di massima intensità del vissuto ci può essere ancora un non vissuto che verrà vissuto in un altro oltrepassamento. Ma questo non può essere che intuito, non può essere detto, la rammemorazione non può dirlo.

L'estremo carattere traumatico dell'esperienza diversa non consente una maniera ordinata di esperire fino in fondo il contenuto della segnatura. Siamo troppo debitori del fare per resistere impavidi alle illuminazioni folgoranti della qualità. Scalfiamo la sensazione di pienezza e di completamento, la sogniamo nel mentre l'istante qualitativo ci stringe nella sua morsa tremenda e ci trascina con sé, ma l'eccessiva prossimità con l'essere, la profonda sensazione di caos e di immanifesto che improvvisamente si manifesta ci sconvolgono. C'è pertanto una condizione che esperisce da sé la segnatura, siamo noi a metterla in atto ma non siamo noi a portarla a completamento. Nel venire completati dalla qualità non è certo la nostra capacità di controllo che emerge per assicurarsi della chiusura del cerchio. Noi non abbiamo nella qualità nessuna capacità di controllo, siamo un fuscello in balia del vento del deserto.

“Da mille anni e più la dolorosa Ofelia
Passa, fantasma bianco, sul lungo fiume nero;
Da mille anni e più la sua dolce follia
Mormora una romanza al vento della sera.
La brezza le bacia il seno e discende a corolla
Gli ampi veli, dolcemente cullati dalle acque;
Le piange sull'omero il brivido dei salici,

S'inclinano sulla fronte sognante le giuncaie”.

Che intendeva Rimbaud con questi versi? Stringere a sé una improbabile realtà. Cosa impossibile. Se spoglio l'azione della sua assoluta estraneità alle mie miserie la carico di una volontà di esistere che potrei sollecitare fino all'annientamento, ma sarebbe ridurre la qualità alle condizioni di un povero mondo, fatto solo delle mie povere cose. Che potrei inserire nella qualità per farla mia definitivamente? Niente. Solo abbandonando la frontiera dell'accumulo vado avanti, oltrepasso i miei stessi limiti, mi faccio diverso a me stesso per essere, alla fine, soltanto me stesso, ed è così che ricavo l'intenzione dell'assenza. Se l'assenza è qui con me, è questa assenza che potrei portare nel mio sforzo verso la qualità, e quindi anche quella parte di me che rinuncia al possesso, scarnificandosi nella desolazione, privandosi del proprio fondamento modificativo, rendendosi indifferente, abbandonandosi. L'azione ha bisogno di un contraltare coraggioso, di una sconfitta radicale proveniente da tante vittorie, di uno spoglio di tutto, capace di prendere di sorpresa la propria volontà.

Non viviamo che in minima parte la segnatura e questo non viverla è il modo più comprensibile di portarla con noi nell'oltrepassamento. Ne deriva che a fornire di significato questo libro non è tanto il vissuto nella qualità ma proprio il non vissuto, quello che non si è potuto cogliere bene, e fino in fondo, e di cui la rammemorazione dà, di conseguenza, un tracciato fortemente fuorviante. Ma è questa la parte più originale del mio lavoro, l'aver dato forma a un irrompere di Bakunin nel qui e ora, parzialmente colto a partire da un dettaglio quale può essere contenuto in una o più segnature. La consistenza del discorso sarà pertanto diafana, cioè come un velo trasparente ma non troppo, desideri e pulsioni saranno presenti al posto di contenuti oggettuali e teorie trasposte sotto forma di oggetto, urgentemente emergeranno alla coscienza diversa che agisce e non aspetta segnali o conferme, sollecitazioni indirette, ma, più di tutto, domande prive di risposte. L'insegnamento più profondo che ne ricavo è che la completezza qualitativa è la vera incompletezza, incompletezza che vive e che trasforma il mio essere tristemente incompleto quando si trova immerso nella melma del fare coatto.

Accostarmi a Bakunin in questo modo permette di accedere a un passato che torna a essere presente, pure rimanendo storicamente passato. Nel modo ambiguo e paradigmatico della rammemorazione, la presenza, questa strana e straordinaria presenza qualitativa, è discussa di fronte alle possibilità rivoluzionarie e anarchiche di cui il destino ci indica lo sviluppo. Questa sollecitazione segue lo svolgimento attivo del pensiero e dell'azione, non si adagia su cumuli di detriti e riferimenti dotti. Non apre una porta segreta di accesso al passato, parla all'ora e qui, al punto esatto in cui l'oltrepassamento ha interrotto il ritmo coatto del fare. Insorge allora, fra le parole, la presenza anarchica e rivoluzionaria di Bakunin. È un problema di non comunicazione diretta, accessibilità facile e comune, quello che qui si presenta. L'antico problema delle monadi? Non proprio. Scrive Renato Cristin: «Forse il problema che la monadologia pone al pensiero contemporaneo può essere compreso nell'orizzonte fenomenologico. La monade realizza le proprie possibilità nel

soggetto intenzionale e, senza contraddizione, nell'esserci fattuale. Come ente che si colloca nel mondo, essa solleva il problema del mondo come rete di relazioni: in questo caso i concetti di *In-der-Weltsein* e di *Lebenswelt* sembrano esprimere fino in fondo la solitudine e la reciprocità delle monadi. In essi il mondo viene tematizzato per la prima volta nella sua struttura intenzionale e nella sua irreversibilità esistentiva. Ma, pur sottolineando il chiarimento che la fenomenologia, Heidegger incluso, può portare nella storiografia leibniziana, è importante evidenziare come in questa triangolazione Husserl e Heidegger possono trovare alcune zone di prossimità: la metafisica della monade ha posto in primo piano il problema dell'uomo nel suo mondo, ma per comprendere l'implicazione nascosta tra sostanza e fenomeno "era necessario lo sforzo di una filosofia intesa oggi in crescita, per liberare nuovamente al pensiero contemporaneo la vista del fenomeno del mondo"». ("La monade, l'eco, l'arcobaleno. Heidegger, Husserl e il concetto leibniziano di sostanza", in "Aut aut", nn. 223-224, 1981, p. 231). L'altro, introvabile e indifferente, l'altra monade, se vogliamo, diventa per me, improvvisamente, quello che mi resta nelle mani quando perdo, nel momento della sconfitta. La possibilità che il destino mi suggerisce è l'essere, proprio la qualità nella sua maestosa assenza, quello che sento dentro di me come pace infine raggiunta, compimento dell'azione, segno dell'abbandono come lontano sapore di un frutto gustoso. Per l'attimo della perdita, quando il mondo mi guarda attonito chiedendosi che ci faccio lì, remoto al mio ruolo, l'assenza mi fa compagnia. La solitudine che sento è la stessa che ho sperimentato nell'azione e la mia condizione, prima di riprendere il fare, è altrettanto desolata. Capisco mano a mano sempre di più la qualità e così ne perdo la partecipazione intuitiva, più la capisco e più si allontana, ma è così che si muove il mondo, il mio mondo, che torna ai suoi tormenti e alle sue meschinerie quotidiane. Di regola la qualità è estranea a questa mia esperienza, ma per un attimo la sua estraneità e la sua indifferenza si sono aperte al mio abbandono e la loro potenza non è stata sufficiente a cacciarmi fuori, sono state costrette a prendere atto del mio agire, a riconoscere che la trasformazione è parte della loro forma indifferente e che la loro libertà, libertà assoluta, la libertà dell'essere, condannata all'esterna indifferenza, si può aprire alla mia aspirazione – senza cedere o diminuire la sua assolutezza, perché io non porto nulla con me non potendo sussistere possesso alcuno nelle condizioni dell'esperienza diversa. La suprema potenza è quindi uguale alla perdita perché priva di contenuto. Rammemorando questa condizione straordinaria, le mie parole sono poveri segni che non penetrano nella realtà dell'essere, rappresentando soltanto un sogno, una riflessione sulla fonte della realtà e un discorso fatto di parole che cerca di contrapporsi a un discorso reale pregno di azioni.

Ma com'è possibile parlare di un'esperienza assolutamente altra che – in un modo dichiaratamente parziale – sta seguendo una segnatura solo fra le tante altre sensazioni che la qualità nel suo turbinoso avvicinarsi riesce a mettere in atto? Cioè, la domanda è questa, com'è possibile fare parlare una segnatura che si coglie solo in parte e che per il resto – ma quale è questo resto? – rimane non vissuta? La rammemorazione non fornisce risposte accomodanti, produce nuovi problemi, com'è nella sua natura di improbabile strumento

con cui si possono scalzare le ombre della inscalfibile parete della caverna dei massacri. Essa si limita a dire che lo spartiacque tra vissuto e non vissuto non ha cittadinanza nell'esperienza diversa, le due condizioni conoscitive vengono colte allo stesso modo, cioè aprendosi a loro e facendosi da loro cogliere.

Si ha così che io vengo colto nell'oltrepassamento sia dal vissuto che dal non vissuto della segnatura, anche se poi nella rammemorazione forse – non sicuramente o integralmente – riuscirò a dar conto solo del vissuto mentre il non vissuto mi scivolerà fra le parole attingendo il destino prima e meglio del vissuto. Ma non sono queste le condizioni della stupida ripetitività oggettuale? Qui l'indistruttibile desiderio di andare oltre, nell'assolutamente altro, produce uno sconvolgimento che rende irripetibile sia il vissuto che il non vissuto. E la traccia più identificabile di questa irripetibilità è la presenza attiva di Bakunin anarchico e rivoluzionario nell'esperienza diversa e nella sua, sia pure contorta, rammemorazione.

La segnatura trascinata nell'esperienza assolutamente altra è così sconvolta nel suo stesso radicarsi nel sentiero nella foresta, è decostruita in vissuto – percepito e colto nell'oltrepassamento – e non vissuto – dimenticato? – erosa fino al dettaglio e fatta riemergere dall'alveolo tradizionale che ne custodiva gelosamente le origini, evocata e chiamata a dire se stessa, insomma erosa in profondità. Ciò comporta la perdita del suo significato simbolico, del processo di radicamento che l'aveva marchiata? No. Queste caratteristiche possono partecipare a un altro oltrepassamento o giacere per sempre nell'oblio di un dettaglio trascurato.

L'oltrepassamento frantuma la segnatura non ripercorre un itinerario contrario diretto a ripristinare il rapporto con l'opera di cui essa è frammento abbandonato ma non privo di importanza. Questa frantumazione elude il contenuto e lo sposta per interrogare le condizioni della qualità dove quel contenuto annega e risale senza potere imporsi all'attenzione della coscienza diversa occupata in altre considerazioni.

Per alcuni aspetti questa sconvolgente esperienza è di natura circolare, centrifuga la segnatura non la conduce in un andirivieni cronologico che sarebbe l'esatto duplicato dell'itinerario storiografico, però in una condizione baluginata e quasi incomprensibile. Scarsa nell'oltrepassamento la segnatura è lasciata a se stessa, accede a livelli di significato impreveduti oppure resta muta, non è possibile prevedere cosa accadrà.

Così, senza sforzarlo, il passato, anche nella sua parte non vissuta, denuncia la propria contestualità al presente e diventa accessibile non come segno di un itinerario storico o filosofico ma come esperienza qualitativa diversa del mero oggetto quantitativo. Nella nuova vicenda altra, assolutamente diversa, dove la qualità trascina via il senso e lo svuota come un vecchio pupazzo pieno di stoppa, la segnatura non solo riconnette Bakunin e la sua rivoluzione anarchica al qui e ora, ma rivela anche gli aspetti contraddittori e irrealizzati di quel sogno passato, di quei desideri, inserendoli in contesti che possono anche essere contrari e capaci di individuare limiti che la storia e la filosofia si erano prefissati di mettere tra parentesi. La fiamma onirica dell'avventura puntuale qualitativa non risparmia niente che possa avere un significato contrario a una tesi prestabilita per il semplice motivo che non

ha tesi prestabilite da difendere. In altri termini, quello che entra nel divampante incendio qualitativo è la segnatura, trascinata via, ma anche la parte che – come si è visto – può restare negletta, gioca un ruolo indiretto facendo in modo che quell’incendio non si spenga del tutto nella rammemorazione. Qui infatti non c’è parte della segnatura che possa definitivamente essere abbandonata al suo destino antico, quello storiografico e filosofico. Il gioco si intreccia tra funzione semantica e formazione morfologica del contesto segnico, la portata di questi rapporti è praticamente inesauribile ed alimenta ulteriori oltrepassamenti anche senza tenere conto dei risultati, a volte contraddittori, della rammemorazione. Continua significativamente Cristin: «Modellando l’intersoggettività, Husserl accenna a ripristinare un’idea di comunicazione delle coscienze che risale a Cusano, per fermarci agli albori della filosofia moderna, viene ampliata da Leibniz e ripresa dallo spiritualismo di Lotze. Per Husserl la sostanza fondamentale è la coscienza, che deve avere relazioni: autoriflessione e proiezione verso l’alterità delineano un ambito armonico dove riconoscimento reciproco dei soggetti e convergenza tra singolarità e pluralità trovano un fondamento stabile. Osservato nella sua globalità, il progetto metafisico husserliano possiede un’articolazione di grande respiro: “metafisica: primo grado; ritorno all’assoluto primo, quello della fenomenologia e delle scienze ridotte in senso fenomenologico: la coscienza e le sue suddivisioni in *henadi*. Secondo grado: l’unità delle molteplici *henadi* o monadi per mezzo della teleologia, dell’armonia”. In questa cospirazione tra i soggetti non ricompare tanto la visione cusana dell’unità infinita dell’essere – anche se temi cusani quali il ritratto, il ripiegamento dell’individuo su se stesso, la *contractio*, sono identificabili in vari momenti della fenomenologia –, quanto la metamorfosi razionalistica che la metafisica medievale subisce con Leibniz... [...] Nessuna mistica: metafisica è “l’interpretazione definitiva, da prodursi per mezzo della gnoseologia, del mondo dato. Leibniz ha riconosciuto l’ultimo principio della metafisica non dogmatica, della conoscenza scientifica: il senso profondo della filosofia razionalistica”. Husserl rinnova dunque le figure leibniziane, sottoponendole al tempo stesso alla distruzione fenomenologica che si abbatte sulle categorie tradizionali: ricomincia da zero, ma non può annullare totalmente i propri debiti. Come non può, né forse vuole, farlo Heidegger, il quale dopo aver assorbito e riplasmato la fenomenologia si avventura per sentieri che Husserl non aveva quasi mai frequentato. Forse qualcosa dell’antico legame resta: certo non va perduto l’insegnamento delle *Ricerche logiche*, già conosciamo la stima di Heidegger nei loro confronti. Non sembra inoltre riacquisito il potenziale di trascendenza dell’intenzionalità, né il senso dell’esercizio di ascolto delle modificazioni temporali e percettive della soggettività. Inoltre, alcuni tessuti contigui sono ritrovabili sul piano cosmologico, in particolare in una figura: *lo specchio*. Nel *Geviert*, “terra e cielo, i divini e i mortali sono reciprocamente connessi, di per se stessi uniti. [...] Ognuno dei quattro rispecchia a suo modo l’essenza degli altri”. Pur nell’ermetismo quasi poetico, sentiamo riemergere il motivo leibniziano e husserliano dell’armonia. Il rispecchiare di cui si parla è infatti analogo al rispecchiamento dell’universo in ciascuna monade. Proprio perché non è “la presentazione di un’immagine”, ma qualcosa di più intimo e connesso alla struttura

essenziale dei quattro, qualcosa che “libera ciascuno dei quattro per ciò che gli è proprio, ma lega i quattro così liberati nella semplicità del loro essenziale appartenersi reciproco”, questo “gioco di specchi” [...] noi lo chiamiamo il mondo». (*Ib.*, pp. 251-252). Come parlare di questo abisso che separa le monadi o, per tornare alla nostra terminologia, la segnatura dal contesto storiografico che pure insiste ad ospitarla? Non ne posso parlare nell’ambito dei segni ai quali poveramente sono costretto a fare ricorso se una traccia non fosse qui, accanto a me, come assenza, una traccia dell’indifferenza dell’essere che è e non può altrimenti. Per riflesso, parlando di questa traccia, parlo della qualità. Se la mia parola si inceppa nell’assenza, è segno che qui c’è una separazione, la presenza remota è presenza qui come non presente, le due modalità logiche, e nel mondo non potrebbe essere diversamente, si convertono una nell’altra e si reggono reciprocamente. L’indifferenza dell’essere è uguale all’incomprensibilità dell’assenza in un mondo in cui tutto è comprensibile. Parlando dell’assenza, la porto nel mondo che così la conosce come mancanza e come modello della perdita. Certo, le tolgo in questo modo il suo vero fondamento, che è la qualità, ma non taglio niente di significativo, stante che non potevo comunque parlarne. Porto via il fondamento dell’assenza e riduco l’assenza a un fatto che non conquista ma perde, viene sconfitto. Il significato nuovo del fare è che può anche fallire nel proprio scopo.

L’avventura qualitativa spesso sembra tralasciare la quasi totalità di una segnatura solo se si considera la parte simbolica di quest’ultima, la contromarca, ma coglie e trascina con sé il contenuto, la parte sommersa e scavata nel sentiero nella foresta. Il discorso sottostante ha il sopravvento perché è quello più remoto ai condizionamenti storici e filosofici, quello che porta i segni della vita non le interpretazioni che di quest’ultima sono state fatte. La non realizzazione è quanto di più lontano ci sia dall’oggetto coatto e di più facile a cogliere nell’oltrepassamento. I confini ben delimitati sono invece refrattari ad aprirsi all’oltrepassamento e aspettano sempre un poco convincente completamento che non arriverà mai da parte del fare coatto.

Se la segnatura è la traccia – non il radicamento storiografico e filosofico completo di Bakunin – essa segnala, come prima cosa, l’assenza, non solo cronologica ma sostanziale, di contenuti. Ma con questo non vuol dire che l’assenza in questione sia identica a quella che si verifica nella storia e nella filosofia, è solo immanifesta, incapsulata nel segno che la contromarca, essa è reale presenza contrassegnata come assenza. Sono io irrealista se cerco di inserirla nel mausoleo storico e filosofico. Se voglio invece che questa assenza non sia anche irrealità, e insieme ad essa io stesso non sia irrealista, devo inserirla nell’oltrepassamento, condurla nel mondo diverso del qualitativo dove sconvolge gli assetti mummificati del fare, considerati come l’unico mondo reale. In questo condurre con me, nella mia avventura, la segnatura di Bakunin, risalgo le strade del passato e riporto nel presente ciò che poteva anche rimanere sommerso e insignificante per sempre. Nel cancellare quella più che possibile insignificanza, cancello il mondo coatto che voleva a tutti i costi rendere me stesso insignificante.

Non ricostituisce una condizione precedente alla mia azione ma la sconvolge trascinan-

dola nell'oltrepassamento, non c'è più nulla del passato, nulla di arcaico nella fucina della qualità, non reggono né storia né filosofia, tutto è travolto e la piccola segnatura segue questo comune destino. Presenza ed esistenza nella qualità coincidono perché la completezza li salda insieme. Che poi – nella rammemorazione – questa saldatura appaia anch'essa parziale, questo è un limite della parola non della qualità, oppure che l'osservazione sghignazzante del fare ritorni criticamente e stupidamente a sottolineare questo limite, quello che sistematicamente avviene, ciò è un altro discorso che qui interessa ancora meno. La segnatura è stata colta – travolta interamente, forse parzialmente, questo non è possibile dirlo – ma non è rimasta al suo posto, inchiodata al sentiero nella foresta, e il suo contributo è stato presente insorgendo nella qualità, cioè è stato ciò che esso era, più e meglio di come avrebbe potuto essere a seguito dell'indagine poliziesca della storia e della filosofia. In questa condizione esperita in modo totalmente qualitativo il dato di fatto, oggettualmente giacente nel corpo storiografico ma relegato nella segnatura, quindi collocato ai margini e in maniera particolarmente infima, passa a una condizione di esistenza attiva, risorge alla vita e indica, da per se stesso, il proprio fondamento anarchico e rivoluzionario.

Non è un'apparenza che la segnatura trova nella qualità ma la propria esistenza reale, la propria vita di vera traccia lasciata dalla vita di Bakunin. L'apparenza di fantasma l'aveva nell'essere considerata oggetto dove il proprio libero movimento era azzerato dalla modulazione imposta dal fare coatto che l'avvolgeva immobilizzandola nel proprio alveo. L'importanza dell'oltrepassamento consiste quindi nell'atto di distruggere questa realtà coatta e di renderne possibile una diversa, diversamente nuova, interna alla rammemorazione che riprende l'esplosione distruttiva dell'agire qualitativo e lo dice. Qui la potenza dell'immaginazione sopperisce alla carenza delle parole. Se il dire vuole imparare a parlare della qualità di fronte al destino, in un presente caotico ancora ma di già quasi preda del recupero fattivo, deve imparare a fare un uso diverso dell'immaginazione, riaprire la strada verso l'incredibile potenza del desiderio e del sogno, non cercare di consolidarsi attorno a un assurdo nocciolo di verità che può essere spazzata via in qualunque momento. È qui, con gli strumenti se vogliamo modesti della rammemorazione, che si costituisce la nuova vicenda progettuale anarchica e rivoluzionaria di Bakunin.

Con quella precisione tagliente accreditabile solo ai poeti:

“Io temo tanto la parola degli uomini.
Dicono sempre tutto così chiaro:
questo si chiama cane e quello casa,
e qui è l'inizio e là è la fine!
E mi spaura il modo, lo schernire per gioco,
che sappian tutto ciò che fu e che sarà;
non c'è montagna che li meravigli;
le loro terre e giardini confinano con Dio!
Vorrei ammonirli, fermarli; state lontani!

A Me piace sentire le cose cantare!
Voi le toccate diventano rigide e mute!
Voi mi uccidete le cose!”

La mano ferrata dell'assassino è troppo pesante per la perdita, per l'accesso all'azione, essa padroneggia solo il fare che costruisce veicoli diretti velocemente alla caverna dei massacri. Col venire meno del fare, con l'esperienza negativa dei suoi limiti, che mai scompaiono del tutto all'orizzonte, e nella contemporanea incompletezza che tutto permea, la certezza della vita, della fondatezza logica della vita, viene meno, si rattrappisce in un'abissale noncuranza che finisce per diventare disprezzo e neghittosità. Eppure nel coinvolgimento qualcosa di questa miserabile vicenda punta i piedi e opera un passaggio, un tentativo, se non proprio un gesto assurdo di libertà. Nel terreno della quantità nasce un'aspirazione alla qualità che implicitamente indica una svalutazione del punto di partenza. Questa aspirazione si salda con la diversità, fa nascere una coscienza diversa, un viaggio nell'azione. Nel dare vita al mondo del fare non ho potuto far nascere la completezza, questa mancanza è contrassegnata dall'assenza, quindi dall'essere che è, anche lui davanti a me, nell'azione, per il momento solo un'immagine nella mia mente, magari con una corrispondenza reale tutta da vivere nell'oltrepassamento. La qualità resta dov'è, immobile e indifferente, non sono io che le dò vita, ma se la sperimento come diversità, la possibilità che il destino mi mette a disposizione è certo una mia avventura, quindi anche della concretezza qualitativa, sia pure indirettamente. So bene che questa conclusione potrebbe prestare il fianco agli stessi strali che colpiscono l'idealismo assoluto, ma qui il problema in gioco è diverso. L'abbandono nega la possibilità di continuare a conoscere, quindi la realtà dell'essere – in questo caso la traccia fornita dalla segnatura nella foresta, quindi di Bakunin – può venire soltanto intuita, e questo accade anche quando ne parlo, negazione temporale e posizionale dell'intuizione. Il sapere distingue e chiude la qualità in una definizione, immagine povera di una realtà ricca, posso capovolgere il ragionamento, ma allora la possibile conoscenza fugge via dalla segnatura e mi torna come riflessione storiografica, accumulo di fatti e accadimenti, teorie e riflessioni. Fermando l'abbandono, mettendo da parte la segnatura, il sapere storico manifesta tutta la sua forza bruta, un anelito di conquista che affascina e che non posso arrestare se non si ferma da solo di fronte alla propria medesima condanna all'incompletezza. Invece l'abbandono all'intuizione della segnatura non interroga, non cerca di oggettualizzare, è esso stesso oggettivato dalla realtà, portato alla radice precedente all'orientamento, cioè alla qualità e qui posto anche in condizione di perdersi all'infinito o di interrogare. La domanda fa ripiombare l'esperienza attiva nel fare e nell'immediatamente necessario, dove soltanto la rammemorazione è possibile. Ed è quest'ultima ricaduta che qui viene perseguita interrogando la singola segnatura. Il punto culminante della coscienza diversa mi permette di cogliere la qualità, e fare scorrere davanti ai miei occhi il momento focale del senso rivoluzionario e anarchico del lavoro di Bakunin, poi tutto torna nel buio di prima, quello che l'improntitudine chiama luce della

conoscenza o forza del sapere.

La segnatura, da tutto quello che abbiamo detto, comprende un contenuto – marginale rispetto alla storia e alla filosofia – ma anche un punto in cui il contenuto stesso diventa leggibile, cioè si presenta come un frammento del passato capace di insorgere contro la sua stessa categoria di appartenenza, morta nell’oggettualità del fare. Questa insorgenza è ciò che viene sensibilizzato nell’esperienza diversa della qualità, o almeno è la parte che di certo nella qualità non viene trascurata diventando presente e portando con sé, trascinando e coinvolgendo anche il resto, la parte incisa nel sentiero nella foresta. Da passato essa diventa presente, non più come segnatura ma sotto forma rammemorativa.

Non si tratta di un modo particolarmente sofisticato di leggere un frammento storico messo sotto un microscopio provvisto di lente filosofica. Non è neppure un ritorno su decisioni prese in sede storiografica e messe da parte perché al momento non utilizzabili neanche nell’ottica filosofica. Non è neppure un tentativo arrischiato e caotico di dare completamente diverso a qualcosa che, come oggetto, si riconosce incompleto, lasciandolo però sempre nel suo contesto passato, e lasciando che operi, in quel contesto, un qualche rinnovamento delle corrispondenze e degli equilibri storiografici e filosofici. Si tratta invece di cancellare l’oblio del passato sostituendolo, a partire dalla segnatura, con una presenzialità sconosciuta che scaraventa una impossibilità oggettuale di già seppellita in una prospettiva di possibilità dinamica, qualitativamente diversa, dove esplose una contestualità del tutto nuova, con nuove e impensabili possibilità, nella rammemorazione. Ciò che era finito ricomincia a nuova vita attraverso un varco che è violentemente traumatico, sia nei riguardi di un passato codificato che nei riguardi di un futuro che prende l’aspetto del destino.

Il momento traumatico del coinvolgimento che trascina con sé la segnatura non è nello sconvolgimento del passato, che viene così colpito nel suo assetto deterministicamente fissato come oggetto prodotto coattamente, ma nella rammemorazione spezza il vincolo cronologico che si ritiene insuperabile e si rivolge al destino, presentando così un discorso forgiato nella qualità, quindi diverso dalla continuità e dalla logicità storica e filosofica, che il tempo e le sue scansioni sono abituati a prendere in considerazione. Questo discorso, anche per semplici accenni, sia pure come traccia, non era presente nel passato, qui era e rimane sconosciuto, qui, nelle categorie fisse e imperscrutabili del determinismo storiografico e del logicismo filosofico, esso è un segreto inviolabile che nessuna lettura più o meno attenta di questo libro potrà correggere. Lo sconvolgimento della segnatura nell’avventura qualitativa anticipa, nel resoconto rammemorante, il nuovo progetto rivoluzionario e anarchico, qui e ora, che porta ancora inciso, sia pure in maniera non sempre evidente, il nome di Bakunin.

Di questo progetto che sarà, ogni segnatura porta in sé una parte sotto forma di traccia, da risvegliare dal passato con la dura esperienza dell’oltrepassamento. Il passato attraversa così il muro invalicabile del tempo e precipita in un presente che è di già, nel momento della verità qualitativamente completante, il suo stesso destino rivoluzionario e anarchico.

Sarebbe questo straordinario accadimento un contributo di nuovo conio alla conoscenza storica e filosofica? Non lo so e non lo credo possibile. In ogni caso, è domanda di poco interesse. Di certo non si tratta di una banale noterella a margine. La segnatura viene sottratta così a una forza regressiva – quella meramente cronologica – che pur avendola espulsa continua a tenerla inchiavardata quando io la scopro nel sentiero nella foresta. Non posso staccarla semplicemente e sommarla all’accumulo che l’ha voluto dimenticare o comunque espellere, non posso ricondurla a un’origine che più non le appartiene, la posso invece condurre nell’azzardo, nel trauma inconcepibile della qualità, dove è pensabile – o meglio ripensabile – una nuova “storia”, non più prigioniera ma libera, non più serva sciocca della filosofia ma progetto a se stante, contributo a un sogno più grande, quello della rivoluzione anarchica.

Alla fine, è possibile leggere l’opera di Bakunin con l’ottica tradizionale, e affidarsi anche all’edizione che ho curato negli ultimi trent’anni, seguendo l’immane fatica di Lehning, ma si può mettere in atto qualcosa di assolutamente altro. Questo libro cerca di agire in questa direzione, esso non è un rimedio per meglio capire la storia e la filosofia di Bakunin, è soltanto uno sforzo attivo per realizzare, partendo da Bakunin, il sogno anarchico e rivoluzionario che contraddistingueva la sua vita e liberarlo dalla tirannia dei conservatori di cadaveri.

Finito nel carcere di Korydallos (Atene) l’8 aprile 2010

Alfredo M. Bonanno

La polemica con Mazzini

L'edizione italiana delle *Opere complete* di Bakunin viene a colmare una non trascurabile lacuna nella documentazione storica disponibile per il movimento anarchico italiano in particolare e per il movimento operaio in generale.

Qualcosa era già uscito in Italia, in primo luogo le traduzioni di alcune opere di Bakunin fatte da P. C. Masini e la traduzione di *Stato e Anarchia* fatta dai coniugi Corradini. Se a questo si aggiunge qualche opuscolo e qualche piccola antologia, il panorama si chiude subito.

Forse esistono motivi non solo editoriali o scientifici che hanno determinato questa "censura a priori" dell'opera di Bakunin in Italia, e noi non li conosciamo, comunque ci pare indispensabile che si ponga fine a questa situazione facendo uno sforzo per spingere i compagni alla lettura diretta dell'opera del grande rivoluzionario anarchico.

Il nostro lavoro, oggi, è enormemente facilitato dall'edizione degli *Archives Bakounine* in corso di pubblicazione, a cura di Arthur Lehning, per conto dell'Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis di Amsterdam. Questa edizione, che possiamo considerare definitiva, ha il pregio notevole, tra l'altro, di non iniziare la pubblicazione degli scritti di Bakunin in ordine cronologico, la qual cosa avrebbe significato che gli inediti più importanti, quelli degli ultimi anni della vita del rivoluzionario russo, sarebbero rimasti chissà per quanto tempo ancora non pubblicati. Esistono diversi tentativi di editare le opere complete di Bakunin ma, per un motivo o per l'altro, non sono mai arrivati a completamento. Speriamo che questa volta si faccia eccezione e che si arrivi a terminare il lavoro, comunque, a prescindere da quello che si pubblicherà, resta il fatto notevole che fin da questo primo volume degli inediti importanti e ragguardevoli vedono la luce.

La presente nota introduttiva si pone come semplice guida per il lettore, illustrando brevemente il significato politico e la collocazione storica di ogni scritto presentato. Molti motivi, in primo luogo tecnici, ci hanno impedito di riprodurre le fondamentali introduzioni di Lehning, preposte ad ogni volume dell'edizione di base, quella di Amsterdam. Comunque, interessandoci sollecitare nel lettore italiano una presa di coscienza immediatamente politica dei contributi bakuniniani, cercheremo di suggerire, in questa sede, una fruizione quanto più possibile libera da vincolanti dibattiti di collocazione storica, riducendo allo stretto indispensabile l'informazione in questo senso.

Le analisi teoriche di Bakunin hanno un valore storico fondamentale, ponendosi come luminosa alternativa a certe costruzioni di potere legate a strutture contingenti di tipo riformista o a visioni autoritarie di tipo rivoluzionario, ma, oltre questa validità imme-

diata, nella cui prospettiva sono state altrove ampiamente esaminate, e in cui finirebbero per annegare nel baratro immane delle giustapposizioni e delle correzioni, per risalire alla superficie definitivamente “santificate” e inutilizzabili, oltre questa validità, dicevamo, è possibile ritrovare l’insegnamento rivoluzionario fondamentale: la lotta di un uomo contro il potere, anche quello più difficile a distinguere, quello che si nasconde sotto la bardatura delle tronfie parole dell’insurrezione e della rivolta, sollecitate per conto di una minoranza indirizzata alla conquista del potere.

Bakunin è scrittore ricchissimo e scarsamente sistematico. Le fatiche che affrontò nel corso della sua lunga militanza non gli consentirono di trasformare organicamente il turbine di pensieri, di problemi, di analisi, di prospettive risolutive che gli si affacciava alla mente e che spesso finiva per essere sommerso da un turbine successivo, non meno ricco sebbene mai contraddittorio. Tutto ciò non può non essere tenuto presente nella lettura di un’opera che nella battaglia quotidiana non perde mai di vista i punti fondamentali, essenziali, in cui bisogna colpire il nemico. A testimoniare la serietà e l’impegno di lavoro di Bakunin sono i frammenti: una grande quantità di scritti messi da parte, elaborati per fornire un’analisi definitiva spesso, anch’essa lasciata incompleta in vista di una probabile continuazione mai realizzata. L’accavallarsi degli impegni rivoluzionari, il modificarsi delle situazioni, l’affievolirsi o l’acutizzarsi di un conflitto o di un altro, guidano la mano di Bakunin facendogli continuare o sospendere il lavoro. Ma, al di sopra dell’apparente gratuità, una linea d’impegno costante e precisa: l’analisi dei problemi rivoluzionari di fondo, mai attacchi personali finalizzati a se stessi, mai polemiche senza un più ampio sbocco politico, anche quando l’ingiuria e la menzogna, il sopruso e la calunnia si fanno pressanti contro di lui, questo grande lottatore non si lascia travolgere dall’astio personale e riesce ad assumere quella giusta distanza che consente una valutazione sociale dello scontro e che, anche oggi, ne rende utile e fruttifera la lettura.

Dopo la sconfitta dell’insurrezione polacca, Bakunin decide di trasferirsi in Italia, dove arriva nel gennaio del 1864 fermandosi dapprima a Torino, passando poi da Genova e facendo una puntata a Caprera per vedere Garibaldi. Alla fine del mese di gennaio arriva a Firenze con una presentazione del generale preceduta per altro da una lettera di Mazzini ai suoi amici fiorentini. Qui presenta alla locale Loggia massonica un progetto di riforma che riassume le proprie idee federaliste, atee e socialiste. Alla fine dell’anno lascia Firenze partendo per la Svezia.

L’estate dell’anno successivo lo ritrova a Sorrento, con lettere di presentazione anche questa volta di Garibaldi e degli amici massoni di Firenze. Tra le prime conoscenze importanti quella di Fanelli, compagno di Pisacane, e di Friscia. Le idee di questo periodo sono riassunte ne “La Situazione italiana” pubblicata a Napoli nell’ottobre 1866, redatta da Alberto Tucci ma sostanzialmente rivista e modificata dallo stesso Bakunin.

Nella primavera 1867 Bakunin redige una nuova “Situazione” in cui attacca in modo radicale la politica di Mazzini e Garibaldi. A settembre parte per Ginevra per prendere parte al Congresso della Pace e della Libertà e tentare di propagandare le sue idee ma

senza risultato. L'anno successivo, nel secondo Congresso, malgrado la presenza di Fanelli, Tucci, Gambuzzi e Friscia, si accentua il distacco con i borghesi promotori della Lega. Nel settembre del 1869 partecipa al Congresso di Basilea portandosi poi a Locarno. L'anno successivo si reca a Ginevra e poi Lione. Dopo l'insurrezione del 28 settembre parte per Marsiglia prevedendo un'altra rivolta. Ad ottobre ritorna in Italia passando per Genova. Il giorno della proclamazione della Comune di Parigi parte per Firenze.

Dopo poche settimane dall'inizio della Comune, Mazzini pubblica le sue critiche sull'insurrezione proletaria di Parigi. Engels scrive a Cafiero una lettera (Cfr. A. Romano, *Storia del Movimento Socialista in Italia*, vol. II, Milano-Roma, pp. 315-321), nella quale trascrive un rendiconto delle discussioni al Consiglio generale dell'Internazionale suggerendone la pubblicazione in Italia per attaccare le tesi di Mazzini. Nel luglio 1871, Bakunin legge le critiche di Mazzini su "La Roma del Popolo" e si mette anche lui al lavoro. "Il Gazzettino Rosa" pubblica in opuscolo la "Risposta di un Internazionale a Giuseppe Mazzini". Il testo di Bakunin era seguito da un articolo anonimo: "L'Internazionale e Mazzini" la cui attribuzione è controversa. Alla fine del 1871 la tipografia di Guillaume figlio pubblica a Neuchatel *La Teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*.

Negli scritti di questo periodo Bakunin ha una visione matura dell'anarchismo, delle premesse filosofiche che lo rendono possibile e degli sbocchi concreti che deve cercare per uscire dall'inutilità delle formulazioni astratte. Il punto di partenza è la lotta contro l'idealismo e la formulazione razionale del materialismo.

L'idealista viene ravvicinato al teologo – punto di massima condanna per il pensiero razionale – identificandoli nel culto dell'assurdo, dell'autorità e della disciplina. Dall'idealismo emerge il "culto di se stesso da parte dell'individuo che si adora nell'assoluto o in Dio". Così scrive nello scritto principale contro Mazzini: «Ecco ciò che Mazzini si rifiuta di comprendere, e che, nella sua doppia natura d'idealista credente e d'uomo di Stato sedicente rivoluzionario, probabilmente non riuscirà mai a comprendere.

«Come idealista, egli non può che negare lo sviluppo spontaneo del mondo reale e ciò che noi chiamiamo la forza propria, la logica o la ragione delle cose. E dal momento che egli crede in Dio, deve forzatamente credere che non soltanto le idee ma la vita e il movimento del mondo materiale provengono da Dio; a più forte ragione le evoluzioni religiose, politiche e sociali, intellettuali e morali dell'umanità.

«Come uomo di Stato, egli deve avere in dispregio le masse. Spinto dal suo cuore generoso e con la pretesa di far loro il più gran bene possibile egli deve considerarle assolutamente incapaci di dirigersi, di governarsi, di produrre il minimo bene per se stesse.

«E, in effetti, sappiamo e lo costateremo più tardi, che Mazzini, uomo religioso per eccellenza e fondatore o rivelatore di una nuova religione, che egli stesso chiama la Religione dell'Associazione e del Progresso, afferma la permanente e progressiva rivelazione di Dio nell'umanità, tramite uomini di genio coronati di virtù e i popoli più avanzati nella realizzazione della legge della vita. Egli è profondamente convinto che oggi spetta nuovamente all'Italia l'alta missione d'interprete e di apostolo di questa legge divina nel mondo; ma che

per assolvere degnamente questa missione, il popolo italiano deve impregnarsi anzitutto dello spirito mazziniano e a mezzo di una Costituente tutta composta di deputati mazziniani, darsi un Governo mazziniano. A questo prezzo, e soltanto a questo prezzo, egli le promette per la terza volta nella sua storia, l'egemonia (soltanto morale, e non cattolica questa volta, ma mazziniana), lo scettro del mondo.

«Dal momento che l'iniziativa del nuovo progresso deve partire dall'Italia, e quel che più conta dall'Italia esclusivamente mazziniana, cioè da una ridottissima minoranza che, non so per qual miracolo, deve rappresentare l'intera nazione, è chiaro che l'Internazionale, che è sorta fuori d'Italia e completamente fuori del partito e dei principi mazziniani, deve essere dichiarata nulla e come non avvenuta per Mazzini.

«Sappiamo anche che Mazzini, uomo politico per eccellenza e partigiano ad ogni costo dello Stato unitario e onnipotente, proclama che solo allo Stato spetta il dovere e il diritto di somministrare all'intera nazione una educazione uniforme e strettamente conforme ai dogmi della nuova religione che la prossima Costituente riunita a Roma, restaurata capitale del mondo, e senza dubbio divinamente ispirata (la Costituente non Roma, ma forse anche Roma?), avrà proclamato come l'unica religione nazionale, affinché la nazione divenga una nel pensiero, come lo sarà negli atti». (*L'internazionale e Mazzini*, in *Opere complete*, vol. I, tr. it., Catania 1976, pp. 46-47).

E altrove: «E la libertà, qualsiasi cosa ne dica Mazzini e con lui tutti gli idealisti – che, naturalmente, non comprendono nulla di questa parola e che, quando la cosa si presenta a loro, detestano la libertà, per la sua stessa natura, non può essere soltanto individuale – una libertà simile si chiama privilegio – la libertà vera, umana, completa, di un solo uomo implica l'emancipazione di tutti, perciò grazie a questa legge di solidarietà che è la base naturale della società non posso essere realmente libero, sentirmi e sapermi libero, se non sono circondato di uomini ugualmente liberi, e la schiavitù dell'ultimo tra essi è la mia schiavitù.

«Da ciò risulta che Mazzini, idealista e autoritario credente, opera da supremo egoista quando si sforza di fare trionfare le sue idee politiche e religiose che tendono evidentemente a imporre al mondo un ordine nuovo, a profitto di qualche nuova classe e della più grande gloria del suo Dio; mentre il Comunismo ateo e l'Internazionale materialista, provocando, senza imporla a nessuno, l'organizzazione spontanea delle masse operaie, in vista dell'emancipazione di tutti, fa opera di solidarietà e umanità.

«D'altronde, affermando che il male non risiede nella materia, o nel corpo dell'uomo, ma unicamente nella sua anima, Mazzini si mette in contraddizione aperta con se stesso. Se la materia è così innocente perché disprezzare e detestare gli interessi materiali al punto da non poter mai parlare senza calunniare qualcuno in loro nome: sia la Comune che i generosi operai di Parigi che si sono sacrificati a decine di migliaia senza nemmeno sperare queste ricompense celesti che Mazzini promette ai suoi fedeli, sia infine l'Internazionale». (*Frammento Q*, in *Ib.*, p. 195).

Come si vede la critica filosofica di partenza non si affida ad una elaborazione astratta

che avrebbe significato un banale capovolgimento dell'ipotesi teologica mazziniana. Bakunin, fondando la propria azione sulla prassi rivoluzionaria, lega, fin dall'inizio la visione filosofica dell'idealismo e del teologismo sua ovvia derivazione, con le necessità dell'autorità statale che appunto in queste rarefazioni filosofiche trovano la propria giustificazione pseudorazionale. L'apertura critica ci offre quindi l'occasione per fissare le distanze con quell'individualismo borghese, figlio dell'io che fissa se stesso nel vuoto della storia intesa come campo di realizzazione dello spirito assoluto, che non va confuso con l'individualismo storicizzato, indispensabile piattaforma per la costruzione comunista e collettivista della società. Il collettivismo di Bakunin non attaccherà se non l'aspetto borghese dell'individualismo, vedendovi, giustamente, le radici della dominazione e della disciplina.

Più chiaramente in un altro passo de *L'Internazionale e Mazzini*: «Anche noi malediciamo l'egoismo; ma l'egoismo consiste secondo noi non nella rivolta dell'individuo umano contro Dio; questa rivolta, abbiamo detto, è la suprema condizione di ogni emancipazione e di conseguenza di ogni umana virtù, perché non può esservi virtù laddove vige il selvaggio; esso consiste nella rivolta contro quella legge di solidarietà che è la base naturale e fondamentale di ogni società umana, in quella tendenza tanto degli individui che delle classi privilegiate ad isolarsi in un mondo ideale, sia religioso, sia metafisico, sia politico e sociale, lontano dalle masse popolari: isolamento che non ha mai altro scopo né altro reale risultato che il dominio sulle masse ed il loro sfruttamento a profitto e di questi individui e di queste classi. Poiché la legge di solidarietà è una legge naturale, nessun individuo per quanta forte può sottrarvisi. Nessuno può vivere umanamente al di fuori dell'umano consorzio: buono o cattivo, colpito da idiozia o dotato del più grande genio, tutto ciò che ha, tutto ciò che può, tutto ciò che è, egli lo deve alla collettività, ad essa sola. Dunque gli è impossibile di separarsene; ma egli può quando questa naturale e fatale collettività che chiamiamo società è così stupidamente pecorile da sopportarlo, egli può opprimerla e sfruttarla a suo esclusivo profitto e a danno di tutti: ed il miglior mezzo per farlo è di dare all'egoismo la forma di un pensiero e di una ispirazione religiosa». (*Ib.*, p. 65).

In contrapposizione all'idealismo, la sua visione del materialismo, non è meramente meccanicistica, frutto di una visione imperfetta della storia e influenzata da un certo sviluppo del dominio borghese, ma coscientemente storicistica, derivante da una visione del progresso storico come possibilità di trasformazione della realtà ad opera dell'uomo. La base è la materia, il "materiale", la scala completa degli enti reali, dei corpi inorganici e di quelli organici, dei fatti, dei pensieri, dei sentimenti. «Non dobbiamo disprezzare gli animali, essi sono i nostri fratelli minori: o piuttosto, essi sono i nostri fratelli maggiori riguardo la loro apparizione sulla terra, e i nostri cadetti soltanto per la loro intelligenza. E per quanto poco vogliamo riconoscere seriamente le prime basi del mondo umano, dobbiamo sempre cercarle nel mondo animale che contiene in effetti tutti i germi dell'umanità.

«Ritroviamo anche nell'animale i due istinti fondamentali, inseparabili, per quanto in apparenza sempre opposti, e che costituiscono ugualmente la base di tutti gli sviluppi umani: l'istinto di conservazione di se stesso, l'egoismo, e l'istinto di conservazione della specie,

il sacrificio, la devozione, l'amore, la solidarietà.

«Non c'è che una sola differenza, ma una differenza enorme tra tutti gli animali delle specie inferiori e l'animale-uomo, e questa differenza consiste specialmente nel fatto che l'uomo, armato d'una forza di astrazione che gli altri animali non hanno mai posseduta, penetra col suo pensiero che riflette, abbraccia a poco a poco con la sua intelligenza sempre più sviluppata, tutti i rapporti naturali e li trasforma, li umanizza in qualche modo, facendone oggetti della sua costante riflessione. In questo modo, quello che nella vita degli animali di tutte le altre specie non è che una manifestazione senza dubbio necessaria ma più o meno passeggera, periodica, si rinnova e si sviluppa a poco a poco, fissata dal pensiero umano e dalla parola, che costituiscono un corpo talmente inseparabile che non si potrebbe dire chi viene prima e chi viene dopo, in quanto tutti e due possono nascere e svilupparsi nello stesso tempo, – diventa l'oggetto costante delle preoccupazioni umane. È in questo modo che nascono nell'uomo le prime rappresentazioni fisse, le cosiddette idee innate, che presume ritrovare in se stesso e che non sono altro che le prime constatazioni riflesse dei suoi rapporti naturali e delle sue esperienze giornaliere. In questo modo si sono formate le nostre prime teorie, dapprima religiose, poi metafisiche.

«È così che i due istinti fondamentali di ogni esistenza animale, l'egoismo e la solidarietà, naturalmente di già più sviluppate nell'uomo a causa della superiorità incontestabile del suo organismo animale, diventando gli oggetti della sua costante riflessione, dapprima immaginativa più tardi astratta, costituiranno le due basi principali di tutte le sue teorie tanto religiose che metafisiche. L'uomo le spiritualizza, divinizzandone l'uno e satanizzandone l'altro. Come e perché lo fa? Perché non può fare diversamente. Mi spiego.

«Soltanto molto tardi, e possiamo anche dire, soltanto in questo nostro secolo, lo spirito umano è arrivato alla perfetta conoscenza dei suoi processi, grazie a due grandi filosofi tedeschi: dapprima, Kant e Hegel, che la maggior parte dei pensatori romandi disdegna per ignoranza, e poi grazie alla scuola dei pensatori materialisti, che hanno recentemente stabilito e dimostrato l'origine corporea e per conseguenza anche la natura assolutamente materiale del nostro pensiero. Fin qui, i più grandi geni avevano maneggiato questo strumento naturale magnifico di cui erano magnificamente dotati più degli altri, senza potere rendersi conto della sua natura, e a causa di questa stessa ignoranza, finivano sempre per considerare come un essere indipendente e superiore anche al loro spirito, Dio, questa astrazione creata dal loro stesso arbitrio.

«Per convincerci dobbiamo solo richiamarci all'argomentazione di Descartes che fu senza dubbio il più grande demolitore filosofico del XVII secolo. Egli fece tavola rasa di ogni dottrina scolastica, e rinnegando arditamente la certezza di tutto ciò che non fosse puro pensiero, tacendo astrazione di tutto ciò che lo circondava e anche del suo stesso corpo, per provare a se stesso la propria esistenza, disse: Penso, dunque sono. Poi, cercando nella propria coscienza, vi trovò l'idea dell'infinito. Da dove viene? si domandò. Io non ho potuto produrla, poiché sono un essere finito. Dunque essa ha potuto essere prodotta solo dalla riflessione di un Essere infinito nella mia coscienza. L'idea dell'infinito è quindi la prova

immediata dell'Essere infinito, di Dio.

«È possibile che, senza rendersene conto, Descartes si avvicinasse alla conclusione in questo modo, spinto da un istinto di prudenza. Concludere con l'ateismo in pieno XVII secolo, diavolo, non era per niente comodo. Si trattava di affrontare pericoli molto più seri di quelli che oggi ci minacciano le encicliche ugualmente impotenti del Papa e di Mazzini. Galileo, il grande e nobile vecchio, non è incappato nei tormenti della santissima Inquisizione, per dei peccatucci di genio e di scienza che non erano che semplici giochi di bambini di fronte alla negazione orribile di Dio?

«Quale che sia stata per altro la ragione della erronea conclusione di Descartes, se invece di limitarsi ad avvicinarsi ad essa, avesse osato spingere l'applicazione della stessa critica impietosa di cui egli si era servita tanto ottimamente, per abbattere tutti gli altri pregiudizi rispettabili all'analisi dell'idea di Infinito, che aveva trovato in se stesso, – l'avrebbe scoperta priva di ogni determinazione, e l'avrebbe indicata col suo nome il vuoto o il niente assoluto. L'unica determinazione di questa idea era quella di essere in effetti la negazione di tutto ciò che esiste realmente, di ogni essere determinato e finito. E come si produsse in lui questa negazione? Attraverso la propria operazione negativa del suo spirito, che facendo successivamente astrazione di tutte le cose reali, supposte sensibili, le più lontane come le più vicine, e anche del suo stesso corpo non avendo più nulla da negare, s'era trovato davanti a se stesso, in questo deserto che aveva fatto intorno a se stesso, e non come facoltà o con forza astratta, in quanto non restava più nulla da negare, ma come astrazione inerte, senza movimento, senza oggetto e vuota di ogni contenuto l'infinito, l'assoluto, il niente. Ecco il Dio di Descartes». (*Frammento B*, in *Ib.*, pp. 126-127).

La posizione storica diventa più chiara in un altro *Frammento* dello stesso periodo: «C'è ancora una legge constatata dalla scienza positiva e che mi impegno ugualmente a sviluppare e dimostrare nei miei articoli successivi: Tutti gli uomini, senza fare eccezione per i più grandi geni e i più forti caratteri, sono i prodotti del loro ambiente, sono dominati dalla loro situazione sociale; di modo che ogni uomo, quale che sia l'elevazione del suo spirito e l'energia generale della sua volontà, non potrà salvare l'integrità dell'uno e dell'altro, se subisce per qualche tempo le influenze irresistibili, fatali, di una posizione falsa». (*Frammento M*, in *Ib.*, p. 178). Nessuna azione sovrastrutturale potrà quindi modificare in assoluto la realtà storica dell'uomo se non intervengono quelle modificazioni "ambientali", quei sostanziali fatti nuovi che, modificando il rapporto di fondo, rendono possibile l'azione di superficie. Bakunin nel *Frammento G* riconosce esplicitamente il debito contratto verso Marx per quanto riguarda la sua posizione storico-materialista. «Regola generale dimostrata dalla storia di tutte le religioni: Nessuna religione nuova ha mai potuto interrompere lo sviluppo naturale e fatale dei fatti sociali, e nemmeno stornarlo dalla strada tracciata dalla natura stessa di questi fatti. Spesso le credenze religiose sono servite da simbolo, dando una forma di estrinsecazione molto imperfetta a delle forze nascenti, nel momento stesso in cui queste forze compivano fatti nuovi; ma esse sono state sempre i sintomi, mai le cause reali dei fatti. Quanto a queste cause bisogna cercarle nello sviluppo

dei bisogni economici e delle forze attive, non ideali ma reali della società, l'ideale non essendo altro che l'espressione più o meno fedele e l'ultima risultante della realtà.

«Questa regola o questa idea, enunciata e sviluppata, circa 24 anni fa da Karl Marx, uno dei principali fondatori dell'Internazionale, è necessariamente combattuta da Mazzini che, idealista conseguente, s'immagina che, nella storia dell'umanità, come pure nello sviluppo del mondo propriamente materiale, le idee, cause prime e manifestazioni successive l'Essere divino precedono e creano i fatti...

«Mazzini è tanto idealista che non si accorge nemmeno che come esempio la religione dell'India, prova tutto il contrario di quello che vorrebbe provare, a meno che non voglia ammettere la risposta assurda dell'asservimento volontario di una immensa maggioranza sotto il giogo di una minoranza. Poiché egli attribuisce lo stabilimento delle caste nell'India principalmente e anche unicamente al Bramanesimo, bisogna concludere che prima della rivelazione di questa dottrina e lo stabilimento di questo culto religioso, tutti gli uomini nell'India erano politicamente e socialmente uguali. Ma come, una immensa quantità di uomini uguali e liberi hanno consentito, senza altra ragione che una nuova rivelazione religiosa, a diventare schiavi, paria! Ecco ciò che Mazzini si guarda bene di spiegare». (*Ib.*, pp. 144-145).

Per quanto ci riguarda non riteniamo che Marx possa considerarsi il "padre" del materialismo storico, ben vivo e sviluppato prima del lavoro, per altro fondamentale, del pensatore tedesco. Evidentemente Bakunin intendeva riferirsi alla fonte più vicina, accessibile e conosciuta, per evitare di risalire a fonti più nebulose e lontane, tra l'altro, voleva dare un colpo favorevole in vista della polemica che in passato aveva visto in primo piano le calunnie di Marx e compagni. Comunque, a prescindere dalle questioni di paternità, la posizione materialista di Bakunin è chiara, essa non è legata affatto al determinismo positivista: l'azione, l'intervento nella prassi quotidiana, l'urgenza della trasformazione rivoluzionaria della società, tengono a freno le forze presupposte intrinseche al processo di sviluppo storico, forze che avrebbero giocato come elementi negativi nella visione generale del pensiero di Kropotkin.

Molto chiaro il rapporto con la religione. «È evidente che l'idea Dio è assurda. E incontestabile anche che è dannosa: causa intellettuale della nostra attuale schiavitù, essa ha prodotto immense disgrazie in passato. Ma bisogna non di meno riconoscere che quest'idea è stata storicamente inevitabile e che se non lo si tiene conto non si comprende assolutamente nulla dello sviluppo progressivo dell'umanità». (*Frammento I*, in *Ib.*, p. 152). E poco più avanti: «Come volontà intendo questa facoltà di reazione nervosa che, come tutte le sensazioni, i sentimenti, il pensiero, ha la propria sede nel cervello, è un funzionamento del cervello che, parallelamente alla forza muscolare, dipende dapprima dalla più o meno buona costituzione dell'organismo, e poi può essere sviluppata da una continua ginnastica, è in una parola educabile, per servirci dell'espressione di Mazzini». (*Ib.*, pp. 152-153). Così scrive nel *Frammento J*, riprendendo un passo del *Frammento G* in cui indica nei bisogni economici e reali della società e non in quelli dell'idea la causa delle religioni.

«Consideriamo adesso la vita umana. Come tutti gli animali, l'uomo deve assolutamente mangiare; egli fa l'amore, alleva la prole, e obbligatoriamente, non per suo libero arbitrio, né sulla base di un contratto concluso liberamente, ma in conseguenza della legge inerente alla propria natura, egli fa parte di un'associazione. Ho detto che egli è al più alto grado, collettivista e individualista, socialista e egoista nello stesso tempo. Ora, aggiungerei che questa individualità non può svilupparsi che nella società e che con il concorso collettivo di tutti i membri presenti e passati della società; che al di fuori della società, privo di pensiero e di parole, egli sarebbe il più debole tra tutte le bestie che popolano la terra, il più stupido e il più miserabile. Da un altro lato, osserverei che nessun animale della nostra specie è potuto arrivare ad un sì alto grado di sviluppo individuale, di libertà individuale, e sfortunatamente anche di egoismo riflesso, dannoso e mostruoso, come ha fatto l'uomo.

«Trovo quindi nella natura umana due elementi essenziali, due poli nello stesso tempo inseparabili e, almeno in apparenza, diametralmente opposti: l'individualità e la socialità, l'egoismo e la solidarietà...

«La legge unica, suprema, di cui tutte le altre leggi morali sono semplici applicazioni, è il rispetto umano. Dal punto di vista negativo, è la giustizia, la bilancia uguale per ciascuno e per tutti; dal punto di vista positivo, è la libertà, la dignità, il pieno sviluppo individuale di ciascuno nella solidarietà e attraverso la solidarietà universale; è il riflesso dell'esistenza umana di ciascuno nell'esistenza umana di tutti; è la coscienza che non posso essere veramente libero, umano, che quando tutti intorno a me sono liberi, umani. Rispettare la libertà e la dignità umane di ciascuno come le condizioni essenziali della mia libertà e dignità, cioè del mio diritto, ecco il mio dovere. Provocare e servire l'emancipazione umana di tutti attorno a me, ecco la virtù. Amare la libertà degli uomini, la loro indipendenza di fronte a me stesso, ecco il trionfo della grazia, non divina ma umana, ecco l'amore. Sentirsi e sapersi infine un anello, per quanto passeggero e infimo, ma nello stesso tempo necessario di questa immensa solidarietà umana, alla quale ciascuno è legato da tutte le condizioni della sua esistenza individuale, dal suo pensiero, azione, amore, e che si sviluppa maestosamente, attraverso i secoli, legando il passato al presente e all'avvenire, ecco l'immortalità». (*Ib.*, p. 154).

L'ipotesi atea diventa, in questo modo, l'elemento essenziale per l'analisi corretta dell'oppressione sociale. Non un vano dialogare rovesciato con i gestori della menzogna teologica, ma un razionale utilizzo della dimensione storica e materiale della vicenda umana. Così scrive nella *Risposta*: «La dispersione dei fantasmi divini, condizione necessaria del trionfo finale dell'umanità, sarà una delle inevitabili conseguenze l'emancipazione del proletariato». (*Risposta d'un internazionale a Giuseppe Mazzini*, in *Ib.*, p. 28). Per Bakunin l'ateismo è la chiara affermazione che l'umanità è maggiorenne, che non ha bisogno di tutela che può e deve fare da sé. Non credendo in Dio non crede nell'esistenza di un Uomo assoluto, di un uomo fuori della società. In questo senso scrive altrove: «Noi non crediamo anzitutto all'esistenza di una qualsiasi Divinità, se non a quella che è stata creata dalla fantasia storica degli uomini. Di conseguenza per noi non può esserci rivelazione divina dall'alto, poiché

tutte le religioni non sono state che rivelazioni dello spirito collettivo degli uomini, nella misura in cui esso si sviluppava nella storia, attraverso questo falso prisma divino. Non credendo in Dio, noi non possiamo nemmeno credere all'esistenza intellettuale e morale degli uomini al di fuori della società». (*L'Internazionale e Mazzini*, in *Ib.*, p. 71).

Quindi lo sviluppo dell'umanità dell'uomo deve avvenire nella storia anche se questa è teatro continuo della lotta animale per la vita. Ma accanto all'istinto fondamentale dell'egoismo esiste quello, altrettanto fondamentale, della solidarietà.

Su questa base concreta è costruito l'attacco contro la speculazione mazziniana, contro le calunnie dirette a distruggere la credibilità dell'Internazionale, a colpire d'infamia il glorioso sacrificio della Comune, a screditare il socialismo, a deformare la Storia e innalzare il concetto di dovere-sacrificio come fondamento dello Stato-Chiesa mazziniano.

Mazzini si era macchiato di colpe gravissime, derivanti dalla particolare ottusità della sua posizione teorica. Partito da una critica vacua e nello stesso tempo superficiale contro Moleschott e Schiff, il cui insegnamento materialista tanta influenza aveva in quel torno di tempo tra i giovani intellettuali italiani, il profeta in esilio aveva poi fornito una interpretazione della storia del tutto inutilizzabile in una prospettiva politica rivoluzionaria. «Nessuno sa falsificare la storia come lui», scrive Bakunin, ed ha ragione. In sostanza lo scopo di Mazzini era quello di elaborare il concetto di dovere-sacrificio, per fondare il proprio Stato-Chiesa.

Nel *Frammento N* Bakunin scrive: «Mazzini segue un metodo del tutto diverso. Nelle sue speculazioni filosofiche e scientifiche, non si è mai dato tutte queste preoccupazioni. Non cerca di risolvere una contraddizione, l'ignora. È molto più facile. Vi dice col più grande sangue freddo e con una perfetta buona fede la più contraddittoria affermazione, la più impossibile, e bisogna che l'accettiate, perché? perché lui stesso non vede questa contraddizione, e perché egli è profeta. Guai a voi se, dopo di ciò, continuerete a dubitare. Vi maledirà citandovi la testimonianza di tutti i grandi pensatori; da Prometeo, Socrate e Platone, fino a Humboldt (!), da Fidia fino a Michelangelo, da Eschilo fino a Byron. Dopo di che non vi rimarrà che abbassare la testa, in quanto che cosa potete obiettare contro l'esistenza storica di Prometeo, contro l'ortodossia teologica di un Humboldt (che sarebbe molto sorpreso di trovarsi classificato tra i credenti) o contro la scienza positiva di Byron.

«Ecco di che tipo sono le dimostrazioni filosofiche di Mazzini. Da parte di un uomo così serio e profondamente convinto, si tratta di una leggerezza di argomentazione e una assenza di critica incredibili!...

«Poveri scolastici! Poveri grandi metafisici moderni! Quante inutili pene vi siete dati, rompendovi la testa e sudando sangue e acqua, per provare l'esistenza di Dio, mentre Mazzini l'ha fatto con un poco di retorica e senza alcuno sforzo! E il privilegio dei Profeti. Io credo e voi dovete credere, perché io credo. Dio è grande e Mazzini è il suo profeta!...

«A quelli che, come la maggior parte degli operai ad esempio, sono incapaci, sia per mancanza di tempo e di libri sia per mancanza di istruzione, d'interrogare direttamente la coscienza dell'umanità, Mazzini consiglia di ricorrere ai buoni uffici di qualche fratello che

ha visto molti paesi (come gli emigrati mazziniani per esempio) e che diventa per essi un apostolo della verità, trasmettendo tutto ciò che sa sulle tradizioni dell'umanità». (*Ib.*, pp. 186-187).

La condanna del socialismo da parte di Mazzini viene riportata da Bakunin all'originaria negazione della legge fondamentale della solidarietà e del rispetto umano. Così scrive nella *Risposta*: «Mazzini maledice il socialismo. Come prete o come delegato del maestro divino doveva maledirlo; poiché considerato dal punto di vista morale, il socialismo è la piena realizzazione del rispetto umano che lui sostituisce alla volontaria e gratuita degradazione inseparabile dal volto divino. Considerato poi dal punto di vista scientifico e pratico, esso è la proclamazione di quel gran principio che, entrato oramai nella coscienza dei popoli, è divenuto l'unico punto di partenza, tanto per le ricerche e per gli sviluppi della scienza positiva, quanto per i moti rivoluzionari del proletariato. Questo principio riassunto in tutta la sua semplicità, eccolo: Siccome nel mondo fisico, la materia, chiamata inorganica, cioè, determinata meccanicamente, fisicamente e chimicamente, è la base della materia organica, vegetale ed animale da prima, ed in ultimo, della materia intelligente, principalmente se non esclusivamente umana (gli animali delle specie inferiori, non essendo affatto privi d'intelligenza, come è noto); così nel mondo sociale, che del resto deve essere considerato siccome l'ultimo grado del mondo naturale, lo sviluppo delle questioni materiali ed economiche fu sempre e continuerà ad essere la base determinante d'ogni sviluppo religioso, filosofico, politico e sociale.

«Si vede che questo principio porta seco nientemeno che il più audace sovvertimento di tutte le teorie tanto scientifiche che morali, di tutte le idee religiose, metafisiche, politiche e giuridiche dell'idealismo antico e moderno. È una rivoluzione intellettuale e morale, mille volte più formidabile di quella che, partendo dall'epoca del Rinascimento al XVI e XVII secolo, aveva rovesciato le teorie scolastiche diventate dottrine della Chiesa, della nobiltà feudale e dello Stato divino, per sostituir loro quelle della ragione critica, pura, ma tuttavia sempre ideale, necessariamente dottrinarie, ed in conseguenza sempre favorevole alla dominazione d'una classe privilegiata e specialmente della borghesia.

«Se il rovescio della barbarie scolastica fu al suo tempo causa di sì terribile commozione, si capisce quale scompiglio deve ai giorni nostri cagionare quello dell'idealismo dottrinario che è l'ultimo rifugio di tutti gli sfruttatori ed oppressori privilegiati della società umana.

«Gli sfruttatori delle credenze ideali sentonsi minacciati nei loro più cari interessi, ed i partigiani disinteressati, fanatici e sinceri del morente idealismo, come Mazzini, vedono distrutta d'un sol colpo tutta la religione, tutta l'illusione della loro vita». (*Risposta d'un internazionale a Giuseppe Mazzini*, in *Ib.*, p. 30).

Non è molto importante stabilire, come hanno fatto Togliatti e Romano, se dietro l'attacco a Mazzini si nasconda invece un attacco diretto contro Marx. L'ipotesi potrebbe essere interessante ma non ha fondamenti certi. Sono privi di base le ragioni di Romano che, ciecamente favorevole a Mazzini, disconosce quel minimo di obiettività che ci pare indispensabile per qualsiasi analisi storica. E che dire delle tirate di Togliatti, valide solo

sul piano dell'immediata polemica politica. Allo stesso modo non ci convince chi, come Masini, intende impostare l'importanza degli scritti di Bakunin in questo periodo, partendo dalla loro influenza sulle giovani generazioni educate alla cospirazione mazziniana ma sostanzialmente lontane dallo spirito teologico del grande mistico. A nostro avviso, una lettura attenta dei testi, consente di individuare una precisa polemica di Bakunin contro il fanatismo teologico di Mazzini, riconducibile a quella base di giacobinismo che resta incancellabile nel blanquismo e che costituisce, in ultima analisi, con tutte le sue prerogative borghesi, la base stessa del marxismo rivoluzionario. Questa direzione di lettura andrebbe almeno approfondita. Non si tratta della scelta di un oggetto polemico, debole e superato dal tempo (Mazzini), scelta fatta con il preciso scopo di non impegnarsi subito contro il "grande" Marx in una lotta "all'interno" dell'Internazionale, ma si tratta di una battaglia contro una metodologia autoritaria che, partendo da una ristretta minoranza di potere, autodefinitasi portatrice della verità, conduce alla costituzione di uno Stato a fondamento religioso. E non c'è chi non veda quanto irrazionalismo mistico si celi dietro la fede nel "deperimento" delle strutture statali dopo lo stabilirsi della dittatura del proletariato. Il seguente passo potrebbe essere letto in chiave di critica marxista con un'opportuna correzione dei termini: «Il Dio di Mazzini non è quello delle implacabili vendette e degli eterni castighi. Non ispirando che perdono ed amore – si era detta del resto la stessa cosa del Dio dei cristiani – egli ripudia l'inferno, non ammettendo tutt'al più che il purgatorio, che consiste d'altronde, nella teologia mazziniana, solo in un ritardo più o meno prolungato dello sviluppo progressivo dei colpevoli, individui o nazioni, come conseguenza naturale delle loro colpe. In generale, ciò che distingue il Dio di Mazzini dal Dio ebraico e cristiano, è la sua tendenza visibile ma sempre vana di conciliarsi con la ragione umana e di sembrare conforme tanto alla natura delle cose quanto alle fondamentali aspirazioni della società moderna; e per meglio raggiungere questo scopo, egli spinge perfino la sua condiscendenza tutta moderna fino a rinunciare alla propria libertà!...

«È evidente in tutti i casi che il Dio di Mazzini è un Dio passabilmente costituzionale, poiché meglio di tutti i re finora conosciuti, osserva la Carta che gli è piaciuto concedere al mondo e all'umanità, almeno a quanto ce ne dice Mazzini, il quale, come ultimo profeta, deve saperlo meglio di tutti.

«Ma questa condiscendenza, eccessiva da parte di un Dio, raggiunge il suo scopo? Assolutamente no. E come potrebbe conciliare la sua esistenza con quella del mondo, quando il solo titolo di Dio, e per sopramercato quello di creatore, di legislatore e di educatore del mondo naturale ed umano, lo rendono assolutamente incompatibile con lo sviluppo dell'uno e dell'altro!». (*L'Internazionale e Mazzini*, in *Ib.*, pp. 60-61).

Resta da dire che il passo precedente così oscuro ad una prima lettura, si trova, nello scritto di Bakunin, a qualche rigo di distanza da un altro passo in cui, incidentalmente egli parla delle calunnie messe in circolazione da Marx, concludendo: «Amo Mazzini e lo venero oggi come nove anni fa e peraltro devo combatterlo. Devo mettermi dalla parte di Marx contro di lui. È una fatalità a cui tutte le mie convinzioni, la mia religione non meno

profonda e sincera della sua, non mi permettono di sottrarmi.

«Mazzini, ho già detto, non opprime nessuno; è vero. Ma egli stesso e oppresso dal suo Dio e a questa oppressione di cui è la prima vittima, fa partecipare più o meno i suoi amici, il suo partito. Questa è la causa principale, secondo me, dell'attuale isolamento di questo partito in seno alla nazione italiana, della sua sterilità e della sua sempre più evidente impotenza». (*Ib.*, p. 58).

L'inverso della visione teologica della guida carismatica, della delega del potere ad una minoranza ristretta, del partito e dello Stato, è la rivolta. Per Bakunin, la rivolta è l'inverso del principio divino, è il principio satanico, "la nobile rivolta che, sorgendo dalla vita animale ed unita alla scienza è sola madre di tutte le emancipazioni e di tutti i progressi umani". Nel maggiore scritto contro Mazzini egli si richiama alla rivolta dei Fraticelli boemi del XIV secolo, vedendo in quella lontana ribellione il germe della rivolta socialista di oggi. Nel *Frammento G* scrive: «Il riflesso d'un riflesso! l'incarnazione di un'ombra! Sì, perché questo ideale, queste idee preconcepite che gli idealisti dicono ispirate o innate, che cosa sono se non creazioni del cervello umano? E come le crea quest'ultimo? Riproducendo idealmente il mondo reale, sia naturale che sociale, che lo circonda.

«Con quali mezzi lo riproduce? La facoltà sensitiva o ricettiva dei suoi nervi gli apporta le impressioni sia esteriori del mondo che lo circonda, che interiori del proprio corpo individuale; la memoria, altra facoltà del cervello, le conserva, e fondata su questa memoria, l'immaginazione, facoltà di già attiva ma solo formale, gli apporta l'immagine, dapprima quasi sempre esagerata e falsa, delle cose reali. – Questa immagine, o piuttosto questa quantità indefinita d'immagini diverse, costituisce il fondo reale dei pensieri umani. Con quali mezzi questi pensieri si formano? A mezzo di due facoltà parimenti attive e formali del cervello, la comparazione e l'astrazione. Dunque tutte le idee umane sono dei riflessi del mondo reale, dapprima passivamente accettati, poi attivamente riprodotti dal cervello umano.

«Il cervello umano costituisce in qualche modo un laboratorio dove si elaborano le idee. Vi sono cervelli meglio costruiti degli altri. Questi si avvantaggiano sugli altri. Formulano le prime idee, necessariamente imperfette e che riproducono tanto più male il mondo reale quanto sono solitarie, isolate, e sfuggono quindi alla critica, al controllo di tutti. Ignorando il processo naturale attraverso cui vi sono arrivati, i primi inventori o formulatori di queste idee, s'immaginano in perfetta buona fede che esse sono venute da una sorgente misteriosa, che sono state ispirate da Dio. La loro fede trascina quella degli altri e, propagato dalla parola, conservato e trasmesso dalla tradizione, il sistema delle idee religiose si stabilisce come despota del mondo.

«Ogni generazione trova nella propria culla un sistema qualsiasi di idee dominanti e dispoticamente stabilite non solo nel pensiero di tutti, o almeno della grande maggioranza degli uomini, ma incarnate nei costumi, nella morale, nei sentimenti, negli istinti, e nei più piccoli dettagli della vita sociale, sia individuale che collettiva. E ciò che si chiama lo spirito collettivo della società in generale, la natura intellettuale e morale di una nazione e di un

secolo. Ogni bambino si trova, dal primo giorno della nascita, esposto alla incessante azione di queste idee; azione tanto più potente in quanto ripercossa in mille modi non solo da tutti gli uomini, ma da tutti i rapporti degli uomini e da tutte le cose che lo circondano; queste idee avviluppano il bambino da tutte le parti, lo penetrano, lo formano, e gli imprimono il loro marchio particolare, durante tutta l'infanzia, l'adolescenza, fino all'età della virilità, fin quando il suo cervello agguerrito e formato dall'esperienza e dallo studio, diventa capace di sottometterle alla critica e al controllo del proprio funzionamento intellettuale...

«La rivolta, la negazione appassionata, teologicamente personificata nella grande e nobile figura di Satana, ecco il vero emancipatore pratico del genere umano. In ogni epoca storica, Dio è il risultato di tutti i lavori umani dei secoli passati, incarnato nell'insieme delle istituzioni religiose, politiche, giuridiche, economiche e sociali che formano l'ordine ufficialmente stabilito, e si riassume attraverso una sintesi teologica e metafisica, la cui pretesa è sempre di imporsi alle generazioni viventi come un ideale assoluto. E Satana è la Rivolta della vita sociale, sin collettiva che individuale e che diventa tanto più potente, più larga quanto più si sviluppa subito contro l'insolente pietrificazione di questo ideale, e contro la ristrettezza di questo ordine». (*Ib.*, pp. 136-137).

Il primo attacco è quindi diretto contro la tradizione, contro il sistema delle idee dominanti, incarnate nei costumi, nella morale, nei sentimenti, negli istinti e in tutti i più minuti dettagli della vita sociale (individuale e collettiva). Ma la tradizione non è solo un qualcosa da abbattere, è di più, è il lavoro sociale dei secoli passati, idea che Bakunin rileva da Proudhon, idea in base alla quale ogni nuova generazione può usufruire di un capitale collettivo che però al novantanove per cento è pieno di errori e di iniquità. Ma questa visione della rivolta non è astratta o illuminista. Per Bakunin non è l'Uomo in assoluto che deve ribellarsi se vuole essere tale, ma una classe precisa in una precisa condizione storica che deve ribellarsi, a partire dagli individui che la costituiscono, se vuole emancipare se stessa e, concludendo lo scontro di classe, emancipare tutti gli uomini.

In questo senso la sua valutazione della borghesia e del ruolo storico di questa classe è molto esatta. La borghesia è vista come la classe del "materialismo pratico" capace di lottare contro l'idealismo ipocrita della chiesa e della nobiltà feudale, due dei punti di maggiore sfruttamento. In questa lotta la borghesia ha assunto in passato un ruolo rivoluzionario. Se la Chiesa rappresentava la ricchezza accumulata con la frode, la nobiltà rappresentava la ricchezza strappata con la forza bruta. Al contrario la borghesia venne a significare la ricchezza creata dal lavoro e tutelata con la rivolta contro i tentativi di spoliazione della Chiesa e della nobiltà feudale. Nel *Frammento T* Bakunin scrive: «La borghesia era nata dal lavoro, come si è potuta separare dal proletariato? Il fatto è che fin dal primo giorno della sua nascita storica, essa porta in tutta la propria organizzazione sociale e quindi anche nella propria coscienza collettiva, un principio che doveva necessariamente trasformarla in una fannullona sfruttatrice del proletariato. Questo principio è l'individualismo di cui siamo nemici appassionati».

«Un fatto ormai constatato dalla storia dell'economia sociale è diventato un assioma

nella convinzione di tutti, è che le ricchezze sociali sono il prodotto di un lavoro collettivo: dalle piramidi egizie costruite con il lavoro forzato delle popolazioni arabe ed ebraiche asservite, fino ai prodotti dell'industria moderna confezionati col lavoro salariato, tutto è stato creato, tutto continua ad essere creato dal lavoro collettivo. Non è necessario ripetere quello che è stato detto e ridetto mille volte sugli effetti meravigliosi della divisione del lavoro. I vantaggi di questa divisione e della collettività che ne è la base e la condizione indispensabile furono chiari nei tempi più antichi della storia, e non c'è dubbio che a partire dalla formazione dei primi grandi Stati nel mondo, lo scopo di tutte le conquiste non fu tanto quello di appropriarsi dei beni e delle ricchezze prodotte dagli altri, quanto di asservire questa collettività umana così meravigliosamente produttiva, fonte di tutte le ricchezze future, per la fare lavorare esclusivamente a profitto dei [conquistatori].

«I primi comuni del medioevo, essendosi formati non con la conquista ma con la rivolta e con una specie di associazione per la difesa reciproca contro i signori feudali, come dettero vita lo stesso all'ineguaglianza sociale e a rapporti tra sfruttatori e sfruttati?

«Escludiamo i germi di ineguaglianza, di sfruttamento e di dispotismo che la tradizione, il costume aveva deposti in tutte le famiglie, particolarmente nei privilegi quasi assoluti del marito e del padre, supponiamo, come fanno di regola gli economisti borghesi nelle loro deduzioni sempre molto esclusive ed astratte, supponiamo, dicevo, che all'origine nei comuni, tutti i cittadini erano uguali, non dal punto di vista naturale ma da quello della posizione sociale, cioè che tutti erano ugualmente lavoratori.

«Se avessero lavorato isolatamente, ognuno per sé soltanto, tutti sarebbero rimasti ugualmente poveri, in quanto il lavoro degli individui separati è sterile, appena capace di nutrire una piccola orda di selvaggi. Sappiamo anche che i cittadini dei comuni si erano organizzati per il lavoro in corporazioni solidali, in compagnie di arti e mestieri. Ecco il lavoro collettivo stabilito. Ora, come bisogna organizzarlo? Come devono distribuire tra i membri uniti, i prodotti o piuttosto i profitti del lavoro comune?». (*Ib.*, pp. 223-224).

Il processo di nascita del proletariato è studiato in modo approfondito nello stesso frammento. Punto di partenza l'ineguaglianza naturale degli individui che, in una precisa realtà storica, con precise istituzioni di sfruttamento, anziché affievolirsi si accentua diventando ineguaglianza economica e sociale delle classi. E più avanti: «Una volta che i capitali, creati dal lavoro collettivo delle generazioni passate, si sono concentrati esclusivamente nelle mani delle classi privilegiate, questi capitali costituiscono una condizione assolutamente necessaria per la fecondazione del lavoro collettivo presente, e questo lavoro, essendo l'unico mezzo d'esistenza delle masse, è naturale, è necessario che queste, che sono obbligate a lavorare per non morire di fame, restino asservite, in un modo o nell'altro, ai detentori dei capitali che hanno bisogno del lavoro delle masse solo per aumentare la propria ricchezza, il proprio conforto, il proprio lusso, la propria scienza e la propria libertà. È così che la Civiltà delle classi privilegiate, il cui cammino progressivo costituisce propriamente tutta la storia, fin qui, si è sviluppata lentamente, appoggiata e nutrita da questa servitù produttiva, da questo lavoro forzato delle moltitudini popolari sempre tradite e sempre

sacrificate, e che si chiamavano nell'antichità schiavi, nel medioevo, servi e oggi, salariati.

«Ho dimostrato che la grande preda storica, l'oggetto di ogni santa e profana concupiscenza, di ogni lotta religiosa, politica e guerriera, di ogni conquista, di ogni guerra fratricida e crudele, che ha insanguinato la terra e che riempie le pagine della nostra povera storia, è stato unicamente e sempre, l'asservimento di questo gigante mutilato, torturato, ma possente creatore nel mezzo stesso della propria schiavitù, che si chiama lavoro collettivo delle masse popolari». (*Ib.*, p. 239).

Le riflessioni di Bakunin sul problema delle classi lo portano ad approfondire il rapporto tra lavoro intellettuale e lavoro manuale da lui precedentemente trattato a lungo nelle sue collaborazioni all'«*Égalité*». Questa volta l'occasione è offerta dalle dichiarazioni dell'Internazionale sulla necessità che il lavoro intellettuale vada integrato con quello manuale e viceversa, senza distinzione di nascita né privilegi sociali. Ma perché un lavoro venga considerato tale, deve essere produttivo: anche i capitalisti, i proprietari, gli imprenditori, lavorano ma il loro non è lavoro produttivo, si impegnano solo per meglio sfruttare il lavoro produttivo degli altri. Ovviamente, come con chiarezza dimostra Bakunin, questo lavoro non può essere considerato produttivo, pur essendo lavoro reale a tutti gli effetti. Ora, il proletariato, se vuole liberarsi, deve sgombrare il campo da tutte queste classi parassite: clero, burocrazia, plutocrazia, nobiltà, borghesia, ecc., e «prendere la direzione dei propri affari nelle sue mani». Ma non deve «tendere all'instaurazione di un nuovo dominio o di una nuova classe, ma all'abolizione definitiva di ogni classe, attraverso l'organizzazione della giustizia, della libertà e dell'eguaglianza per tutti gli esseri umani, senza distinzioni di razza, di colore, di nazione o di credenza, dovendo tutti adempiere pienamente agli stessi doveri e godere gli stessi diritti».

Bakunin svolge un'analisi precisa, e molto attuale, quando illustra gli elementi che contrappongono il proletariato alla borghesia, quando sottolinea i motivi profondi della impossibilità di ogni forma di collaborazione di classe. Nello stesso *Frammento T* scrive: «Quando un operaio vede un Signore avvicinarsi a lui, con un'aria simpatica, la parola fratello sulla bocca, si domanda, molto ingiustamente qualche volta in rapporto a chi l'avvicina, ma con molta fondatezza in rapporto ai Signori presi in generale: «Che vuole da me? Quale nuovo servizio, quale nuova servitù si aspetta da me?». Il suo istinto socialista che vale mille volte di più della scienza idealista di Mazzini, gli dice che non è naturale che un uomo nato ed elevato nel mondo dei suoi oppressori e dei suoi sfruttatori e che è legato a questo mondo con mille legami di abitudine, di pregiudizio, pensieri, sentimenti, interessi, ambizioni e vanità, possa venire sinceramente, seriamente a fraternizzare con lui. Il fratello degli oppressori può diventare quello degli oppressi? Come Gesù Cristo, che, se bisogna credere ai Vangeli, era molto più socialista di Mazzini, l'operaio, guidato sempre da questo istinto profondo della realtà, si dice: «È più facile che una corda (o un cammello) passi nel buco di un ago, che un ricco le porte del paradiso» – cioè, che è molto difficile ad un figlio della borghesia volere sinceramente tutte le condizioni e tutte le conseguenze della giustizia e dell'uguaglianza. E come Gesù Cristo diceva ai farisei che si vantavano di avere osservato

tutti i comandamenti della legge: “Tu vuoi esser dei nostri? Ebbene, va, vendi i tuoi beni, distribuisce tutto il ricavato ai poveri, e quando l’avrai fatto, vieni con noi, seguimi” – allo stesso modo l’operaio si sente spinto a dire al figlio del borghese che viene a fraternizzare con lui: “Vuoi essere dei nostri, ebbene, comincia a rompere tutti i tuoi rapporti d’abitudini quotidiane, sentimenti, pensieri, vanità, ambizioni ed interessi che ti legano al mondo borghese, al mondo dei nostri oppressori, gira le spalle a questo mondo, e, diventando povero e lavoratore come noi, sii nostro fratello!”». (*Ib.*, p. 221).

L’analisi diventa ancora più pertinente quando s’indirizza, sempre nel *Frammento T*, al proletariato, sia delle campagne che delle città, in Italia, quando considera i quindici milioni di contadini non proprietari che lavorano come schiavi su una terra ricca e fertile per ricavarne un nutrimento adatto solo a non morire di fame, quando considera i cinque milioni di proletari delle industrie che vengono sempre di più rovinati dall’accentramento produttivo. Questo proletariato italiano “si è conservato intatto nel mezzo della corruzione e dell’abrutimento generale, grazie all’intelligenza e alla moralità concrete che sono inerenti al lavoro... anche perché non ha ancora abusato e nemmeno usato della vita, e che per conseguenza conserva oggi l’energia della vita e la fede nella vita... e rappresenta la gioventù reale nello sviluppo storico delle classi, gioventù che non si perderà mai, perché volendo emanciparsi e non dominare non diventerà mai una classe”. (*Ib.*, p. 223).

La conclusione chiara di Bakunin è che la vittoria del proletariato sarà la realizzazione definitiva e liberalizzata di quel patrimonio complessivo che costituisce il lavoro sociale, cioè il lavoro collettivo. Ecco perché egli suggerisce il principio della proprietà collettiva.

Su due altri problemi occorre fermare l’attenzione: il problema delle assemblee rappresentative e quello dell’attività e degli errori della Comune di Parigi. Ambedue questi problemi trovano larga trattazione nei frammenti pubblicati nel presente volume, per cui, essendo questi inediti, riteniamo importante fermare l’attenzione su di essi. L’analisi della rappresentanza popolare parte della contrapposizione a Mazzini, slargandosi immediatamente ad una considerazione più ampia del fatto della delega e delle conseguenze. L’ipotesi più interessante è che Bakunin ammette – per assurdo – che all’assemblea vengano inviati dei rappresentanti rivoluzionari, in grado di portare avanti in modo efficiente le necessarie richieste del popolo. Ebbene, anche in questo caso limite, impossibile nella pratica, la condanna dello strumento legislativo è inevitabile. «Ammettiamo che nell’ispirazione della rivoluzione suprema, il popolo invii in una Assemblea costituente dei rivoluzionari convinti e sinceri. Come li invierà? Muniti di un mandato imperativo su tutte le questioni un poco importanti che questa Assemblea andrà a trattare; oppure lasciando loro una libertà di decidere secondo la propria coscienza e scienza? Nel primo caso ogni discussione dell’Assemblea sarà inutile e anche impossibile. Ogni deputato non rappresenterà che la maggioranza, non l’unanimità dei suoi elettori, e dovrà votare su ogni questione come gli è stato ordinato, senza permettere alla discussione di cambiare o soltanto di modificare la sua opinione personale, conforme all’opinione della maggioranza dei suoi elettori. L’Assemblea allora non avrà più niente da fare che votare, e se la maggioranza dei voti,

supponendo che ce ne sia una, fa la legge, ne risulterà che soltanto la maggioranza del paese sarà realmente rappresentata, non in tutti i problemi ma solo in questo o quel problema nell'Assemblea. Per ogni questione si potrà avere una maggioranza differente, di modo che ogni porzione di popolo sarà rappresentata e non rappresentata, soddisfatta e non soddisfatta nello stesso tempo; la minoranza del paese sarà sempre obbligata a subire dei principi e delle leggi che le sono contrari. Può anche accadere, se tutti i collegi elettorali non sono eguali riguardo il numero degli elettori, ciò che è quasi sempre il caso, che siano le minoranze del paese che trascinino l'Assemblea nazionale. Ma ciò che accadrà assolutamente più spesso, è che i mandati imperativi imposti ad ogni deputato saranno talmente discordanti, in tutte le questioni, che l'Assemblea non potrà raggiungere una maggioranza su niente e dovrà sciogliersi senza avere risolto nulla.

«Concludo dunque che la teoria del mandato imperativo, per quanto evidentemente sorta dal desiderio di dare una rappresentanza reale al popolo, è di impossibile applicazione e non può arrivare alla realizzazione di questo scopo.

«Ma, se il mandato imperativo è impraticabile, il sistema opposto, quello della facoltà lasciata a ciascun deputato di risolvere tutti i problemi in piena libertà e non ispirandosi [che] alla propria coscienza, sotto la pressione diretta dello spirito collettivo che necessariamente si forma in ciascuna Assemblea, è un sistema che deve necessariamente sboccare nell'affermazione di un'aristocrazia legislativa e governativa. Precisamente questo spirito in ciascuna Assemblea, anche nelle più democratiche, è da un lato così potente, e dall'altro, per la sua stessa natura, così perfettamente estraneo, per non dire opposto alle palpitazioni viventi dell'anima popolare, così differente dallo spirito che anima le masse, che per restare fedele al suo mandato imposto dagli elettori liberamente accettato dal deputato sincero e onesto, per quest'ultimo non c'è che un solo sistema: lasciare l'Assemblea il più presto possibile. Se non lo fa, per quanto considerevole sia la sua onestà, il suo carattere, il suo spirito, egli è perduto; perduto nel senso che necessariamente tradirà la fiducia dei suoi elettori, sempre conformemente a questa legge sociale, che in un ambiente malsano e in una situazione falsa, le più nobili, le più potenti, le più intelligenti nature e volontà individuali, devono necessariamente soccombere.

«Che cos'è dunque questo spirito che rende tutte le Assemblee cosiddette rappresentative della volontà popolare, sempre così funeste, così contrarie agli interessi del popolo? È lo spirito del governo e della legislazione dall'alto in basso». (*Frammento M.*, in *Ib.*, pp. 178-179).

La sorte del migliore uomo del mondo, andando a fare parte di un'assemblea legislativa non può essere mai diversa. Anche se fino a ieri egli era ammiratore sincero e appassionato del popolo, oggi finisce per chiamarlo "canaglia popolare", fino a ieri egli condivideva le aspirazioni e le sofferenze del popolo oggi si trova in un ambiente completamente diverso: le sollecitazioni concrete della vita reale, che lo colpivano quando era fra il popolo, adesso sono scomparse, sostituite delle astrazioni del cosiddetto "interesse generale". Ma in sostanza questo "interesse generale" non è quello che sembra essere a lui, secondo le proprie

idee, l'interesse generale della società, idee alle quali è fermamente legato, con maggiore forza quanto più esse sono meschine e reazionarie.

La conclusione di Bakunin è chiarissima e di grande importanza. «Il segreto di tutte queste contraddizioni e di tutte queste impossibilità risiede nel fatto che in tutte le costituzioni politiche, anche le più democraticamente organizzate, sottoposte al controllo della votazione popolare e corrette dalla cosiddetta legislazione diretta da parte del popolo, le masse popolari sono invitate, forzate a votare su delle astrazioni sia religiose o metafisiche, sia politiche, sia giuridiche, e che queste astrazioni, che certamente offrono un grandissimo interesse di speculazione teorica, di ambizione politica e di profitti economici alle classi privilegiate – rappresentando la politica religiosa principalmente gli interessi della Chiesa e dell'aristocrazia fondiaria, e la politica metafisica quelli della borghesia – non solo non rappresentano alcun interesse per il popolo, ma sono assolutamente contrarie a tutti i suoi veri interessi poiché in effetti sono altrettante consacrazioni di eterna servitù, per cui, per ben votare, il popolo dovrebbe non scegliere tra di esse, ma rigettarle tutte insieme.

«La contraddizione e l'impossibilità consistono nel fatto, che tutte queste costituzioni politiche invitano e obbligano il popolo a stabilire un potere supremo e centrale che lo governerà dall'alto in basso, e che in realtà sarà tanto più dispotico quanto più si sarà circondato di forme repubblicane democratiche, e che questo potere lo governerà con leggi che, in un momento di sorpresa, avrà votate esso stesso contro se stesso. Tutta questa libertà politica, democratica, fondata sul suffragio universale più largo e sottomesso al cosiddetto controllo popolare, non arriva per il popolo, che al diritto e al dovere di darsi un padrone, un dittatore, sia individuale sia collettivo, ma rappresentante una classe privilegiata che lo sfrutta e l'opprime, non fosse, in mancanza di altre classi, che quella dei funzionari della Chiesa o dello Stato.

«Conclusione generale. Tutte le costituzioni politiche, dalla monarchia più assoluta fino alla Repubblica più rossa, offrono interesse e garanzia solo alle diverse classi di privilegiati della società. Dal punto di vista popolare esse rappresentano tutte ugualmente lo stesso sfruttamento e lo stesso dispotismo.

E allora? ci si domanderà. Bisogna che il popolo ritorni al governo dei monarchi assoluti, dei despoti? Assolutamente no; se potesse avere l'abilità di farlo, non servirebbe i suoi interessi, ma quelli delle classi privilegiate che, evidentemente, per salvare i loro privilegi economici si rigetterebbero, quasi dappertutto oggi, sotto la bandiera protettrice di un potere militare e poliziesco senza limiti. Quanto al popolo, se vuole emanciparsi, salvarsi, deve fare una sola cosa: non riformare il Governo, la Chiesa, lo Stato, ma abolirli.

«Nessun Governo! Nessuna Chiesa! Nessuno Stato! Ma allora sarà l'anarchia assoluta, la completa disorganizzazione della società? Sì, sarà l'anarchia dal punto di vista politico o governativo; ma sarà l'organizzazione dell'ordine, della giustizia, della libertà, dell'uguaglianza, cioè dell'umana solidarietà, dal punto di vista economico e sociale». (*Ib.*, pp. 183-184).

Come si vede, la critica di Bakunin coglie nel segno. Non si tratta della critica metafi-

sica spesso corrente negli scritti anarchici sull'astensionismo, ma si tratta di una precisa critica di classe, in cui sono colte le componenti negative di una eventuale rappresentanza "rivoluzionaria", cioè una rappresentanza di funzionari che intenda portare avanti le rivendicazioni popolari attraverso la costituzione di un governo rivoluzionario: in questo caso avremmo sempre l'azione di una classe privilegiata che, in mancanza di altre classi (da notare il riferimento sottinteso all'ipotesi marxista), impone se stessa come fulcro dello sfruttamento.

L'altro problema di cui dicevamo, quello relativo alle attività e agli errori della Comune di Parigi, è affrontato in dettaglio da Bakunin nel *Frammento T*, dimostrando l'infondatezza delle accuse criminali di Mazzini contro la Comune e il movimento socialista in senso generale. L'attenzione del lettore dovrebbe fermarsi di più sull'analisi degli errori della Comune, come ad esempio, quello relativo alla mancata espropriazione della Banca di Francia, analisi che necessariamente, per motivi polemici, è quasi messa fra le righe, dovendosi dimostrare la "pulizia" morale dei difensori della Comune, ma che, in ogni caso, costituiva uno degli elementi più interessanti del fenomeno rivoluzionario, almeno per lo stesso Bakunin. Infatti, se da un lato, di fronte all'impegno polemico, costretto a sottolineare in modo positivo le titubanze davanti agli espropri e alle condanne a morte, titubanze che in sostanza ebbero conseguenze soltanto negative nello svolgimento della lotta e che sono da ricollegarsi alla non trascurabile presenza di letterati negli organismi decisionali del comitato rivoluzionario, dall'altro non manca di criticare questa condotta indecisa, aprendosi chiaramente alla condanna a proposito della difesa della Banca di Francia, lampante dimostrazione degli effetti deleteri della persistenza della morale borghese all'interno di un organismo a larga componente proletaria e, comunque, con obiettivo rivoluzionario.

La ricchezza della tematica di Bakunin, appena visibile in questo primo volume delle *Opere complete*, non si esaurisce in questo nostro sommario introduttivo, solo la lettura attenta dei testi di quello che consideriamo un grande teorico dell'anarchismo moderno, potrà far comprendere la vastità degli orizzonti di ricerca e la capacità sintetica delle soluzioni prospettate. Ecco perché questo primo volume è quasi come un invito alla lettura, per noi anarchici italiani, molto importante, in quanto concerne i rapporti di Bakunin col nascente movimento operaio del nostro Paese, ma è pure importante, in generale, per lo sviluppo del pensiero anarchico in ogni senso, in quanto proprio a partire dall'impatto con i problemi italiani si chiarirono in Bakunin, in modo definitivo, le linee essenziali della sua visione matura dell'anarchismo.

Che si interrompa, quindi, in questo modo, il lungo, complice, silenzio sull'opera di Bakunin e che s'inizi un nuovo periodo di riflessione e di approfondimento non per soffocante diletto di erudizione, ma con lo sguardo rivolto al futuro, agli impegni e alle carenze del movimento attuale.

Catania, 8 maggio 1976

[*Introduzione a M. Bakunin, Opere complete*, vol. I, tr. it., Catania 1976, pp. 7-18]

La polemica con Mazzini

Annotazioni

Mai attacchi personali, anche quando sarebbero stati la risposta più spontanea e immediata alle ingiurie e alle calunnie. La sequenza della vita richiede un metro diverso nello scontro o si soffoca nelle balbettanti diatribe da cortile. Se c'è da rimanere lacerati intimamente, nei propri sentimenti, che questo avvenga a viso aperto, intessendo un movimento relazionale in cui si possono inserire significati che vanno oltre la stupidità umana che sempre accompagna le ingiurie e gli intrighi.

C'è un tempo per ascoltare – anche le accuse più infamanti – e un tempo per agire. Arrivato quest'ultimo tempo il primo si accartocchia e scompare. Era un tempo esterno, scandito dagli orologi del fare coatto, quello interno, l'eterno presente della qualità che non perdona le titubanze o le mezze misure, è l'unico che lascia un segno nella coscienza diversa. Questo segno corrisponde all'essere che è e non può non essere, al cuore che batte forte e chiaro mentre attorno danzano le anime diaboliche dei dannati che giocano con l'acqua e sghignazzano in un linguaggio incomprensibile ma assordante, comunque inumano.

Lasciarsi alle spalle le beghe da eunuchi o gli intrecci contorti realizzati da poveri esseri prigionieri della loro paura, paura che li fa urlare o stentatamente chiedere aiuto, quando niente e nessuno quell'aiuto può fornire. Abbandonare il tempo di coloro che sbattono le sbarre della cella per controllare se sono state segnate, che pensano con una velocità tanto ridotta da fermarsi spesso sul colpo, con la mazza ferrata in mano a mezz'aria, come colpiti da un incantesimo. Questo è il tempo delle congiunture meschine e avviliti, corpi nudi allineati nelle docce sporche e fredde come obitori, locali dove qualcosa si lava sotto un getto d'acqua tiepida senza pensare se non al freddo e al vento che entra cattivo dalle imposte prive di vetri. Lasciare questi ritmi temporali disomogenei e stentati ed entrare in un presente diverso, dove l'antica ingiuria non c'è più, è svanita nel sogno discontinuo e nel risveglio doloroso ma vivo, palpitante di desideri ancora confusi che tardano a scappare via.

Il tempo dei ritmi coatti è lento e prevedibile, mutuato dal fare è esso stesso fare, oggetto e frammento di oggetti, usuale e tardo, stentato nel suo continuo rincorrere l'irraggiungibile completezza. Il presente nell'oltrepassamento va in senso inverso, ha quindi una volontà diversa, quella dell'essere che è, cioè è un tempo puntuale che si separa da quello usuale ma non lo elimina, anzi lo tiene distante, come se per il momento dell'azione, il mondo non

ci fosse più, o fosse riuscito a prendere una strada tanto remota da risultare irraggiungibile. Eppure questo disinteresse è lacerazione, taglio, brusco arresto, inversione di processo, non è un semplice no. Lo scontro, come appare dalla rammemorazione, è brutale in maniera atroce. Il fare aspetta, protervo e incattivito, che l'esperienza diversa sia finita, e acquattati nella sua melma mille animali immondi aspettano anche loro. Sono gli alti esecutori delle opere della calunnia, coloro per cui la parola decisiva è trama e la sua coniugazione più praticata è tradimento.

Questi animali non sono capaci di leggere quello che la rammemorazione potrebbe dire loro, rimangono con le orecchie turate, mentre la loro smania forsennata li porta solo a nuovi imbrogli e nuove trame. Li ho osservati e anche descritti (*Liber asinorum*, Catania 2000), la caccia è la manifestazione che più li caratterizza e vi si impegnano a fondo. Tutto quello che è vivo, attivo, qualitativamente diverso, li attira e li impaurisce rendendoli bestie selvagge, incapaci di riflettere, sia pure nell'ambito dello stesso addomesticamento che hanno ricevuto in dono. La ferocia che non sono mai stati capaci di esercitare contro il potere la scatenano contro chi colpisce la loro fantasia povera con un dispiegamento ricco e multiforme di proposte e di azioni, in questo perdono quasi del tutto la loro umanità, sia pure rinsecchita dalla lunga coabitazione col fare coatto.

Compagni di strada ce ne sono parecchi. Aspettano di solito ai crocicchi più oscuri, quando imperversa la tempesta, tenendosi opportunamente al riparo. Hanno un carattere accondiscendente e permaloso, bisogna accettare il loro aiuto ma non impensierirli troppo, altrimenti si adombrano e scappano via. Ma quello che cercano veramente, nelle loro proferte di aiuto – a volte non infondate, ma sempre caute e circoscritte – è tacitare la propria cattiva coscienza. Se li si scopre in questo loro segreto bisogno, li si denuda e allora possono diventare pericolosi. Da compagni di viaggio si tramutano in costruttori di ostacoli, più raramente in calunniatori veri e propri, quasi mai in traditori.

Restando nella mera apparenza, quello che loro interessa è l'immagine e i benefici che da questa possono trarre. Giocano a costruirsi un mondo fittizio fatto di sogni, simboli, regolamenti e coerenze, tutti elencati con maniacale attenzione. Possono, volendo, seguire la coscienza diversa che propone loro – o semplicemente fa intravedere in modo approssimativo – l'azione, cercano una veloce sostituzione di immagine, dopo tutto sovrapponendo al fittizio il fittizio le modificazioni sono minime, ma non sono disponibili ad andare oltre. Per loro l'ultima frontiera è sempre nell'ambito del fare coatto, qui sono ricchi di parole e perfino di fatti, ma non agiscono, il coinvolgimento gli è proibito dalla melma politica che li soffoca.

Così, nella sostituzione di un'immagine all'altra, diventano sempre più sofisticati, esercitando tutte le tecniche metafisiche della dialettica, ma la loro cifra rimane puerile, basta un piccolo soffio di vento per essere spazzata via. L'imbroglio può persistere solo se li si vuole utilizzare ancora, in maniera vigile beninteso – quanto mi fu rimproverato a suo tempo questo pensiero da compagni che ritenevano di avere la verità in tasca –, ma prima

o poi l'imbroglio si aggiorna e ne viene fuori uno nuovo ancora più efficace e pericoloso. Occorre allora decidersi ad abbandonare questi compagni di strada.

Si può fare la rivoluzione da soli? Noi anarchici da soli? No. So che questa risposta negativa è, nello stesso tempo, fondata ed enigmatica. In effetti è una domanda senza risposta. A un enigma si sovrappone un altro enigma. Molte sono le forze in gioco. L'attacco alla frontiera, immagine ben diversa dell'oltrepassamento, è facilmente ipotizzabile anche da gente che aspira a una più o meno faticosa sostituzione della gestione del potere. Questo lo sappiamo, ma non è con la stupida coerenza da fratelli francescani che si fanno le rivoluzioni. Questo attacco si frantuma in più pezzi che prendono direzioni inusitate. C'è un attacco dal basso, in cui si muovono forze che di solito sono statiche e vengono portate in giro, a destra e a manca, ma che improvvisamente, per motivi solo in parte comprensibili, attaccano alla frontiera costruita dal dominio, e c'è un attacco dall'alto, quadri specialisti, organismi armati, clandestini e tutto il resto. Naturalmente la preferenza anarchica va alla rivoluzione dal basso, ma non può escludersi uno storno, un recupero, una diversione di quest'ultima a causa del suo incontro sfortunato con processi organizzativi di matrice autoritaria. Allora anche questo attacco alla frontiera – di per sé da privilegiarsi – risulta un banale movimento di compagni di strada. Il procedere peculiare degli anarchici è altro.

La lotta contro le formulazioni astratte della filosofia – idealista in primo luogo – può essere condotta sul piano dell'apparenza. Uno scontro tra immagini. A una immagine se ne sostituisce un'altra. Evocata la seconda, la prima scompare. Questo gioco è inarrestabile e, alla fine, si deve ammettere che non esiste un'immagine che riesca a fissarsi al di là dell'apparenza. Nel frattempo il flusso dell'astrazione si è velocemente indirizzato verso la parete impenetrabile della caverna dei massacri, dove le ombre non si acquietano per questa nuova programmazione di fantasmi. Nel fare, tutta la conoscenza è catalogata e ricondotta ad oggetto amministrato, essa è così prodotta come immagine. Si tratta di un processo che può essere spezzato solo con l'oltrepassamento, portando la conoscenza ad uno scontro implacabile con la qualità.

La critica materialista dell'idealismo è andata molto oltre un semplice rimpallare di egoismi e altruismi. Oggi sappiamo molto di più e meglio quanto sia orribile ciò che sta sotto l'altruismo e quanto sia positivo ciò che alberga sotto l'egoismo. Imporre un ordine nuovo è branca del potere non è egoismo, la confusione produce l'effetto di non capire i sacrifici e i costi che comporta ogni conquista e ogni gestione del potere, qualunque essa sia. Nulla di più spaventoso e brutto esiste della vita di un uomo di potere. La sua miseria non è soltanto nella sua meschinità ma nel suo desiderio smisurato di prevalere e di dominare, di possedere non oggetti concreti o ricchezze – non sempre – ma solo immagini.

La rivoluzione anarchica, partendo dall'autogestione generalizzata, quindi dalla distruzione totale e irreversibile del mondo vecchio, non è altruista, è semplicemente l'assolutamente altro, l'immanifesto che si affaccia nella nuova prospettiva di un fare radicalmente trasformato. Certo, si tratta sempre di un attacco alla frontiera, che può anche andare fal-

lito, e si tratta di un ritorno ad un fare – la produzione, anche autogestita, è un fare – ma che ha vissuto l'esperienza della qualità. Che cosa nutre di una indomabile energia questo oltrepassamento, questa esperienza qualitativa? Non lo si può spiegare con certezza. Ci sono mille motivi in gioco e fra questi non c'è l'altruismo.

La frenesia rivoluzionaria, così impostata ben al di là di una semplice verniciatura dell'eterno idealismo filosofico, ha un ritmo interno provocato, fra i tanti motivi, dalla esperienza qualitativa che il rivoluzionario anarchico porta nella realtà attraverso la rammemorazione. Qui questo dire dell'essere che è e non può non essere diventa osservazione di una coscienza diversa diretta a smantellare, distruggendola, l'ordinata coazione del fare. Si tratta di un'osservazione che non ammette tregua, che non intende quietarsi, anzi insiste nel forzare continuamente gli equilibri della coazione produttiva senza necessariamente suggerire un modello precostituito, impossibile a derivarsi dall'esperienza qualitativa radicalmente diversa. C'è pertanto, all'interno della rivoluzione anarchica, anche e principalmente nella forma dell'autogestione generalizzata, un movimento caotico che mima, nella rammemorazione, l'istigazione, insistente e senza remore, verso la distruzione.

Tutto ciò non è una critica filosofica del quietismo fattivo, fatta in nome di un astratto attivismo che non conosce l'immanifesta qualità, perché quest'ultima non può essere conosciuta dai filosofi ma solo colta vivendola da chi agisce e non riflette su tutte le possibili conseguenze della propria azione. Il punto non è quindi da collocare su di una pretesa differenziazione tra egoismo e altruismo, intesi entrambi nell'ottica deformante della filosofia, ma nell'elemento concreto della rivolta contro l'autorità. E siccome ogni autorità viene dal modello archetipo, cioè da Dio, consiste nella rivolta contro Dio. Questa rivolta passa attraverso la coscienza immediata, individuale, che si sottopone all'autosservazione, cioè riflette inquieta su se medesima e richiede il perché della coazione a fare racchiusa senza speranza nell'ambito oggettuale. Ogni osservazione, riflessa in questo modo, arriva presto all'esacerbazione. Il sospetto che il fare non sia il solo mondo possibile né tanto meno il migliore dei mondi possibili, si insinua nella rivolta contro Dio e travalica nell'abbandono della fede nel mondo. Si diventa così esperti nel trovare le tracce dell'incompletezza che affliggono l'oggetto, che siamo poi noi stessi, amministrati dal fare, e si scatena l'inquietudine che conduce alla rischiosa impresa del coinvolgimento. Il dio della salvaguardia e del perdono è messo così sotto accusa. In fondo tutti i guai dell'economia – scienza del dominio per eccellenza – iniziano dalla fede in Dio, come egregiamente ha dimostrato Proudhon. Incontrando nel fare l'ombra lunga del dio si misurano le conseguenze della coazione accettata volontariamente. Ogni incontro con questo dio causa delle ferite e ognuno di noi ne porta le cicatrici con sé per tutta la vita.

Storicismo e determinismo, un binomio indissolubile. La soluzione dialettica è solo un espediente metafisico, più o meno elaborato. Uscire da questi fantasmi filosofici significa respirare aria pura, anche se l'atmosfera più rarefatta della qualità può causare problemi di respirazione negli spiriti deboli. L'azione è ben altra cosa di un fare determinato che,

anche in questo caso, non ha leggi di causa ed effetto – immaginate da una scienza ormai attardata su schemi definitivamente scongiurati – ma processi probabilistici, non per questo meno coatti. L'azione è assolutamente altro ed è un obbligo ineludibile per contrastare i progetti controrivoluzionari desiderosi di impadronirsi del potere per operare un cambio della guardia. Agendo non sono osservato da qualcun altro, non sono sottoposto ad amministrazione controllata, sono finalmente giusto, vero, bello, ma più di tutto, e al di là di tutto, sono libero, solo nell'attimo atemporale della mia esperienza qualitativa, e nella qualità non mi osservo nemmeno da me stesso, non mi auto-osservo, agisco perché sono l'essere che è e non può non essere, sono completo nella mia incompletezza fattiva a cui dovrò pure fare ritorno. Agire mi trasforma senza che me ne renda conto, sono una coscienza diversa che agisce diversamente, ma non posso conoscere questa diversità sostituendo una teoria filosofica – poniamo idealista – con un'altra – poniamo materialista – sarebbe un baloccamento stupido e ingannatore, porterei nella caverna dei massacri altre ombre da aggiungere a quelle già in movimento nella sua impenetrabile parete.

Il progresso, e i suoi miti, si racchiudono nell'involucro storico e filosofico. Esso alimenta la caverna dei massacri allo stesso modo della reazione. La sinistra e la destra sono due modi che differiscono solo in dettagli trascurabili di conquistare e possedere, mantenendolo, il potere. Non sono il bene e il male. Entrambi autorizzano lo sfruttamento sfrenato o controllato – ma sempre feroce – che rende intollerabile la vita sotto la coazione produttiva. Ma la ferocia ancora più spietata – del progresso e della reazione – è data dal condizionamento oggettuale che ci costringe ad accettare la realtà dello sfruttamento, scientificamente corroborata, come la sola soluzione possibile per la nostra esistenza. L'apparire è messo sul trono, con la democrazia o con la dittatura, e vi regna incontrastato. Se la coscienza immediata cede a questo ricatto essa è perduta, solidifica il proprio tempo interno in scansioni che corrispondono ai ritmi produttivi dell'oggetto, viene deificata e amministrata esattamente come l'oggetto coatto. Ma c'è un modo di non fare corrispondere il tempo interno con quello esterno, ed è la contrazione puntuale del primo nell'oltrepassamento. La via d'uscita è stretta e richiede coraggio, il coinvolgimento nell'azione sconvolge l'esistenza e può anche produrre attorno a sé la desolazione e l'isolamento, conduce però all'esperienza diretta che la coscienza diversa fa della libertà. In più, questa esperienza, non è conoscibile in termini di logica dell'a poco a poco, ma è comunicabile con la logica del tutto e subito, mediante la rammemorazione. Queste annotazioni sono sprazzi e tracce di alcune rammemorazioni. L'uso delle parole qui non è cronologicamente determinato dal passato al futuro, esso si indirizza direttamente al destino e da questo si aspetta una risposta che potrà venire attraverso la fruizione e l'intendimento, per me e per altri, della stessa parola rammemorante. Questa strana e misteriosa condizione del destino, colta attraverso la rammemorazione, ha conseguenze non prevedibili. Eccomi quindi scrivere al buio, intuendo il sentiero nella foresta più che vedendolo, cogliendo le segnature di Bakunin senza essere certo di conoscerle fino in fondo, almeno fino in fondo alla loro radice storica e filosofica. Qui salto fuori dagli assassini che corroborano la caverna dei massacri, creo una specie

particolare di parola che non ha la responsabilità esatta – o presunta tale – del rispecchiamento. So che la verità è una qualità non un modo di duplicare gli oggetti. So anche che questa particolare parola non è più intelligente o più persuasiva, essa è soltanto diversa, non qualitativamente diversa, che è parola e non azione, ma è diversa nel significato modesto e circoscritto che si dà a questo termine nel fare amministrato dell'allucinazione. Essa è però indipendente e irraggiungibile, non fa parte di una serie produttiva prestabilita, non traccia un cammino, non segue le leggi del movimento lineare, ed è per questo che il destino la coglie in maniera incalcolabile.

L'inevitabile emergere di un'idea riconferma la sua necessità storica. Ciò fonda un circolo vizioso. Sorge la paura, e dalla paura la miseria sconsolata dell'uomo. Da qui lo sguardo si allarga a qualche punto vicino o lontano, qualche punto nevralgico che può dare consolazione. Dal male deriva il bene e dal bene il male. La desolazione è reciproca come l'illusione della cura o almeno del sollievo. Un equilibrio tra assassinio e salvezza, instabile, istituzionalizzato, posto fuori contesto. Mirabile costruzione del fare. Edificio e prigioniero, bordello e chiesa salmodiante. Nessuna consolazione. Attorno il deserto cresce e tutti alberghiamo deserti dentro di noi. Spesso chiamiamo dio questi deserti e inviamo capri espiatori con sulle corna un cartiglio di appello. Sogniamo di scrivere per scongiurare quello che questo arido luogo di morte ci manda a dire. Forse la nostra scrittura è solo un segno, una breve incisione su di un tronco d'albero nella foresta, forse scolpiamo una pietra come quella che mi ha dato occhi blu prima di partire per quest'ultima avventura e che un nano vigliacco mi ha sottratto e buttato via con parte del mio cuore. Forse saltiamo fuori dal fondo della paura, dove alberga la morte, con un mugolio indistinto, unica possibilità che ci resta prima di chiuderci a riccio in posizione fetale di difesa di fronte alla catena che minaccia di sigillare per sempre i nostri sogni in una tomba. Forse è una parola dinamica, insignificante, senza contenuto, strozzata, non composta di materia lessicale ma di umore fisico, sudore, fremito, angoscia, lacrime, un urlo, forse, di terrore derivato dalla coscienza non ancora venuta alla luce della propria perdita. Forse è solo uno sguardo, multiplo, celere, aggirante, atteso a cogliere gli ultimi barbagli di vita libera, o che tale sembra essere dall'interno della tomba dove stiamo per cadere. Forse è dio, appena più acuto come rantolo, come singulto, ulteriore sguardo che cerca di ritardare l'evento non più rinviabile. Forse è un residuo di speranza, raccattato come un piccolo fiore, minuscolo e insignificante, senza avere il tempo di osservarlo bene e scoprire così che anche lui, come tutto ciò che esiste veramente, è formato da tante piccole parti, altri piccolissimi fiori disposti a corolla. Forse è una breve e nemmeno percepibile distanza che sorge quasi dal nulla, una dilazione che il carnefice astutamente consente per meglio calibrare il colpo. Non è certo un determinarci necessario ma il suo esatto contrario. Il sole sorge ancora e la notte torna a distendersi sulle stupide cose degli uomini. Neanche questo è inevitabile, considerato al di là delle misere scansioni cronologiche umane.

Via i fantasmi divini, siamo maggiorenni e sicuri di noi stessi. Ma siamo anche feriti e

doloranti. Ancora la storia e la filosofia, ancora il loro procacciare assassini per la caverna dei massacri. E con tutto questo ci pensiamo signori del mondo. Certo, signori da operetta, questo sì. Siamo i dominatori delle ombre che si riflettono sulla parete, ma non dobbiamo guardare in basso, nel lago di sangue, dobbiamo sempre fare attenzione a distogliere gli occhi. Il processo produttivo nel suo insieme ci deve restare ignoto, lo dobbiamo adorare come un idolo maligno ma non cominciare a conoscerlo, se scopriamo i suoi meccanismi, nemmeno tanto segreti, comincia la paura. Ci sdoppiamo e anche continuiamo a sdoppiarci, ci frantumiamo in molti piccoli incubi che si riflettono nell'occhio guercio di una ingenua visione di salvezza. La mano che scende su di noi, potente e invisibile, ci porta via rimettendo in sesto la nostra distrutta unità. Non c'è nessuna mano divina o umana in grado di salvarci se non spezziamo da soli l'incantesimo della quantità che ci opprime e ci sovrasta impunemente. Si è trattato di un abbaglio che la paura ha ingigantito a dismisura, che continua a crescere parallelamente alla crescita della nostra disperazione nello smembramento complessivo che ci circonda, che continua a urlare la sua pazzia fuori misura nelle nostre orecchie. Non siamo maggiorenni, siamo forti ma piccoli, e siamo forti abbastanza solo quando acquisiamo una coscienza dell'essere che è e non può non essere, cioè una coscienza diversa, e questo lo possiamo fare solo impegnandoci, tutti in una volta, nell'oltrepassamento.

L'umanità è la società. Ci si sente uomini solo insieme all'umanità intera. Consolazione mistificante, forse liberatoria di alcune paure marginali, ma traditrice. Una strana e misteriosa consolazione denuncia un imbroglio. Io mi sento unico e sono da solo che mi inoltra nella foresta. Mi guardo attorno e vedo una miriade di fantasmi aggirarsi ai margini del muro compatto della vegetazione, fantasmi che sognano di essere alla luce, di essere loro i portatori di luce, e invece sono in un buio sapientemente amministrato. Nelle tenebre del mio sentiero che si inoltra nella foresta ho io una luce maggiore che illumina i miei passi. Non ho scritto il mio nome sulla corteccia degli alberi né lasciato segni del mio passaggio, ritrovo invece altri segni, segnature disseminate nel sentiero, reperti originari non scritti ma impressi a fuoco giusto per me. Il sentiero è mio e vi porto dentro la mia conoscenza – che questa è comunità d'intenti, se vogliamo – ma procedendo nel percorso impervio, mentre la foresta si fa più fitta, devo abbandonare raccogliendo al suo posto le segnature che rinvengo, preistoriche e prefilosofiche, un registro inciso sui sassi e deposto nella sabbia mobile che non cerca di spiegarmi come stanno le cose, anzi tace e mi considera un intruso, un velleitario esploratore che non sa i pericoli che corre. Ma non ho bisogno di spiegazioni, so quello che mi aspetta nell'azione ed è per questo che alleggerisco il mio bagaglio di umanità. Quello che mi aspetta è un combattimento individuale con l'esperienza assolutamente altra. La mia vita è tutta in questo combattimento, ruota attorno ad esso, ma sono altro, sono qui e ora, tutto e subito, perché sono la qualità senza sfumature o attenuazioni. Tornerò, sì che tornerò. Non so quando, qui non c'è il tempo a scandire i ritmi qualitativi, ma solo il bagliore del presente, eterno, totale. Non mi sono avvicinato

per gradi, acquistando coraggio dall'umanità che mi ha tenuto in seno per tanti anni, per troppi anni, queste illusioni, parallele alle indecisioni, attenevano alla coscienza immediata, quando mi aggiravo al margine della foresta e guardavo con meravigliata sorpresa i miei compagni, fantasmi e ombre, mutevoli come pagliacci e smorfiosi come reclutatori. Poi tutto è precipitato, l'oltrepassamento e la qualità. La scena aggrovigliata nella parete della caverna dei massacri è scomparsa e la pantomima non ha avuto esito alcuno. Ho voltato le spalle all'umanità e mi sono avviato. Il concorso collettivo di tutti gli uomini lo ritrovo nella rammemorazione, un ritorno per certi aspetti traumatico, come tutte le uscite dalla foresta. Nessuno di questi fantasmi, e nessuna ombra, ha udito lo sferragliamento del mio scontro, per molti di loro è stato soltanto un mio sogno maligno. La realtà potrà risvegliarli e costringerli a prendere cognizione dei miei conati rammemorativi? Non lo so. Non mi è sembrato che occhi e cuori affini mi cercassero mentre combattevo nella foresta, ma forse ero troppo preso dalla mia esperienza diversa per rendermene conto. Forse so troppo poco di loro, forse dietro le ombre e i fantasmi l'apparenza si affievolisce e l'essere si rapprende. Forse. Non ne sarei molto sicuro. Per il momento quel poco che so di una possibile comprensione mi è ingannevole. Aspetto che la rammemorazione faccia il suo lavoro.

Nuclei minimi di libertà, di verità, di bellezza, residui che si aggirano nel mondo del fare e quasi sempre annegano nella melma politica di un mondo amministrato. Sono nuclei della futura rivoluzione anarchica? Non lo so. Partire da essi per costruire uno sviluppo progressivo? Non mi sembra possibile. E la caverna dei massacri? Non basta osservare la mia lotta attraverso l'intricato intreccio della foresta, occorre mettersi in gioco, correre il rischio della propria vita, coinvolgersi in un sapere diverso, inavvertito, non immaginabile, quindi indifendibile e non commerciabile. Occorre alzare gli occhi al di là della parete inviolabile della caverna, guardare altrove, lontano, nel deserto che sta oltre e nella foresta, oltre la misura e l'angustia, oltre la conoscenza che si fa dominatrice di un mondo vecchio e triste, oltre l'incapacità di desiderare quello che è immanifesto. E tutto ciò non è assomazione di piccoli benefici, di residui difendibili e difesi da paladini di tutti i diritti, tutto ciò ha bisogno di sguardi acuti non di occhi resi ciechi dall'abitudine coatta. Un progresso incessante si nasconde in queste tracce che si rinvergono a fatica nel mondo del fare? Non lo so, non credo. Si è ormai andati troppo in là nell'amministrazione dell'assassinio, si è perso anche il nome e il ricordo se non proprio l'origine di questi residui e molti insistono nel vederli ancora in opera ma sono ombre che scrutano ombre, fantasmi che inseguono fantasmi. Rimane solo il rumore del macchinario che produce, delle catene che costringono a produrre, dell'incompletezza che svilisce ogni sogno e ogni speranza.

Doveri e diritti si reggono a vicenda, capovolgendosi nella priorità fissano i limiti del dominio e la sua legittimità. Quando il tempo del diritto si strappa da quello del dovere la corsa senza fine della follia legalizzata dilaga. Posso fondare la mia vita sui miei diritti? Non so. Forse posso farlo ma allora debbo aspettare che qualcuno me li ratifichi, li riconosca in

un fare documentato e circoscritto. Questo qualcuno ha pertanto la possibilità, in base alla carta dei diritti che ne consegue, di usare di me ma non di abusare. La catena viene così colorata a nuovo e allungata, sogno contento la libertà. Ma la veglia, perenne sotto la sferza della schiavitù sancita dai diritti, è angustiante. La distanza dalla qualità cresce, non si accorcia. Sogno contento la libertà ma cominciano ad affacciarsi i primi incubi. Che non ci sia differenza tra diritti e doveri? Che gli uni siano l'altra faccia degli altri nella medesima medaglia? Non lo so. Può essere. E se è così gli incubi si affollano a popolare il mondo coat-to che mi opprime e mi soffoca. Respiro a fatica. Come sfuggire alla loro caccia insistente? Mi circondano da ogni lato mi sollecitano a lavorare per il lago di sangue, a mettere le mie doti al servizio del massacro, in compenso riconosceranno queste mie doti e mi leggeranno una favola suadente la sera, comodamente seduti, prima di andare a letto. Sono ben disposti i donatori di riconoscimenti, mi hanno sollecitato per tutta la vita, girandomi attorno come mosconi inferociti. Ma la loro ossessione non si è impadronita di me, ed eccomi qui, in questo carcere greco, a scrivere queste righe, mentre li sento grattare, senza sapere bene per quale motivo, dietro la porta blindata. Ecco i tuoi diritti, mi urlano nelle orecchie, assordandomi. Ma la lingua che non conosco mi viene incontro e non capisco quello che dicono. Ci vuole poco per farmi morire, intuiscono, ed è la sola verità palpabile, viste le precarie condizioni fisiche in cui mi trovo. Ma in fondo è un gioco d'astuzia. Io mi ingegno di giocarli mostrandomi abbattuto dal dolore alla spalla – un tumore sta rosicchiando l'omero sinistro – e loro accettano il duello dello sfinimento. Non sono ancora morto ma nemmeno sono sicuro di riuscire a sfuggire alle loro grinfie. Non mi posseggono, di questo sono certo, mi tengono detenuto. Sono ancora forte? Ecco, questo non lo so. Dove finisce la forza e comincia la debolezza? Esiste un confine sufficientemente netto? Chi può dirlo?

Guerra di simboli. Dio e Satana. Principio di autorità e rivolta individuale e collettiva. Fin qui siamo nell'ambito dell'apparenza. Strumenti repressivi e progetti liberatori vengono fabbricati a freddo e messi l'uno contro l'altro per disputarsi il potere in nome della libertà. Non c'è in questo un vero e proprio sommovimento che di ombre sulla parete inattaccabile della caverna dei massacri. Accanto al fuoco acceso sul caminetto, animi speranzosi dibattono sul modo migliore di farsi uccidere sulle barricate. Nei salotti, accanto a ben più ricchi caminetti, vecchi in redingote disputano anche loro su come massacrare gli insorti sulle barricate. Imprudente questa contrapposizione? Lo dite perché ne siete convinti o perché fa parte dell'oleografia rivoluzionaria? Bisognerebbe trovare la pista che porta al margine della foresta, e qui inoltrarsi nel sentiero che conduce all'oltrepassamento. La qualità non è il risultato di un utilizzo intelligente e strategico del fare quantitativo, essa è l'assolutamente altro. La rivolta accende una luce nel buio che circonda la foresta, ma mille riflettori produttivi la rendono invisibile, l'abbacinano, l'azzerano, la costringono a incrudelire nelle chiusure e negli artifici militari. Linguaggi incomprensibili cercano di alimentare quella fiaccola, di farla apparire un fare e, qualche volta, giocando sull'equivoco, ci riescono anche. Ma la rivolta è altrove, questa decodificazione artefatta la mima soltan-

to. I fantasmi non ne hanno paura ma è loro interesse, per reprimerla preventivamente, fingere di averne paura. Nessuno sa, in fondo, di che cosa si stia parlando e che cosa si stia facendo. Il rimescolio della produzione macina tutto sotto la medesima ruota di pietra, molino attraverso cui si accede alla caverna sotterranea dei massacri. Manca la liberazione violenta, trasmessa dall'aria, che contrassegna l'oltrepassamento, manca l'avventura nella qualità. La rivolta programmata a freddo è simile a un purgante, serve per smuovere uno stomaco pigro, è inutile per chi ha il coraggio di agire. L'azione, prima di ogni altra cosa, è rivolta, non può lasciare immobile l'aria che circonda, essa trascina con sé anche i fucelli che giacciono acquattati nel sentiero nella foresta. Più che un vento di tempesta è un uragano.

La tradizione non è un porto sicuro dove ormeggiare una nave che fa acqua, è un flusso che porta con sé gli spiriti deboli, gli irresoluti, coloro che aspettano un cenno dal cielo per attaccare e preferiscono subire piuttosto di prendere l'iniziativa. È il passato che può anche prendere il sopravvento e bloccare qualsiasi iniziativa lasciando che il presente si agganci a quanto l'ha preceduto senza causare troppe scosse né incidere segni particolari sulla pelle dei ribelli. La tradizione può attutire l'iniziativa e scoraggiare, può essere un peso e non un punto di forza e, alla fine, può diventare un'arma con cui distruggere i portatori della diversità. Essa è un sigillo che, impresso nei nostri cuori, ci ricorda quello che altri come noi hanno fatto e contro cui non si può lottare senza scomodare i convincimenti che quello che è stato fatto ha finito per sedimentare. Ecco la voce insinuante che suggerisce di lasciar perdere, di fare tornare tutto al suo posto, di ripetere all'infinito quello che è di già accaduto all'ombra del quale generazioni sono sorte e sono scomparse, hanno sofferto ed hanno alla fine dovuto soccombere. Se si mettono le cose in questo modo, si resta prigionieri di mille cautele che bloccano un avvicinamento diverso, e che fanno considerare la frattura necessaria dell'oltrepassamento, operata nel corpo del fare, una vera barbarie. Attenersi alla tradizione è un modo sicuro per accettare l'orribile esecuzione coatta e, alla fine, convincersi della sua ineluttabilità. Ci possono essere elementi di grande interesse conoscitivo in essa, eppure alla fine bisogna decidersi ad abbandonarla. Se attorno alla propria testa si raccolgono le nubi della tempesta e non si vede da quale parte ci si possa indirizzare per rompere i vincoli che ci stanno soffocando, se attorno a noi volano bassi i neri uccelli della conoscenza e annunciano che i tempi sono maturi per il calar del sole e che quindi bisogna chetarsi, allora è il momento di alzare la testa e di infondere coraggio alla propria azione. In caso contrario, è la notte eterna dell'accondiscendimento ad avere la meglio.

La distinzione fra le classi è problema spinoso che l'oppressione amministrata del fare si è incaricata di modulare in modo differente sulla base delle proprie necessità produttive. Molto è cambiato negli ultimi decenni e la realtà non ha più la rigidità cadaverica di una volta. La forma bicolore si è cangiata in macchia di leopardo e questa macchia è diventata una stoffa a chiazze di colori diversi, con sfumature sempre più tenui. Ciò non toglie nulla

all'esclusione e all'inclusione, alla condizione dei dominati e a quella dei dominanti, ma la coscienza di appartenenza è andata sfumando insieme al variare cangiante della suddetta colorazione. Dov'è andata la vitalità e la combattività di una volta? Non lo so. Forse non c'è mai stata, imbrigliata nell'ideologia della ripresa e della sostituzione, del cambio della guardia e della presa del Palazzo d'Inverno. Inoltrarsi nella foresta è sempre più difficile, trovare il proprio sentiero verso la rivolta e la qualità è ancora più difficile. Sembra che tutto vaghi alla deriva sulla barca della provvisorietà e dell'accostamento progressivo alla necessità che prima si conoscano tutte le sfaccettature del problema. È la barca dei morti quella che cerca in tutti i recessi, anche i più remoti, ogni possibile documentazione per accedere poi, soltanto dopo, all'azione. Il cielo è nero e coperto di nubi, non è facile trovare questa documentazione che metta in quiete la coscienza immediata, altre le tappe, altre le correnti da seguire, altri i segni da decifrare e le formule da scongiurare. Questi giochi, il fare coatto li controlla benissimo e indica egli stesso il percorso obbligato da seguire. Non ci si può perdere. E invece occorre perdersi, non aspettare soluzioni da formule prefabbricate nel castello teutonico del potere, occorre prendere la rotta sbagliata, dare un colpo inavvertito al timone, ritrovarsi in un punto sconosciuto, pieno di secche e di sabbie mobili. Occorre essere in una condizione irrimediabile, come quella in cui mi trovo, con le spalle al muro. Aspettare aiuti dalla gestione malinconica della morte è una follia. Questa malattia non può essere guarita.

Prendere nella mani il proprio fare non vuol dire l'autogestione generalizzata, vuol dire ereditare il mondo vecchio e gestirlo per conto e nel modo del dominio, in maniera forse meno coatta ma sempre apparente. In questa balenata possibilità c'è l'ossessione del possesso se non della proprietà, l'occhiuta attenzione del cacciatore di fantasmi, fantasma egli stesso che si siede sull'orlo del lago di sangue e discute con le ombre che si profilano sull'invalicabile parete. È l'ossessione comunitaria del passaggio, del trasferimento. Non è certo una colpa cercare di migliorare la propria condizione di schiavo e consentire un allungamento della catena. Lo faccio giornalmente, qui dove mi trovo, in questo carcere greco, per avere un po' più di spazio per respirare e non morire soffocato. Ma la questione qualitativa sta altrove. La quantità è un trabocchetto che fa cadere nello svolgimento cronologico ritmato dalla produzione coatta, chi vi cade dentro precipita senza potersi fermare, si illude così di stare andando avanti, di migliorare la propria condizione, di difendere i propri diritti e non si accorge di essere avvolto nel sudario del meccanismo. La morte è alle spalle e lui non la vede. La vecchia sorniona sta affilando la sua falce. Produrre in questo modo, anche facendosi lasciare in eredità il mondo vecchio, con una forzatura che ha la forma abusata della rivoluzione politica, è una colpa, a questo punto possiamo dire che è la colpa per eccellenza perché blocca la possibilità di rompere la catena una volta per tutte. L'inaudito passaggio verso la qualità è certo esperienza diversa, individuale, ma ha la sua dimensione collettiva nella completa distruzione del mondo vecchio con cui può cominciare l'autogestione generalizzata. La foresta annuncia questa indispensabile e

lieta novità, è essa stessa un simbolo di assoluta estraneità al mondo vecchio, periferia ombrosa e appartata dove si aggirano, per sentieri ancora da scoprire, gli uomini incredibili dell'oltrepassamento. Abolire ogni dominio non può avere altro significato che quello di distruggere il mondo vecchio fondato sul dominio del fare coatto.

Il proletariato non si è conservato intatto, se mai lo è stato, oggi più che mai è responsabile col suo contributo lavorativo dell'afflusso che il fare garantisce verso la caverna dei massacri. Non può aspettare che un passaggio di consegne, più o meno sanguinoso, gli garantisca il ripristino di una verginità perduta da tempo. Quelli che come me sono rimasti con le unghie pronte all'uso, disposti all'azione, capiscono bene di cosa sto parlando. Gli altri, purtroppo i tanti, devono fare uno sforzo e sconvolgere la propria coscienza immediata, inventarsi un mondo nuovo, nella loro testa prima di tutto, poi passare alla distruzione di quello vecchio. Non ci potrà più essere lavoro consegnato al fare coatto se non si vuole sottoscrivere la propria responsabilità riguardo i massacri in atto. Non si può gareggiare in ferocia con le zanne dei grandi predatori capitalisti, bisogna essere predatori di un altro tipo, con altri mezzi e altri progetti. I dominatori continuano a dominare salendo sulle nostre spalle, facendo fischiare la frusta, non ci perdonerebbero mai un leggero scossone, una radicale distruzione non potrebbero fronteggiarla. Bisogna quindi allargare il repertorio delle nostre azioni, non rinchiudersi in modelli appartenenti, essi stessi, al mondo vecchio, non possiamo attaccare secondo regole codificate dal nemico, dobbiamo inventarne di nuove e una semplice radicalizzazione non è sufficiente. Bisogna inoltrarsi nel sentiero nella foresta, diventare attaccanti allo stato puro, semplice e qualitativamente diverso, e per prima cosa agire contro noi stessi, contro i codici ideologici e le coperture recuperative che ci soffocano. Bisogna oltrepassare, vivere la frattura morale di cui ho parlato nell'antichità. Mettersi il coltello tra i denti significa essere impietosi, prima di tutto contro se stessi.

La distruzione del mondo vecchio comprende anche quella della reggenza politica che lo tiene in piedi, anche se reggenza democratica. Non ci sono mezzi termini, qualsiasi assemblea schiaccia una minoranza, la quale alla fine deve insorgere per salvarsi o viene a sua volta distrutta. L'autogestione generalizzata non può essere coordinata da un'assemblea di funzionari delegati, sia pure con mandati circoscritti, gratuiti e a tempo. Non c'è verso di impedire la formazione di una cricca dirigente. Nel procedere distruttivo emergono i metodi e i progetti produttivi autogestiti e da questa emersione i contatti e gli accordi fra lotta e produzione, mille assemblee, continuamente in movimento, caotiche e contraddittorie, sono meglio di un'assemblea che diventa allevatrice dei futuri dominatori. L'ordine, fosse pure quello spacciato come appartenente alla natura delle cose, è il veleno della società nuova. Nella foresta non posso avere appreso la delega e la rappresentanza, solo il coinvolgimento totale, il rischio e il pericolo. Se persiste un dubbio, l'oltrepassamento non avviene, torno indietro, rientro nelle mie inquietudini, nelle mie colpe. Non mi apposto

più in attesa della qualità che mi sconvolga il mondo che ancora rimugino nella coscienza immediata, rinuncio per paura e ripercorro di corsa in senso inverso i pochi passi fatti nel sentiero mentre le ombre della sera mi corrono dietro.

La morale prima di tutto. Ma quale morale? Quella mutuata dalle regole costantemente infrante dai dominatori o quella di chi si dispone all'azione? A lungo ho parlato della frattura che ognuno deve superare dentro di sé per allungare la mano e infrangere i tanti tabù che ci circondano. I gesti dell'attacco non possono portarsi dietro i fantasmi dell'ordine e della prudenza, non possono lasciare sussistere il dubbio, tenace da sconfiggere. Il mondo che voglio sconfiggere trasformandolo, si protegge con uno scudo morale pluridecorato, ricco dei colori dell'apparenza virtuosa, regolarmente infranta e ricostituita dal meccanismo produttivo stesso. Il rifornimento della caverna dei massacri non deve interrompersi, deve fluire indisturbato. Questa è la moralità dominante, assassinare impunemente, giustificare e proteggere l'assassinio come strumento per perpetuare il dominio. Se voglio rompere questa connivenza, disgustato da tanto tartufismo e da tanto sangue versato, devo rompere con questa moralità da gesuiti. Come alzo la mano per colpire il tabù, ecco che l'arma mi viene puntata contro, vengo messo in grado di non nuocere. Ma posso andare oltre lo stesso, correndo i rischi necessari e assumendomi le responsabilità che mi concernono. Non devo farmi ingannare dalle figure magnificamente dipinte sulla parete dei massacri, figure che si mescolano alle ombre per rendere più appetibile la produzione oggettuale che si fonda sulla coazione amministrata. Questa storia, fatta dai fantasmi per essere goduta da fantasmi, è avvincente, incongrua e casuale, ma affascinante. La letteratura dei grandi geni si è impegnata molto in questa confezione. Non è facile purgarsi la mente dalla poesia, seconda soltanto alla musica. È storia che viene da lontano e si perde nella notte dei tempi, ma anche un trascurabile segmento è sufficiente per bloccare la mia ricerca della qualità, se non mando tutto all'aria, se non getto il mio cuore oltre l'ostacolo. I comunardi e la difesa della Banca di Francia. Troppe cose erano successe, molte di esse costituiscono ancora un esempio per tutti noi. La banca no. Non doveva essere toccata. Il tabù è stato più forte di ogni spinta rivoluzionaria. L'eccesso si registra dappertutto ma non sfiora il dio del capitale, il denaro. Per allungare la mano occorre superare la frattura morale. Nei pressi del lago di sangue una voce sconosciuta continua a giustificare il massacro, naturale conseguenza di come vanno le cose nel mondo e, nello stesso tempo, a condannare ogni gesto diretto a intaccare la sacralità proprietaria. E questa voce accenna a delle segrete connessioni, a corrispondenze perturbate, che bisogna assolutamente salvaguardare. Basta parlare, bisogna agire. Le antiche storie sono tutte favorevoli al massacro, i libri ne sono pieni, liberatevi da questi ostacoli se volete indirizzarvi verso l'oltrepassamento. L'afasia deriva da un eccesso di chiacchiere, da un disgusto di chiacchiere. L'azione è silenziosa pulizia, almeno questo è un passo avanti nel sentiero nella foresta.

La Prima Internazionale in Italia e il conflitto con Marx

La lettura dei testi di Bakunin raccolti in questo secondo volume delle *Opere complete*, apre la strada ad una serie d'importanti considerazioni sul rapporto tra marxismo e anarchismo o, se si vuole, in forma più ampia, sul rapporto tra il modo autoritario d'intendere la lotta rivoluzionaria ed il modo libertario. Solo che, al termine della lettura, quando la vasta raccolta messa insieme dalla costanza e dall'erudizione storiografica di Lehning, si è dispiegata sotto i nostri occhi, ci accorgiamo che il segno tradizionale di questo scontro è leggermente diverso, appare con chiarezza, dapprima lentamente – come un senso di disagio – e poi, a poco a poco, con maggiore sostenutezza, la copertura ideologica che ha camuffato fino ad oggi lo scontro, la deformazione di parte che ne ha travisato la chiave interpretativa, l'ossequio alla scuola che ne ha reso inefficace il messaggio di fondo, quello più importante.

Un primo simbolo, che ci appare inutilizzabile, e quello dello scontro Marx-Bakunin, lo scontro di due colossi, isolati, in un mare montante di pigmei, sommergente gli stimoli effettivi di liberazione della base e lo stesso significato rivoluzionario della Prima Internazionale. Simbolo inutilizzabile, buono per le anguste mire idolatre del marxismo e per le necessità di essenzializzazione propagandistica di un certo anarchismo che, per una sua quale carenza interna di temi e problematiche, finiva per accettare acriticamente, sul piano del riferimento storico necessitato, quello che al contrario, per definizione, andava sottoposto ad accurata indagine critica. Ecco il Marx della mitologia marxista, in questa linea interpretativa, scontrarsi col Bakunin della mitologia anarchica, improduttivamente: a seconda dei punti di vista, ora puro e incontaminato l'uno, ora altrettanto puro e incontaminato l'altro.

Un secondo simbolo, altrettanto inutilizzabile, ci viene dall'inserimento dell'analisi economicistica nell'insieme dell'analisi storica del conflitto all'interno dell'organizzazione internazionale. La lotta del gruppo dottrinario-autoritario viene vista come necessità ineluttabile – donde si giustificano anche i mezzi impiegati e i ripieghi morali cui si fece ricorso – in quanto bisognava superare l'istanza del gruppo libertario, inadeguato allo stadio di sviluppo del capitale in quel momento, stadio di sviluppo che richiedeva un passaggio dall'organizzazione internazionale sotto forma di mutuo soccorso e reciproco scambio d'informazioni, in organizzazione nazionale di singoli partiti socialisti. In questa prospettiva viene sottolineata "l'inconsistenza" della componente materialistico-economicistica nell'analisi

del gruppo libertario e, se ne conclude, bellamente, per la sua inevitabile eliminazione. L'assolutizzarsi del meccanismo deterministico fa chiudere gli occhi, ancora una volta, davanti alla realtà dello scontro che allora come oggi è molto più varia e molto più ricca.

Un terzo simbolo, elencato con accuratezza dai vari servitori dei partiti socialisti (e derivati storici), simbolo che ha avuto non poche trasformazioni nel corso di questi ultimi cento anni ma che, grosso modo, è rimasto fedele alle sue motivazioni d'origine, a quelle della fedeltà alla linea del gruppo-partito cui si fa parte. Nulla deve consentire il discostarsi da questa linea. Ciò vale per ambedue i lati della moneta. I marxisti, più agguerriti, armati fino ai denti della loro duttile dialettica, hanno affrontato il compito con larghezza di mezzi e agilità di funamboli, gli anarchici, sprovvisti di tanto bene, vi hanno sopperito come potevano, tacendo quelle cose che potevano mettere in cattiva luce la tendenza libertaria, sottolineando – spesso come gioielli isolati – quelle cose che potevano essere utilizzate. In sostanza, in questo modo, i soli ad avere una giustificazione logica sono proprio i marxisti. Per loro il gruppo-partito è il “tutto”, la sublimazione di se stessi che ogni cosa giustifica, anche la mistificazione storica. Lo stesso non può dirsi per gli anarchici. Quando oggi Jacques Duclos scrive: «Il bakuninismo, per la maggiore semplicità delle sue concezioni, e per la stessa linearità della sua tattica, si impose organizzativamente in alcuni paesi e regioni sottosviluppati, dimostrando di essere non soltanto l'espressione propria dell'arretratezza economica e dell'avventurismo politico di una piccola borghesia senza prospettive, di cui rifletteva le collere, le impazienze e le vacillazioni, ma anche la manifestazione di una condizione storica determinata» (J. Duclos, *Anarchistes d'hier et d'aujourd'hui. Comment le gauchisme fait le jeu de la réaction*, Paris 1968, p. 18), non prova altro che la propria isteria (e quella del suo partito) di fronte al maggio francese. Non gli interessa minimamente comprendere la portata storica e sociale di quello scontro che si riflette oggi e che non può commisurarsi al semplice livello quantitativo delle componenti “ufficiali” dei partiti cosiddetti di sinistra e del movimento anarchico.

Per il motivo inverso, ci sembrano superficiali i giudizi come quelli di Gino Cerrito: «Per Marx quindi, la rivoluzione si sarebbe compiuta attraverso lo Stato, cioè dall'alto in basso; mentre Bakunin sosteneva che essa si sarebbe realizzata soltanto dal basso verso l'alto, partendo cioè dall'individuo come essere sociale e dalla collettività...» (*Il ruolo dell'organizzazione anarchica*, Catania 1973, p. 33), con cui si cristallizza una contrapposizione che, con tale nettezza, esiste solo nei libri degli storici di mestiere. Chiarificatore di questo modo di interpretare la realtà è un altro passo dello stesso libro di Cerrito, in cui si fa riferimento al fatto che fu Bakunin in persona a insistere (e a redigere) per l'attribuzione di più ampi poteri al Consiglio Generale, concludendo: «Le conseguenze dell'errore compiuto convinsero Bakunin a non più transigere sui principi libertari...». (*Ib.* p. 34). Posizione che corrisponde all'esatto capovolgimento di quanto affermano i marxisti di ogni pelo quando dicono che Bakunin, in quell'occasione, accentuò i poteri del Consiglio Generale perché prevedeva di poterlo fare trasportare da Londra a Ginevra e quindi tenerlo totalmente nelle proprie mani. Simbolismi, null'altro.

Un quarto simbolo è l'utilizzazione di alcune affermazioni di Marx e di Bakunin, prese come punto di appoggio per giustificare l'anarchismo di Marx e il marxismo di Bakunin. Scrive Maximilien Rubel: «Con Marx, l'anarchismo utopista si arricchì di una nuova dimensione, quella della comprensione dialettica del movimento operaio concepito come autoliberazione etica inglobante l'umanità intera. Era inevitabile che la tensione intellettuale provocata dall'elemento dialettico in una teoria con pretese scientifiche, cioè naturalistiche, fosse all'origine di un'ambiguità fondamentale di cui l'insegnamento e l'attività di Marx restarono indelebilmente marcati. Militante e teorico, Marx non ha sempre cercato nella sua attività politica di armonizzare i fini e i mezzi del comunismo anarchico. Ma pur avendo qualche volta errato come militante, Marx non cessa per questo di essere il teorico dell'anarchismo». (*Marx critique du marxisme*, ns. tr., Paris 1974, p. 50).

Dal punto di vista opposto, François Munoz: «Marx-Giove ha decretato nei suoi giorni di collera che Bakunin era un asino; noi, rispettosi ribelli, rimettiamo tutto in questione, ma non questa asineria: diciamo, Bakunin era un asino che ha combattuto Marx, un asino antimarxista. Com'è allora che quando Engels, nel 1893, scrivendo a Rappoport, parlando di Bakunin diceva "Bisogna rispettarlo: ha compreso Hegel!". È solo un dettaglio, dicono i nostri coraggiosi ribelli, passiamo avanti. Naturalmente che è solo un dettaglio, e non voglio mancare di rispetto a Engels, cercando di mitigarlo. Ma vi sono altri dettagli. Quello, per esempio, che Bakunin è marxista». (*Introduzione a Bakounine. La liberté. Choix de textes*, ns. tr., Paris 1965, p. 10).

Indispensabile il superamento di tutta questa simbolistica parassitaria se si vuole usufruire in modo concreto dei testi che presentiamo. Dalla lettura diretta emergerà una conclusione che più che costituire una dogmatica affermazione di principio intende porsi come programma di lavoro riguardo un approfondimento del problema rivoluzionario, contro ogni schematismo, da qualsiasi parte provenga.

Ma, prima, occorre dare un preliminare abbozzo sulla oggettiva situazione di lavoro di Bakunin, sulla metodologia impiegata in questo periodo, sullo sforzo organizzativo diretto a riannodare in Italia tutti i contatti degli anni precedenti e, nell'altro campo, sulla situazione di lavoro di Marx e compagni, sulle loro prospettive e illusioni, sulle piccole ambizioni dei personaggi minori che, in tutta la faccenda, finiscono per giocare un ruolo non trascurabile.

Bakunin è ormai vecchio, e fiaccato dalla fatica. Una vita vagabonda e sregolata sta per avere ragione della robusta fibra di un gigante. Gli anni della fortezza di Pietroburgo, passati alla catena, hanno segnato questa macchina-uomo che sembrava finalizzata a un solo scopo: insorgere. Ma il vecchio rivoluzionario continua a lavorare, mantiene contatti con decine di persone, scrive circolari, progetta programmi, sventa tranelli, elabora ingenui codici segreti, attira con il proprio fascino personale decine di giovani che vedono finalmente tramontato lo sterile sogno di Mazzini. Ma la sua prospettiva resta internazionale, le faccende d'Italia lo interessano in funzione delle faccende europee, non ritiene possibile una transizione che permanga staticamente legata alla visione del partito nazionale. La rivolu-

zione sociale è esplosione di forza, di gioventù, prima, poi è, anche, conseguenza di precisi fatti economici. In questo senso il suo lavoro è diretto a mettere in contatto le forze giovani e audaci; lui, vecchio, non ha paura del ridicolo parlando ai giovani della forza irrompente della gioventù, perché in fondo, si sente giovane, perché, in fondo, non gliene importa nulla di quello che di lui vanno dicendo, del suo non sapersi amministrare come uomo e come rivoluzionario, tutto gli sembra travolgibile, nella definitiva tensione rivoluzionaria, momento in cui i tiepidi e gli intriganti verranno automaticamente smascherati.

E accanto, più abbacinati che convinti, (come il caso di Fanelli che parte, in Spagna, con idee non del tutto chiare, riuscendo lo stesso, per necessità di cose, a fare un buon lavoro) i suoi compagni, poi, via via, col passare dei mesi, sotto l'incalzare delle stringenti dimostrazioni, sotto il sollecito delle lettere e delle circolari, sempre più vivamente compresi nel grande compito costruttivo.

Dall'altro lato della barricata, il gruppo di Londra, la grande figura di Marx, un uomo contraddittorio ma coerentemente rivoluzionario. All'aureola romantica che circonda la figura di Bakunin, aureola cresciuta e consolidata in tutta l'Europa e che non si riuscì ad intaccare nemmeno con le calunnie (vecchie e nuove), corrisponde, in Marx, un'aureola meno appariscente ma altrettanto dura a conquistarsi, quella della lotta quotidiana, costante, terribile, contro la miseria e la fame, lotta, ci sembra, non meno rivoluzionaria di quella di Bakunin e, non meno di quella, necessitante di una grande forza d'animo e di una grande convinzione di idee. E quest'uomo è convinto di alcune cose: di avere ragione (non tanto come organizzatore politico, quanto come pensatore) e di essere attaccato solo da persone che non hanno compreso quello che vuole dire, in quanto, in caso contrario, avendo egli ragione, non l'avrebbero attaccato. Da questo, a considerare ogni attacco come attacco personale, il passo è breve. Da qui un utilizzo feroce dell'arma dello scrivere. La tecnica giornalistica di Marx, Engels e del gruppo tedesco agente a Londra e in Germania non nasce all'epoca della Prima Internazionale, nasce e si concretizza negli anni precedenti al 1844, ed è fatto non trascurabile del nuovo liberalismo, strumento di penetrazione critica che non resta a livello banalmente strumentale, ma che consente il veicolare di contenuti che, nella burbanzosa tecnica linguistica tedesca precedente, sarebbero stati addirittura impensabili. L'uso, in questa fase polemica, si acuisce, l'ironia raggiunge punte insuperabili, il buon Bakunin non ha strumenti linguistici per lottare da pari a pari, o, per lo meno, non li ha altrettanto velenosi, per cui, quando gli scoppia la bile, finisce per dire cose che lo fanno sembrare quello che non è (come nel caso delle tirate contro gli Ebrei, tirate prese per buone dall'ingenuo Guillaume, e inghiottite in tutta fretta). E le trame si moltiplicano. Le "comunicazioni confidenziali" si infittiscono, gli emissari privati vanno in giro per riannodare contatti e per avvertire contro la corrente bakuninista che, nella fantasia dei "londinesi", finisce per ingrandirsi oltre le sue concrete dimensioni.

Ponendo il confronto a questo livello, emergono due cose. Primo, Bakunin è costretto a impiegare lingue diverse dalla propria, lingue che padroneggia benissimo, ma che, certo, non gli danno quel vocabolario ironico e sprezzante che il tedesco garantisce appieno e di

cui si giovano le lettere “miste” (cioè scritte in due-tre lingue diverse) di Marx e compagni. Secondo, è intimamente convinto che sul piano teorico Marx abbia dato un contributo considerevole alla rivoluzione e che quindi, sotto questo punto di vista, non solo vada lasciato in pace ma che gli vada riconosciuto quanto dovuto.

Ciò produce nel lettore una duplice impressione. La prosa di Marx gli appare forse pesante, un poco troppo a volte, ma, in ultima analisi, l'effetto che ne esce è di farsi un'idea di Bakunin che non è lontana dal “vuoto pancione, perduto dietro una bella polacca”. L'arte dei Tedeschi, in questo genere di cose, è veramente magistrale. Il secondo effetto è che gli attacchi di Bakunin gli sembrano prodotti da un fatto personale. Infatti, immancabilmente, egli inizia con una lode del lavoro teorico di Marx per poi attaccarlo per il suo carattere che, nella foga, finisce per generalizzare con quello degli Ebrei-Tedeschi. Ma un lettore attento deve evitare di cadere in questi equivoci. La realtà è ben diversa.

Ambedue gli antagonisti elaborano due sistemi teorici ben definiti anche se Bakunin, preso nella sua attività di agitatore, non diede mai per inteso di rendersene conto. “Io non sono né un sapiente né un filosofo, neppure uno scrittore di professione – afferma Bakunin ne *La Comune di Parigi e la nozione di Stato* – ho scritto molto poco nella mia vita e non l'ho mai fatto, per così dire che a malincuore, e soltanto quando un'appassionata convinzione mi forzava a vincere la mia ripugnanza istintiva verso qualsiasi esibizione del mio io in pubblico”. Ma, in realtà, la grande quantità di manoscritti e di spunti per elaborazioni teoriche, documentano non la “ripugnanza per lo scrivere”, ma la ripugnanza per l'architettura della grande opera, armonicamente realizzata, come nel caso di Marx. In Bakunin, non diversamente di quanto accade in Marx, si forma lentamente un sistema teorico organico, forse non realizzato in opere di grande impegno (a parte *Stato e Anarchia*) ma sicuramente rintracciabile. Il riferimento dichiarato all'accettazione di alcuni fondamenti teorici marxisti, il più delle volte è accorgimento polemico, altre volte è sincera convinzione, che lo svolgimento della propria tesi potesse realizzarsi, in forma incontaminata anche partendo da premesse teoriche elaborate da Marx e compagni, come il determinismo economicistico, come il materialismo storico, ecc. La prova chiara di questo, in Bakunin, ci viene data dal fatto che continuamente ripete il grande valore dei “considerando” di Marx, come fondamento dell'Internazionale, dando l'impressione di ritenerli come il più grande contributo teorico di Marx alla rivoluzione, mentre non potevano essergli sfuggiti il senso di superficialità che li permeava, l'ambiguità di certe affermazioni, l'incongruenza di alcune deduzioni, la tecnica mistificatoria e comiziante delle conclusioni. Per contro, le proprie elaborazioni teoriche – come la lunga, interessantissima, nota sull'uso del concetto di classe – intende metterle da parte, non volendo condurre la battaglia a livello teorico, chiaramente improduttiva, ma volendo lasciarla a livello organizzativo. Gli era chiara, infatti, l'incredibile confusione che sarebbe venuta fuori, da una polemica teorica con Marx trasferita nella situazione dello sviluppo intellettuale del movimento in Italia o in Spagna.

Ambedue i gruppi che agiscono, più o meno a diretto contatto con Marx e Bakunin, conducono una lotta di potere. È questo il secondo punto “scandaloso” che bisogna affrontare,

se si vuole uscire dalle secche mitologiche. La lotta per il potere condotta da Marx non può racchiudersi nella stretta polemica – cui era necessitato Bakunin – del fatto che la bile di Marx lo induceva ad accentrare nelle sue mani tutto il potere possibile. Questo fu un fatto chiarissimo, ma non andò al di là di qualche decina di proseliti, più o meno fedeli, più o meno amorosamente abbacinati, più o meno velenosamente incapaci di mettere insieme una ipotesi teorica davanti al “mostro di cultura” che doveva loro sembrare questo grande ingegnere della metafisica tedesca. L'altra lotta per il potere, Marx la condusse in nome di un'avanguardia, di cui, evidentemente anche lui, in quanto persona, si sentiva parte, ma che è ingiusto pensare facesse coincidere con il proprio mondo fisico. E quest'avanguardia prendeva, via via sempre di più, dopo il 1871, la forma del partito a tendenza socialdemocratica a organizzazione nazionale, mentre, al contrario, specie dopo la defezione degli Inglesi, impauriti dalla Comune di Parigi, sfumavano le sue speranze nei confronti dell'organizzazione a carattere sindacale che era la Prima Internazionale. Più goffo, spesso più pesante, più autoritario, anche nelle lettere, meno propenso ad accettare l'opinione degli altri, più tirannico nelle riunioni del Consiglio, più incline ai giochi sotterranei di corridoio, più politico nel senso degenerare del termine, ma non per questo tanto ottuso da pensare di identificare se stesso con l'avanguardia che voleva costruire, perché impadronendosi dello Stato l'utilizzi per la definitiva liberazione dell'uomo. Errori di prospettiva, nell'umanista Marx, ma indiscussa buona fede.

E Bakunin? Gli si può fare credito, a titolo personale, dell'idea libertaria che la distruzione immediata dello Stato è la sola garanzia per la liberazione dell'uomo? Senza dubbio. Ma ciò non significa che il suo discorso organizzativo non tenga conto del compito preciso dell'avanguardia e dei limiti della sua azione. Non solo, ma nell'attuazione stessa dello scontro, nel pieno del conflitto, la creazione dell'avanguardia è vista da Bakunin come momento essenziale, primigenio perché possa realizzarsi la rivoluzione sociale. Quindi, sebbene con prospettive diverse e, quindi, con risultati molto diversi, la sua è “ancora” una lotta per il potere. Certo la persona era molto diversa. Meno legata alle piccole beghe di chi ha passato buona parte della vita sui libri, alle piccole velenosità da corridoio e da cameriere. I suoi bisogni smisurati non lo rendevano, per questo, schiavo d'un programma o d'una cautela qualsiasi. Questa enorme macchina viveva alla giornata, senza alcuna considerazione di problemi ben precisi, come il denaro o i bisogni essenziali dell'indomani. Nessuna ombra, quindi, di desiderio personale di prevalere. Quando gli accadeva di porsi al centro dell'attenzione – come nei Congressi o nelle pubbliche riunioni – questo accadeva per fatto naturale, per la stessa sua prestantza fisica, per la fama del suo nome. Allo stesso modo per cui i ragazzini gli andavano dietro per le strade di Berna. Bakunin non cercava il potere personale, che invece il “triste” Marx, pessimo parlatore, e taciturno spettatore di Congressi, doveva costruirsi attraverso la stragrande differenza di preparazione culturale e capacità analitica. Ma ciò non toglie che ambedue, nei confronti l'avanguardia che intendevano costruire, ciascuno a suo modo, e ciascuno secondo proprie teorie ben definite, abbiano agito all'interno di una logica di potere che, noi, oggi, dobbiamo mettere in discussione per le

conseguenze che può avere nell'attività di tutti i giorni. Ma le conclusioni su questo punto potremo fornirle solo quando avremo esaminato gli spunti teorici che gli scritti di Bakunin ci forniscono, una specie di strada a ritroso per ricostruire, contro la volontà dello stesso Bakunin quell'edificio teorico che lui stesso credeva di non poter realizzare.

Sgombriamo il campo della questione antisemita. In due passi Bakunin riporta più o meno lo stesso testo, nella *Lettera agli internazionalisti di Bologna* e nei *Rapporti personali con Marx*. Citiamo da questo secondo pezzo: «Marx è un uomo di grande intelligenza e in più un dotto nel senso più esteso e più serio della parola. È un economista profondo al paragone del quale Mazzini, le cui conoscenze economiche sono eccessivamente superficiali, può essere appena considerato uno scolaro. E poi Marx è appassionatamente devoto alla causa del proletariato. Nessuno ha il diritto di dubitarne, poiché la serve da trent'anni con una perseveranza e una fedeltà che non sono state mai smentite. Egli ha dato tutta la sua vita per questa causa.

«Mazzini, la cui attuale impotenza cerca una triste consolazione nel veleno delle invettive, nelle favole inventate a piacere e nella calunnia, pretende che Marx non sia ispirato che dall'odio e non dall'amore. Intendiamoci bene: l'amore umano profondo, serio e appassionato è sempre accompagnato dall'odio. Non si può amare la giustizia senza detestare l'ingiustizia, né la libertà senza detestare l'autorità, né l'umanità senza detestare la sorgente intellettuale e morale di ogni dispotismo, la finzione immorale del Despota celeste, il buon Dio. Non si possono amare gli oppressi senza detestare gli oppressori, né per conseguenza amare il proletariato senza odiare la borghesia. Marx ama il proletariato dunque detesta i borghesi. Non si può servire appassionatamente per trent'anni di seguito una causa senza amarla e bisogna avere il cattivo partito preso della calunnia per osare negare l'amore di Marx per la causa del proletariato.

«Aggiungiamo infine a tutti questi grandi e incontestabili meriti, quello di essere stato l'iniziatore e l'ispiratore principale della fondazione dell'Internazionale.

«Questi i suoi servigi. Ora, ogni medaglia ha il suo rovescio, ogni luce la sua ombra e ogni essere umano i suoi difetti. E poiché non bisogna mai affidare il potere né alla grande collettività popolare, né a qualche "uomo di genio coronato da virtù", né ad una minoranza, per quanto intelligente e benpensante, in quanto in virtù di una legge inerente al potere stesso, ogni potere porta necessariamente con sé l'abuso di potere, e ogni governo, fosse anche nominato dal suffragio universale, tende fatalmente al dispotismo.

«Marx ha dunque anche i suoi difetti. Eccoli:

«Come prima cosa egli ha quello di tutti i sapienti di professione, è dottrinario. Crede assolutamente in tutte le sue teorie e, dall'alto di esse, disdegna tutti. Sapiente e intelligente, ha necessariamente i suoi accoliti, un nucleo di amici ciecamente devoti che non giurano che sulla sua parola, che non pensano che attraverso il suo pensiero, che non vogliono che per sua volontà, in poche parole che lo deificano e l'adorano e che, per mezzo di questa adorazione lo corrompono e l'hanno già considerevolmente corrotto. Egli è arrivato a considerarsi, molto seriamente, il papa del socialismo, o piuttosto del comunismo, in quanto

egli è, per tutta la sua teoria, un comunista autoritario, volendo, come Mazzini, anche se con altre idee e in maniera molto più reale e più terrena, l'emancipazione del proletariato attraverso la potenza centralizzata dello Stato.

«A questa adorazione di se stesso nelle sue teorie assolute e assolutiste, si è aggiunta in Marx, come una conseguenza naturale, l'odio, non più solo contro i borghesi, ma contro tutti coloro, anche i socialisti rivoluzionari, che osano contraddirlo e seguire un ordine di idee differente dalle sue teorie.

«Marx, cosa singolare in un uomo così intelligente e così seriamente devoto, cosa che non può spiegarsi che per la sua educazione di sapiente e di letterato tedesco e soprattutto per la sua natura nervosa di ebreo, è eccessivamente vanitoso, ma vanitoso fino allo schifo e fino alla follia. Quando qualcuno ha avuto la disgrazia di urtare il più innocentemente possibile questa vanità, sempre suscettibile e sempre irritata, ne diviene nemico irrimediabile, allora egli si crede permessi tutti i mezzi e li usa nel modo più vergognoso e più illecito per perderlo agli occhi dell'opinione pubblica. Mente, inventa, si sforza di mettere in giro le calunnie più sporche contro di esso. Sotto questo profilo, Mazzini ha dunque avuto ragione quando ha parlato del suo carattere detestabile. Malgrado la grandezza naturale del suo animo, spinto fatalmente dalla sua crescente impotenza, ha fatto ricorso, in queste ultime polemiche contro i suoi avversari, più o meno a questo procedimento.

«Il fatto è che Mazzini e Marx, così differenti sotto tutti gli altri rapporti – e questa differenza non è sempre a svantaggio di Marx – sono spinti da una stessa passione: l'ambizione politica, religiosa per l'uno, scientifica e dottrinarica per l'altro, il bisogno di governare, di educare e di organizzare le masse alla loro idea. In Mazzini, il cui alto disinteresse personale, la purezza e l'elevatezza d'animo sono conosciuti, c'è il bisogno di veder trionfare le sue idee, il suo partito, i suoi apostoli, in Marx, i cui istinti sono molto meno disinteressati di quelli di Mazzini, c'è il desiderio appassionato di vedere trionfare le sue idee, il proletariato, e col proletariato, se stesso. L'ambizione è dunque più alta e soprattutto più disinteressata nell'uno e più personale nell'altro, ma nell'uno, come nell'altro porta agli stessi intrighi.

«Il male sta nella ricerca del potere, nell'amore del governo, nella sete di autorità. E Marx è profondamente colpito da questo male.

«La sua teoria vi si presta molto. Capo e ispiratore, se non principale organizzatore del Partito dei comunisti tedeschi – in generale egli è poco organizzatore avendo piuttosto il talento per la divisione ottenuta tramite l'intrigo che quello dell'organizzazione – egli è un comunista autoritario e partigiano dell'emancipazione e della nuova organizzazione del proletariato tramite lo Stato, per conseguenza dall'alto in basso e per mezzo dell'intelligenza e scienza di una minoranza illuminata, che, naturalmente, professa delle opinioni socialiste ed esercita, per il bene stesso delle masse stupide e ignoranti, una legittima autorità su di esse. È più o meno lo stesso sistema politico di Mazzini solamente con dei programmi differenti. Ciò spiega in parte il loro grande odio reciproco e la loro stessa incapacità di rendersi giustizia l'un l'altro. Essi non sono separati solamente dalle loro idee, dai loro programmi: sono nello stesso tempo dei competitori per lo stesso potere. In quanto

tutti e due, l'uno per le sue idee e per i suoi apostoli, l'altro per le sue idee e per se stesso, non si accontentano dell'idea di governare un giorno il proprio paese ma sognano il potere universale, lo Stato universale: Mazzini a mezzo dell'Italia, organizzata all'inizio secondo le sue idee e che in seguito diviene la regina del mondo, Marx a mezzo della Germania, della razza tedesca che, secondo lui, dovrebbe rigenerare il mondo. Mazzini è italianista e Marx pangermanista fino al midollo delle ossa.

«Vi è fra loro una differenza che è tutta a favore di Mazzini. Mazzini ama i suoi fedeli amici, i suoi apostoli, più che se stesso, è molto indulgente, qualche volta anche troppo con essi ed è tanto generoso da perdonare le ingiustizie, le offese e i torti dei suoi amici contro di lui in quanto persona. Ciò che non perdona a l'infedeltà alla sua religione e alle sue idee divine...

«Marx ama se stesso molto più di quanto non ami i suoi amici e i suoi apostoli, non vi è amicizia che tenga contro una ferita, anche la più leggera, fatta alla sua vanità. Perdonerà molto più volentieri un'infedeltà al suo sistema filosofico e socialista: la considererà come una prova della stupidità o almeno dell'inferiorità del suo amico. E ciò gli farà piacere poiché non vedendo più in lui un rivale capace di eguagliarlo può essere addirittura che l'amerà di più. Ma non perdonerà mai a nessuno una mancanza personale: bisogna adorarlo, idolatrarlo, per essere amati da lui; egli ama circondarsi di leccapiedi, di servi, di adulatori. Nondimeno vi sono alcune distinte persone nel suo entourage intimo.

«Comunque bisogna dire che vi è pochissima sincerità fraterna nella cerchia intima di Marx. Per contro, bisogna dire che vi sono molti pensieri segreti e molta diplomazia. È una sorta di sorda lotta e di compromessi inauditi fra i differenti amor propri. E là, dove è in gioco la vanità, non trova posto la fraternità. Ognuno si tiene in guardia perché ognuno crede di vedersi sacrificato e schiacciato a suo turno». (*Rapporti personali con Marx. Documenti giustificativi n. 2*, in *Opere complete*, vol. II, tr. it., Catania 1976, pp. 143-146).

Naturalmente i servitori a pagamento si sono lanciati su passi come questo "denudando" il razzismo di Bakunin e del suo seguace Guillaume. Riguardo quest'ultimo bisogna dire che l'invettiva di Bakunin viene da lui raccolta e portata avanti senza grande convincimento, come cosa naturale: evidentemente non aveva capito il senso della tematica del grande rivoluzionario. (In un passo della *Memoire jurassien* fa un altro piccolo elenco di ebrei russi e di ebrei tedeschi). Invece, il testo di Bakunin va letto con attenzione. Ci si accorge, in questo modo, che al di là dell'invettiva e della polemica, c'è un tentativo di attaccare la "cricca" marxista, attraverso il filone ebraico che l'attraversava, con gli interessi di una minoranza di servitori del sistema, anch'essa attraversata da un filone ebraico di pari intensità, minoranza ben precisata, quando il razzismo colpisce la "razza" ebraica nel suo complesso e non opera una distinzione tra minoranza dominante e maggioranza sfruttata. Ultimo punto – non trascurabile – questo rapporto tra Marx e questa "massoneria" rivoluzionaria viene visto nella giusta prospettiva della costruzione di un potere che, essendo statale, non può fare a meno della gestione finanziaria delle ricchezze, quindi non può non interessare la minoranza mondiale dei capitalisti, anch'essa attraversata da una

non trascurabile corrente ebraica. L'invettiva, se volete eccessiva, da collocarsi all'interno di una polemica e del non mai dimenticato episodio dell'accusa messa in circolazione dal giornale di Marx, di essere Bakunin un agente al servizio dello Zar, resta legata ad una precisa valutazione di classe e non scade nel razzismo che, per altro, sarebbe stata una ben strana conclusione giustapposta alle tesi internazionaliste che Bakunin sviluppa negli stessi scritti. Solo la pochezza d'animo di critici prezzolati dai vari interessi di potere, poteva arrivare ad affermare categoricamente un possibile razzismo nelle tesi di Bakunin.

Ma vediamo di andare avanti nella strada che ci siamo programmata.

La lotta, dapprima circoscritta a Mazzini, si apre, adesso, al conflitto aperto con Marx. «Povera Internazionale! Non vi ha artificio, di lingua né d'argomenti al quale Mazzini non siasi appigliato per subissarla nella opinione degli operai italiani.

«Si crederebbe? Egli, il vecchio cospiratore, che per quarant'anni non ha fatto mai altro che fondare in Italia società segrete sovra società segrete, accusa ora l'Internazionale di essere appunto una società segreta. E come tale la denuncia al Governo italiano, e fregandosi le mani, come chi ha la coscienza di aver fatto una buona azione e che è contento di se stesso, egli dice poi a se medesimo ed agli operai che l'ascoltano: "Non parliamo più dell'Internazionale: perseguitata da tutti i governi e da me, l'ho ridotta a nascondersi; non è più che una società segreta, dunque non può più nulla, è perduta".

«Sig. Mazzini, dite voi lo stesso ai vostri cospiratori? Ed anche a supporlo, direste il vero? Ma voi non potete ignorare che ciò che dite è un mendacio, o meglio l'espressione di una vostra speranza, di un vostro desiderio e non di una realtà. Vi fu bene un momento nel quale i Governi credettero, come voi, che l'Internazionale potesse spegnersi; ma ora non credono più; e se siete rimasto voi solo fra i vostri nuovi amici di reazione a crederlo, tanto peggio per la vostra perspicacia. Non solo l'Internazionale non è stata spenta, ma dopo la disfatta della Comune di Parigi si è sviluppata in Europa ed in America più solida, più vasta, più potente che mai. Essa esiste, si agita e si propaga pubblicamente in America, in Inghilterra, nel Belgio, nella Svizzera, nella Spagna, in Germania, in Austria, in Italia, in Danimarca, in Isvezia e nei Paesi Bassi. Solo in Francia è oggi ridotta ad operar segretamente, in grazia dei repubblicani vostri amici e nemici della Comune. Ma non v'immaginate per questo ch'essa sia divenuta meno potente. Ricordatevi ciò voi, quando eravate voi stesso perseguitato e non ancora divenuto un persecutore, avete ripetuto le mille volte ai vostri amici e discepoli: "La persecuzione centuplica la passione e per conseguenza la possanza dei perseguitati". E, siatene certi, lo stesso avverrà in Italia quando il Governo, cedendo alla sua paura ed alle vostre suggestioni, si metterà, come già sta facendo, a seguir l'esempio del Governo francese». (*Il socialismo e Mazzini. Lettera agli amici d'Italia*, in *Ib.*, pp. 46-47).

Tanto lontani e pur tanto vicini, Mazzini e Marx vengono accomunati nella polemica contro l'autoritarismo, che pretende imporre non un padrone individuale, ma un padrone collettivo, ancora più duro e tirannico. Così altrove: «Non la propaganda del libero pensiero, ma la rivoluzione sociale potrà solamente uccidere la religione nel popolo. La propaganda del libero pensiero è certamente molto utile; essa è indispensabile, come mezzo

eccellente, per convertire gli individui già progrediti; ma non farà breccia nel popolo, non essendo la religione solamente una aberrazione, un fuorviamento del pensiero, ma ancora e specialmente una protesta della natura, vivente, potente delle masse contro le strettezze e la miseria della vita reale. Il popolo va in chiesa, come va in cantina, per istordirsi, per obliare la sua miseria, per immaginarsi, almeno per pochi istanti, eguale, libero e felice al par di tutti gli altri. Dategli una esistenza umana, e non andrà più né alla cantina né alla chiesa. Ebbene, questa esistenza umana potrà e dovrà dargli solo la rivoluzione sociale.

«Il contadino, nella più gran parte d'Italia, è miserabile, più miserabile ancora dell'operaio di città. Non è proprietario come in Francia, e ciò è gran ventura certamente dal punto di vista rivoluzionario; né gode di una esistenza sopportabile, in mezzadria, che in poche regioni. Dunque la massa dei contadini italiani costituisce già un esercito immenso e onnipotente per la vostra rivoluzione sociale. Diretto dal proletariato delle città, ed organizzato dalla gioventù socialista rivoluzionaria, questo esercito sarà invincibile.

«Per conseguenza, cari amici, quello che voi dovete studiare, contemporaneamente all'organizzazione degli operai di città, sono i mezzi da impiegare per rompere il ghiaccio che separa il proletariato delle città dal popolo delle campagne, per unire ed ordinare questi due popoli in uno solo. Sta in questo la salvezza d'Italia. Tutte le altre classi devono sparire dal suo suolo, non come individui, ma come classi. Il socialismo non è feroce; è mille volte più umano del giacobinismo, cioè della rivoluzione politica. Esso non l'ha mica colle persone, siano pure le più scellerate, sapendo benissimo che tutti gli individui, buoni o cattivi, non sono che il prodotto fatale della posizione sociale che la storia e la società han loro creata. I socialisti non potranno certamente impedire che nel suo primo slancio di furore, il popolo non faccia sparire qualche centinaio di individui dei più odiosi, più perfidi e più pericolosi; ma passato quest'uragano, s'opporranno con tutta l'energia alla carneficina ipocrita, politica e giuridica organizzata a sangue freddo.

«Il socialismo farà guerra spietata alle "posizioni sociali" non agli uomini; ed una volta distrutte e spazzate queste posizioni, disarmati e privati di tutti i mezzi d'azione, gli uomini che le avranno occupate diverranno inoffensivi e molto meno potenti, ve ne assicuro, del più ignorante operaio; poiché la loro potenza attuale non risiede nel loro valore intrinseco, in loro stessi, ma nella loro ricchezza e nell'appoggio dello Stato.

«La rivoluzione sociale dunque non solo li risparmierebbe, ma dopo averli abbattuti e privati delle loro armi, li rialzerà e dirà loro: "Ed ora, cari compagni, che siete divenuti nostri eguali, mettetevi bravamente a lavorare come noi. Nel lavoro, come in tutto, il primo passo è difficile, e noi vi aiuteremo fraternamente a superarlo". Coloro poi che validi e forti non vorranno guadagnarsi la vita col lavoro, avranno il diritto di morire di fame, quando non vorranno vivere umilmente e miserevolmente della carità pubblica, che certo non rifiuterà loro lo strettamente necessario.

«In quanto ai loro figli, non è menomamente a dubitare che non divengano valenti lavoratori e uomini eguali e liberi. Nella Società vi sarà certamente meno lusso, ma incontestabilmente molto maggiore ricchezza; e per soprassello, vi sarà il lusso ora ignoto a

tutti, il lusso dell'umanità, la felicità del pieno sviluppo e della piena libertà di ciascuno nell'eguaglianza di tutti.

«Questo è il nostro ideale.

«Dunque tutte le classi che ho enumerato dovranno sparire nella rivoluzione sociale, meno le due masse, il proletariato delle città e quello delle campagne, divenuti proprietari, probabilmente collettivi – sotto forme ed a condizioni per altro differenti, che saranno determinate in ciascun paese, in ciascuna regione, ed in ciascuna Comune dal grado di civiltà e dalla volontà delle popolazioni – l'uno dei capitali e degl'istrumenti di lavoro; l'altro della terra che coltiverà colle proprie braccia; e che si organizzeranno equilibrandosi mutualmente, naturalmente, necessariamente, spinti dai loro bisogni ed interessi simultanei, in modo omogeneo e perfettamente libero allo stesso tempo». (*Ib.*, pp. 64-65).

L'opposizione è evidente. Scrive Engels a Theodor Cuno: «Bakunin ha una teoria tutta particolare, uno zibaldone di proudhonismo e di comunismo, in cui prima di tutto l'essenziale è che egli non considera come male principale da eliminarsi il capitale, e quindi il contrasto di classe tra capitalisti e operai salariati sorto dall'evoluzione della società, ma lo Stato. Mentre la massa degli operai socialdemocratici è, insieme con noi, dell'opinione che il potere statale non è altro che l'organizzazione che le classi dominanti – proprietari fondiari e capitalisti – si sono dati per difendere i loro privilegi sociali, Bakunin afferma che lo Stato ha creato il capitale, che il capitalista ha il suo capitale solo grazie allo Stato. Poiché dunque lo Stato è il male principale, si deve prima di tutto sopprimere lo Stato, e allora il capitale se ne andrà al diavolo da solo. Noi invece diciamo il contrario: distruggete il capitale, l'appropriazione di tutti i mezzi di produzione da parte di pochi, e lo Stato cadrà da sé. La differenza è essenziale. [...] Ma, poiché per Bakunin il male fondamentale è lo Stato, non si deve far nulla che possa mantenere in vita lo Stato, e cioè uno Stato qualsiasi, repubblica, monarchia o quale altro si voglia. Perciò, dunque, completa astensione da ogni politica. Compiere un atto politico, ma specialmente partecipare ad un'elezione, sarebbe un tradimento dei principi. [...] Predicare agli operai l'astensione dalla politica in ogni circostanza significa spingerli nelle mani dei preti o dei repubblicani borghesi. [...] Secondo Bakunin [...] [nella] società futura [...] non esiste nessuna autorità, perché autorità = Stato = male assoluto, (come faranno costoro a far marciare una fabbrica e le ferrovie, a comandare un bastimento, senza una volontà che decida in ultima istanza, senza direzione unitaria, questo, naturalmente, non ce lo dicono). Anche l'autorità della maggioranza sulla minoranza cessa di esistere. Ogni singolo ed ogni comunità sono autonomi; Bakunin però dimentica ancora una volta di dirci come sia possibile una comunità anche solo di due uomini, senza che nessuno di essi rinunci a qualcosa della sua autonomia». (*Lettera a Cuno del 24 gennaio 1872*). Quindi, conseguente accusa di metastoricismo nei confronti di Bakunin. Le tesi di quest'ultimo vengono ridotte in chiave idealista e considerate merce di second'ordine dagli idealisti riverniciati in senso dialettico e storico.

Il fatto è che a prestare man forte a questa tesi di vago idealismo e di non chiare premesse metodologiche, contribuisce lo stesso Bakunin con non poche affermazioni di comodo

che, sebbene spesso a sfondo ironico – dirette a rendere possibili quelle che Marx chiama-va “entrate sentimentali” – costituiscono tanti ostacoli ad una retta interpretazione della posizione teorica di Bakunin.

Diverse affermazioni del genere riguardano l’Internazionale e sono prodotte dalla necessità della propaganda. «Ora volete voi sapere qual sia la causa principale della potenza ognor crescente dell’Internazionale? Vi spiegherò e vi mostrerò tal segreto; poiché la vostra intelligenza, magnifica senza dubbio, ma accecata da un sistema di assurdi, che voi chiamate “vostra fede”, è divenuta incapace ad indovinarlo. L’Internazionale è potente perché non impone al popolo nessun dogma assoluto, alcuna dottrina infallibile; perché il suo programma altro non formula che gli istinti proprii, le aspirazioni reali del popolo. È potente perché non cerca affatto, come voi avete sempre fatto, di formare una potenza infallibile al di fuori del popolo; e non fa altro che organizzare la potenza del popolo. E può farlo; poiché non avendo la pretensione d’imporre al popolo un programma ricevuto dall’alto, e per ciò stesso estraneo e contrario agli istinti popolari, nulla può temere dall’ordinamento di questa potenza spontanea della forza numerica delle masse. Voi per l’opposta ragione non potete e non dovete farlo, sapendo bene che la prima manifestazione di questa forza sarà la distruzione di tutto il vostro sistema». (*Il socialismo e Mazzini. Lettera agli amici d’Italia*, in *Ib.*, p. 47).

Certo non poteva nascondersi fino al punto di non vedere quanto di approssimativo ci fosse dietro questa affermazione.

Altre riguardano il determinismo marxista, nella versione legata all’elemento economicistico. «Il tempo delle grandi individualità politiche è passato. Finché trattavasi di fare rivoluzioni politiche, esse erano al loro posto. La politica ha per oggetto la fondazione e conservazione degli Stati; ma chi dice “Stato”, dice dominazione da un lato, soggezione dall’altro. Le grandi individualità dominanti sono dunque assolutamente necessarie nella rivoluzione politica; nella rivoluzione sociale non solo sono inutili, ma sono positivamente nocive, e incompatibili collo scopo stesso, che la rivoluzione si propone, l’emancipazione cioè delle masse. Oggi nell’azione rivoluzionaria, come nel lavoro, le collettività devono sostituire le individualità.

«Comprendete che organizzandovi sarete più forti di tutt’i Mazzini, di tutt’i Garibaldi del mondo; e che ispirandovi mutualmente, ed attingendo tutti i vostri pensieri per una parte dalla scienza positiva, dall’osservazione reale e senza Dio, e per l’altra dalle profondità della vita popolare, della quale altro non farete, che formulare gl’istinti, voi avrete più spirito, e più genio di questi due grandi uomini passati d’Italia. Voi penserete, vivrete, agirete collettivamente, ciò che per altro non impedirà affatto il pieno sviluppo delle facoltà intellettuali e morali di ciascuno. Ognun di voi vi apporterà il suo tesoro, ed unendovi, centuplicherete il vostro valore. Questa è la legge dell’azione collettiva. Di due sole cose sarà fra voi interdetto assolutamente lo sviluppo: della “vanità” e dell’“ambizione personale”, e per conseguenza dell’intrigo, che ne è sempre l’inevitabile risultato. Primieramente dandovi la mano per questa azione comune, in nome del vostro programma e dello sco-

po che vi proponete, vi prometterete una mutua fratellanza; il che sarà da principio un impegno, una specie di libero contratto tra uomini serii, egualmente devoti, egualmente convinti. Procedendo in seguito collettivamente all'azione comincerete necessariamente ad esercitare questa fratellanza tra voi, e dopo alcuni mesi di esercizio incessante, questa fratellanza, che da prima non era che una promessa, un contratto, diverrà una realtà, la vostra natura collettiva, ed allora la vostra unione sarà realmente indissolubile.

«Divisi per gruppi regionali, voi comincerete per mezzo delle organizzazioni regionali e locali a stendere sempre più vastamente le vostre file nel popolo. V'imatterete nei vostri nemici, negli agenti dei Prefetti, nei preti, nei mazziniani; ma sapendovi uniti, sapendo che i vostri compagni sparsi non solo in Italia, ma in tutta Europa fanno la stessa cosa che voi fate, che vi guardano, vi applaudono, vi appoggiano, vi amano, voi troverete in voi stessi forze, che non avreste nemmeno immaginate, se ciascun di voi avesse agito individualmente di sua testa, e non in seguito ad una risoluzione unanime, anticipatamente discussa ed accettata. E credete a me, voi trionferete tanto più facilmente di tutti i vostri avversari, quanto più porterete al popolo, non parole dettate dall'alto sia da una rivelazione, sia da una politica dottrina, ma idee, le quali non esprimeranno altro, che i propri istinti, le proprie aspirazioni, i propri bisogni». (*Ib.*, p. 73).

E in una nota all'*Articolo francese*: «Si tratta di una delle più grandi e feconde idee enunciate ai nostri giorni, e l'onore di avere enunciato questo principio, di averlo scientificamente stabilito e sviluppato per primo, appartiene incontestabilmente a Karl Marx: mi piace riconoscerlo, poco propenso a seguire l'esempio dei miei calunniatori mazziniani e marxisti che fondano la loro polemica sulla menzogna e l'ingiuria, e sforzandomi di restituire ad ognuno dei miei avversari tutta la giustizia cui hanno diritto, voglio elevare la mia polemica al di sopra delle miserie di un dibattito personale. È quindi a Karl Marx che appartiene l'onore di avere stabilito questa idea: che tutte le evoluzioni, anche quelle più ideali dell'umanità nella storia, hanno avuto per cause prime, sempre e dappertutto, le trasformazioni successive e fatali dell'organizzazione economica delle società umane.

«È assolutamente l'opposto del pensiero di Mazzini, il quale, da idealista e teologo, s'immagina che nello sviluppo storico della specie umana, le idee o le cosiddette verità religiose sono dapprima rivelate da un Dio, creatore del mondo, Padre e Educatore dell'umanità, a "uomini di genio coronati di virtù", i quali con uno sforzo sublime dello spirito e del cuore, con uno slancio supremo di una grande intelligenza purificata dal sacrificio, in uno di quei rari momenti di divinazione e d'intuizione profetica, arrivano a scostare i veli innumerevoli che nascondono agli occhi della folla la divina verità, la legge di Dio, "la legge della vita, origine di tutti i doveri"; da cui risulterebbe che le verità così rivelate – propagandate nella folla dagli apostoli del profeta rivelatore, e in seguito accettate, e messe in pratica dalla folla che per il fatto stesso di questa accettazione, e solo in conseguenza di questo fatto, si trasforma in nazione, in popolo – precederanno sempre nella storia i fatti politici, giuridici, economici e sociali. Questo pensiero, falso al massimo grado e che ha dovuto essere necessariamente rivelato a Mazzini, l'ha spinto alle valutazioni più strane, più arbitrarie,

più mostruose, e infine, l'ha condotto a proclamare come verità assolute e come ultimo risultato della filosofia e della scienza moderna, le assurde ingenuità della nuova teologia». (*Articolo francese*, in *Ib.*, p. 293, nota 19).

E in questo stesso articolo: «L'umanità è fatta così. Non avanza che quando una necessità imperiosa, la forza delle cose, lo stimolo della miseria e dei bisogni, la spingono in avanti. Le idee, in quanto concezioni teoriche, religiose o metafisiche, e più ancora scientifiche, non hanno presa che sugli individui. Le masse restano indifferenti e non si confondono con i loro istinti, col movimento fatale che imprime ad esse la loro situazione economica». (*Ib.*, p. 300).

Ancora in un altro passo, accenna all'importanza del passaggio dall'organizzazione internazionale ai partiti politici: «I partiti politici, i quali si ispirano a pensieri necessariamente sempre ambiziosi – e chi dice ambizione, dice implicitamente cupidigia – questi partiti, per guadagnare le masse alla loro politica, sono più o meno obbligati, nei riguardi di queste masse, a farsi avvocati delle loro aspirazioni e dei loro interessi. Così che un sintomo del pensiero popolare riesce a penetrare, presto o tardi, nel santuario stesso del mondo privilegiato e ufficiale dello Stato. Questo pensiero che non è mai stato altro se non quello di una liberazione assoluta e reale, essendo per sua natura incompatibile con l'esistenza stessa dello Stato, entra nella vita politica dello Stato, non per moralizzarlo ma per sopprimerlo, minarlo, distruggerlo. Un veleno, all'inizio molto lento è vero, ma corrosivo, mortale, che lo Stato è costretto ad inghiottire, non tanto ancora dalla violenza popolare, quanto dallo sviluppo degli interessi privilegiati degli individui e dai differenti partiti politici nel suo seno.

«Comincia così una doppia demoralizzazione: quella dello Stato e quella del popolo.

«La demoralizzazione dello Stato consiste in questo: che abbandonando il suo principio puro, che a quello della forza trionfante, dominante, schiacciante e sancita dalla volontà divina, entra nella strada delle transazioni e delle inevitabili concessioni alle masse, fino a quel momento assolutamente e inesorabilmente asservite. Lascia entrare nella sua organizzazione, fondata all'inizio in vista di un assoggettamento assoluto, delle istituzioni che garantiscano, più o meno, certe libertà, certi diritti. Queste istituzioni, a meno di restare illusorie, sviluppandosi, devono presto o tardi distruggere lo Stato; e quando sono illusorie, finiscono per scatenare contro di esso la collera di un popolo incoraggiato dai primi successi. Lo Stato lascia penetrare nel suo diritto, che all'inizio non è altro se non il codice della brutalità trionfante, la logica di un fatto iniquo, i primi elementi della giustizia umana, popolare, armata di una logica che deve necessariamente annientare la prima. Lascia penetrare infine nella religione ufficiale, nel suo culto, che non era che un'assurdità assoluta, fondata su una brutalità e su una ingiustizia assolute, i primi barlumi di un pensiero umano che deve finire per uccidere, prima o poi, il pensiero divino». (*Articolo "Contro Mazzini"*, in *Ib.*, pp. 105-106).

Queste concessioni avevano in Bakunin valore meramente strumentale, servendo da introduzione al discorso proprio, del tutto diverso e, spesso, messo accanto al primo, con

buona pace della logica scientifica, ma con grande efficacia polemica e sovversiva. Infatti, lo scopo di Bakunin era quello di sollevare il meno possibile obiezioni generiche, che avrebbero fatto un gran polverone senza alcun risultato, per arrivare direttamente al centro delle cose. Ma alcuni critici di oggi, spesso non proprio di parte, non impiegano un pari discernimento e arrivano a conclusioni assurde, come quelle di Munoz: Bakunin è marxista. No. Bakunin non è marxista, almeno non più di quanto Marx sia anarchico.

In Marx il residuo deterministico è non trascurabile e proviene dalla persistenza della dialettica dell'Assoluto che non riesce a scomparire del tutto. La metafisica tedesca produce qui, nel marxismo, un guaio grosso. La fede nella realizzazione della rivoluzione si trasferisce dal testo profetico all'avanguardia, impegnata in una lotta precisa, e diviene, per quest'ultima, un punto di partenza indiscusso e, nel momento della conquista del potere, un punto di giustificazione per ogni utilizzazione di quest'ultimo, anche la più aberrante.

In Bakunin il viaggio verso la concezione sociale della rivoluzione comincia subito, senza quelle ambascie metafisiche che sorprendono Marx quando meno se le aspetta. Nella più lunga delle lettere a Celso Ceretti scrive: «Amici miei, non è forse chiaro, tanto per voi come per me, che le formule magiche e mistiche di Mazzini, che hanno fin qui perduto oggi quella potenza di suggestione che avevano avuto una volta sulla gioventù italiana, sono insufficienti per sollevare non soltanto i contadini, ma anche il proletariato delle vostre città? Il popolo delle campagne e il popolo delle città hanno sete di emancipazione. Ma quella che si chiama libertà politica non emancipa in realtà che la sola borghesia; e siccome questa specie di libertà è [organizzata] in un grande Stato centralista, fosse anche questo Stato una repubblica come la vorrebbe Mazzini e come [la] vogliono ancor oggi i repubblicani; siccome la libertà costa molto cara e siccome tutte le spese dello Stato cadono in fin dei conti sul popolo lavoratore, ne consegue che questa libertà politica schiaccia sotto un nuovo peso il cammello popolare sovraccarico da non poterne più, come ha ben detto il generale Garibaldi. Questa sedicente libertà politica in nome della quale i mazziniani, malgrado le crudeli delusioni subite, non disperano ancora di sollevare le masse popolari, senza la cui potente cooperazione non si ha rivoluzione possibile, questa libertà politica non significa dunque altra cosa, per queste masse, che nuova servitù e nuova miseria.

«La reale emancipazione del popolo non potrà essere conquistata che a mezzo della rivoluzione sociale. Questa rivoluzione presenterà necessariamente, come tutte le cose viventi e attive, due facce: un lato negativo e un lato positivo. Il lato negativo consiste nella distruzione di tutto ciò che è, di tutto ciò che rovina ed opprime la vita popolare; questo sarà precisamente l'atto col quale il cammello popolare getterà per terra il fardello sempre più pesante che lo schiaccia da secoli; e questo fardello stesso ha una doppia natura: il fardello propriamente politico e fiscale, che ostacola da una parte lo sviluppo spontaneo, il libero movimento delle masse e che dall'altra le sovraccarica e le sacrifica con tasse ed imposte, cioè il fardello dello Stato. L'altra parte del fardello consiste nello sfruttamento economico del lavoro popolare da parte del capitale monopolizzato nelle mani dell'alta e ricca borghesia. In fondo queste due parti del fardello sono inseparabili, perché lo Stato

necessariamente ostile, volto alle conquiste e occupato a rompere la solidarietà umana all'esterno, non ha mai avuto all'interno altra missione che quella di consacrare, legittimare e regolarizzare lo sfruttamento del lavoro popolare a profitto delle classi privilegiate.

«Il rovesciamento dello Stato e del monopolio finanziario, questo è dunque il compito negativo della rivoluzione sociale. Quale sarà il limite di questa rivoluzione? In teoria, per sua logica, essa va assai lontano. Ma la pratica resta sempre dietro la teoria, perché essa è subordinata a un complesso di condizioni sociali, la cui somma costituisce la situazione obiettiva di un paese, e che pesa necessariamente su ogni rivoluzione veramente popolare. Il dovere dei capi sarà non d'imporre le proprie fantasie alle masse, ma di andare tanto lontano quanto lo consentiranno o lo imporranno l'istinto e le aspirazioni del popolo. Il compito positivo della rivoluzione sociale sarà la nuova organizzazione della società più o meno emancipata.

«Anche sotto questo rapporto l'ideale è assai chiaramente posto in sede teorica. Come organizzazione politica, è la federazione spontanea, assolutamente libera dei comuni e delle associazioni operaie; come organizzazione sociale è l'appropriazione collettiva del capitale e della terra da parte delle associazioni operaie. In pratica sarà ciò che ciascuna sezione, ciascuna provincia, ciascun comune, ciascuna associazione operaia potrà e vorrà, a condizione che a decidere sia veramente la reale volontà delle masse e non il capriccio, la fantasia o la ripugnanza dei capi». (*Lettera a Celso Cerretti*, Locarno, 13-27 marzo 1872, in *Ib.*, pp. 262-263).

Questo concetto, ribadito in mille modi e in cento occasioni diverse, costituisce la negazione della validità della lotta politica. «Il "Volksstaat" è l'organo di quella Scuola tedesca dei comunisti autoritari di cui un grande scrittore socialista, l'illustre Karl Marx, è il capo riconosciuto, e che sogna l'emancipazione del proletariato tramite lo Stato. Al contrario, voi pensate che un nuovo Stato, per quanto popolare si dica, non può portare al proletariato che delle nuove catene. Poiché Stato significa dominazione, e là dove la dominazione esiste, vi sono necessariamente dei dominati, ed in virtù di una legge economica fatale, i dominati sono e saranno sempre degli sfruttati; in conseguenza di tutto ciò, Stato significa sfruttamento e asservimento del proletariato in vista di questo sfruttamento.

«Voi non desiderate ciò a nessun costo e sotto nessun pretesto ed è perciò che avete adottato il programma, che vi ha legato con la nostra grande martire e anticipatrice, l'eroica Comune di Parigi, quello dell'abolizione dello Stato e della riorganizzazione della società dal basso in alto, per mezzo della libera federazione delle associazioni operaie e delle comuni, sulla tripla base dell'uguaglianza, del lavoro e della proprietà collettiva della terra, degli strumenti di produzione e di tutto ciò che costituisce il gran capitale della produzione agricola, industriale, commerciale, artistica e scientifica, lasciando alla proprietà individuale solo gli oggetti che servono realmente all'uso personale e che prendono in qualche modo la loro impronta.

«Nemici giurati del principio teologico, metafisico, politico e giuridico dell'autorità, voi non riconoscete altri elementi motori che i bisogni sociali, da un lato, e la più larga libertà

umana dall'altro; né altri consiglieri se non la scienza sperimentale, positiva, liberamente insegnata, propagata e liberamente accettata. Per lo stabilirsi di una vera armonia fra le tendenze diverse dei gruppi nazionali, regionali e locali e di una reale unità in seno all'umana società, vi rimettete completamente a quella legge naturale di solidarietà che è la legge fondamentale dell'umanità e di cui tutta la storia ne è, per così dire, la manifestazione e la realizzazione sempre più completa. E voi siete convinti, non è vero?, che tutti gli sforzi che sono stati fatti fino ad oggi da uomini d'ingegno e potenti, ma molto male ispirati nell'imporli alla società dall'alto in basso, tramite l'autorità sia divina che umana, non hanno fatto altro che ritardarne il trionfo.

«Tutto ciò vi mette naturalmente in opposizione con i teorici del comunismo autoritario e con il "Volksstaat", loro organo. Trovo completamente naturale che questa differenza di vedute sull'avvenire più o meno prossimo della società, si ripercuota anche nel differente modo di considerare l'organizzazione dell'Internazionale da parte dei due opposti partiti». (*Articolo francese*, in *Ib.*, *op. cit.*, p. 191).

Questo motivo principale sfugge al determinismo economicistico inserendo una rottura fondamentale con lo Stato e con le sue presunte utilizzazioni rivoluzionarie, che è prodotto dell'intervento attivo dell'uomo e non mera faccenda di rapporti stabiliti tra le cose in modo costante e duraturo. Un modello del modo di procedere non determinista di Bakunin ci viene offerto nella breve analisi della rivolta del cristianesimo degli inizi. «Ai nostri occhi, il cristianesimo ha un grande merito storico. Dopo Buddha che, cinque secoli prima di Gesù Cristo l'aveva fatto, su una base con uno spirito infinitamente più umano e più grande, fu la prima religione che si indirizzò direttamente non agli oppressori ma agli oppressi, non ai felici e intelligenti privilegiati ma ai disgraziati ignoranti diseredati della società antica. Fu, sotto una forma molto mistica e molto assurda, non la causa, come pretende l'idealista Mazzini, ma l'effetto, e la prima espressione del risveglio della coscienza umana, della rivolta umana nelle masse.

«Questa rivolta, proprio perché aveva preso il carattere religioso, – e l'aveva preso perché nello stato di prostrazione e di miseria economica, sociale, intellettuale e morale in cui si erano trovate le masse, non aveva potuto prenderne un altro, – questa rivolta non è riuscita. Il fatto di avere cercato la loro liberazione nella religione e con mezzi religiosi ebbe come fatale conseguenza di renderle vittime di una nuova dominazione e di una nuova oppressione che durò diciotto secoli e che fu, senza dubbio, non meno crudele e non meno sanguinosa delle prime. Ma nondimeno è altrettanto vero che, dopo questo periodo, le masse non furono più addormentate né sottomesse e che questa perpetua rivolta, a volte latente, a volte violenta, forzò poco a poco i loro capi e i tormentatori a riconoscere loro un'anima umana». (*Ib.*, p. 213).

In una lunga nota, molto importante, al pezzo: *L'Italia e il Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori* affronta, in modo decisivo, il problema delle classi, rigettando in blocco tutto quello che aveva accettato dell'analisi marxista e che continuerà ad emergere qua e là: «Noi preferiamo dire come masse, diseredate e declassate, questa

denominazione classe applicata al proletariato può dare luogo a un equivoco e, essendo contraria allo spirito stesso dei considerando dei nostri statuti generali, che pongono come scopo principale dell'agitazione e dell'organizzazione internazionale delle masse operaie di tutti paesi l'abolizione delle classi; cosa che il proletariato non potrebbe fare se avesse coscienza di costituire esso stesso una classe separata, e ogni classe è necessariamente separata dalle altre, allo stesso modo in cui ogni Stato politico suppone necessariamente l'esistenza di molti altri Stati: cioè la lotta per il dominio, per lo sfruttamento, la guerra perpetua per tutti, e per i vinti, la schiavitù. Ciò che si chiamano diritti delle diverse classi non sono diritti umani, ma privilegi politici, consacrati e protetti dallo Stato. Le classi sono possibili solo nello Stato, che non ha mai avuto e mai potrà avere altra missione che quella di legalizzare questi differenti privilegi che furono e sono le conseguenze sociali della vittoria o del successo ottenuto da una classe sull'altra, sempre a detrimento delle masse popolari che hanno pagato la sconfitta degli uni come il trionfo degli altri. Questa parola: classe, applicata al proletariato, è impiegata quasi esclusivamente e con singolare amore dai democratici socialisti, comunisti autoritari e pangermanisti della Germania. Troverete in quasi tutti i numeri dei loro giornali: "Volksstaat" e "Volkswille", questa frase: "Bisogna risvegliare nel proletariato la coscienza di classe (das klassenbewusstsein)". In fondo questi tedeschi sono molto logici. Essi non vogliono, come noi, l'abolizione dello Stato, sperano, al contrario, potersi servire della forza numerica del proletariato tedesco, politicamente organizzato, per fondare il loro grande Stato pangermanico e cosiddetto popolare. Per conseguenza, tendono con tutti gli sforzi a risvegliare, o piuttosto a suscitare artificialmente, presso gli operai della Germania, questa coscienza di classe che non è altro che la coscienza politica dello Stato, quella di un corpo collettivo privilegiato nello Stato. In questo modo, vediamo tutti i programmi usciti dai loro congressi porre come scopo immediato dell'agitazione operaia la conquista dei diritti politici, il suffragio universale, la legislazione diretta del popolo, e in generale tutte le libertà domandate dalla democrazia borghese, la qual cosa ha per inevitabile conseguenza di mettere il movimento popolare a rimorchio e sotto la direzione immediata di questa democrazia. È il caso di dirla chiara? Essi fanno senza saperlo e senza volerlo gli interessi di Bismarck. È evidente che con questo mezzo di agitazione esclusivamente politico, che hanno imposto al proletariato della Germania, non conquisteranno mai le libertà politiche per il popolo; ma è evidente anche che con questo stesso mezzo essi aiutano meravigliosamente il grande ministro pangermanista nella sua opera eminentemente patriottica di concentrazione interna e di estensione esterna dell'Impero. Essi sono i pionieri, i preparatori pacifici delle sue future conquiste.

«Quanto a noi, per queste stesse ragioni, poiché non vogliamo né Stato né dominio né sfruttamento, respingiamo assolutamente questa parola: classe che i democratici socialisti della Germania hanno trovato nel dizionario politico della borghesia e che in nessun modo può e deve essere applicata al proletariato. Il proletariato, dal punto di vista dello Stato, forma oggi una massa infima, disorganizzata, declassata e diseredata: un immenso gregge di montoni che le classi dello Stato, sotto la protezione dello Stato e conformemente a regole

o leggi stabilite dallo Stato, tomano e divorano ciascuna in proporzione dei suoi privilegi o piuttosto della sua potenza reale nello Stato.

«Dal punto di vista economico e sociale, il proletariato porta già in se stesso tutti i germi della sua organizzazione futura nell'organizzazione naturale dei mestieri e delle diverse associazioni operaie che, prima o poi, dovranno necessariamente abbracciare tutti i lavori umani, sia manuali che intellettuali, per cui ogni uomo diventerà, secondo giustizia, un lavoratore dello spirito e delle braccia nello stesso tempo; adattandosi ognuno liberamente e nel modo più specifico al genere di lavoro che prima gli converrà. L'organizzazione, completamente libera e effettuata al di fuori di ogni protezione o permesso dello Stato, di tutte le associazioni operaie, scientifiche, artistiche, agricole e industriali; sulla base della proprietà collettiva, con una giusta retribuzione del lavoro di ciascuno; e la loro federazione, ugualmente spontanea e libera, dal basso in alto, dalle comuni, dalle regioni, dalle nazioni e dall'internazionalità intera, attraverso tutte le frontiere degli Stati e sulle rovine di tutte queste istituzioni politiche e patriottiche che, garantendo i privilegi delle classi, hanno eternizzato fin qui la schiavitù delle masse, questo è l'avvenire dell'umanità, la condizione suprema della sua liberazione. Questo è anche l'unico scopo dell'Internazionale. La scomparsa non delle differenze naturali, ma di tutte le differenze artificiali, politicamente ereditarie e sociali degli individui, la soppressione delle classi, l'abolizione dello Stato, di tutti gli Stati.

«La politica dell'Internazionale deve essere conforme a questo scopo. Essa deve avere per oggetto non la conquista del potere politico dello Stato, non lo stabilimento di un dominio nuovo a profitto del proletariato costituito come una classe differente e sfruttatrice a sua volta, la qual cosa sarebbe una iniquità e nello stesso tempo una assurdità, perciò dal momento che vi sarebbe un dominio, vi dovrà essere necessariamente una massa dominata, e questa massa dominata sarebbe il proletariato, il popolo sottoposto alla tutela di una intelligenza dottrinaia, rappresentata da dei privilegiati del pensiero rivoluzionario e della scienza sociale, e quindi l'autorità, precisamente perché si direbbe popolare e rivoluzionaria, sarebbe più pesante, più cattiva, più tirannica. La politica dell'Internazionale, diventando assolutamente estranea a tutti gli imbrogli e a tutti i tentativi cosiddetti patriottici e democratici borghesi di Stato, deve dunque avere per oggetto immediato, non dispiaccia ai nostri fratelli democratici socialisti di Germania, non la riforma in un senso cosiddetto popolare, impossibile, ma l'abolizione completa di tutti i poteri e di tutte le istituzioni sia politiche che giuridiche dello Stato». (*L'Italia e il Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori*, in *Ib.*, pp. 166-167, nota n. 8).

Ci sembra questa veramente una delle analisi migliori di Bakunin.

Non c'è dubbio che il "periodo di transizione" e l'utopia statalista che ne consegue, derivano dalla fede marxista nell'arresto del processo storico nel proletariato vincitore, dalla credenza dell'assolutizzazione del futuro senza classi, realizzato da una classe, quella finale, il proletariato. Marx scriveva: «Si vede facilmente la necessità che l'intero movimento rivoluzionario trovi la propria base tanto empirica che teoretica nel movimento della proprietà

privata, per l'appunto dell'economia. Questa proprietà privata materiale, immediatamente sensibile, è l'espressione materiale e sensibile della vita umana estraniata. Il suo movimento – la produzione e il consumo – è la rivelazione sensibile del movimento di tutta la produzione sino ad oggi, cioè della realizzazione o realtà dell'uomo. La religione, la famiglia, lo Stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte, ecc., non sono che modi particolari della produzione e cadono sotto la sua legge universale. La soppressione positiva della proprietà privata, in quanto appropriazione della vita umana, è dunque la soppressione positiva di ogni estraniamento, e quindi il ritorno dell'uomo, dalla religione, dalla famiglia, dallo Stato, ecc., alla sua esistenza umana, cioè sociale. L'estraniamento religioso come tale ha luogo soltanto nella sfera della coscienza, dell'interiorità umana; invece l'estraniamento economico è l'estraniamento della vita reale, onde la sua soppressione abbraccia l'uno e l'altro lato. S'intende che nei diversi popoli il primo inizio del movimento è diverso secondo che la vita vera e riconosciuta del popolo si svolga più nella coscienza che nel mondo esterno, sia più ideale che reale. Il comunismo comincia subito con l'ateismo (Owen), ma l'ateismo è ancora in principio ben lungi dall'essere comunismo: quell'ateismo è ancora più che altro un'astrazione.

«La filantropia dell'ateismo, quindi, è anzitutto soltanto una astratta filantropia filosofica; quella del comunismo è subito reale e immediatamente tesa verso il risultato effettivo.

«Abbiamo visto che, presupposta la soppressione positiva della proprietà privata, l'uomo produce l'uomo, cioè produce se stesso e l'altro uomo; abbiamo visto poi che l'oggetto, che è l'attuazione immediata della sua individualità, è ad un tempo la sua propria esistenza per l'altro uomo, l'esistenza di questo e l'esistenza di questo per lui. Ma sia il materiale del lavoro sia l'uomo come soggetto sono nella stessa misura tanto il risultato quanto il punto di partenza del movimento (e nel fatto che l'uno e l'altro debbano essere il punto di partenza, consiste per l'appunto la necessità storica della proprietà privata). Quindi il carattere sociale è il carattere universale di tutto il movimento: come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, così l'uomo produce la società. L'attività e il godimento sono sociali tanto per il loro contenuto quanto per la loro origine: perciò sono attività sociale e godimento sociale. L'essenza umana della natura esiste soltanto per l'uomo sociale: infatti soltanto qui la natura esiste per l'uomo come vincolo con l'uomo, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui, e così pure come elemento vitale della realtà umana, soltanto qui essa esiste come fondamento della sua propria esistenza umana. Soltanto qui l'esistenza naturale dell'uomo è diventata per l'uomo esistenza umana; la natura è diventata uomo. Dunque la società è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura». (*Proprietà privata e comunismo*, in *Manoscritti economico filosofici del 1844*, tr. it., Torino 1968, pp. 112-113). Eliminazione del contrasto e realizzazione dell'uomo, il tutto assicurato da un meccanismo che solo in seconda analisi può essere regolato dall'uomo e dalla sua azione. Così ancora Marx: «Non dobbiamo illuderci in proposito. Come la guerra d'indipendenza americana del secolo XVIII ha suonato a martello per la classe

media europea, così la guerra civile americana del secolo XIX suona a martello per la classe operaia europea. In Inghilterra il processo di rivolgimento è tangibile a tutti. Quando sarà salito a un certo livello esso non potrà non avere un contraccolpo sul continente: e quivi si muoverà in forme più brutali o più umane, a seconda del grado di sviluppo della classe operaia stessa. Astrazione fatta da motivi superiori, è proprio il loro interesse più diretto e proprio, a imporre alle classi ora dominanti di sgombrare il terreno da tutti gli impedimenti legalmente controllabili che impacciano lo sviluppo della classe operaia. Questa è la ragione per la quale in questo volume ho dato un posto così esteso, fra l'altro, alla storia, al contenuto e ai risultati della legislazione inglese sulle fabbriche. Una nazione deve e può imparare da un'altra. Anche quando una società è riuscita a intravedere la legge di natura del proprio movimento – e fine ultimo al quale mira quest'opera è di svelare la legge economica del movimento della società moderna – non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare e attenuare le doglie del parto. In una parola per evitare possibili malintesi. Non dipingo affatto in luce rosea le figure del capitalista e del proprietario fondiario. Ma qui si tratta delle persone soltanto in quanto sono la personificazione di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classi. Il mio punto di vista, che concepisce lo sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale, può meno che mai rendere il singolo responsabile di rapporti dei quali esso rimane socialmente creatura, per quanto soggettivamente possa elevarsi al di sopra di essi. Nel campo dell'economia politica la libera ricerca scientifica non incontra soltanto gli stessi nemici che incontra in tutti gli altri campi. La natura peculiare del materiale che tratta chiama a battaglia contro di essa le passioni più ardenti, più meschine e più odiose del cuore umano, le Furie dell'interesse privato. Per esempio, la Chiesa alta anglicana perdona piuttosto l'attacco a trentotto dei suoi trentanove articoli di fede, che l'attacco a un trentanovesimo delle sue entrate in denaro. Oggi perfino l'ateismo è culpa levis, in confronto alla critica dei rapporti tradizionali di proprietà. Tuttavia non si può misconoscere che qui c'è un progresso. Rimando, per esempio, al libro azzurro pubblicato nelle settimane passate: *Correspondence with Her Majesty's Missions board, regarding Industrial Questions and Trades' Unions*. I rappresentanti esteri della corona inglese vi esprimono chiaro e tondo l'opinione che in Germania, in Francia, in breve, in tutti gli Stati inciviliti del continente europeo una trasformazione dei rapporti esistenti fra capitale e lavoro è altrettanto sensibile e altrettanto inevitabile che in Inghilterra. Contemporaneamente, al di là dell'Oceano Atlantico il signor Wade, vicepresidente degli Stati Uniti dell'America del Nord, ha dichiarato in pubblici meetings che, compiuta l'abolizione della schiavitù, si presenta all'ordine del giorno la trasformazione dei rapporti del capitale e della proprietà fondiaria! Questi sono segni dei tempi, che non possono essere nascosti sotto manti purpurei o sotto tonache nere. Non significano che domani accadranno miracoli. Indicano che anche nelle classi dominanti albeggia il presentimento che la società odierna non è un solido cristallo, ma un organismo capace di trasformarsi e in costante processo di trasformazione». (*Il Capitale. Prefazione alla Prima Edizione*, tr. it.,

Roma 1972, vol. I, pp. 18-19).

Quindi abbiamo un rigido determinismo (sostituito a volte da leggi di tendenza, ma sempre in modo non univoco) e una previsione escatologica di definitiva eliminazione delle classi, da parte di una classe portatrice del senso della storia e della filosofia. Bakunin vede la pericolosità concreta di questo progetto, ravvicinando il dibattito sul termine "classe", altrimenti inutile sfoggio di abilità teorica, all'utilizzazione concreta che il partito socialdemocratico tedesco faceva, nel momento stesso dello svolgimento dei conflitti all'interno della Prima Internazionale, di questo termine e di tutte le relative implicanze filosofiche.

L'unione è vista sulla base degli interessi, interessi umani, quindi uguali, che, in questo caso, non servono a dividere ma ad unificare, interessi che emergono solo nella prospettiva del lavoro collettivo e non nello scontro degli interessi privilegiati che danno vita solo agli Stati, quindi alle conquiste, alle guerre e all'asservimento delle masse popolari. Ora, l'interesse comune della massa sfruttata è la liberazione dallo sfruttamento, mentre l'interesse comune della classe "per sé", sarebbe quello di ritrovarsi come classe "in sé". A parte l'artificio metafisico, questo "ritrovamento" potrebbe benissimo prevedere un "breve" viaggio attraverso il regno del politico con tutte le conseguenze del caso, utilizzazione dello Stato, creazione dello Stato popolare, e via discorrendo.

Anche quando sembra utilizzare strumenti dialettici, Bakunin lo fa solo come forma esteriore del ragionamento, il suo punto focale è lo scontro decisivo, il salto conclusivo e qualitativo che conduce direttamente alla realizzazione dell'uomo nuovo nel crogiolo della rivoluzione. Quando scrive: «Ecco una impresa ed una prova che esigono un eroismo di ben altra tempra di quello che è necessario per battagliaire sotto il vessillo di Garibaldi. Lì basta un po' di buona tempra, un poco di coraggio fisico, e la capacità di sostenere privazioni e fatiche per alcune settimane, o per alcuni mesi tutt'al più; qui invece si prende impegno per tutta la vita, e come ha fatto or ora il nostro amico Fortunio nel suo "Gazzettino Rosa", si giura di votarla intieramente al gran combattimento, alla lotta suprema per la emancipazione del proletariato. Un simile impegno è serissimo, poiché porta seco, come conseguenza inevitabile, la rottura definitiva e completa con tutto il passato, con tutto il mondo borghese, con tutti gli amici del passato, e l'alleanza per la vita e per la morte col proletariato.

«Avrete voi il coraggio di compiere con tutta la logica che domanda una sì grand'opera, e con tutta l'energia necessaria per menarla a termine questa rottura e quest'alleanza?

«Se interrogo la posizione che da voi stessi vi siete formata dichiarandovi materialisti, atei, partigiani della Comune e dell'Internazionale, socialisti, rivoluzionari in una parola, mi sembra che non possiate esitare sotto pena di annullarvi, voi dovete marciare avanti, e accettando, non solo in teoria, ma ancora in pratica tutte le conseguenze di questa nuova professione di fede, unirvi a noi contro Mazzini.

«Quando io interrogo la profonda sincerità delle vostre convinzioni, del vostro pensiero, e dei vostri sentimenti, mi apparisce ancor più evidente, che voi dobbiate prendere questo partito, che solo vi resta, sotto pena di condannarvi da voi stessi al disprezzo.

«Che cosa dunque potrebbe ancora farvi esitare? La modestia? Ma la modestia diviene una grande sciocchezza, una insensatezza, un delitto quando trattasi di compiere un gran dovere. Non vi resta che solo una cosa, la quale possa ancora farvi retrocedere: ed è la diffidenza che avete in voi stessi.

«Ecco il ragionamento che potete farvi: “Romperla d’un tratto col passato e con tutti i vecchi amici è cosa facile; né meno facile è l’annunziare che noi vogliamo inaugurare una nuova politica. Ma dove troveremo i mezzi e le forze per compiere tale promessa? Noi siamo poveri, poco numerosi e quasi ignoti. Il pubblico, i nostri vecchi amici, gli stessi operai pei quali noi avremo fatto questo sacrificio, superato questo passo, tentato questo salto pericoloso, ci befferanno... Noi siamo soli, impotenti, ed incapaci di mantenere le nostre promesse, noi cadremo nel ridicolo, e il ridicolo ci ucciderà”.

«Così ragionerete voi se la vostra passione della giustizia e dell’umanità non è abbastanza forte, se non è che una passione fantastica, ideale, e non è una di quelle passioni supreme che abbracciano tutta la vita. La passione reale e seria non ragiona mai così; marcia sempre in avanti, agisce sempre, senza contare né i mezzi né gli ostacoli, creando gli uni e distruggendo gli altri, spinta da una forza invincibile, che la costituisce precisamente come passione.

«Io trovo che il ragionamento di queste due differenti passioni è parimenti esatto. La prima ha ragione di diffidare di se stessa; perocché da prima essa non è mai costante, né di lunga durata; è sterile e nulla può creare, né mezzi né amici, e cade il più delle volte innanzi al primo ostacolo. Essa è impotente, e non potrebbe, senza esser folle, aver fede in se stessa. Ma la seconda per l’opposto ha molte volte ragione di aver fede nella propria potenza, poiché crea tutti i mezzi che le bisognano per raggiungere il suo scopo, e trascina, e attira invincibilmente a sé gli amici, supponendo che là sia una passione sociale non egoista.

«Io suppongo, io devo credere che tale sia la vostra passione e partendo da questa base io ragionerò con voi. Voi dite di esser poveri, ignoti, poco numerosi, e domandate con quali mezzi potrete imprimere all’opinione pubblica del vostro paese la sola direzione che voi stimiate buona e giusta.

«Per risolvere tale questione bisogna anzitutto determinare di quale opinione pubblica si tratti. Se voi intendete parlare dell’opinione pubblica borghese oh, allora sarà io il primo a dirvi: rinunciate a tale ridicola illusione: lasciatela a Mazzini, e ch’egli si diverta a convertire la borghesia. Egli è ben vero, come voi dite, ch’essa non potrà essere progressivamente convertita se non dal fatto dell’organamento progressivo, e di più in più minaccioso della potenza del proletariato, e che non potrà esserlo definitivamente se non con la rivoluzione sociale, la quale per guarirla del tutto le farà prendere bagni d’eguaglianza economica e sociale». (*Il socialismo e Mazzini. Lettera agli amici d’Italia*, in *Ib.*, pp. 70-72).

Qui non c’è un ritmo preciso da sottolineare, lo sviluppo affermativo in alternativa a quello negativo, ma solo il diritto del nuovo e del giovane, del vitale e del forte, a prevalere nel gioco ineluttabile delle generazioni. Un motivo, come vedremo, molto importante per

comprendere Bakunin.

E il fatto propagandistico, essenziale per Bakunin, forse al di là del chiarimento teorico, che, in ogni caso, non viene mai lasciato al caso o all'improvvisazione; necessita di una chiarificazione all'interno stesso dell'organizzazione internazionale. La differenza teorica di vedute, per quanto più ampia e sviluppata possa essere quella di Marx, e più approssimativa e involuta quella di Bakunin, emerge con chiarezza. Scrive Bakunin: «Gli uni, non comprendendo che l'unità possa esistere senza autorità né che possa aversi un'organizzazione reale di forze sociali senza dirigenti, vorrebbero convertire l'Internazionale in una specie di Stato mostruosamente grande e obbediente ad un pensiero ufficiale rappresentato da [un] potere reale formalmente costituito.

«Gli altri, noi, gli anarchici, crediamo al contrario che l'introduzione di una simile disciplina nell'Internazionale, lontano dall'aumentare la sua potenza, la abbrutirebbe, la appiattirebbe e immancabilmente la distruggerebbe, soffocando il pensiero libero e spontaneo del proletariato e rendendo impossibile ogni ulteriore sviluppo di questa grande Associazione che deve emancipare gli uomini.

«Noi pensiamo che l'unità, la forza reale, il pensiero dell'Internazionale, non risiedono in alto ma in basso; non in un Consiglio generale trasformato in governo, ma nell'autonomia di tutte le sezioni e nella loro libera federazione; pensiamo che esse hanno la loro univoca base nell'identità reale della situazione economica e politica, degli istinti delle attuali aspirazioni del proletariato di tutti i paesi civilizzati e che tutti i pensieri socialisti che sorgono in seno all'Internazionale sono veri e fecondi solo se ne sono la fedele espressione.

«In conseguenza, respingiamo le risoluzioni di una conferenza che, arbitrariamente convocata e arbitrariamente composta, ha tentato di trasformare il Consiglio generale in una sorta di papa collettivo, di cui ogni parola, pronunciata ex cathedra, prenderebbe il carattere di un dogma, di una Legge.

«Punti di vista così differenti devono necessariamente urtarsi. Così, dopo il Congresso di Basilea, dove queste due tendenze si incontrarono per la prima volta, scoppiò la lotta. Questa lotta fu un male? Niente affatto. La vita è una continua battaglia, solo i morti non lottano». (*Articolo francese*, in *Ib.*, pp. 191-192).

L'idea di un'elaborazione teorica all'interno della massa che, in un certo senso, risale a Proudhon, serve a Bakunin per ridimensionare il ruolo pur grande di Marx e per costringere gli avversari ad adeguarsi ad un programma iniziale che, per la sua sostanziale ambiguità, si prestava ad ogni sorta di possibilismi. Comunque, a parte il dibattito interno, resta quest'idea dell'unità reale, popolare, attivata da interessi materiali, ma sollecitata in definitiva dalla rivendicazione universale della giustizia e dell'uguaglianza economica e sociale, un meccanismo che si sviluppa dal basso in alto, tramite "il movimento anarchico delle popolazioni" (*Articolo francese*). Interessante conclusione che cerca di contrapporre questa unità reale ad una unità fittizia, menzognera, oppressiva e autoritaria che «non è altro che un'ipocrita etichetta che mal copre l'anarchia degli interessi, delle bramosie e delle ambizioni, e che si compie dall'alto in basso, sempre in nome di un Dio o di qualsiasi

idea dottrinarina, sia della Chiesa che dello Stato...». (*Ibidem*).

Ma questo “movimento anarchico delle popolazioni” se da un lato consente di verificare il concetto di classe, dall’altro necessita di un ulteriore approfondimento teorico, cioè non può essere utilizzato come guida dell’azione libertaria, in quanto azione di una minoranza, se non valutato nel senso di un approfondimento del concetto di classe, troppo gravoso ad utilizzarsi in una prospettiva di abolizione delle classi. In questo senso, il concetto di “proletariato” viene sottoposto a una critica ben precisa, individuando all’interno di un’unità fittizia di classe una realtà disunita che ci lascia intravedere una parte dell’insieme più ampio che sopporta in pieno lo sfruttamento e una parte, avvicinata al privilegio, che è riuscita ad alleggerirlo: naturalmente la rivoluzione deve schierarsi dalla parte del maggiore sfruttamento. Sentiamo la sua analisi sul proletariato di Ginevra: «Bisogna sappiate che il proletariato di Ginevra si divide in due parti: gli operai propriamente ginevrini, e gli operai degli altri paesi in maggior parte francesi, savoiard, piemontesi e tedeschi. I primi, cioè i ginevrini per una sorta di ereditarietà che si tramanda di padre in figlio, sono occupati nelle differenti branche dell’industria: orologeria, gioielleria, confezione di scatole musicali, e, infine, nella stampa. Costoro guadagnano molto di più che gli operai stranieri, occupati in tutti gli altri mestieri: sarti, calzolai e soprattutto coloro il cui insieme costituisce la corporazione degli operai edili. Fra gli operai ginevrini, ve ne sono che guadagnano da 15 a 20 franchi al giorno, la media è di 7,50 a 10 franchi, il minimo di 5 franchi al giorno. In tutti gli altri mestieri il massimo è di 5 franchi, il minimo di 3 e 2,50 franchi al giorno.

«Gli operai propriamente ginevrini si vestono come dei signori ed amano darsi le arie di signori. Sono borghesi nell’animo e soprattutto nel loro patriottismo e nella loro vanità. Sono molto rumorosi ma per niente rivoluzionari. Al contrario, essendo la loro un’industria di lusso, temono la rivoluzione sociale i cui primi colpi saranno necessariamente diretti contro tutto ciò che costituisce il lusso, e conseguentemente farà loro attraversare uno sgradevole quarto d’ora. Al loro livore reazionario si aggiunge ancora quella immaginazione tipica dei liberi cittadini di una piccola Repubblica di cui sono molto scioccamente fieri. Questa vanità repubblicana e patriottica di cui sono sempre vittime e gonzi, li spinge fra le braccia dei capi del Partito radicale borghese che se ne serve come di uno strumento comodo e necessario, non mancando mai di corteggiarli durante i periodi delle elezioni. Poiché hanno un po’ più di tempo libero, più denaro, e disponendo, come cittadini ginevrini, delle scuole della Repubblica, hanno generalmente un po’ più di istruzione che gli operai stranieri, e, naturalmente, sono molto più abituati alla vita pubblica; possiedono quindi una sorta di vernice letteraria e parlamentare che li rende generalmente ancora più insolenti e più sciocchi. Aggiungete che le loro associazioni di mestiere, perfettamente organizzate dal punto di vista dell’interesse e del patriottismo borghese, sono molto più antiche dell’Internazionale. Ve ne sono vecchie di più di 50 e di 75 anni... e poiché sono composte esclusivamente da cittadini di Ginevra, esercitano naturalmente un controllo e un’azione molto potente su ognuno dei loro membri che, anche se lasciano la loro piccola patria per alcuni anni, vi ritornano sempre; quindi queste associazioni di Ginevra sono

necessariamente animate da uno spirito strettamente ginevrino.

«Gli operai degli altri mestieri e soprattutto gli edili falegnami, fabbri ferrai, conciatetti, muratori, tagliapietre, ecc. ecc. che sono i più numerosi, sono infinitamente più grossolani, ignoranti, più miserabili, e a causa di ciò, per i loro istinti e le loro aspirazioni naturali, sono infinitamente socialisti e più rivoluzionari degli operai cittadini di Ginevra. Questi non hanno niente da perdere e tutto da guadagnare con la rivoluzione sociale. Non essendo cittadini di Ginevra e non partecipando in alcun modo ai benefici della piccola Repubblica, non hanno nessun interesse a farsi strumenti dei borghesi radicali di Ginevra.

«Furono essi che, nel 1865, formarono la prima sezione dell'Internazionale a Ginevra. Le associazioni propriamente ginevrine non vi entrarono che nella primavera del 1868. Ma non appena entrate avrebbero voluto dominarla e imprimerle un carattere specificatamente e strettamente ginevrino e borghese, cioè completamente contrario allo spirito e allo scopo dell'Internazionale». (*Al Rubicone. Lettera a Lodovico Nabruzzi*, 3 gennaio 1872, in *Ib.*, pp. 226-228).

Queste analisi sono continuamente riprese nei diversi pezzi presentati in questo volume e hanno lo scopo di individuare i centri esatti del livello di sfruttamento più acuto. Il proletariato immediatamente legato – specie in Italia – alla produzione nelle peggiori condizioni e i contadini, sono al centro dell'attenzione di Bakunin. La molla dell'azione sarà la propaganda organizzata e la situazione di sfruttamento. Non la sola propaganda (come quella del libero pensiero) ma ambedue le cose: “La propaganda del libero pensiero è certamente molto utile; essa è indispensabile, come mezzo eccellente, per convertire gli individui più progrediti; ma non farà breccia nel popolo...”. (*Il socialismo e Mazzini*).

Per realizzare la rivoluzione sociale bisogna quindi tenere conto dello stato oggettivo delle masse, individuare quella parte che è sottoposta al massimo di sfruttamento, e organizzarla di conseguenza. Abbiamo quindi l'ammissione della necessità della creazione di un'organizzazione specifica adatta allo scopo, in caso contrario tutto andrebbe a cadere nelle mani dei comunisti autoritari o degli idealisti mazziniani.

«Ma voi avete un altro pubblico immenso, che è il proletariato, il vostro popolo. Questo ha tutti gl'istinti delle vostre idee, e per conseguenza vi comprenderà e vi seguirà necessariamente. Ma il popolo, voi direte, non legge; per chi dunque scriveremo noi? Vi dirò a suo tempo per chi ora vi dirò che se il popolo non legge, bisogna andar fino a lui per leggergli i vostri articoli. Eppoi, in ogni città si trovano nel popolo uomini che sanno leggere, i quali potranno capirli e spiegarli ai loro compagni analfabeti. [...]

«Ma come arrivare a questo popolo? Nelle città voi sarete impacciati dal Governo, dalla Consorteria e dai Mazziniani. Nel contado incontrerete i preti.

«E pure, cari amici, vi ha una potenza capace a vincer tutto ciò. Essa è la Collettività. Isolati, operando ciascuno a propria testa, voi sarete certamente impotenti; uniti, organizzando le vostre forze, per quanto esse siano scarse in sul principio, in una sola azione collettiva, ispirata dal medesimo pensiero, dal medesimo scopo, dalla medesima posizione, voi sarete invincibili. [...]

«Alcune centinaia di giovani di buona volontà non bastano certamente per creare una potenza rivoluzionaria fuori del popolo. E questa ancora una illusione che bisogna lasciare a Mazzini; e Mazzini stesso sembra oggidi avvedersene, perché si rivolge direttamente alle masse operaie. Basteranno però per organizzare la potenza rivoluzionaria del popolo». (*Il socialismo e Mazzini. Lettera agli amici d'Italia*, in *Ib.*, pp. 72-73).

La minoranza agente deve crescere quindi nel popolo, in quel movimento anarchico delle popolazioni che ci appare come il segno del grande sforzo teorico di Bakunin, al di là di cristallizzazioni monolitiche appariscenti. Se questo flusso di vita, questo flusso di gioventù, scorre all'interno del popolo, ogni organizzazione che sorge radicata dentro questo flusso, deve, per forza di cose, andare nel senso in cui la porta il popolo stesso, cioè nel senso della definitiva liberazione. Si potrebbe obiettare, a questo punto, che l'organizzazione, pur nascendo dal popolo, una volta solidificatesi, può andare "contro corrente", finire per fare i propri interessi invece che quelli del popolo; trasformarsi cioè, in un'organizzazione di potere. È per questo che Bakunin sottolinea il fatto che è passato il tempo delle grandi individualità politiche, il tempo della beghe di potere. A questo punto, per lui, la stessa organizzazione internazionale scade d'importanza, almeno nei termini in cui intravede l'impossibilità di sottrarla alla spinta accentratrice cui era condannata e cui, involontariamente, anche lui aveva dato una mano.

È a questo punto che le strade si dividono definitivamente. Il conflitto, su cui ci siamo soffermati all'inizio, che sembrava vedere stretti insieme, se non sul piano teorico, almeno su quello della lotta per il potere, le due tendenze, cessa di avere significato effettivo. Il progetto di Marx è certamente diretto verso l'uomo, ed è anche un progetto che accetta l'utopia, altrimenti non sarebbe possibile considerarlo all'interno della dimensione umanistica, ma è un progetto che ha voluto legarsi troppo ad una pretesa "scientificità" dell'analisi di fondo, coinvolgendo i propri seguaci in una mistica rovesciata, tanto più forte quanto il dettaglio scientifico e pedante, il piglio battagliero e sicuro, allontanava l'ipotesi della conclusione utopistica. La storicizzazione assoluta dell'uomo e delle sue vicende, produce la necessaria immissione del meccanismo deterministico nel progetto di liberazione dell'uomo. Ma questo progetto non si poteva realizzare da solo, un'avanguardia dove condurlo in porto, e quest'avanguardia non poteva fare a meno di utilizzare il significato profondo del determinismo, almeno nei momenti di magra, quando tutto sembra crollare e le speranze della vittoria si affievoliscono, cioè che comunque vadano le cose la società senza sfruttamento si farà, se non altro perché le contraddizioni stesse del nemico la rendono ineluttabile, e, siccome, una parte non trascurabile di queste contraddizioni è costituita proprio dall'avanguardia in questione, si arriva sistematicamente alle conclusioni che l'avanguardia (il partito) personifica il meccanismo stesso di liberazione e va, comunque e a qualsiasi costo, salvata. Non sappiamo quanti bolscevichi fucilati da Stalin, nel recitare la propria autocritica, si siano fatti un simile aberrante ragionamento; ma si può essere certi che esso è possibile e che costituisce proprio quella mistica rovesciata di cui si diceva prima.

È nel giusto Bakunin quando accomuna marxisti e mazziniani nella loro fede nello Stato e quando approfondisce le condizioni che la rendono possibile alla luce metafisica del ragionamento precostruito. In sostanza, lo stesso processo oggettivante messo in atto dal cattolicesimo viene a riproporsi nel partito marxista, con tutte le conseguenze relative.

Si tronca, risolutamente, il rapporto con l'utopia. Cade il sostegno morale dell'analisi marxista. Tutto viene affidato alla superiorità dei meccanismi di cui ci si è impadroniti. A dare inizio al processo degenerativo è Marx in persona che si batte per la superiorità dei propri meccanismi teorici (non si può affermare che la sua volontà di dominio all'interno della Prima Internazionale possa intendersi al di là di questo limite, se si vuole, quasi legittimo, vista la coscienza ch'egli aveva del valore del proprio lavoro teorico e la rudimentalità degli approcci di chi gli stava vicino), seguono gli altri, via via sempre più indirizzati sulla strada della lotta politica, eminentemente rifiutante ogni valutazione utopistica nel suo complesso, e relegante l'utopia "uomo" alla fine delle vicende terrene dello scontro di classe.

Strappato al progetto globale, il lavoro rivoluzionario si divide e cade vittima dello stesso avvenimento che colpisce qualsiasi lavoro. A questo strano fenomeno si possono adattare – senza parafrasi – le parole di Marx: "Questo fissarsi dell'attività sociale, questo consolidarsi del nostro proprio prodotto in un potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli, è stato fino ad oggi uno dei momenti principali dello sviluppo storico". (*L'ideologia tedesca*).

Per Bakunin il fatto "utopia" non è fatto finale, prospettiva escatologica da servire sottobanco quando riesce comodo. Malgrado non faccia il teorico di mestiere e forse proprio per questo – non usa mai il piglio del profeta, solo quando dà una botta al determinismo economicistico marxista, finisce per risultare improvvisamente equivoco. Ma non perde tempo a ritrovare il proprio filone, la strada maestra che percorre da anni, quella della rivoluzione come complessivo raggruppamento di tutte le forze dell'uomo nel singolo momento della gioia, come rifiuto utopico e quindi reale – dell'approssimarsi metodico e razionale dal punto A (qualcosa meno di B), al punto B (qualcosa più di A); come rifiuto del misticismo di riserva (cioè rovesciato) e quindi come rifiuto del valore assoluto (superstorico o metastorico, se si preferisce) dell'avanguardia (cioè del partito).

Questa è la grande differenziazione. Ci appare scarsamente utile l'affannarsi nei corridoi in cui si è veramente esercitato un gioco di potere preciso, con intendimenti e scopi a volte paralleli, a volte contrastanti; con metodi e mezzi non sempre puliti e non sempre edificanti. Non è questo il nostro lavoro. La grande opera di Bakunin, oltre all'immane lavoro dell'agitazione politica, resta nell'incontaminata indicazione del senso definitivo della rivoluzione: la realizzazione dell'uomo, al di là delle attese dell'uomo stesso, sebbene non necessariamente contro tutti suoi programmi.

Catania, 5 agosto 1976

[*Introduzione a M. Bakunin, Opere complete, vol. II, tr. it., Catania 1976, pp. 7-22*]

La Prima Internazionale in Italia e il conflitto con Marx

Annotazioni

Lo scontro di simboli è fantasia guerresca di fantasmi. Non c'è da temere nulla dai cervelli vuoti di chi lo alimenta, si annacquano messaggi che potrebbero avere – ma non hanno più – contenuti rivoluzionari, si riempiono dibattiti e libri ad uso e consumo di esterrefatti imbecilli. In questo sovraffollamento di vicende apparentemente degne di nota non succede mai nulla di qualitativamente vero, non resta che versare altro inchiostro, controbattere punto per punto, fantasia per fantasia, mentre i massacri si accrescono nella caverna e le ombre si agitano sulla parete. Domande assurde, fondate su questi scontri fittizi, mi hanno assillato per tutta la vita, ora sono vecchio e stanco, non voglio più ascoltare storie moleste campate nell'aria apparente e leggera, dove volano le civette della conoscenza. Non mi va di acquisire nuova compagnia e aggiungerla a quella che posseggo e che spesso mi infastidisce la notte con i problemi che mi pone. Non voglio ripetere le mie teorie, che gli appassionati cacciatori di cavilli se le vadano a cercare dove si trovano, nero su bianco, e su di loro esercitino il mestiere di necrofori. Si tratta di teorie che ho sostenuto per decenni in molti luoghi del mondo vecchio che tarda a morire soffocato com'è dalla melma. I miei occhi stanchi – uno quasi cieco ormai – tornano a puntare verso la qualità, e quello che vedono non corrisponde con il ricordo, ma con l'assolutamente altro. Perché? Mi chiedono, perché? Non posso fare altro, non so fare altro. Mi preparo sempre per la prossima avventura, anche se ormai ogni avventura ha l'aria di essere l'ultima. Sento che adesso qualcuno mi punta un'arma alle costole, non tremo, la morte non può farmi paura, l'ho vista passare accanto a me mentre falciava il terreno altrui e potrebbe essere arrivato il momento di vederla falciare il mio terreno. Nessuno ama ascoltare le storie dei patimenti sofferti e io non amo raccontare quelle dei patimenti inflitti a coloro che se lo meritavano e, qualche volta, prigioniero dell'accadimento, anche a coloro che forse non se lo meritavano del tutto. Che conta darsi pensiero per rammemorare l'azione quando nessuno ti vuole ascoltare? Nessuno ascolterà fino alla fine. Eppure insisto nell'andare avanti, qui e ora, anche in questo carcere greco, perché la mia esperienza diversa non è fatta di tempo compresso, ma è puntuale e richiede la circolarità dell'eterno tornare in se stessa, dell'eterno ripetersi che nessuno potrà capire. Non ci sono titani in circolazione, né quindi racconti di titaniche lotte. Il mio corpo ha accumulato la grande conoscenza del fare, è ora di deporla da qualche

parte. So bene che vuol dire accostarsi all'oltrepassamento ed essere rigettato indietro, ai margini della foresta. Non posso accettare questo gioco di forze nemiche che approfittano della mia debolezza per sopraffarmi. Le aspetto ancora al varco.

Non c'è nessuna adeguatezza rivoluzionaria indispensabile al livello in cui il capitale realizza il suo obiettivo di sfruttamento. Anche qui sono scontri di lemuri. Movimenti di fantasmi che si immaginano di determinare l'essere e invece vengono sballottati dall'apparire. Non è agevole rendersi conto del caos qualitativo da contrapporre all'ordine quantitativo. Sembrano discussioni pacifiche ma non lo sono, non c'è un passaggio agevole. Il determinismo non è più adatto nemmeno al fare coatto, qui si sono rese necessarie regole produttive flessibili, in caso contrario l'equilibrio tra teorie produttivamente significative e massacri sarebbe stato rotto. E questo passaggio, così importante per la natura e la conformazione dell'oggetto, è andato sotto silenzio. Nessuno ne parla, non incuriosisce nessuno. Chi appartiene alla melma ha modulato bene queste modificazioni produttive, ora sembra riposare affranto. Intervengo con le mie teorie, vengo assorbito subito dalla terra che sta sulla soglia della caverna dove si allarga il lago di sangue. Devo agire, non lasciarmi più incantare dalla mia impareggiabile abilità nel dimostrare l'inconsistenza teorica del determinismo. Andare oltre, gettare in faccia al mio crudele interlocutore che mi sta storcendo il braccio malato, la mia capacità di cogliere la qualità, di viverla anche nel momento estremo del dolore fisico. Non è un espediente per sopportare la sofferenza, è la mia vita in gioco, è della mia vita che sto parlando non di una critica del determinismo. Non voglio chiarire le concessioni, parlare delle corrispondenze più o meno palesi che giustificano la realtà del fare nella sua apparente consistenza. Posso rammemorare di ciò che ho vissuto mentre mi inoltravo nel sentiero nella foresta e troverò sempre qualcuno che mi opporrà la domanda, ma che c'entra la foresta con la critica del determinismo e del materialismo dialettico? E io avrò pronta la mia risposta, no, non c'entra per chi mi pone la domanda, c'entra per gli altri, per quei pochi che mentre sto indicando la luna con il dito hanno proprio guardato la luna. A parte questi, al resto bastano gli storiografi, che se ne servano pure fino a sazietà.

La fedeltà e la coerenza come adesione a una linea, di partito, di movimento, di gruppo. Ci sono persone che si farebbero strappare le unghie per non deflettere da un progetto che non è neanche loro, ma che hanno ciecamente fatto proprio. Restare a bocca aperta di fronte a questo genere di santificazioni non è possibile. Denunciarle mi è costata una gran fatica tutta la vita. Non voglio passare il tempo descrivendo gli scostamenti dalla coerenza, questo lo fanno gli statistici con i loro scartamenti, non mi interessa. Ho visto anime di preti camuffate da distruttori, a parole, pontificare su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, come se la vita fosse un dibattito di idee in un'aula universitaria. Ma la vita ride di loro, ride della coerenza che non sa come si incontrano, faccia a faccia, i fantasmi dei nemici uccisi, e come bisogna tornare a ucciderli ancora dentro di noi, ogni volta ricominciando daccapo. Descrivono linee e strategie, i distruttori saccenti e pieni della propria verità, ma

che sanno? Hanno provato il terrore di fronte a un'ombra che avanza nella notte e viene decisa a uccidere voi, proprio voi, oppure decisa a impedirvi di agire secondo come avete deciso nella ricerca della qualità? Questo mi chiedo, mentre nella mia mente si inseguono, una dopo l'altra, tante storie, tutte dirette a essere rammemorate, azioni che non vogliono scomparire nel lampo che le ha fatte vivere e che cercano un orecchio capace di ascoltarle. La rigidità è sempre buona consigliera della caverna dei massacri.

Cristallizzate dalla storia e dalla filosofia, teorie contrarie finiscono per risultare complementari. Dilettanti e avventurieri della penna esercitano il loro mestiere fornendo ibridi che perdono pezzi in contrasto tra loro, invertendone il senso e la provenienza, dando vita a nuovi mostruosi fantasmi. Nel regno delle apparenze, dove il fare dilaga, è possibile questo e altro. Ci si muove in mezzo alla melma e a ogni passo c'è un fantasma nuovo che vuole il suo spazio nella pantomima delle idiozie politiche e la sua parte di responsabilità nell'assassinio che alimenta il lago di sangue. Queste esercitazioni sono perfettamente aderenti alle condizioni produttive coatte, si presentano come oggetti e in quanto tali attestano la bontà del sistema che le ha prodotte. La loro tessitura è perfettamente aderente all'inconcludenza fattiva, una comprensione che si bilancia voltandosi e rivoltandosi grazie all'uso dello strumento principe della metafisica, quella dialettica nata apposta per ricongiungere gli opposti e appianare i contrasti. La configurazione perfetta del recupero trova difetti e ottime cose in qualsiasi teoria, nessuna esclusa. Dopo tutto, perché no? Non servono tutte lo stesso padrone? Non hanno tutte il medesimo sbocco? La cerimonialità delle duplicazioni e delle sovrapposizioni non salva l'idiozia di fondo di questi giochi intellettuali diretti a usare la conoscenza per alimentare il meccanismo produttivo. La drasticità dell'oltrepassamento taglia di netto questi ondeggiamenti, non propone mediazioni signorili ed educate, è brusca e anche spiacevole quando si presenta nelle barbariche vesti della diversità, quando fa convergere il coinvolgimento verso il mondo sconosciuto e temibile della foresta, dove questi inopportuni tentennamenti non hanno nemmeno pensato di penetrare. L'esperienza della qualità mette in fila i limiti e i delitti della quantità e li azzera, sia pure per l'attimo in cui si concretizza l'azione della coscienza diversa, poi, nella rammemorazione, si ritroveranno residui e frammenti, parole che avranno un senso in contrasto con l'assoluta mancanza di senso della qualità. Allo stesso modo in cui il senso non ha posto nell'essere dove c'è solo il caos e la sproporzione. Nella stessa rammemorazione la parola è diversa, dice qualcosa al destino, quindi non ha un tono pacato, diligente, moderatamente logico, non si sviluppa con calma, a poco a poco. Travolge con l'orrore dei fatti che ritrova e che mette in tutta la loro cattiva luce di strumenti del massacro, e questa enormità è messa in risalto dalla parola rammemorante non da giochi ontologici.

Fuori dalla sterilità di contrapposizioni che si rivoltano come un calzino, la rivoluzione anarchica è lineare e semplice come lo scatenarsi caotico di uno sconvolgimento tellurico, colpisce alla radice la melma politica, non indugia in assurde insolenze parziali su questioni

di precedenza. Dal basso si può arrivare alla medesima autorità a cui si arriva dall'alto, se non si colpiscono e si distruggono i capi e i meccanismi che i capi producono anche provenendo dal basso. Stare alla finestra porta soltanto alla conservazione della propria miseria. La rammemorazione pone molte domande all'apparenza che regge il fare coatto, ma la più drammatica è se il fare, nella sua irrimediabile apparenza, è una storia di fantasmi che produce soltanto sangue e massacri. Queste parole smuovono ogni convincimento alla radice. Non c'è modo di commisurare l'essere all'apparire. La tagliente accusa della rammemorazione è un riflesso della forza che a lei viene dall'aver abolito il contorno e la scansione cronologica, essa parla al destino, per questo sconvolge l'apparire anche se la sua parola è essa stessa apparire e dell'essere non è altro che una forza rammemorante, destinata ad affievolirsi e a negarsi, oppure a riprendere vita in un successivo oltrepassamento, mai definitivamente concluso.

La gioventù è una prerogativa del cuore, non del muscolo che pompa il sangue, ma del sentimento che porta a giocare la vita in un progetto, per quanto scarso sia, nebuloso e carico di dubbi. Non è questione di età cronologica. La forza fisica, di cui la decisione dell'oltrepassamento alla fine deve pure alimentarsi, sì, questa diminuisce con la vecchiaia. Lo so per certo perché sono vecchio e vedo attorno a me, anche in questo carcere greco, tantissimi giovani, e con alcuni parlo – a fatica per via della lingua – e molti li trovo più vecchi di me, anche se ancora imberbi. Che strana cosa i fili della vita. La loro stranezza diventa ancora più grande man mano che la distanza dalla conclusione si avvicina. Dietro l'angolo, ogni mattina, quando mi avvio zoppicando al passeggio, intravedo l'ospite inatteso, pronto, con la sua falce affilata. Aspetta. Non posso fermarlo per spiegargli le tante cose che voglio realizzare, il perché del mio agire, anche adesso, in condizioni che sarebbe poco definire precarie, non mi capirebbe. Lui è il messaggero di forze immani che premono perché la vita abbia il sopravvento e gli scarti vengano eliminati. Sarebbe una tempesta astrale se le cose non andassero come sono sempre andate nel biologico dipanarsi delle cellule, nel loro caotico distribuirsi senza logica e senza scopo. Sono io che do loro uno scopo, fino a quando esse mi diranno, Monsignore, basta con le chiacchiere, è l'ora di andare. Quel giorno – che potrebbe essere domani – potrei trovare mille argomenti da contrapporre, non gioverebbe. Adesso, che proditoriamente penso lontano quel giorno conclusivo, cerco di isolare queste motivazioni e mi accingo, ancora una volta, come sempre, a intraprendere il sentiero nella foresta. Osservo le prime tracce ostili attorno a me, cercano di soffocare la gioia del mio cuore vedendomi circondato da un'ostilità crescente da parte del nemico – mille invenzioni si sono fatte venire in mente – e sento ancora di avere la mano pronta per agire anche se il corpo sembra proprio non averne la forza. Nessun sortilegio, è la coscienza diversa che cerca la sua strada.

La rivoluzione anarchica è una trasformazione radicale del mondo vecchio o non è nulla, un semplice passaggio di consegne. La logica di cui si serve non è la cabala dell'a poco

a poco ma la luminosa qualità del tutto e subito, la sua chiave di volta è la distruzione totale del mondo vecchio. Un eccesso di zelo subalterno ha portato spesso molti a ritenere possibile un ripiego più sensato, più di facile contentamento. Dopotutto non si può pensare possibile una distruzione totale, quindi ecco sorgere mille teorie fondate sull'avvicinamento progressivo che allunga la catena. Gli schiavi sono i primi a battere le mani a ogni riduzione dei colpi di frusta che ricevono. La grande teoria rivoluzionaria, dettagliata in tutte le sue parti, apporta ben poco a questa semplice realtà. Non lavorando per la distruzione e basta, ne deriva che ora – quale essa sia – lavora per la caverna dei massacri. Scandalo? No, le parole hanno questa funzione quando non provengono dallo sforzo rammemorativo, ma in questo caso non arrivano mai a costruire una teoria compiuta, esse infuriano improvvisamente e poi si spengono, il destino risponde da par suo, altre rammemorazioni sopraggiungono, altre esperienze diverse, alcune flautate, altre a voce alta. Non c'è una fruizione standardizzata perché i tentativi di produrre la grande e coesa teoria come oggetto vengono continuamente frustrati.

Lo scontro di personalità è una delle scene più comuni dell'apparire. Vengono messe insieme parole feroci e grottesche, ci si azzuffa nel nulla perché l'effetto sulle persone è trascurabile essendo altre le leve che muovono le masse ai sommovimenti rivoluzionari. Da parte sua la ricerca della qualità ha una documentazione rammemorativa che sembra svagata e rapsodica di fronte alla storia e alla filosofia, alle loro immani costruzioni fondate sul fango politico. Sembra e, in un certo senso lo è. Non ha l'aria distaccata e fredda di una verifica scientifica, non ha l'assetto ordinato di un interno borghese rassicurante e tiepido come la carezza paterna di chi ci vuole bene e ci protegge. L'oltrepassamento è in fondo un gioco di sfumature che si aprono alla diversità in maniera imprevedibile creando una intimità qualitativa impensabile e incomunicabile. C'è nell'esperienza qualitativa un eccesso che non cessa di travalicare in messa a rischio totale di se stessi, fino all'estremo, senza possibili mezzi termini. Nessuna vanteria autobiografica può spostare questo movimento dal suo percorso, l'atto con cui la qualità fa vivere la libertà, la bellezza, la verità, lascia un segno indelebile che niente può cancellare anche se spesso non appare nella sua giusta luce a causa della pochezza della parola che rammemora. Gli automatismi prelevati dalla quantità, quindi anche i tanti progetti rivoluzionari, non possono essere direttamente qualificati, devono seguire un contorto percorso differente. È una errata impressione pensare, come ho fatto per tanto tempo, che la conoscenza sia l'arma che fa la differenza. Ciò vale fino a un certo punto, nell'oltrepassamento e nell'esperienza diversa la stessa conoscenza è un peso da cui bisogna liberarsi, come ci si libera di un carico per andare avanti più leggeri. Lo scontro tra titani avviene interamente nell'apparenza, e questa è una constatazione che spiacerà a molti. Non posso farci niente.

Cambiare il padrone è certo ben povera conquista per lo schiavo. Evitare il nerbo feroce del precedente per cadere sotto lo sfruttamento non meno feroce ma paternalista del

successore, è miseria che si capovolge in miseria. Dovrebbe produrre una maggiore forza per contrattaccare ma, di regola, produce accontentamento e assuefazione. C'è in questo addomesticamento alla sottomissione una tacita intesa tra chi muove dal basso e chi dall'alto. Si entra e si esce dalla caverna dei massacri e i fantasmi non vengono scomodati, dormono al loro posto e si rispecchiano nelle ombre sulla parete. Non occorrono parole più circostanziate o più chiare, ci vuole l'assolutamente altro, l'indirizzo verso la qualità che spezza questa delittuosa equidistanza. L'attesa che i tempi siano maturi colloca il movimento dal basso in una messianietà cronologica che lo riporta, come un contrappeso maligno, alle intenzioni autoritarie dell'alto, anche esse radicate cronologicamente. Ciò è distinto e perfino contrapposto nella storia e nella filosofia, non lo è nella realtà produttiva oggettuale, dove tutto si accorpa nell'oggetto. La comunanza fra queste due tendenze seleziona un personale politico differente, autoritario nel caso delle decisioni minoritarie dall'alto, libertario nel movimento dal basso, ma sempre, trattandosi di personale politico, con i piedi religiosamente piantati nella motriglia. Molte anime belle, che tali intendono restare, sguazzano in questa comunanza – che se riflettessero un poco rigetterebbero sdegnosamente – e aspettano alla finestra il passaggio del cadavere del nemico. C'è una interna voluttà in questo atteggiamento attendista che pensa di avere la verità in tasca e guarda pacificato il mondo del fare, che da parte sua continua a provvisionare i massacri. Se queste anime belle, amanti della rivoluzione dal basso, fatta dagli altri, provassero a spingere fuori dalla finestra il braccio, si accorgerebbero che le cose non stanno così, che per la qualità occorre ben altro che affacciarsi per guardare se fuori fa freddo. Esse sognano di inglobare l'errore autoritario perché la verità non può mai essere più debole dell'errore, e non si rendono conto che quello che stringono nelle mani non è la verità, ma un oggetto prodotto dalla stessa macchina infernale che produce l'oggetto di cui si adorna il progetto autoritario. Questo atroce abbaglio ha conseguenze disastrose. Il demone autoritario esce dalla comunanza – fittizia, non reale – e si contrappone al movimento libertario con tutta la sua tracotanza. Non ha bisogno di chiarimenti ideologici, ricorre alla forza brutta dell'assassinio o alla banale sottigliezza della calunnia. Non ci sono reali comunanze di progetti o di scopi, solo l'illusione reciproca aveva fatto pensare che un pezzo di strada si potesse fare assieme, oppure che qualche prestito ideologico a basso tasso di interesse si potesse contrarre con la genia autoritaria. Tutte chiacchiere che hanno riempito il tempo e procurato grandi forniture alla caverna dei massacri. L'unica soluzione è l'azione distruttiva, la ricerca della qualità, il sentiero nella foresta.

Il fantoccio del determinismo non è mai sufficientemente spogliato dalle sue pretese di giocare un ruolo nella rivoluzione anarchica. Spesso si tollera una sorta di circolazione interna al movimento degli sfruttati allo scopo di non isolare quest'ultimo nei momenti in cui la repressione è più forte o le capacità autoorganizzative più deboli. Ma si tratta di un cerchio magico fatto ruotare da fantasmi insensati. Non c'è una struttura portante che lavora al nostro posto, non c'è nulla di irrimediabilmente indirizzato al bene e al progresso.

Al contrario, il fare è produttore di massacri perché considera questo assassinio perpetrato continuamente, come il solo mezzo per continuare a produrre oggetti incompleti, tacitando le inquietudini dei fruitori. Chiamarsi fuori da ogni cerchio magico è indispensabile. Agire è proprio questo, escludere che qualcuno possa decidere al nostro posto, un fantoccio auto-mizzato e predeterminato a produrre per noi la nostra felicità. Se mi guardo attorno vedo una umanità dolorante che non sa dove sta andando e accetta imposizioni che gli schiavi rifiuterebbero. Pensare che questa umanità possa alzare gli occhi alla qualità, e farlo collettivamente, è pura illusione. L'esperienza diversa è sempre solitaria. Il sentiero nella foresta è troppo stretto per ospitare più di un singolo oltrepassatore. Vedo la mia esperienza affrontare i pericoli e vado avanti e vedo anche l'improvvisa vampata della qualità come si concretizza nell'assolutamente altro. Vedo perfino il punto di non ritorno, e so che un giorno potrei non essere più in grado di rammemorare. Per il momento però questo mi è possibile e la mia forza rinasce dalla debolezza che prende le mie ossa e fa tremare le mie membra. Tutto ciò appare mostruosamente irragionevole, ed è per questo che lo vivo e lo faccio mio. Ecco il consequenziale passaggio che mi ha portato in questo carcere greco.

No. La bruttura politica non può, in nessun modo, veicolare all'interno dello Stato un veleno capace di intossicarlo e condurlo a morte prematura. Certo, può indebolirlo, come la divisione di uno Stato grande in tanti Stati piccoli indebolisce il primo, ma la distruzione è altro. Non bisogna cadere nell'equivoco che queste affermazioni transitorie – strategicamente giustificate all'interno delle lotte parziali – abbiano un contenuto valido in generale. Si tratta di procedimenti al chiaroscuro che indicano il piccolo cabotaggio di un pensiero ben più remoto e radicale nelle sue conseguenze ultime. La distruzione dello Stato, del mondo vecchio prigioniero della melma, per dirlo in maniera più chiara ed attuale, ha una incisività e una nettezza che sono sconosciute ai progetti intermedi, essendo questi ultimi vicende preparatorie e metodologicamente meritorie ma, sostanzialmente, marginali. La riflessione che sorge spontanea, guardando il compito dell'agire all'inizio del sentiero nella foresta, è dettata dalla sproporzione. Tutto è diverso nell'oltrepassamento, il tempo è un remoto ricordo dell'epoca in cui progetti e accordi mistificatori ronzavano inopportuni come mosconi, la quantità non regge più il mondo, è volta in caos e non sa come ripristinare l'ordine, si dibatte anche se continua nella normalità del suo produrre, solo la qualità giganteggia. La rammemorazione, con tutti i suoi limiti, chiuderà il ciclo.

Una netta linea di demarcazione separa il fare dall'agire, il primo è assuefatto al dominio e dal dominio ricava la sua logica dell'a poco a poco, il secondo è osceno, violento, estremo e la sua logica è quella del tutto e subito. Chi ha oltrepassato questa linea, sia pure una volta, porta su di sé la traccia, le ferite, le segnature di questa avventura, vive anche lui nel fare, ovviamente, ma ha occhi diversi per vedere i fantasmi che lo circondano e parole diverse per rammemorare la qualità. Non ha più le solite precauzioni, non si cautele e non vuole tutelare ciò che riesce a stringere fra le mani. Progetta, certo, come tanti altri, ma i

suoi progetti partono dalla distruzione del mondo vecchio e vanno oltre, non sono aggiustamenti meccanici del processo produttivo. Non sta comodo a casa propria, poi una bella mattina se ne parte e si ritrova nel sentiero nella foresta. Questo coinvolgimento è continuo e poco o niente lo preannuncia. Una corrente assolutamente altra trascina chi ha vissuto la qualità verso l'oltrepassamento, non un qualsiasi ragionamento o una qualsiasi ponderosa teoria. Non c'è sforzo nel lasciare la propria casa, c'è sforzo nell'andare oltre, nell'avanzare nella foresta, nel fronteggiare lo sconvolgimento che procura irrimediabilmente la qualità vissuta e non immaginata, e c'è sforzo nel non andare oltre il punto di non ritorno. Questo attira come un'amante lontana, come un sogno definitivo che non ammette spiegazioni, come attirano i flutti di un mare in tempesta che si dispiegano fino all'orizzonte e sembrano parlare di abbandono e di pace. Ma la lotta deve andare avanti, ancora più avanti, fino all'arrivo dell'ospite indesiderato, e poi continuare solo con la rammemorazione. Tutto si può osare, niente ci è precluso se non da noi stessi, dalla nostra accondiscendenza o dalla nostra paura. La qualità è un grande fuoco che brucia tutta la conoscenza in un attimo, mentre gli occhi guardano abbacinati la dissoluzione di tutte le certezze di fronte alla verità, di tutte le grazie di fronte alla bellezza, di tutte le libertà di fronte alla libertà. Un grande fuoco che illumina la foresta e la stessa rammemorazione, che fa spalancare di meraviglia la bocca dei fantasmi nella grande caverna dei massacri. Non dimentichiamo che il dominio è sostenuto dagli schiavi che lo soffrono sulle proprie spalle. Ogni servitù è prima di tutto una servitù volontaria. Tutti siamo complici di assassinio, tutti abbiamo le mani sporche di sangue. Nessuno è innocente.

La rottura del mondo coatto che ci circonda non può essere affidata ai meccanismi stessi dello sfruttamento, queste sono chiacchiere filosofiche e puzzano di determinismo dialettico lontano un miglio. Non appena ci si rende conto di questo non si può stare più nella propria pelle, ci si sente balzare in avanti, verso l'ignoto, comunque fuori da un mondo che soffoca e rende ciechi e sordi. L'intensità della propria inquietudine cresce, la vita stessa è sommersa da un pathos allusivo e sotterraneo, qualcosa di nuovo scorre nelle vene, il sangue – anche il mio vecchio sangue diabetico – pulsa forte e chiede qualcosa che non ha mai chiesto. Che cosa è accaduto dal momento che sono venuto al mondo? Che cosa è stata la mia vita? Ho veramente vissuto, giorno e notte, compiendo tutti i fatti che ho compiuto? Oppure la mia intera esistenza, l'essere mio che è e non può non essere è tutto concentrato qui e ora, perfino in questa prigione greca dove scrivo questa pagina. Sono domande che non possono avere risposta. Dislocati nello spazio esistono rapporti anche fondamentali – rapporti che riescono a strapparmi il cuore dal petto per la mia pena e per il dolore che soffro a causa della lontananza – ma lo stesso sento dentro di me il calore del grande fuoco della qualità. La mia vita è costantemente una vita diversa, anche se sempre è in grado di contenere i rapporti che la contraddistinguono. Non appena metto l'orecchio a terra, nel sentiero nella foresta, sento il palpito segreto del grande cuore remoto della qualità. È là che voglio fissare il mio appuntamento col destino, anche se questa volta dovessi

affrontare l'incontro definitivo con l'ospite indesiderato.

Non c'è una parte della realtà in grado di trainare il resto verso la rivoluzione anarchica. Non c'è un soggetto politico privilegiato con questo destino storico sulle spalle e i piedi fuori della poltiglia. Chi vuole sostituire un dominio con un altro che reputa migliore ha simili idee, che poi si trasformano in incubi. Chi vuole abolire, distruggere dalle fondamenta il dominio non le ha, vuole via libera nel cielo caotico delle qualità. Per questo motivo molti hanno paura degli anarchici, perché pensano che sono pazzi, perché non vogliono accettare ragionamenti fondati sul progressivo aggiustamento delle cose. Molti, che ragionano così, chiedono ancora più luce, pensano che sia un problema di lumi, malgrado i due secoli trascorsi ad almanaccare su questo punto. Pensano che il mondo in cui viviamo, e che tutti ci ospita nella sua coazione, relegandoci in prigioni diverse a seconda se inclusi o esclusi, pensano che questo mondo perfettamente sincronizzato con la propria riproduzione e con l'alimentazione dei massacri, sia malato. Ecco, essi vogliono guarirlo dalla sua malattia. Propongono palliativi e rimedi da bottega delle erbe. Non si rendono conto di quanto tormento procura questo mondo e di come lasciandolo sussistere ci si faccia complici di questo assassinio. Rifiutarsi di vedere una tale spaventosa realtà disarmata ed espone al massacro, ci fa rattrappire nel nostro guscio per meglio sopportare il danno e ci fa scambiare questa condizione di sopravvivenza per la vita vera e propria. Parlando dell'oltrepassamento, la rammemorazione procura alle ombre che vogliono ascoltarla una sensazione sgradevole, loro vorrebbero continuare a giocare con le immagini apparenti che si riflettono nella parete della caverna dei massacri, non vogliono guardare verso il lago di sangue dove invece la rammemorazione spinge la loro coscienza immediata di ombre. Recalcitrano, si difendono, non ammettono che sia possibile tanto orrore. Tenaci, non vogliono capire le parole che provengono da una esperienza diversa, e si appigliano alla forma linguistica della rammemorazione, ne denunciano apertamente la nebulosità e l'approssimazione, l'incapacità affermativa e descrittiva, affermano che chi rammemora la propria esperienza diversa non sa di che cosa stia parlando. Eppure si rendono conto che qualcosa di terribile viene loro svelato, sentono, anche se ombre, la melma che le circonda e avvertono l'acro odore del sangue. Accettano il delirio che dicono di udire? Non lo so.

La modificazione – sia pure violenta e rivoluzionaria – della composizione economica del fare coatto non può portare l'essere a sostituire l'apparire. Abolire la proprietà non sarà questo che renderà reale il fantasma dell'oggetto prodotto. L'esperienza del socialismo reale è là a provarlo. Non si può continuare a lungo con questo inganno particolarmente angusto nelle sue premesse deterministe e nelle sue conclusioni fataliste. Dappertutto emerge una controprova dolorosamente ineccepibile, uno scenario nuovo. Il futuro esiste nel tempo e sarà figlio del presente, quindi suo degno successore nell'alimentare la caverna dei massacri, se non si corre ai ripari sconvolgendo l'assetto del presente. Occorre mettere fuori gioco gli ingannatori, vedere nei loro occhi aguzzi e avidi il progetto di recupero e di

controllo sotto spoglie sempre diverse. Liberiamo il futuro dallo spauracchio cronologico, contro la storia scegliamo il destino a cui possiamo parlare con la nostra rammemorazione il linguaggio della qualità, costringiamolo a guardarci negli occhi anche se tutto intorno a noi, per il momento, resta turbinoso e fosco. Saccheggiamo la speranza, non lasciamo che sia lei a saccheggiare il nostro coraggio, obbligandoci alla schiavitù in attesa di un domani leggermente migliore. Smettiamola di controllarci a vicenda rimpallandoci le fonti della nostra cultura rivoluzionaria. Non accettiamo di essere un semplice oggetto dei rapporti di produzione, cioè del fare coatto.

Liberiamoci dai commedianti politici che controllano la nostra capacità di cogliere la diversità, non restiamo in un angolo a osservare mentre la vita ci scorre fra le dita come acqua sporca. L'assassinio trionfa nel mondo del fare e noi ci dilettiamo a fare distinzioni filosofiche che collimano perfettamente con le fantasie storiche animanti le ombre della caverna dove ribolle il lago di sangue. Accettiamo lo scontro, feroce e a vita o a morte, senza mezzi termini, non sogniamo che il fare che ci soffoca possa da sé decidere di sfraccellarsi sugli scogli del divenire. È una barca che sa navigare nei mari più insidiosi, dobbiamo essere noi a darle la spinta verso l'abisso della distruzione. Non restiamo ai margini della foresta, inoltriamoci nel sentiero. È qui che apprenderemo la necessità dell'esperienza qualitativa.

La negazione del mondo che ci imprigiona non ha bisogno di essere dimostrata, non è un teorema e non occorre un verdetto di condanna. In ogni uomo cosciente della propria condizione coatta di schiavo essa è chiara mentre mille piccoli fili legano tutta la realtà e mantengono in movimento la ferula. La società è l'insieme di questi rapporti ritardanti, ammorbidenti, depistanti, disgustosamente stupidi eppure efficaci per frenare l'insorgenza. Accettiamo la sproporzione che c'è tra l'apparire e l'essere come un viatico verso la qualità, essa è un compasso che aperto indica quanto siamo lontani dall'essere veramente noi stessi e quanta strada dobbiamo percorrere per diventarlo. Non esiste un palinsesto guida per l'oltrepassamento, esso è un discorso aperto con l'assolutamente altro dove l'unico testimone – muto e sordo, in ogni caso – è l'ospite inatteso. Ma la morte, pur presente nell'itinerario verso la qualità, non fa paura, almeno non quanto riesce a farla nella produzione coatta, dove l'orrore quotidiano mette continuamente sotto gli occhi il disvelamento della comune responsabilità del massacro in corso. L'orrore del mondo vecchio è grandioso – nelle sue componenti produttive – e miniaturizzato – nelle sue componenti societarie. Basta parlare ai sentimenti e riflettere in che modo li viviamo e li sentiamo, essendo ridotti, loro e noi, a oggetti amministrati coattamente. La storia registra le negazioni come accadimenti, quindi come affermazioni. Questo è il suo limite e la sua tragica responsabilità. La filosofia le tiene bordone. Negare significa distruggere e della distruzione del mondo vecchio non potrà esserci storia, così come non c'è storia dell'avventura nella qualità ma soltanto rammemorazione.

L'ordine è mortale nello sforzo rivoluzionario. Vi si insinua con mille cautele e giustificazioni e produce con scioltezza un controllo imprevedibilmente nuovo, capace di sostituire

il precedente che la stessa rivoluzione aveva eliminato. Rimanendo nell'apparenza è facile giocare con i fantasmi e, come le ombre, essi si assomigliano tutti. Il colore estremo della qualità contrassegna l'esperienza diversa del caos, e non c'è modo di ricostruire un organigramma – sia pure temporaneo – che non sia destinato a soccombere da per se stesso. Molte rivoluzioni si sono avvolte nella melma politica e sono così ripiombate nell'assennatezza dell'ordine costituito. Quasi sempre, un attimo prima di sparire, hanno riconosciuto il proprio errore, o meglio il proprio suicidio. Nell'oltrepassamento il rapporto rammemorativo – seppure sotto l'aspetto linguistico limitato e fallimentare – è troppo gravemente dissestato per essere utilizzato come strumento di un ritorno all'ordine. Nessuno uscirà da qui come è entrato.

L'azione che si affaccia verso la realtà collettiva è considerata un anacronismo. Non può essere colta appieno perché quel suo affacciarsi è prodotto solo dalla rammemorazione. Il movimento anarchico delle popolazioni – terminologia antiquata ma ancora comprensibile – stenta a leggere quello che trema nel cuore di chi agisce e combatte la sua lotta contro il fare che tutto ingloba nella coazione e nell'apparenza. Non c'è una rapportazione diretta, ognuno è solo nel sentiero nella foresta e solo dopo che la sua esperienza si è conclusa può parlare. Azione e parola non convivono insieme. La qualità non può essere detta, deve essere vissuta, essa è l'essere che è e non può non essere, su ciò la parola è muta. Solo dopo vengono in mente tante cose, correlazioni e frammenti, assurdi accostamenti e improbabili deduzioni, ma gli altri sono rimasti appigliati alla loro tavoletta di salvataggio e non si sono mossi, eppure qualcosa nel rapporto tra l'esperienza qualitativa e la loro condizione staticamente afferrata all'oggetto, è cambiato. Non è la classe che risponde all'appello qualitativo, forse nemmeno gli esclusi, non c'è un nucleo sensibile. Quando questo si manifesta, si muove nell'ambito delle lotte intermedie, ma qualcosa rimane di nuovo e di sconvolgente. È imbarazzante non sapere che cosa è questo qualcosa. Ma esso è veicolato dalla rammemorazione, che come un disco rotto ripete una parte dell'esperienza qualitativa cristallizzandola nelle parole. Non è un caso che queste parole non abbiano un modulo cronologico a cui fare riferimento ma considerino il futuro come destino che può, a sua volta e a suo modo, dire qualcosa d'altro, creare le condizioni perché la produzione coatta trovi imprevisti ostacoli.

C'è un legame tra la rammemorazione e la rivoluzione anarchica, e questo legame passa attraverso il destino, cioè un futuro, sensibilizzato dall'esperienza qualitativa, capace di presentare condizioni nuove in grado di danneggiare la struttura portante dello sfruttamento. La risposta collettiva può rivolgersi a questa proposta del destino, non certo intraprendere unitariamente un massiccio oltrepassamento. Ed è sempre in questa proposta che si riflettono nuove condizioni produttive coatte messe a nudo che potrebbero portare a singole prese di coscienza diversa, quindi a tanti altri sentieri nella foresta. Bisogna lasciare che questi movimenti seguano il loro corso senza ostacolarli – questo è ovvio – ma senza nemmeno cercare di forzarli. Una forzatura, anche semplicemente costringendo

la rammemorazione a dire più di quello che può dire, potrebbe seriamente danneggiarli. Sono movimenti sensibilissimi che nascono dal cuore di chi soffre più di tutti le condizioni del fare coatto, mentre la rammemorazione è troppo grossolanamente piena di parole per dire loro quello che andrebbe detto. È il destino che è più adatto, con la sua parsimonia indicativa, col suo fare trovare – improvvisamente e quasi per caso – l'imboccatura del sentiero aperta nel compatto margine della foresta. Molte volte, alcuni movimenti rimangono latenti per molto tempo, fin quando il destino, casualmente e caoticamente, non mette a disposizione l'occasione adatta. In queste situazioni non c'è un incipit preciso, tutto sfuma nel vago. Mille variazioni modulano in maniera diversa – se si tratta della mia esperienza – le mie rammemorazioni, le disperdono per le vie del mondo. I riferimenti a singoli episodi e a momenti dell'azione, sono meramente accidentali. Possono benissimo essere vissuti come una storia fantastica, come quando si legge un libro di avventure, servire perfino da panacea per dormire meglio la notte. Non c'è un parallelo, neanche sottinteso, tra rammemorazione e propaganda.

Radicalarsi nel popolo, nel movimento anarchico delle popolazioni, parlare ed essere capiti. Ecco quello che si è fatto e si sta facendo. Non basta. Le parole sono apparenza, appartengono ai fantasmi, i loro riferimenti, quasi sempre, attengono alle ombre che si agitano nella caverna dei massacri. Certo, ci possono essere sfumature diverse, mille modulazioni, ma nulla esiste che possa impedire la nascita di nuovi gruppi di potere, di nuovi recuperi e di riassetamenti della produzione coatta. Se chi parla si limita a parlare, le sue parole sono vento. Se agisce, smette di parlare e, dopo l'azione, rammemora, il che è parola povera, incerta, forse contraddittoria, e certamente non permette la formazione di nuovi centri di potere. Dire in questo modo non è recriminare la possibilità della parola piena e suadente, retoricamente alata, capace di convincere. Non è il testo inaugurale di un nuovo modo di concepire la realtà che può essere chiesto alla rammemorazione. Queste parole, convincenti e ampollose, hanno dilagato per secoli e fatto tutto il danno possibile, arricchendo col loro contributo la caverna dei massacri. Non ho con me nessuna bandiera da innalzare, come un'insegna araldica, per reclutare gente e convincerla ad agire. Nessuno è disponibile a sottomettersi in questo modo oscuro alle mie indicazioni. È per questo che la mia parola rammemorante è isolata e povera, ma non è petulante e tediosa se non per il gregge che è abituato a ricevere ordini.

Una mistica rovesciata è la ricerca del potere. Diretta al fare, dominata dal fare, ben precisa nei suoi progetti. Il contrario non è uno svagato bighellonare negli accadimenti storici. Non c'è da una parte il deterministico storicismo assoluto e dall'altra l'irrazionalismo vitalistico. Queste contrapposizioni filosofiche non mi appartengono. Ragionando in questi termini la conoscenza si sbriciola e non fornisce più un mezzo efficace per il coinvolgimento, mezzo che poi deve essere comunque abbandonato. L'agire è come un coltello piantato nelle costole del fare, la società non l'accetta e guarderà sempre con sospetto questi male-

detti pugnalatori. Non è possibile identificare a priori chi ha in mente di agire, quindi non lo si può preventivamente bloccare, non c'è da qualche parte un ritratto di gruppo che raccoglie gli oltrepassatori. Tutto sfuma nell'imprevedibile, nel sottointeso, nel non dichiarato. La lotta con la propria immediatezza è fatto personale ma è anche il cominciamento imperfetto dell'agire, un senso di intolleranza che trasuda e che fa abbassare gli occhi alla gente quando ti guarda e vorrebbe metterti paura. Non si possono storicizzare questi movimenti, essi si riflettono su specchi opachi che rimandano informazioni deformate, nessuno può decifrarli fino in fondo. Tutti sono in attesa di qualcosa che deve accadere ma solo pochi sanno di che si tratta. L'oltrepassamento non è un miraggio collettivo. Da questo sentiero nella foresta non si arriva a consolidare nessun potere.

Il sacrificio compiuto nell'accettare pazientemente la schiavitù viene fatto per garantire la continuità produttiva. Tutto deve essere contrassegnato e deve corrispondere con i criteri amministrativi dell'oggettualità. La divinità di fondo è la forza del potere, la sua sacralizzazione danneggia in vari modo sia chi esercita lo sfruttamento che chi lo subisce. In un mondo simile non vale la pena di vivere una pantomima chiamata vita. E la ricchezza – che pure fornisce la possibilità di dominare – mentre lo sfruttamento ha soltanto dalla sua parte la ferula che fischia sulle spalle degli schiavi – è anch'essa una condanna. L'incluso non è un uomo, è solo un cadavere ricoperto d'oro. In ogni caso c'è una corresponsabilità che non può essere dimenticata per amore di bottega. La rivoluzione anarchica deve cancellare distruggendo il mondo vecchio, non può limitarsi a dei cambiamenti. La fornitura della caverna dei massacri è quindi un fatto che si realizza a seguito di una collaborazione tra inclusi e esclusi, e l'evidente maggiore sofferenza dei secondi non li assolve della loro parte di responsabilità. Gli sfruttati alimentano anch'essi il massacro, sebbene in maniera diversa di quanto fanno gli sfruttatori assistiti, questi ultimi, dall'intelligenza di storici, filosofi, scienziati e altri giustizieri della stessa risma. La sequenza con cui si fanno avanti le responsabilità è praticamente inarrestabile. Scende giù, più giù, fino alla famiglia, ai sentimenti, al sesso, alla religione. Non c'è una barriera da non valicare per restare al di qua, tutto dilaga ed è mischiato insieme. Sotto il grande ombrello metafisico del possesso si riparano tutti questi ruoli che via via giochiamo più o meno inconsciamente. Queste constatazioni sono imbarazzanti.

Guai a trovarsi davanti a un intellettuale convinto di avere un compito storico da svolgere. È peggio di un prete. Il suo fanatismo è assistito dalla logica che sembra reggere i suoi moduli di ragionamento. Logica dell'a poco a poco, quindi direttamente funzionale al meccanismo produttivo del fare. Questi fornitori della caverna dei massacri perseguono un loro progetto con indefessa dedizione, non arretrano neanche davanti alla peggiore delle infamie. Essi non percepiscono rapporti col mondo in cui vivono in maniera diretta, ma filtrata attraverso le proprie finzioni e apparenze. Ombre essi stessi, dialogano autorevolmente con altre ombre. Maestri delle cautele e del recupero, sono sempre sul punto di

muoversi al di là del regno fissato dal fare, sognano anche questo passaggio, ma rimangono assolutamente estranei all'oltrepassamento. Le loro rinunce sono sacrifici mistici e monocoli, le loro pene – pensiamo per esempio alla miserabile vita familiare di Marx – sono sopportate in nome del proprio orgoglio di essere banalissime mosche cocchiere. Vivono e intrecciano rapporti – il massimo del loro impegno si avvolge nell'abiezione politica – ma sono totalmente estranei agli aspetti umani che pure in queste relazioni devono esserci per forza. I loro fantasmi li perseguitano ed hanno sempre il sopravvento. Non rifiutano i rapporti umani, semplicemente li svuotano dall'interno. Il potere non ammette assunzioni a mezzo servizio.

Fuori della qualità, unica via verso la completezza, la rivoluzione anarchica sfiorisce in un accomodamento col potere. Viene chiamata a fare parte della comunità, a dare il suo apporto costruttivo, a migliorare le cose, quando il suo scopo dovrebbe essere distruggerle per dare vita a un mondo nuovo. Il fatto attira il progetto per una connaturata comunità di intenti. Ambedue nascono nell'ambito del fare e se il secondo sogna l'utopia non è detto che un sogno sia sufficiente per l'onnivora anarchia che lo sollecita ad andare ancora più oltre. La risposta a queste sollecitazioni non è stata sempre negativa. La storia s'incarica di spiegare i motivi di questa commistione miserevole e la filosofia li giustifica. Qui non si fa né l'una né l'altra cosa, si tira dritto, non sono problematiche che ci riguardano, il nostro stomaco non è sufficientemente forte, e il mio in particolare. Nelle condizioni coatte in cui mi trovo, non sono dell'umore adatto per affrontare simili forniture della caverna degli orrori. La corrente dell'opportunismo realizzativo non mi ha mai affascinato. Anche se non posso penetrare nella foresta, per lo meno preferisco bivaccare ai suoi margini, preparandomi per l'azione. Questa scheggia minuscola – il mio rifiuto – ha fatto storcere il muso a tanti che mi vedevano pronto a guidare chissà quali imprese, da un lato o dall'altro della barricata. A me è bastato non farmi trascinare nella codificazione che tutti, o quasi tutti, amministra uniformando. Mi è bastato resistere alla corrente progressiva dell'aggiustamento che fa sempre in modo che ognuno, tirati i remi in barca, alla fine pensi soltanto a salvaguardare i propri interessi. Anche quando non ne ero perfettamente cosciente, il mio posto è stato sempre sulla linea che contrassegna il limite della foresta sconosciuta.

L'utopia è realizzazione della qualità sognata, qui e subito. È nel "qui" che si pone il problema. Esso non può identificarsi nel fare, nel movimento produttivo coatto, deve invece essere collocato nell'oltrepassamento, quindi è un qui che sta altrove e che bisogna andare a trovare, non essendo possibile l'inverso. La qualità non può mai venire a patti con la quantità, l'essere non può accettare di diventare fantasma. I due universi, unificati annienterebbero il mondo, sarebbero l'assolutamente niente. Quello che porto con me, dell'esperienza qualitativa, non è la qualità, che mi ha bruciato nell'attimo fuori del tempo in cui ho vissuto la mia assoluta realtà diversa, ma la sua rammemorazione, cioè un particolare rivestimento di parole, di certo non chiacchiere inserite in manuali di produzione

coatta, ma parole, non qualità. Lo sconvolgimento che procuro nel fare è forse solo la mia utopia, forse è solo un remoto riflesso della mia azione, però è questo il dono della mia vita, il mio apporto più significativo alla rivoluzione anarchica.

La questione germano-slava.

Il comunismo di Stato

Gli scritti raccolti in questo terzo volume delle *Opere complete* riguardano le lotte all'interno della Prima Internazionale e trattano, in modo esauriente, il problema del comunismo di Stato e la questione germano-slava. È un Bakunin maturo che è al lavoro, un uomo al massimo della chiarezza analitica del proprio pensiero e con una prospettiva d'azione ben delineata, conseguente alle proprie analisi. Tutto ciò appare facilmente, anche se spesso la polemica corre il rischio di prendere la mano e offuscare la nettezza dei giudizi. Ma sono momenti marginali che il lettore deve valutare nella loro scarsa importanza, il centro della riflessione è chiaro: la ricerca delle condizioni che rendono possibile la rivoluzione antiautoritaria, l'indicazione dei pericoli a cui va incontro la rivoluzione autoritaria.

E qui, in effetti, la polemica tra i due schieramenti, si allarga. I marxisti danno fondo a tutte le loro risorse, attaccando anche a livello personale Bakunin, i seguaci di quest'ultimo cercano di organizzare l'Internazionale antiautoritaria, fermando, nello stesso tempo, in modo netto ma pure con acredine, i punti essenziali della controversia. La grande organizzazione si sgretola. Nata all'insegna dell'assommazione, di fronte al bivio della direttrice autoritarismo/antiautoritarismo, ogni apparente coesione cade, di fronte agli impegni rivoluzionari molte approssimazioni scompaiono, dal vago delle parole si scende al concreto dei fatti, e, in questo, Bakunin pone il massimo impegno, la più grande puntigliosità. Non è un dottrinario che si sforza di calare nella realtà le proprie tesi. È un uomo d'azione che agendo vede il problema e lo approfondisce teoricamente come condizione per lo sviluppo dell'azione stessa. Gli scritti di questo periodo sono quasi sempre lettere circolari, alcune tanto lunghe da sembrare opuscoli, tutte dirette a chiarire la posizione antiautoritaria di fronte al tentativo di imporre una visione rigidamente meccanica dell'evolversi storico e un'interpretazione politica dell'agire rivoluzionario.

In ultima analisi, il grande scontro si colloca con chiarezza su due punti di riferimento. L'interpretazione dello Stato, della sua funzione, della sua utilizzazione, il senso del divenire storico e del divenire degli Stati, il rapporto tra rivoluzione e processo dialettico, la funzione dell'elemento economico: tutti riferimenti nodali dell'agire politico del partito di Marx, trovanti sostegno sull'interpretazione materialista e dialettica della storia. Poi, la dimensione politica, la non chiarita separazione tra politica borghese e politica rivoluzionaria, il voler penetrare all'interno della macchina dello Stato borghese, tutti strumenti indispensabili per la realizzazione degli obiettivi sollecitati dai marxisti e consequenziali

alle tesi teoriche di fondo.

Quello che rende difficile la lettura di questi testi è il fatto che per l'anarchico russo la fusione tra teoria elaborata da Marx e strategia politica dal partito socialdemocratico tedesco (e quindi – almeno secondo Bakunin – dalla cricca londinese facente appunto capo a Marx) era un fatto fuori discussione. Perciò, quando Bakunin, ad esempio, sviluppa la sua analisi sulla situazione della Polonia, della Russia e della Germania, si contrappone, e ne ha coscienza, non solo ad una analisi diversa del partito marxista, ma anche alle tesi di fondo che quell'analisi giustificavano e rendevano possibile. Ora, è proprio quest'ultimo aspetto che bisogna andare a cercare tra le righe, evitando di cadere nella trappola della dichiarata adesione alla posizione teorica di Marx. Insistiamo nel dire che questa dichiarazione ufficiale, se pare corrispondere ad una generica ammissione delle grandi doti di filosofo ed economista di Marx, non andò mai al di là di un espediente polemico riguardo la teoria marxista presa in dettaglio, che venne criticata in modo approfondito quando se ne presentò l'occasione.

Insistiamo perché ci pare opportuno sfatare la tesi di coloro che suggeriscono un preteso marxismo di fondo riguardo Bakunin. Forse tante affrettate letture andrebbero rifatte.

È nota la russofobia di Marx. Nel 1856-1857 dà alla "Free Press", il giornale dello squallido Urquhart, uno scritto dal titolo: *Rivelazioni sulla Storia Diplomatica del XVIII secolo*, che nelle intenzioni di Marx doveva essere l'introduzione a un più ampio lavoro sulla collusione diplomatica tra Inghilterra e Russia. Non si deve pensare che si tratti di uno scritto "superficiale". A testimoniare la grande accuratezza con cui Marx si pose al lavoro e le speranze che poneva in quelle ricerche, sono, sia la corrispondenza con Engels (in particolare le lettere di febbraio-marzo 1856), sia un quaderno di 60 pagine, datato febbraio 1856 che fa parte dei "quaderni di studio di Marx" che fino al 1963 si trovavano all'Istituto di Storia sociale di Amsterdam e che sono stati studiati da Rubel.

Nelle *Rivelazioni* Marx scrive: "Alla scuola terribile e abietta della schiavitù mongola che la Moscovia si è formata e ingrandita. Essa ha trovato la propria forza diventando virtuosa nell'arte del servilismo. Anche dopo la sua emancipazione, la Moscovia ha continuato a giocare il suo ruolo tradizionale di schiavo travestito da padrone. È stato per ultimo Pietro il Grande a mescolare l'arte politica dello schiavo mongolo con la fiera ambizione del padrone mongolo cui Gengis Khan ha dato in eredità la propria parola d'ordine: la conquista del mondo".

Dopo avere accettato di diventare segretario-corrispondente al Consiglio generale dell'Internazionale, del primo gruppo di rivoluzionari russi formato a Ginevra nel 1870, Marx li sollecitò a sostenere la tesi dell'indipendenza nazionale della Polonia allo scopo di liberare l'Europa dal vicinato moscovita. Nel 1867 aveva proposto, senza successo, di tenere degli eserciti nei paesi europei per fronteggiare il pericolo cosacco.

Questo a livello istintivo e di strategia politica. Ma, al di sotto, in Marx restava un'analisi più profonda e più importante per noi, un'analisi che lo spingeva a guardare con ostilità alla Russia, l'analisi emergente dalla sua interpretazione dell'azione delle forze dinamiche

dello sviluppo storico. È per questo che è bene scindere le due componenti: l'avversione viscerale, che strappa una polemica non sempre chiara in Bakunin, e la struttura logica del suo pensiero teorico che non poteva non avversare la Russia, che porta Bakunin alle conclusioni migliori e più avvedute sul significato e sulle prospettive rivoluzionarie in quel paese.

E Bakunin ha il senso del pericolo in cui poteva collocarlo la polemica quando scrive: «Che non si dica che, essendo io stesso un patriota russo, mi sforzo, a mia volta, di attirare l'attenzione dei lavoratori dell'Europa occidentale sui progetti ambiziosi e funesti del nuovo Impero, borghesemente civilizzatore, della Germania, col solo scopo di distoglierla dai pericoli molto reali, molto seri, con cui oggi la barbarie dispotica degli zar minaccia evidentemente la causa dell'emancipazione umana e di questa civiltà nascente delle masse popolari, la sola davanti alla quale si possa, ragionevolmente, inchinarsi, ma che i buoni borghesi di tutti i paesi dell'Europa, sbigottiti quanto indignati da questo improvviso risveglio della plebe loro alimentatrice, fino ad ora rassegnata e sottomessa, vogliono ben chiamare la barbarie rivoluzionaria della folla ignorante, follemente e audacemente rivolta». (*Ai compagni della Federazione delle sezioni internazionali del Giura*, in *Opere complete*, *op. cit.*, p. 92). Rivendicando per sé la costante attività rivoluzionaria che per trent'anni l'aveva portato a «... protestare con tutta la forza dello spirito e del cuore contro la potenza russa, contro l'Impero moscovita, smascherando tutte le sue brutalità e turpitudini sia interne che esterne, rappresentandole sempre, conformemente alla verità storica, non come degli atti accidentali o arbitrari di tale o tal altro individuo, zar, ministro e altri grandi o piccoli funzionari militari, civili o ecclesiastici dello Stato, ma come delle conseguenze fatali di ogni sistema, come delle necessità naturali inerenti al principio stesso di questo Impero mostruoso. [...]

«Già allora, senza fermarmi a delle accuse sterili e sempre vane contro gli individui che rappresentavano più o meno questa potenza, mi proponevo di dimostrare soprattutto che i mali e i crimini che manifestano e che disonorano l'esistenza politica dell'Impero sono inerenti al principio stesso dello Stato, e che per emancipare i popoli, slavi o non slavi, che gemono sotto il giogo degli zar, non vi era altro mezzo che la dissoluzione dell'Impero. Aggiunsi che, finché questo Impero sarebbe esistito, i Russi, alleati forzati della politica tedesca, sarebbero stati non dei fratelli, ma fatalmente dei nemici per gli Slavi. Finché resterà in piedi, ho detto, voi lo vedrete sempre a fianco delle due grandi potenze della Germania: (l'Austria e la Prussia, sue inseparabili amiche e complici, sempre cospirando e agendo, con esse, contro la libertà dei popoli slavi o non slavi.

«Di conseguenza, consigliai agli Slavi dell'Austria di respingere, come pericolosi ingannatori o come traditori, i propagatori del panslavismo moscovita; ma di respingere anche quelli di un nuovo slavismo austriaco che era stato inventato, o almeno pubblicamente riconosciuto in quello stesso anno, dallo storico ceco, il Dr. Palacky, e che aveva per partigiani i Rieger, i Brauner, i Thun, e molti altri equilibristi politici, di cui ho già avuto occasione di dire la mia opinione precedentemente. Io consigliai loro di adottare pienamente, senza

eccezione, il principio della rivoluzione popolare, democratica e sociale e, dimenticando tutti i loro rancori storici, respingendo dai loro cuori tutte le sciocche prevenzioni di razza, di tendere una mano fraterna a quei rivoluzionari della Germania e dell'Ungheria che, respingendo a loro volta ogni pensiero di dominazione, avrebbero riconosciuto francamente il diritto incontestabile degli Slavi ad un'esistenza autonoma. Infine terminai il mio opuscolo dichiarando la mia convinzione profonda che l'emancipazione dei popoli slavi, tedeschi, ungheresi, italiani, non poteva compiersi, e le loro libere federazioni non potevano fondarsi, che sulle rovine della monarchia russa, austriaca, prussiana e turca». (*Ib.*, pp. 92-94).

Poi, più spesso che in altre situazioni, la polemica gli prende la mano. I suoi attacchi contro gli Ebrei, sebbene motivati costantemente sul piano della lotta di classe, sebbene indirizzati contro quegli individui (Ebrei) che "regnano come padroni assoluti della banca e che da una trentina d'anni sono riusciti a formare anche una specie di monopolio nella letteratura in Germania", non hanno per questo di meno la sostanza di una forma di sfogo altrettanto viscerale. A ogni modo, i passi in cui Bakunin cerca di approfondire il tema di un fondamento autoritario degli Ebrei, o in cui parla della loro unità di razza da collocarsi anche al di sopra delle disunità di classe, o in cui si dilunga a illustrare le caratteristiche omogenee della razza giudaica, si contrappongono e trovano sufficiente chiarificazione – fuor di polemica – nei passi in cui il problema è posto correttamente. In questo modo gli Ebrei contro cui puntare l'attacco sono gli esponenti della classe dominante. Eccolo come precisa: «La razza degli Ebrei è una razza molto interessante. Essa è, nello stesso tempo, strettamente nazionale, ed internazionale per eccellenza, ma nel senso dello sfruttamento. È questa che ha creato il commercio internazionale, e quello strumento economico così potente che si chiama il credito. Ecco, certamente, dei diritti incontestabili alla riconoscenza dell'umanità.

«Come tutte le altre nazioni della terra, con tutte le qualità ed i difetti che la distinguono, essa è il prodotto fatale della storia. Sarebbe dunque ingiusto rimproverarle questi misfatti; ma dato che costituisce oggi un'incontestabile potenza, è bene, è necessario ristudiarla bene per rendersi conto di ciò che può portarci sia di danno, sia di utile, e per sapere come dobbiamo preservarci dall'uno, ed approfittare dell'altro.

«Gli Ebrei sono sempre stati una razza molto intelligente e molto infelice, inumana, crudele, e vittima al tempo stesso, persecutrice e perseguitata. Essa adora fin dalla sua infanzia un Dio omicida, il più barbaro e al tempo stesso il più vanitosamente personale di tutti gli dèi conosciuti dalla terra, il feroce e vendicativo Jehovah, che ne aveva fatto il suo popolo eletto. Il suo primo legislatore, Mosè, le aveva ordinato di massacrare tutti i popoli, per stabilire la sua propria potenza. Questo fu il suo debutto nella storia.

«Molto fortunatamente per le altre nazioni, la potenza del popolo ebraico non eguagliò la sua crudeltà! Sempre vinto, molto prima del trionfo finale dei Romani, trapiantato di forza dai suoi conquistatori assiri, babilonesi e persiani nelle parti più lontane dell'Asia, passò dei secoli in un'emigrazione forzata. E fu nel centro di questa emigrazione che si formò ed approfondì nel cuore degli Ebrei il culto di Gerusalemme, simbolo dell'unità nazionale.

Nulla unisce tanto quanto la disgrazia.

«Diffusi e sparsi in tutta l'Asia, schiavi, disprezzati, oppressi, ma sempre intelligenti, essi formarono più che mai una nazione: la nazione internazionale dell'Asia e di una parte dell'Africa. Sradicati dalla terra che Jehovah aveva dato loro e non potendo più dedicarsi all'agricoltura, essi dovettero cercare un altro sbocco per la loro attività appassionata ed inquieta. Questo sbocco non poteva essere altro che il commercio; ed è così che gli Ebrei divennero il popolo commerciante per eccellenza. In tutti i paesi, essi ritrovarono i loro compatrioti, vittime come loro dell'oppressione straniera, disprezzati, come loro perseguitati, e come loro animati da un odio naturale e profondo contro le nazioni conquistatrici. Ciò spiega come ha dovuto formarsi infine tra tutte le tribù ebraiche sparse in Africa ed in Asia, fra gli Ebrei di tutti gli Stati, una vasta associazione commerciante, di mutuo soccorso e di assistenza, e di sfruttamento in comune di tutte le nazioni straniere; un popolo di parassiti vivente del sudore e del sangue dei loro conquistatori.

«Le conquiste di Alessandro il Grande e la distruzione finale di Gerusalemme per opera di Tito, sotto il regno di suo padre, l'imperatore Vespasiano, e la deportazione di oltre un milione di schiavi ebrei in Italia, li sparpagliarono di forza in Europa, e finirono per imprimere loro di fatto quel carattere d'internazionalità sfruttatrice e strettamente nazionale che li distingue ancora oggi. Le crudeli persecuzioni di cui furono vittime, durante tutto il medioevo, ed in tutti i paesi, in nome di un Dio di giustizia e di amore, figlio unico e ben degno del loro Jehovah, finirono col determinare la loro tendenza eminentemente ostile alle popolazioni cristiane come sempre e più che mai, essi risposero ad una oppressione stupida, crudele ed iniqua con uno sfruttamento accanito.

«Con la Chiesa cattolica ed i Papi, spartirono l'onore di aver per primi intuito l'onnipotenza del denaro, e centuplicarono questa potenza creando quella del credito. Le prime lettere di cambio e i primi biglietti di banca furono, come si sa, emessi da degli Ebrei d'Italia e, grazie alle relazioni di questi con gli Ebrei di tutti gli altri paesi, questi strumenti di credito si diffusero subito in tutta l'Europa. Con la creazione del credito, gli Ebrei diedero un'anima al commercio internazionale, che iniziò a svilupparsi già a partire dal dodicesimo secolo e, fin dall'inizio, essi divennero i padroni quasi esclusivi di questa anima.

«Con il credito nacque o meglio si sviluppò, in una spaventosa proporzione l'usura, questa piaga sempre sanguinante dei proprietari nobili prima, e più tardi delle popolazioni agricole. Nell'occidente dell'Europa, vi sono ancora molti paesi in cui i contadini proprietari o non proprietari sono letteralmente divorati dagli Ebrei; ma è soprattutto nell'Europa orientale, nei paesi slavi ed ungheresi dell'Austria, nel granducato di Posen, in Prussia, in tutta la Polonia, la Lituania e la Russia Bianca qui compresa, in Moldavia e in Valacchia, che lo sfruttamento ebraico esercita i suoi saccheggi più spietati e più eccessivi. Così, in tutti questi paesi, il popolo detesta gli Ebrei. Esso li detesta al punto che tutte le rivoluzioni popolari sono accompagnate da un massacro di Ebrei: conseguenza naturale, ma che non è per niente adatta a fare degli Ebrei dei partigiani della Rivoluzione popolare e sociale.

«Così occorre dire che gli Ebrei, in tutti i nostri paesi orientali, sono essenzialmente

conservatori. Poiché la civiltà, così come esiste ovunque oggi, significa lo sfruttamento sapiente del lavoro delle masse popolari a profitto delle minoranze privilegiate, gli Ebrei sono partigiani sfrenati della civiltà. E poiché i grandi Stati burocratici e centralizzati sono nello stesso tempo la conseguenza e la condizione e anche il coronamento necessario di questo sfruttamento formidabile, essi sono partigiani ad ogni costo dello Stato. Essi hanno naturalmente in orrore lo scatenamento delle masse popolari, e non sono per niente anarchici. [...]

«Ho detto che gli Ebrei dell'Europa orientale sono nemici giurati di ogni rivoluzione veramente popolare, ed io penso che si possa dire la stessa cosa degli Ebrei dell'Europa occidentale, senza alcuna ingiustizia, e con pochissime eccezioni. L'ebreo è borghese, cioè sfruttatore per eccellenza. Come abbiamo appena visto, tutta la sua storia l'ha fatto tale: sfruttatore in qualunque condizione e sotto qualsiasi forma. Nei paesi barbari, dove la borghesia indigena non esiste, e dove non vi sono che i due estremi, il nobile proprietario da un lato e il contadino lavoratore dall'altro, gli Ebrei divengono gli intermediari obbligati, sfruttando, in una maniera senza dubbio differente, l'uno e l'altro, e nei paesi più civilizzati, essi formano un ceto a parte che tende a confondersi oggi più o meno con la borghesia indigena, mai con il popolo.

«Anche questa mescolanza con la borghesia del paese nativo è piuttosto apparente che reale. In fondo, gli Ebrei di ogni paese non sono realmente amici che con gli Ebrei di tutti i paesi, indipendentemente da ogni differenza che può esistere nelle loro posizioni sociali, il grado della loro istruzione, le loro opinioni politiche ed i loro culti religiosi. Non è più il culto superstizioso di Jehovah che costituisce oggi l'ebreo; un ebreo battezzato non è con ciò meno ebreo.

«Vi sono degli Ebrei cattolici, protestanti, panteisti ed atei, degli Ebrei reazionari, liberali, e persino degli Ebrei democratici e degli Ebrei socialisti. Innanzi tutto, essi sono Ebrei, e questo fatto stabilisce fra tutti gli individui di questa razza singolare, attraverso tutte le opposizioni religiose, politiche e sociali che li separano, una unione e una solidarietà mutuali e indissolubili. È una catena potente, largamente cosmopolita e strettamente nazionale allo stesso tempo, nel senso della razza, e che lega tra loro i re della Banca, i Rothschild, o le intelligenze scientificamente superiori, con gli Ebrei ignoranti e superstiziosi della Lituania, dell'Ungheria, della Romania, dell'Africa e dell'Asia. Io non penso che oggi esista un solo Ebreo nel mondo che non sussulti di speranza e di orgoglio quando sente pronunciare il nome sacro dei Rothschild». (*Ib.*, pp. 22-25)

Così riguardo la situazione interna della Germania: «Ma dopo aver reso senza riserve questo omaggio teorico alla Germania, e dopo aver fatto osservare, di passaggio, che tutte queste creazioni immortali del genio tedesco sono stati i prodotti non dell'unità, ma dell'anarchia germanica; dopo aver aggiunto che l'unità politica ucciderà infallibilmente ed incomincia già a sterilizzare le sorgenti vive dello spirito creatore in Germania, noi domanderemo a nostra volta: di tutte quelle magnifiche teorie, cosa è penetrato nella vita pratica e politica, sia interiore che esteriore, della Germania? E a loro volta, i Tedeschi, se vogliono

essere coscienti, dovranno rispondere: Niente.

«L'umanità teorica è il loro sogno; ma solo la brutalità costituisce la loro pratica, almeno quel tanto che è in rapporto alla loro vita politica nazionale sia interna che esterna. Se qualcuno mi dice che la Germania gode di tutte le libertà costituzionali e di un regime elettivo e parlamentare largamente sviluppato, io risponderei: tanto peggio per coloro che vogliono lasciarsi fuorviare da tutti questi apparati scenici ingannatori e s'immaginano di essere liberi anche restando dei miserabili schiavi. Non occorre essere molto perspicaci, veramente, per capire, attraverso tutto quel rumore artificiale che fanno i miseri rappresentanti delle sedicenti libertà germaniche, la voce brutale del padrone che comanda e che non ammette repliche. Oggi, in tutta questa impalcatura parlamentare, non vi restano più che tre istituzioni serie: la finanza, la polizia sia interna che esterna, sia temporale che spirituale, e l'esercito. Tutto il resto non è che menzogna e fumo negli occhi, una menzogna molto comoda e di cui Napoleone III aveva già intuito la grande utilità. Io non dubito minimamente che presto si venga ad introdurla in Russia, e questo paese allora, sotto il profilo politico, non avrà più niente da invidiare alla Germania.

«Lo sfondo reale di tutte le libertà costituzionali di cui godono quei beati popoli tedeschi, è il dispotismo insolente e brutale. È la negazione sistematica e sapiente della libertà e dell'umanità. E ciò che vi è di funesto, è che il borghese tedesco vi si sente a suo agio, tanto soddisfatto come il pesce nell'acqua. Si vede che la schiavitù è il suo elemento. Sì, se si dovesse giudicare la nazione tedesca dalla sua nobiltà e dalla sua borghesia, si direbbe che è un popolo nato per restare lacchè tutta la sua vita.

«Mi si mostrerà il proletariato della Germania. Davanti ad esso io m'inchino, e riconosco con tutto il cuore che, quando non è fuorviato dai suoi capi, i piccoli ebrei socialisti, letterati e corrispondenti, di cui ho già parlato più sopra, e per quanto glielo permetta una situazione eccessivamente disgraziata, malgrado la sua ignoranza, spinto unicamente da un grande istinto, esso fa tutto ciò che è possibile affinché almeno nella sua vita e nei suoi atti, la libertà, la giustizia e la fraternità umana non siano delle menzogne. Mentre tutta la Germania nobiliare, borghese, letteraria, artistica e istruita celebrava i trionfi omicidi e liberticidi del suo imperatore, esso solo ha avuto il coraggio di protestare; e mi piace riconoscere che, in quella occasione, i suoi capi, per i quali, lo si vede, io non ho che una simpatia molto mediocre, si sono comportati altrettanto nobilmente di quello. Essi hanno pagato con la loro libertà le loro rimostranze coraggiose». (*Ib.*, pp. 44-45).

Ed è la stessa tesi con cui risponde correttamente alle accuse di panslavismo. «La questione slava si semplifica e si restringe in una maniera singolare e, in apparenza, molto pratica. Non si tratta più di emancipazione popolare, ma molto semplicemente di sapere quale razza opprimerà l'altra. O anche, piuttosto, di sapere se, come per il passato, saranno le classi politiche privilegiate della Germania che continueranno ad opprimere e a sfruttare il proletariato slavo e tedesco, o se delle nuove classi politiche e privilegiate e di origine slava opprimeranno e sfrutteranno a loro volta il proletariato tedesco e slavo. Nel primo caso gli oppressori e gli sfruttatori parleranno tedesco; nel Nord, parleranno qual-

che lingua slava. Ma l'oppressione, lo sfruttamento, l'iniquità violenta e avida, resteranno le stesse. Sotto forme slave o tedesche, sarà sempre il trionfo del medesimo pensiero di dominazione, quello della civiltà germanica.

«Ebbene, francamente il gioco non vale la candela; e, se le popolazioni slave non avessero nulla di nuovo da apportare, sarebbe meglio per il mondo e per esse stesse che restassero tranquillamente rassegnate sotto il giogo storico dei Tedeschi. Perché per l'onore della razza, è mille volte meglio che esse continuino a soffrire l'oppressione delle razze straniere, piuttosto che diventino, fra le mani di oppressori e di sfruttatori indigeni, contemporaneamente lo strumento della loro schiavitù e dell'asservimento dei popoli vicini. Nel primo caso, resta almeno una speranza di emancipazione per l'avvenire; mentre per il secondo, non resta altro che la miseria, la vergogna ed il crimine di lesa-umanità, senza speranza.

«La gioventù slava, fuorviata così e cercando il compimento dei destini slavi in combinazioni politiche completamente contrarie all'interesse e agli istinti di quelle popolazioni slave che essa ama tanto; del resto troppo povera e costretta a guadagnare il suo pane in condizioni che la rendono dipendente dai governi e dalle classi di cui gli interessi sono diametralmente opposti a quelli delle masse popolari; questa gioventù, buona, piena di eccellenti disposizioni per il popolo, ma con la testa piena di idee o meglio di fantasie antiquate, diviene, senza saperlo e senza volerlo senza dubbio, uno strumento di tutti gli intrighi politici da cui solo la cupidigia e l'ambizione senza vergogna dei capi riconosciuti del movimento slavo traggono oggi profitto. Questi capi si vendono al migliore offerente, e spesso anche a molti offerenti per volta, e vendono con sé l'agitazione sincera ma cieca di una gioventù che li segue senza dubitare dove vanno.

«Ci si può immaginare l'orribile confusione che tutto ciò deve produrre nel movimento slavo, attraversato da una quantità di correnti opposte, che si scontrano e, stornate e neutralizzate le une dalle altre, riducono necessariamente a niente tutte le imprese parziali che sono state fatte finora per la liberazione di questi popoli. I primi che ne approfittano, almeno in apparenza, sono la Turchia e l'Austria. Ma il profitto più evidente, i vantaggi più solidi e più certi vanno indubbiamente alla propaganda panslavista dell'Impero di tutte le Russie. Perché per quanto grande sia la confusione causata da quella sfrenatezza politica, intellettuale e morale, resta sempre nel cuore e nel pensiero delle popolazioni slave, e si può dire anche di quasi tutti gli individui slavi, per quanto avanzata sia la loro corruzione politica, un sentimento permanente, profondo, inalterabile: l'odio per gli oppressori stranieri; l'odio per i Tedeschi, prima, e poi, a un grado molto inferiore, per gli Ungheresi e per i Turchi.

«Ma è soprattutto l'orrore che i Tedeschi ispirano loro: un sentimento che, nelle popolazioni slave, non si placa mai e che, anche in mezzo delle loro divisioni e delle loro gelosie mutuali, li unisce realmente in un tutto omogeneo. Aggiungete a questo sentimento quello della loro impotenza, sempre più dimostrata, di liberarsi con i propri sforzi isolati, e avrete il segreto dell'influenza per così dire magnetica che la propaganda russa esercita sull'immaginazione di questi popoli». (*Ib.*, pp. 40-41).

E continua: «Ciò che le popolazioni slave possono e devono odiare, è la Germania ufficiale e ufficiosa, nobiliare, borghese, letteraria e sapiente, cioè tutto ciò che costituisce la nazione politica. Ma esse non hanno nessuna ragione né nessun diritto di odiare il proletariato, né i contadini, né gli operai della Germania. Costoro sono delle vittime come loro stessi, vittime secolari della stessa oppressione ufficiale, nobiliare, borghese, e di conseguenza loro alleati naturali, loro amici forzati». (*Ibidem*).

Per Bakunin gli Slavi sono costituzionalmente una razza contraria alle conquiste, dotata di aspirazioni istintive contro lo Stato e a favore dell'organizzazione economica e sociale al di fuori dello Stato. «Questa assenza di passioni e di idee politiche è stata indubbiamente, nel passato, una delle cause principali della loro inferiorità, e del loro asservimento sotto il giogo delle razze conquistatrici: dei Tedeschi, degli Ungheresi, dei Tartari e dei Turchi che, sulla loro schiavitù, hanno fondato i loro Stati». (*Ib.*, p. 39). E conclude: «Le popolazioni slave, pacifiche, agricole e socialiste per natura, non hanno mai fondato Stati, e ogni nuovo Stato che sarà fondato sulla loro testa, portasse mille volte un nome slavo, violerà i loro più intimi istinti, e per esse non sarà niente se non una nuova prigionia». (*Ibidem*).

Quindi Bakunin rifiuta il panslavismo per lo stesso motivo per cui lotta contro il pangermanesimo. Se Borkheim, portavoce di Marx, sostiene la formazione di una volontà europeo-americana per respingere i Russi indietro, rinchiudendoli ed obbligandoli ad occuparsi di se stessi (ripresa del discorso di Marx sulla necessità di una forza armata europea capace di fronteggiare la Russia), Bakunin sensatamente risponde che Bismarck è molto più logico e pratico dei socialdemocratici tedeschi in quanto sa che cercherebbe invano questa volontà unanime, che Borkheim e i suoi amici credono di avere nelle mani, e non si preoccupa affatto di tentare una follia che avrebbe per conseguenza immediata di riversare tutte le forze russe sulla Germania. Al contrario, è molto entusiasta, di vederle impegnate lontano dall'Europa, nell'Estremo Oriente, ciò che lo lascia, in effetti, unico padrone dei destini dell'Occidente». (*Ib.*, pp. 82-83).

Per cui conclude: «Pangermanesimo e panslavismo sono ai miei occhi due mostri ugualmente dannosi per la libertà, per la pace, per l'emancipazione delle masse operaie, per la civiltà umana dell'Europa. Sempre opposti, e sempre si urtano in una lotta accanita, come la Chiesa e lo Stato, come quelli essi sono inseparabili, e lontani dal potersi distruggere a vicenda, provocano, legittimano, suscitano, eternizzano l'esistenza l'uno dell'altro». (*Ib.*, p. 101).

E più chiaramente: «Tutta la storia della Germania è propriamente una lotta contro la razza slava, la Prussia, questa chiave di volta dell'attuale potenza della Germania, non è altro che un cimitero slavo. Tutti i Tedeschi credono istintivamente di avere la missione di civilizzare, cioè di pangermanizzare gli Slavi. Questa illusione potrebbe anche avere per essi delle conseguenze molto amare. I Tedeschi malgrado tutti gli orrori che hanno commesso contro le popolazioni slave, non sono ancora riusciti a distruggerle. Oggi non è più possibile. L'odio che i Tedeschi hanno saputo risvegliare contro di sé in tutti i cuori slavi fa la forza e l'unione delle popolazioni slave, esso ha fatto nascere il panslavismo. Perché

panslavismo non è altro che il prodotto negativo del pangermanesimo. Pangermanesimo e panslavismo sono ugualmente detestabili, ma ciascuno di essi produce l'altro a sua volta, sono tanto nemici e tanto inseparabili quanto lo sono la Chiesa e lo Stato». (*La Germania e il comunismo di Stato*, in *Ib.*, p. 143). E più avanti, nello stesso testo: «Per distruggere il panslavismo ed il pangermanesimo, non vi è che un mezzo, soffocare simultaneamente entrambi nell'umanità, con l'abolizione degli Stati.

«Ma non è soltanto la razza slava, la razza latina è ugualmente condannata dalla coscienza dei Tedeschi. Essi credono fermamente che ha fatto il suo tempo. Non hanno verso di essa quell'odio feroce che li anima contro gli Slavi – odio che è in parte nascosto per il timore istintivo che gli Slavi potrebbero essere chiamati, più tardi, ad eliminarli, a rimpiazzarli, odio di vecchi verso i più giovani. No, essi nutrono per i Latini, che considerano più civili, più educati, più antichi nell'umanità di se stessi, una specie di pietà mista al rispetto. I popoli latini sono ben vecchi e del tutto esausti, si dicono, ma essi sono così amabili, così piacevoli. Tuttavia, è bene che finiscano di morire, e noi siamo incontestabilmente i loro eredi, purché quei maledetti Slavi, quei vili schiavi che non siamo riusciti a schiacciare, non vengano presto o tardi a disputarci l'eredità!

«Chiunque abbia studiato un po' seriamente i Tedeschi dovrà riconoscere che ho espresso il loro vero punto di vista, il sentimento più intimo dei loro cuori, sentimento che voi troverete in tutti i Tedeschi pensanti e politicizzati. E ci si sbaglierebbe molto se si pensasse che questa disposizione si trovi soltanto nella borghesia tedesca; no, essa si ritrova ugualmente in quella parte del proletariato della Germania che subisce attualmente l'influenza, secondo me molto incresciosa, pernicioso, dei letterati e politici del Partito della democrazia socialista. Tutti questi onorevoli cittadini e veramente degni di simpatia e di stima sotto molti rapporti, tutti questi capi del nuovo Partito, rappresentanti del proletariato all'interno e della razza ascendente all'esterno, nutrono nei riguardi dei fatti e degli uomini rivoluzionari della razza latina, quella specie di pietà insieme rispettosa ed indulgente che i figli ben nati, nutrono per i loro genitori che, invecchiando, sono condannati a morire. Hanno nei loro confronti ogni sorta di complimenti e di riguardi, a condizione tuttavia che non impediscano a loro di svilupparsi e di avanzare, a loro modo, e che, subendo loro stessi le condizioni di questa marcia progressiva della loro potenza ascendente, si lascino in realtà condurre da loro. A questa condizione, faranno loro tutte le possibili concessioni onorifiche e lasceranno loro tutte le apparenze d'iniziativa e di azione, purché rispettino la potenza reale. Essi sono pieni di umanità e di cortesia, per quanto i Tedeschi siano capaci di essere umani e cortesi, hanno per loro molta considerazione, perché sono convinti che loro, i Latini, devono presto morire. [...]

«Questo non è affatto il loro rapporto di fronte alla razza slava. Questa razza è vissuta poco nel passato; attualmente è oppressa dappertutto, dunque è una razza del futuro, quindi si presenta come una rivale, tanto più pericolosa in quanto oggi non esiste nel suo seno che un solo sentimento unanime, un odio profondo contro i Tedeschi, suoi eterni oppressori. E per quanto i Tedeschi riconoscano volentieri che occorre un po' di barbarie

germanica per rinnovare la civiltà decrepita dei Latini, gli Slavi sembrano loro fin troppo barbari, e la prova è che gli Slavi, abbandonati a se stessi, al loro sviluppo autonomo, non hanno mai saputo né voluto creare una borghesia nel loro seno, né costituire uno Stato. La natura slava, profondamente ostile a questi due elementi essenziali della civiltà, così come la concepiscono i Tedeschi più democratici e più socialisti, rappresenta dunque la barbarie assoluta, l'anarchia. Voi vedete da qui la conseguenza; conformemente a questa teoria, nella marcia progressiva della storia, la razza latina rappresenta l'aristocrazia, la razza slava, la canaglia popolare, e la razza tedesca, la borghesia». (*Ib.*, pp. 143-144).

Anche nell'*Indirizzo inaugurale* Marx aveva trovato modo di contrabbandare il proprio sentimento antirusso, indicando il governo di Pietroburgo come il centro della reazione in Europa. Evidentemente le ricerche che avevano dato vita alle *Rivelazioni* perduravano intatte nel loro interesse per il pensatore tedesco. E Bakunin non manca di puntualizzare la cosa: «Invece di cercare il segreto delle violenze e delle brutalità che affliggono ancora la società umana nel principio dello Stato, che è quello della dominazione e dello sfruttamento a qualsiasi costo, invece di far notare, ciò che sarebbe stato perfettamente conforme alla verità sia storica che presente, che ciò che la Russia, impero barbaro, osa fare cinicamente, tutti gli altri grandi Stati sedicenti civilizzati dell'Europa lo compiono ipocritamente, Marx ha trovato più comodo, e senza dubbio anche più vantaggioso per le vedute particolari del patriottismo tedesco, rigettare sulla Russia la colpa di tutti i crimini politici e sociali che si compiono in Europa». (*Ai compagni della Federazione delle sezioni internazionali del Giura*, in *Ib.*, p. 75).

Ma, come abbiamo detto, sia Marx che Bakunin erano ben consci che il problema specifico della Russia aveva un senso più profondo, quello di dar corpo ad una strategia rivoluzionaria che si ponesse precisi obiettivi, in forza di una preventiva analisi teorica elaborata da Marx e non condivisa da Bakunin (anche se a livello superficiale più volte questi aveva dato ad intendere di trovarsi d'accordo). Marx parte dalle premesse metodologiche del suo sistema, un sistema a carattere unitario che intende spiegare la storia attraverso la specificità dei diversi fenomeni artistici, scientifici, economici e politici riuniti nell'unicità creata con la violenza capitalistica. Il capitale con Marx diventa lo "spirito dell'epoca", quello stesso spirito che Hegel aveva utilizzato in senso metafisico. Se Hegel scriveva: "Bisogna ribadire che vi è solo uno spirito, solo un principio, il quale si esprime nello Stato politico, così come si manifesta nella religione, nell'arte, nell'eticità, nella sociabilità, nel commercio e nell'industria...". (*Sistema e Storia della Filosofia*), anche Marx poteva dirsi d'accordo con queste premesse del maestro. E se l'unità nello svolgimento non consente dispersioni, anche certi mostri reazionari (come la Germania e Bismarck) possono, a un certo punto, giocare un ruolo positivo nella storia. Qui occorre chiarire che per Marx questo discorso non era assolutizzante, cioè non aveva pretese di valere per tutte le situazioni in ogni momento, facendo una distinzione ben chiara (al contrario di Hegel) tra l'ordine logico immanente delle categorie, da una parte, e l'ordine storico. Il presente, per Marx, e sì il risultato dell'evoluzione storica, ma questo risultato non sempre appare indicato co-

me la realizzazione di un piano di fondo, precedente al processo stesso. Questo punto è, a nostro avviso, molto importante, e non è sfuggito a Bakunin, straordinario conoscitore di Hegel. Marx scriveva: “La cosiddetta evoluzione storica si fonda soprattutto sul fatto che l’ultima forma considera quelle passate come gradini nei suoi propri confronti e, giacché raramente è capace di criticare se stessa, la concepisce sempre unilateralmente... Sarebbe quindi inattuabile ed errato collocare le categorie economiche nell’ordine in cui esse sono state storicamente determinanti. La loro successione è determinata piuttosto dal rapporto reciproco che esse hanno nella moderna società borghese, e che è esattamente il contrario di ciò che appare come il loro rapporto naturale o che corrisponde all’ordine dello sviluppo storico”. (*Introduzione alla critica dell’economia politica*). Abbiamo così che la necessità dialettica del metodo di Marx è necessità nella prospettiva distorta del capitalismo (onde cadono quelle facili critiche di un certo anti-marxismo mai accettato da Bakunin), ma potrebbe non essere più tale in un ordine di cose diverso.

E qui s’inserisce il progetto critico di Bakunin. Se lo Stato è il male massimo, può restar tale anche al di là del progetto capitalista in senso storicamente determinato e quindi risorgere (come apparirà chiaramente in *Stato e Anarchia*) con una necessità di tipo diverso dalla necessità che ne dettava le condizioni all’interno dello schema capitalista.

Nel 1849 Marx aveva scritto sulla “*Neue Rheinische Zeitung*”: “Tutte queste piccole nazioni impotenti e rachitiche devono, in fondo, della riconoscenza a quelle che, secondo le necessità storiche, li legano a qualche grande impero, permettendo loro, in questo modo, di partecipare ad uno sviluppo storico al quale, abbandonate a se stesse, sarebbero rimaste del tutto estranee. È chiaro che un simile risultato non può essere raggiunto senza schiacciare qualche pollice tenero. Senza violenza niente può essere portato a buon fine nella storia”. E più avanti: “I Cechi, nel numero dei quali contiamo i Moravi e gli Slovacchi, non hanno mai avuto storia. Dopo Carlo Magno, la Boemia è legata alla Germania. Per un momento, la nazione ceca si emancipa per formare l’Impero grande moravo. In seguito, Boemia e Moravia sono definitivamente legate alla Germania e le regioni slovacche restano all’Ungheria. E questa ‘nazione’ inesistente, dal punto di vista storico, esige l’indipendenza? È inammissibile dare l’indipendenza ai Cechi, perché allora l’Est della Germania avrebbe l’apparenza di una pagnotta roscata dai topi... La conquista da parte dei Tedeschi delle regioni slave tra l’Elba e la Warthe fu una necessità geografica e strategica risultante dalla divisione dell’Impero carolingio. La causa è chiara. Il risultato non può essere messo in discussione. Questa conquista fu nell’interesse della civiltà, non ci sono dubbi”.

La necessità storica di Marx è progetto strategico all’interno della dimensione chiave segnata dalle condizioni capitaliste. Anche se il sistema capitalista è riconosciuto come transitorio, il progetto strategico, temporaneo per definizione, non ne soffre e subisce l’imposizione della necessità storica con la stessa forza cogente dell’assoluto hegeliano. L’uomo ha creato la totalità capitalista e vi si è rinchiuso dentro, egli può uscirne proprio perché è una sua creazione ma ad una sola condizione, che rispetti le regole necessarie che si pongono all’interno della totalità, e queste regole hanno tutto l’aspetto di una necessità storica

assoluta, anche se poi, ad un'analisi critica più ravvicinata, risultano del tutto accidentali.

Riguardo Bakunin fu proprio la chiara coscienza di questa duplice verità insita nel progetto marxista (al di là della brutale polemica e degli istinti viscerali), che lo spinse ad attaccare sul piano del chiarimento concreto invece di inserirsi in un'analisi filosofico-metodologica che viene costantemente ricacciata tra le righe.

Ecco quindi la critica allo Stato riportata all'interno della dimensione del contrasto di classe. Scrive Bakunin: «Pensiamo che il proletariato, di cui il principale nemico, si può anche dire l'unico, è lo sfruttamento borghese, non essendo più oggi lo Stato stesso, sotto qualunque forma sia, e con tutta la sua potenza repressiva e compressiva, altra cosa che la conseguenza e nello stesso tempo la garanzia di questo sfruttamento, – pensiamo che il proletariato deve cercare tutti gli elementi della sua forza esclusivamente in se stesso, e che li deve organizzare interamente al di fuori della borghesia, contro essa e contro lo Stato che da essa è considerato con molta ragione, come l'ultimo ed il più potente mezzo di salvezza. L'abolizione dello Stato, questo è dunque il fine politico dell'Internazionale, di cui la realizzazione è la condizione preliminare o l'accompagnamento necessario dell'emancipazione economica del proletariato». (*Ai compagni della Federazione delle sezioni internazionali del Giura*, in *Ib.*, pp. 105-106). E a conclusione della sua presa di posizione contro la strategia marxista: «Il proletariato è l'unica eccezione alla regola tedesca, cioè al vile servilismo che caratterizza tutto il resto della nazione, la Germania propriamente civilizzata. Ma vi prego anche di osservare che questo proletariato non ha mai contribuito, almeno di sua libera volontà, né con le sue simpatie patriottiche, alla fondazione dell'Impero prusso-germanico, a meno che non si voglia citare quella parte fuorviata degli operai della Prussia, che degli agenti di Bismarck, sedicenti socialisti lassalliani, erano riusciti ad aggirare per un po' di tempo. Ma quelli erano in realtà tanto innocenti quanto i proletari ignoranti delle campagne, che hanno gridato bravo all'imperatore e a Bismarck. Senza dubitare che essi gridavano morte a se stessi. Lasciamo dunque questi innocenti e parliamo dei cooperatori coscienti ed interessati.

«I veri fondatori dell'Impero, sono la nobiltà e la borghesia, ivi compresa naturalmente l'immensa maggioranza dei letterati e dei dotti. Sono queste due classi che hanno dato all'Impero la loro anima, il loro pensiero; e, ora che si sono completamente manifestate e che infine hanno mostrato a tutti ciò che hanno portato nel loro seno per così lungo tempo, noi le possiamo giudicare attraverso l'Impero che hanno fondato». (*Ib.*, pp. 45-46).

Nel frattempo, anziché il consolidamento di Stati, il loro disgregamento può essere considerato un altro passo avanti verso la distruzione del principio stesso dello Stato.

«Il vecchio mondo che si dissolve da solo, è la civiltà teologica autoritaria, dottrinarica, politica prima aristocratica, poi borghese e sempre gerente, governante, opprimente, della Chiesa e dello Stato. La nuova organizzazione, è quella di milioni di lavoratori che, non riconoscendo più altre basi dal lavoro, l'uguaglianza, la libertà, la giustizia e la scienza, in una parola tutto ciò che costituisce realmente l'umanità su questa terra e che non trovando al di fuori delle loro associazioni che putridume e rottami, si sforzano di costruire sulle

rovine di questo vecchio mondo che se ne va un ordine umano. Questa dissoluzione e questa formazione ugualmente necessarie, come si vede, si concatenano. La seconda è una conseguenza fatale della prima. La transazione tra esse si chiama rivoluzione.

«Dunque, l'Associazione Internazionale dei Lavoratori, che rappresenta, come azione negativa, la dissoluzione, e come azione positiva la nuova organizzazione, è essenzialmente ed involontariamente rivoluzionaria. Preparando ed organizzando gli elementi della nuova società accelera la distruzione del vecchio mondo, e spingendolo nell'abisso essa rende sempre più possibile l'opera positiva dell'organizzazione.

«Queste due tendenze dell'Internazionale, una negativa e l'altra positiva, sono dunque inseparabili. Nessuna di esse potrebbe essere trascurata o falsata senza che l'altra non ne risenti immediatamente. Dalla seconda dipende la sua potenza di distruzione e contemporaneamente il suo diritto a distruggere, e dalla prima la stessa possibilità di una organizzazione completa e definitiva». (*Ib.*, pp. 106-107).

Perché il principio di negazione della nazionalità? Se fosse affermato in funzione di un vero internazionalismo andrebbe bene, ma se è affermato in favore di una forza nazionale più grande che uccide le espressioni etniche più piccole, in nome di una necessità storica universale, allora no. «Tutta la stampa della democrazia borghese della Germania è oggi infettata da questo pangermanesimo vorace [...]. E sapete come presenta questa tendenza? Sotto un pretesto molto plausibile, quello della negazione del principio delle nazionalità, negazione che sarebbe stata perfettamente giusta se si facesse in favore dell'Internazionalismo, ma che diventa iniqua dal momento che la si reclama a profitto di una nazionalità». (*La Germania e il comunismo di Stato*, in *Ib.*, pp. 145-146).

Bakunin si pone criticamente di fronte al materialismo determinista che si coglie dietro l'ipotesi metodologica e le conseguenze strategiche di Marx e dei marxisti, e la sua critica raggiunge l'intimo significato della dottrina di Marx che non è un cieco determinismo ma rigetta l'ipotesi meccanica d'interpretazione del fatto storico per cogliere la necessità solo all'interno di un modo di disporsi della storia, il modo capitalista, donde emergerebbe la possibilità di una necessità diversa in modi storici diversi. Ma, afferma Bakunin, se l'ideale dell'uomo è la libertà, l'eliminazione dello sfruttamento, esso resta identificabile anche al di là del modo concreto in cui questo sfruttamento accidentalmente ha preso forma nella storia, cioè il capitalismo. «Riconosciamo la necessità, il carattere inevitabile di tutti gli avvenimenti che accadono, ma non ci inchiniamo indifferentemente davanti ad essi, e soprattutto ci guardiamo bene dal lodarli o dall'ammirarli quando, per loro natura, si mostrano in opposizione flagrante con il fine supremo della storia, con l'ideale sostanzialmente umano che si ritrova, sotto forme, più o meno manifeste, negli istinti, nelle aspirazioni popolari e sotto i simboli religiosi di tutte le epoche, perché è inerente alla razza umana, la più socievole di tutte le razze animali sulla terra. Questo ideale, oggi più compreso che mai, può riassumersi con queste parole: È il trionfo dell'umanità, è la conquista e il compimento della piena libertà e del pieno sviluppo materiale, intellettuale e morale di ciascuno, tramite l'organizzazione assolutamente spontanea e libera della solidarietà economica e

sociale, tanto completa quanto possibile, fra tutti gli esseri umani viventi sulla terra.

«Ora, tutto ciò che nella storia si mostra conforme a questo fine, dal punto di vista umano, – e noi non possiamo averne altri, – è buono; tutto ciò che gli è contrario è cattivo. Sappiamo anche molto bene che, ciò che noi chiamiamo buono e ciò che noi chiamiamo cattivo, sono sempre, l'uno e l'altro, dei risultati naturali di cause naturali e che, di conseguenza, uno è inevitabile quanto l'altro. Ma come, in ciò che si chiama propriamente la natura, riconosciamo molte necessità che siamo molto poco disposti a benedire, ad esempio la necessità di morire arrabbiati quando si è stati morsi da un cane arrabbiato, così, in questa continuazione immediata della vita naturale che si chiama la storia, noi incontriamo molte necessità che troviamo molto più degne di maledizione che di benedizione, e che crediamo di dover stigmatizzare con tutta l'energia di cui siamo capaci, nell'interesse della nostra moralità, sia individuale che sociale, sebbene riconosciamo che, dal momento che sono compiuti, anche i fatti storici più detestabili, recano in sé quel carattere di inevitabilità che noi ritroviamo altrettanto in tutti i fenomeni della natura che in quelli della storia». (*Scritto contro Marx*, in *Ib.*, pp. 237-238).

Ed eccoci all'altro punto nodale del contrasto. La dimensione politica, il problema dell'utilizzazione dello Stato borghese. È chiaro che Bakunin poteva giudicare solo dalle azioni compiute dal gruppo di Marx, e la lunga attività di corridoio, conclusasi con la messa al bando di Bakunin e Guillaume e con la frattura in seno all'Internazionale, non testimoniava certo a favore delle buone intenzioni di Marx. Oggi, disponendo di una vasta scelta di manoscritti e lettere, possiamo provare almeno due cose: che la passione per il dominio in Marx era fatto più che altro intellettuale, cioè la sua lotta dietro le quinte era sopra ogni cosa diretta ad imporre l'autorità del proprio credo filosofico ed economico, che l'idea che Marx si era fatta del partito proletario non aveva quasi nulla a che vedere con le "realizzazioni" della socialdemocrazia tedesca. Certo, all'esterno le cose sembrava andassero molto diversamente. Lassalle e soci erano sostenuti dal gruppo di Londra e andava nascendo un partito "marxista". Eppure non mancano le lettere in cui, reciprocamente, Marx ed Engels si interrogano affannosamente sulla consistenza rivoluzionaria di Lassalle, Liebknecht e sulle tendenze tedesche verso una commistione col potere bismarckiano. Anche più tardi, il vecchio Engels, in una lettera a Sorge scriveva: "D'altronde, il Congresso deve aver poca importanza. Naturalmente io non andrò; non posso continuare a rituffarmi nell'agitazione. Ma la gente vuole adesso ricominciare a giocare ai Congressi, quindi è preferibile che se lo fanno non siano diretti da Brousse e Hyndman. È tempo di mettere fine ai loro traffici". (*Lettera dell'8 giugno 1889*). Non c'è dubbio che questa posizione di Engels, sempre più compromettente a livello ufficiale, e sempre più patetica a livello intimo, deriva anche dall'essersi reso conto degli errori in cui si era incorsi fin dal tempo della polemica all'interno della Prima Internazionale e dall'aver compreso che la posizione di forza (di massa) che il gruppo di Londra sembrava possedesse ad un certo punto, era molto più debole di quanto non ci si immaginasse (vedere la defezione degli Inglesi). Comunque, tra le tesi di Engels, poniamo del 1885, e la fonte marxista non ci sono grosse differenze di fondo. Insistiamo nel

riportarci a Engels perché lo consideriamo più rigido in senso autoritario, e, nei confronti dei testi sacri marxisti e della loro interpretazione carismatica, più realista del re. Eppure, questo dialettico determinista, trova il coraggio di scrivere, appunto nel 1885: “Una generazione separa quel tempo dal nostro. Allora la Germania era il paese dell’artigianato e dell’industria a domicilio basata sul lavoro manuale; ora è un grande paese industriale in cui è ancora continuo il rivolgimento industriale. Allora bisognava cercare a uno a uno gli operai che capissero la loro posizione come operai e il loro antagonismo storico-economico col capitale, perché questo antagonismo stesso stava appena sorgendo. Oggi si deve sottoporre tutto il proletariato tedesco a leggi eccezionali, solo per allentare un po’ il processo della sua evoluzione verso la piena consapevolezza della sua situazione di classe oppressa. Allora i pochi che erano riusciti a penetrare nella comprensione della funzione storica del proletariato, dovevano riunirsi in segreto, adunarsi alla chetichella in piccole comunità di 3 fino a 20 persone. Oggi il proletariato tedesco non ha più bisogno di alcuna organizzazione ufficiale, né pubblica né segreta; il semplice, naturale legame fra compagni di una stessa classe basta, senza statuti, organi direttivi, deliberazioni di nessun genere, senza altre forme tangibili, per scuotere tutto l’impero tedesco. Bismarck è arbitro in Europa, al di fuori, al di là delle frontiere; ma all’interno cresce ogni giorno più minacciosa quella figura atletica del proletariato tedesco, che Marx prevedeva già nel 1844, il gigante cui lo stretto edificio dell’impero, fatto su misura per il filisteo, diventa già troppo angusto, e la cui potente statura e le cui larghe spalle seguitano a crescere in attesa del momento in cui, solo levandosi in piedi ridurrà in macerie tutto l’edificio della costituzione dell’impero. E non basta. Il movimento internazionale del proletariato europeo ed americano è ora talmente rafforzato che non soltanto la sua prima forma angusta – la Lega segreta – ma anche la sua seconda forma, infinitamente più ampia – l’Associazione Internazionale degli Operai – è diventata per esso un ceppo e che il semplice sentimento di solidarietà basato sulla comprensione della identità della situazione di classe, basta a creare e a mantenere fra gli operai di tutti i paesi e di tutte le lingue uno stesso grande partito del proletariato. Le teorie che la Lega sosteneva dal 1847 al 1852 e che allora potevano essere trattate dai sapienti filistei con una scrollatina di spalle, come fantasticherie di pazzi estremisti, come dottrina segreta di alcuni capi di sette disperse, hanno seguaci innumerevoli in tutti i paesi civili del mondo, fra i condannati nelle miniere siberiane, come fra i cercatori d’oro in California; e il creatore di questa dottrina, l’uomo più odiato e più calunniato del suo tempo, Karl Marx, era, quando morì, il consigliere sempre cercato e sempre pronto del proletariato dei due mondi”. (*Per la storia della Lega dei Comunisti*, Londra 8 ottobre 1885).

Il progetto politico marxista si sviluppa su tre direttrici: a) lotta economica e politica per le riforme sociali in seno all’ordine legale (suffragio universale, leggi, ecc.); b) conquista, legale o violenta, del potere politico ed attuazione di quelle misure adatte a capovolgere i rapporti di produzione borghesi; c) dittatura del proletariato per distruggere la resistenza della classe padronale e per garantire il passaggio alla società liberata. In questo progetto il ruolo del partito operaio era quello di una struttura borghese prodotta dalla realtà borghese-

se che interviene per esplicitare alcune funzioni. E qui si pone l'errore di Marx, l'assegnare ai comunisti, come minoranza, la possibilità di utilizzare questi strumenti, partito operaio, Stato, violenza dittatoriale, nel senso degli interessi comuni del proletariato preso nel suo insieme, come appare chiaro dal *Manifesto*. E lo scopo è, in definitiva, quello di attaccare lo Stato. Distruggere quest'ultimo per gradi, in quanto viene dato per scontato che la distruzione immediata è impossibile, facendo ricorso a uno strumento di potere come l'azione politica della classe operaia: un male più piccolo per distruggere un male più grosso. La verità è che proprio l'ammissione dell'impossibilità della distruzione immediata dello Stato giustificava l'entrata nella dimensione politica e non quest'ultima si giustificava con la persistenza dello Stato. In definitiva, come ha visto con acume Sorel, una grave incompatibilità tra il marxismo politico e i fondamenti dell'autogestione proletaria, cioè dell'azione autodiretta del proletariato rivoluzionario.

La critica di Bakunin è precisa e dettagliata. Il proletariato europeo non può restare indifferente davanti alla doppia azione nefasta della Russia e della Germania, del panslavismo e del pangermanesimo. «Questa necessità impone all'Internazionale un carattere, una tendenza e uno scopo politici. Ah! diranno i nostri avversari, dunque riconoscete infine, anche voi, che l'Internazionale non deve separare la questione economica dalla questione politica? Eh! senza dubbio, che lo riconosciamo, e, per di più, non lo abbiamo mai misconosciuto. È, a torto, e, permettetemi di dirvelo, è mediante un'insigne cattiva fede, che ci avete accusati di fare astrazione della politica. Ciò che noi abbiamo sempre respinto e ciò che oggi continueremo a respingere energicamente, non è la politica in generale, è la vostra politica di socialisti borghesi, di socialisti patrioti e di socialisti uomini di Stato, politica di cui la conseguenza inevitabile sarà sempre di mettere il proletariato a rimorchio dei borghesi. In effetti, tra la vostra politica e la nostra vi è un abisso. La vostra è una politica positiva, la nostra è completamente negativa. Voi volete ad ogni costo, ispirati sia da disegni ambiziosi o interessati, sia dalle vostre teorie dottrinarie, volete conservare lo Stato, questa prima e ultima trincea di tutti gli sfruttatori del lavoro popolare, questa prigione o questo reclusorio secolare. [...] Politicanti positivi, radicali facenti del socialismo, comunisti dottrinari ed autoritari o socialisti di Stato, voi non volete distruggere questa prigione, volete soltanto riformarla, migliorarla con dei mezzi costituzionali e attraverso ciò che chiamate, voi, l'agitazione legale». (*Ai compagni della Federazione delle sezioni internazionali del Giura*, in *Ib.*, pp. 101-102).

Al contrario è la distruzione dello Stato la sola politica logica degli sfruttati, quindi la sola politica logica è una politica negativa. «Non comprendiamo che si possa parlare della solidarietà internazionale quando si vogliono conservare gli Stati, – a meno che non si sogni lo Stato universale, cioè la schiavitù universale, come i grandi imperatori ed i papi, essendo lo Stato, per la sua stessa natura, una rottura di questa solidarietà e di conseguenza una causa permanente di guerra. [...] Pensiamo che la politica, necessariamente rivoluzionaria, del proletariato, debba avere per oggetto immediato ed unico la distruzione degli Stati. [...] Non ammettiamo, neppure come transizione rivoluzionaria, né le Convenzioni

nazionali né le Assemblee costituenti né i governi provvisori né le dittature sedicenti rivoluzionarie; perché siamo convinti che la rivoluzione non è sincera, onesta e reale che all'interno delle masse». (*Lettera a La Liberté di Bruxelles*, in *Ib.*, pp. 170-171).

Anche per Bakunin la motivazione economica e pratica, per i lavoratori, è di grande importanza per la loro presa di coscienza. La lotta rivendicativa, anche se non direttamente assumibile a livello rivoluzionario, è strumento insostituibile per riportare le masse alla coesione di classe. Ma la coscienza politica si dispone in due modi diversi nel corso del processo storico: «Non ci può essere, per esempio, oggi della filosofia seria che non prenda come punto di partenza, non positivo ma negativo (storicamente diventato necessario, come negazione delle assurdità teologiche e metafisiche), l'ateismo. Ma si crede forse che se si fosse scritto questa semplice parola, "l'ateismo" sulla bandiera dell'Internazionale, questa associazione avrebbe potuto riunire nel suo seno non meno di qualche centinaio di migliaia di aderenti? E ciò, come tutti sanno, non perché il popolo sia realmente religioso, ma perché crede di esserlo finché una buona rivoluzione sociale non gli avrà dato i mezzi di realizzare tutte le sue aspirazioni qui in basso. È certo che, se l'Internazionale avesse messo l'ateismo, come un principio obbligatorio, nel suo programma, essa avrebbe escluso dal suo seno il fiore del proletariato, – e con questa parola io non intendo, come fanno i marxiani, lo strato superiore, più civile e il più agiato del mondo operaio, quello strato di operai quasi borghesi di cui vogliono precisamente servirsi per costituire la loro quarta classe governativa, e che è veramente capace di formarne una, se non vi si mette ordine nell'interesse della grande massa del proletariato, perché col suo benessere relativo e quasi-borghese, essa si è, per disgrazia, troppo profondamente imbevuta di tutti i pregiudizi politici e sociali e delle grette aspirazioni e pretese dei borghesi. Si può dire che questo strato è il meno socialista, il più individualista in tutto il proletariato.

«Per fiore del proletariato, intendo soprattutto quella grande massa, quei milioni di non civilizzati, di diseredati, di miserabili e di analfabeti che il sig. Engels e il sig. Marx pretendono di sottomettere al regime paterno di un governo molto forte, senza dubbio per la loro stessa salvezza, siccome tutti i governi sono stati costituiti, si sa, soltanto nell'interesse proprio delle masse. Per fiore del proletariato, intendo precisamente quella carne da eterno governo, quella "grande canaglia popolare", che, essendo quasi vergine da ogni civiltà borghese, porta nel suo seno, nelle sue passioni, nei suoi istinti, nelle sue aspirazioni, in tutte le necessità e nelle miserie della sua posizione collettiva, tutti i germi del socialismo dell'avvenire, e che sola oggi è abbastanza potente per inaugurare e per fare trionfare la rivoluzione sociale.

«Ebbene, in quasi tutti i paesi, questa canaglia, in quanto massa, avrebbe rifiutato di aderire all'Internazionale se si fosse scritto sulla sua bandiera, come parola ufficiale, questa parola "ateismo". E ciò sarebbe un grande danno, perché se essa voltasse la schiena all'Internazionale, sarebbe finita tutta la potenza della nostra grande Associazione.

«La stessa cosa vale assolutamente per tutti i principi politici. Primo, non ne ha più uno solo, – e i sigg. Marx ed Engels avranno un bel darsi da fare, essi non cambieranno

questo fatto divenuto oggi lampante in tutti i paesi, – non esiste più alcun principio politico, dico, che sia capace di smuovere le masse. Essi falliranno, dopo un'esperienza di qualche anno, anche in Germania. Ciò, che le masse vogliono ovunque, è la loro emancipazione economica immediata, perché è là che realmente è per esse tutta la questione della libertà, dell'umanità, della vita o della morte. Se vi è ancora un ideale che le masse oggi sono capaci di adorare con passione, è quello dell'uguaglianza economica. E le masse hanno mille volte ragione, perché finché l'uguaglianza economica non avrà affatto sostituito il regime attuale, tutto il resto, tutto ciò che costituisce il valore e la dignità dell'esistenza umana, la libertà, la scienza, l'amore, l'azione intelligente e la solidarietà fraterna, resterà per esse allo stato di orribile menzogna.

«La passione istintiva delle masse per l'uguaglianza economica e così grande che, se esse avessero potuto sperare di riceverla dalle mani del dispotismo, esse si sarebbero indubbiamente e senza molta riflessione, come hanno fatto spesso, consegnate al dispotismo. Fortunatamente, l'esperienza storica è servita a qualche cosa anche alle masse. Oggi esse incominciano a comprendere ovunque che nessun dispotismo ha, né può avere, né la volontà né il potere di darla a loro. Il programma dell'Internazionale è, molto fortunatamente, esplicito sotto questo aspetto: l'emancipazione dei lavoratori non può essere opera che dei lavoratori stessi.

«Non è forse sorprendente che il sig. Marx abbia creduto di potere innestare su questa dichiarazione, pertanto così precisa, così chiara, e che ha probabilmente redatta lui stesso, il suo socialismo scientifico, cioè l'organizzazione e il governo della nuova società da parte dei socialisti sapienti, – il peggiore di tutti i governi dispotici!

«Grazie a questa cara, grande canaglia popolare che si opporrà da sola, spinta da un istinto così invincibile quanto giusto, a tutte le velleità governative della piccola minoranza operaia già disciplinata e classificata come si deve per divenire il fautore di un nuovo dispotismo, il socialismo sapiente del sig. Marx resterà sempre allo stato di sogno marxiano. Questa nuova esperienza, forse più triste di tutte le esperienze passate, sarà risparmiata alla società, perché il proletariato in generale e in tutti i paesi oggi è animato da una diffidenza profonda verso ciò che è politico e verso tutti i politici del mondo, qualsiasi sia il loro colore, avendolo tutti ugualmente ingannato, oppresso, sfruttato, i repubblicani più rossi così come i monarchici assoluti.

«Dal punto di vista delle classi [privilegiate], significa conquista, asservimento e organizzazione dello Stato tale e quale, in vista dello sfruttamento delle masse asservite e conquistate. Dal punto di vista delle masse, al contrario, significa rivolta contro lo Stato, e, nella loro ultima conseguenza, distruzione dello Stato. Due cose, come si vede, talmente diverse che sono diametralmente opposte». (*Scritto contro Marx*, in *Ib.*, pp. 218-219).

Il ruolo del proletariato, come strumento della liberazione di se stesso, emerge nella critica di Bakunin e, certamente, non dovette cogliere di sorpresa lo stesso Marx. Il rispetto dell'autoemancipazione dei lavoratori doveva essere presente nel pensatore tedesco, per quanto offuscato risultasse, in pratica, dalle necessità dettate dalla costruzione di una dot-

trina marxista ufficiale. Se le tesi socialdemocratiche tedesche non possono addebitarsi del tutto a Marx, donde la critica di Bakunin risulterebbe eccessiva, è senz'altro da addebitargli la responsabilità di averle alimentate o di non essere decisamente intervenuto per correggerle quando, palesemente, stonavano con le elaborazioni principali e più note della sua dottrina, ed in questo senso la critica di Bakunin ci sembra ben calibrata ed esatta. Puntualmente, nella storia, mestatori politici di vario ordine e calibro, hanno utilizzato i concetti di "movimento proletario", di "partito proletario", e, specialmente, di "dittatura del proletariato" per mettere su comitati di salute pubblica, o cosche di potere, diretti a strumentalizzare gli stimoli di liberazione della base. Se di tanto crimine non può farsi carico a Marx, le teorie di quest'ultimo vanno sistematicamente sottoposte a quella critica iniziata, con tanta ampiezza, anche dallo stesso Bakunin. Ben al di là della contingenza di uno scontro organizzativo e politico, all'interno di una struttura di massa, le tesi di fondo dei due rivoluzionari, assumono importanza di grande rilievo, oggi, di fronte alla verificata incapacità del movimento reale dei lavoratori di sventare, in modo autonomo, i tranelli che gli uomini del potere continuano a tendere.

Catania, 28 novembre 1976

[*Introduzione a M. Bakunin, Opere complete*, vol. III, tr. it., Catania 1976, pp. 7-17]

La questione germano-slava.

Il comunismo di Stato

Annotazioni

La storia è storia del dominio, i dominati non hanno storia se non quando, ribellandosi, si propongono sul palcoscenico come oggetto alternativo, sottoposto alle regole produttive nuove, generalmente simili alle vecchie, con modifiche più o meno significative. Gravi conseguenze sono tratte da cambi che sembrano leggere increspature nel mare del mondo vecchio, il quale si agita nel limo politico. Imperturbabile, il fare continua i suoi aggiustamenti di tiro, cambia obiettivi, modula nuovi strumenti, rimodella oggetti in modo da soddisfare in maniera adeguata ripristini del potere messi in discussione. Da parte, in qualche luogo riservato, gli scribi annotano con accuratezza questi movimenti di fantasmi e i farisei filosofici ricamano i loro pregiati tessuti intellettuali. Questi infaticabili servitori di qualunque regime non danno mai cenni di noia o di stanchezza, annegano la loro vita in un triste compito e non se ne rendono conto. La funzione del dominio, la primissima sua funzione, è beffardamente la propria autoriproduzione, non si è mai più vicini al nocciolo del perché dello sfruttamento come quando si prende coscienza di questo tutt'altro che ovvio meccanismo. La storia non ha un divenire, essa non ha nemmeno passato, è soltanto un presente rispecchiato sul fare coatto. Il fatto che racconti storie di fantasmi, che si sono tanto agitati per rifornire la caverna dei massacri, non vuol dire che lo faccia in modo obiettivo, come se la cosa di cui parla fosse ormai morta e sepolta. Essa parla sempre del massacro in atto, e la riflessione filosofica le regge la coda. È sempre questo che c'è nella storia, una solitudine attuale, un assassinio perpetrato adesso, anche quando il presente sembra lontano dalla narrazione, abbandonato e messo da parte. È la solitudine del potere oggi, in fatto e in corso di modificazione, che il racconto storico ci dice, le sue parole sono pesanti e affondano perché cariche di tutta la complicità di cui cercano invano di liberarsi. Non ci sono relazioni significative, nel mondo della coazione amministrata, che quelle che vengono fuori appunto da quest'ultima, ed è di esse che la storia racconta le alterne vicende, nascondendosi dietro l'alibi di accadimenti passati che passati non sono perché vivono oggi e ora, accanto a noi, all'interno della oscura solitudine del fare. Il gioco dialettico, con cui la filosofia fa collimare gli opposti significati, azzera ogni distanza, fa corrispondere la vita con la coazione e la racchiude nel carcere della quotidianità.

Qualsiasi sollecitazione fattiva impressa al meccanismo amministrato ha, come conse-

guenza, un miglioramento o un peggioramento, entrambi temporanei, essendo il processo produttivo dotato di un proprio movimento interno di riequilibrio. Perfino urti rivoluzionari estremi possono essere recuperati, spesso a costo di milioni di morti. Ma non si trattava di rivoluzioni anarchiche. Questi urti particolari, messi in moto a partire da coinvolgimenti singoli, e poi allargati, producono una distruzione radicale del mondo vecchio che non può essere recuperata. Fare saltare la facciata di normalità, che il fare produce come un oggetto fra i tanti, è possibile e si scoprono allora alcuni meccanismi, non tutti, e non necessariamente i più importanti. Può essere un lavoro intermedio e preparatorio, ma deve partire da un oltrepassamento nella qualità. Chi si impegna in questi attacchi rivoluzionari deve vivere il proprio attacco come completezza radicale e non come un goffo palliativo diretto a sostituire una parte difettosa del meccanismo produttivo. L'inconfondibile caratteristica di questo attacco è l'esperienza diversa rammemorata, sia pure parzialmente, ma capace di indurre comportamenti attivi altrimenti impensabili.

Provenendo dall'esperienza oltrepassante il mondo vecchio non si può restare prigionieri del processo deterministico che, alla luce della qualità, risulta ridicolmente incomprensibile. L'incongruità di questa illusione si manifesta in tutta la sua essenza proprio vedendo come essa sia materia per fantasmi e per ombre. Non si agisce e si guarda con attenzione il funzionamento del fare sperando di trovare la zeppa che bloccherà tutto rimettendo le cose sul sentiero nella foresta. Questa non è una speranza e neanche una illusione, è un imbroglio metafisico che fa sopportare meglio ai fantasmi la loro vita di ombre proiettate nella parte invalicabile della caverna dei massacri. È come sbattere la testa nel muro della cella dove mi trovo rinchiuso. È segno di resa e di nessuna via di uscita. Il mondo è una estraneità di apparenze camuffata di continuità di effetti e di interessi. Dietro questa continuità ci sta la frusta che continua a fischiare senza perdere colpi. Pensare alla politica e alla mota che la copre come a una possibile impresa rivoluzionaria, opportunamente adattata a improbabili trasformazioni, è proprio la principale di queste colpevoli illusioni. Ci avvolgiamo in prudenze e cautele, in sentimenti e simpatie, proprio perché non siamo convinti fino in dono della necessità del coinvolgimento. Chiarita questa necessità, siamo di già nel sentiero nella foresta. Il resto è un'avventura tutta da vivere, di cui non è possibile prevedere gli esiti. L'immaginazione più sfrenata è banalità tediosa di fronte all'azione vera e propria. È qui il coraggio, è qui la libertà. Ogni malinteso è impossibile di fronte a questo irresistibile richiamo.

Il macchinario fattivo, pur nella sua imperfezione palese, è sostanzialmente impenetrabile. È disperante qualsiasi tentativo centrista. Questo viene subito accettato, opportunamente chiosato e immesso nel processo produttivo, cioè modificato in oggetto, quali siano state le sue intenzioni di partenza. Il fare si riscalda al fuoco di questi apporti dissennati e continua imperterrita per la sua strada. Un avamposto rivoluzionario, sia pure con tutte le carte in regola, è sottomesso ad osservazione con la potentissima lente della quantità,

qui è modificato in banale metafora della vita, in sogno innocuo e dozzinale di un futuro migliore, di avvenire sereno con meno frustate e catena più lunga, meglio colorata. Il fare cattura quello che sta sotto all'utopia centrista, cioè la cautela e la parzialità progressiva, queste ipotesi preventive vengono ridotte allo stato di immagini che entrano a far parte del novero delle ombre. Ciò che era destinato a dissestare si riassetta e tutto torna come prima, solo qualche macchia di sangue galleggia qua e là, segno che la caverna dei massacri ha avuto il suo pasto quotidiano.

Essere contro la politica e restare prigionieri del fare è un controsenso. All'interno delle sfumature che l'analisi politica rende possibile, c'è spazio per molte cose e si possono certamente cercare e trovare distinzioni e lontananze comprensibili e valide, ma ciononostante qualcosa non funziona come dovrebbe. Non c'è una posizione che sia immune dalla contaminazione della melma. Se ne possono trovare di più remote a questo pasticcio che nasconde l'assassinio brutale ma alla fine si scopre l'invincibile connivenza. Esercitarsi nel mantenere le distanze – acerrimi nemici di ogni politica – e poi abitarvi dentro, è un curioso modo di intendere la propria autonomia. Il fare onnicomprensivo, non concede spazi se non alle tante forme possibili di apparenza. E non c'è dubbio che non esistono aspetti politici che non siano apparenza in pieno, ombre e fantasmi. Tutti questi movimenti obbediscono alla legge della produzione coatta e possono anche rivelarsi utili a preparare quelle indispensabili conoscenze da cui partirà l'oltrepassamento, ma in se stessi sono movimenti interni al fare da cui trarre o una parziale prospettiva di utilizzo o la più nera disperazione. Ho a lungo agitato le mie forze in questo territorio del fare e ho recitato tante parti, perfino quella di pagliaccio, per preparare il terreno alla rivoluzione anarchica, ma ho sempre tenuto presente che in questo agitarsi io non abitavo in me stesso ma in un personaggio fantastico, apparente, che insieme agli altri avevo contribuito a costruire. È un modo come un altro di fare muovere le ombre nella parete della caverna dei massacri. Poi l'azione, diversa, irrecusabile, estranea a tutto il resto, comprensibile solo per me e da me rammemorata con scarse speranze di comprensione. Ma, in ogni caso, anche per le ombre di cui sopra, la rammemorazione è sempre un'esperienza che sconvolge. Non dico che riescano a staccarsi dalla parete, ma spesso si avverte in loro un fremito e una scossa che il destino potrebbe nominare, cioè potrebbe rivestire di fatti nuovi, forse non ben recuperabili dal processo produttivo. Questo per le ombre. Per me la rammemorazione parla al mio cuore ed è quanto mi aspetto da lei, ma è anche quanto a me basta.

Chi agisce vive un'esperienza assolutamente altra nella qualità. Questa è per lui una sorta di compagno segreto, un protagonista di altre storie, con sfumature mai toccate da nessuno, mai nemmeno immaginate dalla quantità. Le vicende della qualità appaiono nella loro pienezza senza essere sollecitate, non sono da corollario a qualcosa d'altro, sono esse stesse l'essere che è e non può non essere. Eccole là, fornite da me, costituenti la presenza di questo compagno segreto e silenzioso di parole, eccole parlarmi in altro modo, permettermi

di coglierle di soprassalto, senza una qualche riflessione. La verità è là, davanti a me, e tutte le chiacchiere sul rispecchiamento sono annullate nella mia mente dal suo insostenibile bagliore. Lo stesso per la bellezza e la libertà, le chiacchiere sulla disarmonia e sull'armonia o le tante ombre che si agitano nel cortile delle libertà, scompaiono. Nella penombra del fare, dove si tramano gli assassini, tutto ciò passa quasi inosservato. Nel mio cuore invece scava un solco che si fa sempre più largo. È di questo che non posso o non so parlare.

L'analisi di classe riconduce l'estraneità del fare alla pertinenza del resistere all'interno dello stesso meccanismo coatto. Resistere per accumulare forze che consentiranno una più adeguata risposta rivoluzionaria. Il rumore di fondo del meccanismo si attenua e compare un movimento collettivo che non può avere sollecitazioni diverse se non da una rammemorazione. La coscienza collettiva è un miraggio parallelo al determinismo implicito nel processo storico. Le diramazioni della presa di coscienza diversa possono essere molteplici e intrecciarsi con manifestazioni psicologiche di disgusto e di soffocamento. Tutto questo è comprensibile, ma il rapporto tra condizioni collettive di sfruttamento e oltrepassamento tradotto in rammemorazione è tutto da scoprire. Chi si inoltra nel sentiero nella foresta è di già straniero a quella immediatezza dove vegetava insieme agli altri in attesa di un segno. Che questo segno si manifesti è questione non prevedibile né collocabile in un momento cronologico preciso. Le estreme elucubrazioni metaforiche possono fare parlare le ombre in maniera che sembra quasi qualitativamente diversa, ma essa è solo una illusione dovuta all'abilità tecnica del filosofo. Alla fonte dell'oltrepassamento c'è un'acutissima sensazione di singolarità, traducibile e comprensibile solo nei limiti della rammemorazione. Del tutto isolata nella sua consistenza assolutamente altra.

L'esperienza diversa rammemorata non può essere confusa con un compiacente progetto di parlare alle masse, presupposte come oggetto rivoluzionario privilegiato. C'è uno iato insuperabile. Questo soggetto è un fantasma oggettuale e si frantuma sempre in moduli non identificabili a priori in modo oggettivo. Nulla può essere fondato sull'apparenza di una categoria che serve solo a cullare i cuori deboli i quali amano sentirsi forti all'interno di una formazione collettiva. Dall'altra parte la parola rammemorata stacca i propri significati, uno a uno, e non possono essere fissati collegamenti in grado di fornire indicazioni dirette. Questo riscontro, portato alle estreme conseguenze, è un articolato esempio delle forme che può assumere l'estraneità. Chi agisce è estraneo, la sua avventura, nel momento che si realizza, non può essere conosciuta nei termini del fare, se si cerca di forzare il rapporto, essa appare assurda, una mostruosa fuga in avanti, l'inoltrarsi in un continente sconosciuto di cui la foresta è soltanto un simbolo chiuso e inospitale che deve essere coraggiosamente forzato se si vuole andare avanti. Se l'intraprendente e coraggioso oltrepassatore si volge indietro, è risucchiato nei ranghi di una organizzazione che intende rappresentare, nell'ambito dell'apparenza, quello che lui vuole realizzare nell'ambito dell'essere. Il tentativo, malgrado il coraggio, è svuotato di contenuto qualitativo e non c'è

neanche la traccia di una rammemorazione, resta solo il rimpianto. Tornato nell'ambito del fare l'intraprenditore è oggetto esso stesso, fantasma e ombra.

La condizione di straniero a se stesso, avvertita da chi agisce, scompare non appena entra in contatto con la qualità. Ma per gli altri permane, non essendo facilmente catalogabile, l'oltrepassamento in termini di fare. C'è nell'agire una mancanza di tregua che è la condizione unica di comprensibilità in termini di fare, c'è una straordinaria forza che non trova riscontro nell'ambito della coazione, dove tutto è amministrato, c'è una non riconoscibilità che porta gli altri a tirarsi indietro come se intuissero il pericolo di un coinvolgimento imminente. C'è quindi, nei confronti dell'agire, restando dal punto di vista del fare, una valutazione duplice, di estraneità e di pericolosità. E questo dipende dall'affinità che esiste tra l'inquietudine della coscienza immediata e la spinta al coinvolgimento attivo. So bene che non c'è nessun livello di approssimazione tra questi due movimenti, ma non si deve dimenticare che l'inquietudine – madre del coinvolgimento – nasce sullo stesso terreno fattivo della coscienza immediata. Se questi processi vengono colti intuitivamente nelle loro immense possibilità, si è di già al margine della foresta, non si è più seduti nella propria poltrona.

I mostri politici che si agitano nel fango sono tanti e di multiforme aspetto. Ve ne sono estremamente ributtanti, ve ne sono affascinanti. I primi e i secondi si cibano della medesima sostanza melmosa e ambedue alimentano la caverna dei massacri. Solo che i secondi, col loro fascino esotico e il loro perbenismo politico, sono meno facilmente comprensibili, non si capisce mai dove vogliono andare a parare. Spesso si pensa che i mostri simpatici possano schierarsi dalla parte di una qualche intrapresa verso la qualità. Nulla di più errato. Il mostro ben equipaggiato in maniera possibilista e recuperativa ha solo l'interesse a portare in giro i propri fantasmi come se fossero più vicini all'essere dei correlati fantasmi dei mostri di cattivo e ributtante aspetto. Ma non ci sono raccostamenti o accorciamenti possibili tra apparenza ed essere. Procedendo su questa strada ci si avvia soltanto a dei presupposti privi di fondamento. La desolazione dell'apparire non è mai stata così desolata.

Riguardo all'azione non c'è un diario di bordo, non ci sono affermazioni documentative. Tutto è bruciato nell'esperienza diretta di qualcosa che non ha la tranquilla conformità quantitativa del fare coatto. Ogni volta è una nuova volta, non c'è nella qualità un'esperienza precedente e tutte insieme possono costituire una sorta di lascito testamentario. Ciò porta come conseguenza che il risultato storico determinato dall'evoluzione del fare, pensato come possibile deduzione logica da tanti materialismi dialettici, non corrisponde mai alle premesse. Ci sono delle rotture, degli accidenti da cui non è possibile spogiarlo, ci sono delle linee imprevedibili che riducono la supposta geometria delle corrispondenze a un tutto confuso e sovrapponibile che riprende dai frantumi stessi della propria apparenza. C'è sul fare una coltre di terra che copre le montagne dei cadaveri su cui il meccanismo

riposa svolgendo il suo compito abietto, questa coltre non è la parte dura di un piano pre-stabilito, è soltanto costituita dall'accumularsi delle scorie di cui la storia e la filosofia sono ricche e che non possono essere smaltite o nascoste definitivamente. Il mondo somiglia a questa cella dove sono rinchiuso, solo un poco più grande.

Il modo di vivere, la vita che il fare amministrato impone, considera il passato – questo modo di vivere è eminentemente cronologico – come un gradino inferiore alla piattaforma presente su cui è installato. Ciò garantisce una progressione su cui i gestori del circo dei fantasmi giurano continuamente, fornendo prove e pezze d'appoggio che sono soltanto movimenti banali delle ombre sulla parete della caverna dei massacri. La quantità non ha altro universo che questo, non può essere prodotta e conosciuta che a queste irrinunciabili condizioni. Mantenere in efficienza tutto il processo è una sfida e una provocazione. Tutti sanno che cosa sta sotto i propri piedi, tutti sono coscienti della propria responsabilità, solo pochi se ne inquietano e interrogano angosciati la propria coscienza immediata. Che fare? Niente. Non c'è niente da fare. In che modo agire? Ecco la domanda giusta, alla quale però, parimenti, non si può dare risposta. Ognuno deve scegliere la sua strada, scovare con le unghie e come può il proprio sentiero nella foresta. La rammemorazione non è mai un consiglio per usare l'azione. Non c'è un uso dell'azione. È l'azione che mi coinvolge e mi porta con sé, anche se sono io che devo fare il primo passo coinvolgendomi nell'oltrepassamento. Il bozzolo del fare può essere rotto e può non esserlo. Posso anche immaginare per tutta la vita di romperlo e starmene tranquillo al suo interno, magari addolorandomi per la mia incapacità. Un simile regime di sopravvivenza può rivelarsi una necessità sempre più netta, per cui ogni ipotesi d'insorgenza è rigorosamente scartata. Ecco perché molti rimangono in cella, limitandosi a guardare il cielo attraverso le sbarre della finestra. Questi molti lasciano che a volte qualche rammemorazione altrui li sfiori, ed hanno uno scarto, come fanno i muli sovraccarichi quando devono affrontare un'erta rischiosa. Poi tornano nel proprio cammino. Sono animali affidabili, i muli.

Io penso che anche nel più profondo abisso della condiscendenza verso il fare, ci sia sempre una cesura nascosta, un taglio riguardo il modo di vita da cui ci si sente trascinati. Anche chi tira il carro verso l'orlo del baratro, dove sprofonda la caverna dei massacri, si rende conto – sia pure per un attimo – della propria responsabilità. Ma poi non riesce a staccarsi dalla catena, non riesce a trovare e a far propri i mezzi conoscitivi – prima di tutto conoscitivi – per spezzare i vincoli che lo legano al carro odioso, e non riesce nemmeno a trovare il coraggio. Don Abbondio lo dice a chiare parole. Spesso molti si chiedono come possa essere cominciato tutto questo orrore, da dove ha potuto avere origine una vita simile, che occorre fare uno sforzo – l'immaginazione è serva sciocca – per essere vissuta. Ed è domanda che fornisce la base giustificativa per continuare ad accettare la servitù. Da sempre nessuno è stato contento di sé e da sempre ha imparato a convivere con il proprio male. Filosofia del conforto per moribondi. Se tutti sono, da sempre, stati scontenti della

propria vita, vuol dire che tutti siamo schiavi che accettano le cose così come si presentano e vanno avanti, trasferendo sulle generazioni a venire il peso della propria responsabile infelicità. La tradizione è un immenso serbatoio di nefandezze, basta sapere scegliere e vi si trovano orrori ben più maligni di quelli che abbiamo da vivere e da sostenere noi, con la nostra scontenta accettazione. La storia è storia dell'apparenza per come è realizzata dal fare, esattamente il contrario dell'essere che è e che non può non essere. Nel proprio cuore ognuno porta il sogno, l'impressione a fuoco della qualità, anche il più vile degli individui, anche il più indegno e il più carico del sangue dei massacri. Solo che quella segnatura è stata coperta, nascosta, sradicata da quel cuore e, alla fine, non se ne è avuta più notizia. Il fare è movimento complesso che lavora anche in questa profonda direzione.

Non c'è una necessità storica se non nell'accidentalità del fare, ridotta a sistema incompleto ma funzionante. Questa commedia dell'apparenza, applicata con metodo e coerenza, è andata significando la storia nei suoi tanti aspetti. La filosofia ha ridotto questa accidentalità di aspetti a sistema necessitante. Milioni di morti è stato il prezzo pagato per queste esercitazioni letterarie. La commedia si è rivelata una tragedia. Le ombre sono rimaste tali, hanno rifornito senza tregua il lago di sangue. All'esterno il fare sembra una formula sensata e produttiva di oggetti, cioè fa venire alla luce il mondo che utilizziamo tutti i giorni, non appena si riflette un poco, questo mondo crolla su se stesso nella propria assennatezza, crolla e mostra la sua decadenza, la sua insufficienza morale, ogni suo aspetto è finalizzato al gioco del massacro, niente è risparmiato per portarlo avanti nel modo più efficace possibile. Uomini serissimi e tetri amano questo gioco e giudicano, promuovono, riflettono, e sono soddisfatti di sé non appena la caverna riceve il proprio quotidiano afflusso di sangue. Non si accorgono che il meccanismo del fare è per sua natura portato a incepparsi, dovendo sfruttare sempre in modo differente per mantenere il medesimo risultato. Ogni inceppamento produce più efferati delitti perché tutto vada avanti. Disgraziatamente non c'è una maniera diversa per fare fronte dall'interno a una produzione a costi umani minori. L'infelicità che ne deriva – per tutti, anestetizzati compresi, – non deve essere evocata, bisogna trovare sempre nuovi strumenti per dilettere e illudere, sempre nuovi fantasmi devono essere portati sulla scena, nuova pantomime giocate nella parete delle ombre senza nome. L'infelicità è connaturata a questo vecchio e utile mondo del fare, ma non deve venire fuori per quello che essa è, al contrario l'apparenza deve prendere una strada differente, quella della perfettibilità che il meccanismo in sé può raggiungere.

La straordinaria condizione del fare è che esso si presenta come temporaneo provvedimento necessario, come minore fra i mali, un sistema provvisorio per arginare il caos che altrimenti batterebbe inesorabile alle porte. È la necessità della parzialità che scopre l'espedito interno di continuare ad esistere come parzialità in attesa di una improbabile completezza. Ma questa non è attingibile per l'individuo del fare stesso, come la logica dell'a poco a poco mostra chiaramente. Si tratta quindi di una necessità apparente, in quanto

perfettamente adeguata all'apparenza che regge l'intero meccanismo quantitativo. Si potrebbe cercare altrove la completezza, cercarla nella qualità, ma come arrivarci se tutto il mondo si difende ferocemente contro ogni tentativo che cerchi di spezzare il ciclo produttivo? Non è certo un volo della volontà quello che qui necessita. La volontà vuole soltanto volere e il suo obiettivo glielo si deve fornire dall'esterno. La decisione del coinvolgimento non è solo un frutto volontario, quindi una scelta, ma è anche l'inizio di qualcosa di assolutamente altro, che con la volontà non ha nulla a che vedere. Non mi trovo nel sentiero nella foresta perché ho deciso così, sarebbe troppo facile entrarvi e altrettanto facile scappare via, mi ci trovo perché il mio coinvolgimento e la mia inquietudine mi stanno spingendo verso l'oltrepassamento.

La paura porta a racchiudersi in se stessi, a guardare al mondo del fare come a un complesso di benefici e di protezioni che devono essere retribuiti per la loro utilità. È il sogno della garanzia, del possesso, della difesa. Così si vive nascosti considerando l'esterno come la condizione primaria del pericolo. Soluzione agognata è l'omologazione, l'uniformità che solo l'amministrazione garantisce. Lo spazio esterno, a partire dal margine della foresta, appartiene al regno del terrore. Fin quando il fare sarà considerato il proprio luogo in cui nascondersi, dove salvare se stessi e il proprio possesso, non si rifletterà mai abbastanza sul costo di questo comportamento difensivo in termini di massacri. Si tratta di una reazione condizionata di fronte al terrore che ispira il caos della qualità e l'assolutamente altro, per definizione ignoto, sconosciuto. Questa paura sollecita la volontà a richiedere sempre maggiori meccanismi di chiusura, in modo che il mondo di cui siamo circondati abbia il conforto e la certezza di una prigione, da cui facciamo ogni sforzo per non evadere. Il fare è così la panacea e la causa della paura che, a sua volta, richiede la panacea. Un circolo vizioso in cui ci aggiriamo producendo e facendoci produrre, dando ordine e caratteristiche a oggetti improbabili e producendo noi stessi a loro somiglianza. Alla fine il fare è una prigione, ma è anche lo strumento di reciproco riconoscimento che ci identifica, e con cui ci identifichiamo. Chi è fuori di questo cerchio di ferro manca dell'impronta che lo deve presentare al mondo come riconosciuto, quindi è esposto a tutti i rischi dell'isolamento e della mancanza di difesa preventiva. Il duplice legame produttivo-protettivo rende difficilmente conoscibili i meccanismi che stanno alla sua base. L'inquietudine può anche non bastare. La via verso la qualità è in salita.

La giustificazione dello sfruttamento ha molti lati, uno dei più difficili da cogliere è lo scambio che in sostanza avviene tra frusta e concezione della sopravvivenza. Lo schiavo ha diritti e questi sono contrassegnati dalla sua utilità in quanto oggetto produttori di oggetti. La serie di queste giustificazioni – e relative corresponsabilità – si allarga a una rete di corrispondenze che non è facile smantellare sulla medesima base della logica dell'a poco a poco. Ogni ragionamento si interrompe con una ipotesi lasciata in sospeso. Se non ci fosse il fare non ci sarebbe il mondo, e allora? Rispondere a queste obiezioni da uomo

della domenica è ozioso perditempo. Una sola dovrebbe essere la risposta, la distruzione. Ma essa non sarebbe una risposta, piuttosto implicherebbe una domanda, e dopo? Dall'interno della cautela e della prudenza difensiva questa seconda domanda non ha nemmeno essa una risposta. La distruzione infatti azzerava ogni prudenza e ogni cautela azzerando il mondo. È la qualità che può rispondere in merito, essa conosce la distruzione del senso quantitativo che, nella remota lontananza in cui vegeta lancia tenebrosi messaggi dettati dall'incomprensione. Ma la qualità non è la controparte oscura della quantità, così come l'essere non è controparte dell'apparire, essa è l'assolutamente altro. Insomma, i due mondi sono nettamente separati e non si possono incontrare in una implausibile resa dei conti a muso duro. Sarebbe uno scontro nientificante per ambedue. La ricerca della qualità è sollecitazione individuale e comincia nell'inquietudine della coscienza immediata non nella sua acquiescenza di fronte alla quantità.

Attaccare l'autorità significa distruggere il mondo vecchio che ci opprime, intraprendendo il viaggio verso l'oltrepassamento, avere l'esperienza altra della qualità. Il dileguarsi della quantità non è però un fatto assoluto. L'uomo ha bisogno dell'apparenza quantitativa delle cose ma può costruire un mondo nuovo sulle rovine del mondo vecchio e del vecchio sfruttamento. Questo mondo nuovo sarebbe sempre quantitativamente contraddistinto – autogestione generalizzata significa autogestione della lotta e della produzione – ma con la presenza della rammemorazione delle esperienze diverse fatte nella qualità. In un mondo quantitativo in cui il fare non sarà più coatto, la possibilità di leggere la rammemorazione sarà enormemente diversa e il destino potrà parlare più apertamente alla nuova prospettiva del fare. L'apparenza non sarà bruciata dall'essere e ridotta a zero, ma avrà una sua vita significativa in cui le ombre della caverna avranno modo di prendere una diversa consistenza e di diventare uomini accostandosi all'oltrepassamento perché la caverna dove esse si proiettano sulla parete non sarà più la caverna dei massacri. L'inconsistenza indefinita e persecutoria dell'apparenza cesserà di ricostituirsi nella produzione del fare che non sarà più oggettuale ma oggettiva. Il dileguarsi della coazione renderà accessibile il cammino verso la qualità, richiedendo meno coraggio e facendo apparire nel mondo nuovo l'esperienza diversa più vicina alla vita non più amministrata. Saranno altre le ipotesi che renderanno possibile l'oltrepassamento, non più l'inquietudine e l'angoscia o il sibilo della frusta, ma il desiderio di completezza che sorge di fronte all'oggetto proposto, questa volta, nella sua oggettività. La stessa avventura nella qualità non sarà più necessariamente una rottura produttiva ma uno dei tanti intervalli che l'autogestione generalizzata renderà possibili nella produzione non più coatta. Ciò è di certo un sogno e rasenta l'utopia, per questo non mi sono mai dilungato ad approfondire nei dettagli, ma la necessità di una tale distruzione del mondo vecchio, questa non è utopia, è progetto insostituibile della rivoluzione anarchica e lo sento nell'aria ogni volta che, seguendo il filo logico tessuto dalla storia e dalla filosofia, mi ritrovo nella caverna dei massacri. Allo stesso modo in cui il meccanismo del fare coatto non conosce tregue, così non si arresta mai in me, non ha paure, la convinzione che la ricer-

ca della qualità, con tutti i rischi che comporta, è l'unica strada per arrivare a distruggere quello che tutti ci sta distruggendo. Al punto in cui siamo è la certezza di questa distruzione che aleggia non solo nella rivoluzione anarchica ma anche nel medesimo meccanismo coatto, naturalmente da due angolazioni differenti e con due strategie antitetiche. La coazione vorrebbe non distruggere il mondo vecchio, ma di fatto lo sta facendo per una logica interna del suo modo dissennato di sfruttare, la rivoluzione anarchica vuole distruggerlo per dare vita a un mondo nuovo. Queste due certezze hanno natura contrastante però non sono estranee l'una all'altra. Lo spauracchio dell'autogestione generalizzata non fa vivere bene il fare coatto che accelera la sua distruzione del mondo per i suoi interessi e la sua stessa sopravvivenza a medio termine. Questa accelerazione, ormai visibile nelle continue modificazioni della produzione, sollecita, a sua volta, lo spirito rivoluzionario e anarchico verso la distruzione del mondo vecchio.

L'impossibile attacco dall'interno del fare, di cui abbiamo parlato, azzera la funzione liberatrice del partito e del sindacato. Queste strutture rappresentative politiche nascono dalla melma e sono destinate nella melma a finire i loro giorni. Vorrebbero sottrarre il fare a ogni coazione ma questo compito si rivela impossibile, vorrebbero consentire la partecipazione alle decisioni produttive anche agli schiavi che così sarebbero chiamati – come in sostanza sono chiamati nei regimi democratici – a decidere la lunghezza della propria catena. La contingenza della produzione non è reversibile, essa getta il fare nella necessità di organizzare la produzione coattamente perché, in caso contrario, la propria incompletezza renderebbe l'oggetto inadatto all'uso a cui è destinato. Il concetto di schiavitù è molto più ampio di quello che si crede, comprende anche l'essere obbligati ad accettare i modelli di consumo degli oggetti, non solo a produrli. Tutto l'universo dell'oggettualità è elementare apparenza, una catena di gesti e di acconsentimenti che merita la nostra attenzione in quanto costituisce l'universo da cui è necessario fuggire, se si vuole andare verso l'assolutamente altro. Nel gioco politico, di cui il fare è la controparte produttiva, parimenti apparente, tutto è enormemente astratto, anche se dappertutto ci sono interessi concreti, oggetti concreti, e concrete ferule che fischiano nell'aria rarefatta. La stessa caverna dei massacri, dove si accumulano le vittime di questo assurdo ma cruento sacrificio, a dèi ormai morti da lungo tempo, è un luogo occulto e spoglio, privo di emozioni. Le ombre che si agitano sulla parte di fondo, inattaccabile limite della vita apparente che ci racchiude tutti, sono prive di sentimenti reali, hanno un surrogato che li fa giocare e le muove, come se avessero sentimenti degni di questo nome. Da alcune speranze, appena accennate e subito fatte tacere, appaiono inquietudini di una densità dolorosa che vengono messe da parte con qualche colpo supplementare di nerbo, mentre risuonano senza fine i lamenti delle delusioni nei sotterranei di accesso alla caverna, dove affluiscono le teorie e le storie. Nemmeno un aumento dei massacri a livelli intollerabili produce una rottura di questo autoconvincimento di essere dalla parte della ragione, dove la logica dell'a poco a poco getta le sue origini perverse. Nemmeno questo dà un attimo di tregua o fa tacere i lamenti o

smuovere i cuori verso il coinvolgimento. Nella caverna dei massacri non c'è mai silenzio. Le chiacchiere imperano e dettano legge. Dopotutto i massacratori, più di ogni altro, sono interessati a pensarsi innocenti.

Vivere nella fanghiglia politica distrugge i cuori più sinceri, li rende insensibili e ciechi di fronte alle proprie responsabilità, li fa inermi di fronte alla coazione e, alla lunga, li convince di partecipare a un progetto, non solo produttivo di oggetti, ma anche di conoscenza. Più si è miserabili e più un possesso, per quanto misero, rende sospettosi e prudenti, vogliosi solo di custodire e difendere la propria stessa miseria. È il vizio in cui incappano i poveri non appena riescono ad arraffare qualcosa in più della stretta sopravvivenza, si armano essi per primi di frusta e sono molto bravi a farla funzionare. Le proprie ferite sono modello per le ferite da infliggere agli altri. Alla fine è il meccanismo stesso ad avere la meglio. Ha conquistato tutti – tranne pochi considerati come corpi estranei da tenere a bada con ogni mezzo – e può attendere a piè fermo l'evoluzione che le nuove contraddizioni porteranno inevitabilmente, risolvendole nel corso dei propri cambiamenti di progetto e di esecuzione.

Distruggere il vecchio mondo non è una parola d'ordine massimalista ma la sola concretezza possibile da collocare come fondamento per la realizzazione dell'autogestione generalizzata. L'esperienza della qualità sta a monte di tutto ciò e anche a valle. Non collima né col fare coatto né con la produzione e la lotta generalizzate e autogestite. Queste due antitetico condizioni, che corrispondono al mondo vecchio e al mondo nuovo, non sono in contatto con la qualità ma con la rammemorazione. La differenza tra loro consiste esclusivamente nella differente fruizione che riescono a trarre dalla medesima rammemorazione. Nell'oltrepassamento non occorre un genio costruttivo né una mente speculativamente logica, anzi questi elementi, se portati nell'azione, possono costituire un ostacolo, almeno dopo che la stessa conoscenza è diventata superflua. Non occorrono difese nella qualità, né modificazioni progettuali o in corso d'opera, non occorrono principalmente protezioni per il semplice fatto che non ci sono possessi da difendere. Tutto è agito nell'azione, temporalmente unitaria, cioè nel presente, senza scansioni cronologiche e senza origine o conclusioni dotate di sfumature o intensità differenti. Dall'oltrepassamento al punto di non ritorno si vive la stessa puntuale esperienza diversa, non ci sono gradi o livelli. Perfino prima dell'oltrepassamento, quando si è ancora nel sentiero nella foresta non ci sono cespugli dove nascondersi. L'intera foresta potrebbe essere un luogo di protezione e riparo, ma non appena ci si inoltra in essa, non appena ci si coinvolge, essa si apre in un vero e proprio sentiero o in una radura. Si è esposti proprio perché si è intrapreso un viaggio diverso che tutti gli altri desidererebbero fare ma che non hanno il coraggio di fare. Non ci sono coltri di muschio né teneri luoghi ombrosi e appartati, solo in lontananza l'assolutamente altro che non somiglia a nulla di quello che è stato smosso con parsimonia ed attenzione nella melma del fare.

Due condizioni finanziano incessantemente i massacri. La produzione del fare che coattamente dà vita ad oggetti amministrati e la crescita accumulativa – e a volte dissennata – della conoscenza. Il mondo è ferito in due modi, dall'interno attraverso lo sviluppo della conoscenza, sviluppo cieco e senza scopo umano plausibile, sviluppo in nome del quale gli uomini si battono per la sopraffazione uno con l'altro, e il controllo del fare che garantisce possesso e amministrazione della vita di tutti. Chi vuole liberarsi da questo duplice gioco è un insetto nocivo che bisogna schiacciare in un modo o nell'altro, che bisogna eliminare. Fino a quando il desiderio della qualità resta inopinatamente tale, esso non solo è innocuo ma anche procura elementi di recupero per la struttura nel suo insieme. Solo quando dal desiderio si passa all'azione, le porte si chiudono più o meno drasticamente. Mi accorgo qui, nel carcere greco in cui mi trovo, che lo Stato che mi tiene prigioniero ha paura di me, di un vecchio di settantatre anni, malato e praticamente senza forze, se non quella che continua a spingere avanti la penna che sta scrivendo queste righe. Esistono leggi in questo Paese per le quali mi potevano tranquillamente mettere fuori, in libertà preventiva e controllata, vista la lieve entità del reato di cui sono accusato, concorso esterno in rapina, ma hanno paura. Aspettano semplicemente che io passi quanto più tempo possibile in carcere e cercano di inventare, nel frattempo, altre accuse contro di me. Questa è la conseguenza diretta del fatto che non ho mai cercato in vita mia di nascondermi dietro un paravento qualsiasi per salvarmi la pelle. Mi sento nudo e inseguito, ma non mi arrendo. Il cuore a volte mi batte all'impazzata e la mente sembra rifiutarsi di accettare l'orribile condizione in cui mi trovo. Ma non mi arrendo. Sono accerchiato da mille problemi fisici e da un continuo dolore alla spalla sinistra. Ma non mi arrendo. Non sono ancora morto.

La coscienza immediata è anche coscienza di classe e produce, specie in quest'ultimo caso in cui ha più acuta la cognizione di sé, una sollecitazione all'insorgenza. Ma il sentimento di solidarietà che dovrebbe sollecitarla verso l'esperienza collettiva della classe è stato spento da tempo, dopo che per almeno due secoli era stato tenuto in condizioni di non nuocere con mille accorgimenti. Questa via rivoluzionaria è una sequenza di occasioni che si aprono e che si chiudono, specialmente che vengono sigillate o scardinate. Ma è anche una storia di massacri che non abbisognano di spiegazioni. Il tempo ha fatto il suo giovevole lavoro a favore del meccanismo amministrato, lo ha irrobustito e consolidato nel giro delle comuni responsabilità. L'ora è tarda e bisogna lottare contro sempre più fieri propositi di repressione. Non è neanche un tormento intollerabile, è una sorta di canto delle sirene, sommesso e suadente. Spezzare questa catena di schiavitù diventa sempre più difficile. Attorno alla foresta hanno disseminato trappole costituite da sabbie mobili. Gli esclusi sono sempre tagliati fuori, ma sopravvivono grazie all'intensificazione dei massacri realizzati dappertutto, a macchia di leopardo. I poveri boccheggiano, altrove i poverissimi crepano grazie alla collaborazione di coloro che rimangono in catene. È una filiera infame che nessuno denuncia e che tutti conoscono. Solo perché sono chiuso a chiave in tre metri quadrati ho questa chiarezza incontrovertibile? Non so, forse. Oppure la potrebbero avere

anche gli altri, quelli che godono di una supposta libertà? In effetti, se io sono chiuso qui dentro sono pur sempre un uomo senza catene, avendole tagliate, anche se l'averlo fatto potrebbe costarmi la vita, mentre molti che se ne vanno la sera a passeggiare nei viali del centro, non si accorgono di essere schiavi legati alla catena. Ogni sera, ritornando a casa, ognuno di questi schiavi si chiude bene dentro e ha cura di portare con sé la catena. Il mondo esterno sembrerebbe, facendo in questo modo, che non lo interessi e che non sia pur sempre parte di lui, non sia la sua vita. Tutto ciò è ragionevole e quotidiano, allo stesso modo in cui il secondino la sera viene a chiudermi dentro la mia cella e non sia accorge che io resto – almeno finora – vivo e libero.

È certo che non bastano le dichiarazioni di ostilità verso il mondo che ci controlla col fare amministrato. Anzi queste intenzioni, non reali ma soltanto immaginarie, determinano quasi sempre la restrizione in spazi sigillati che se non sono come quello in cui vivo adesso ci corrispondono. La loro intenzione repressiva è quella di uniformare tutte le istanze diverse abbassandole alla multiforme varietà dell'identico apparire. Le ombre sono in sostanza una diversa dall'altra ma sono tutte ombre, non hanno l'essere, sono solo apparenza. Ecco quello che il meccanismo del fare coatto cerca di realizzare, un mondo di apparenti realtà varie e gradevoli, tutte comprese dalla necessità di restare legate alla catena della schiavitù. Dichiarate le ostilità non c'è da perdere tempo, le risposte repressive si accavallano e non è possibile fronteggiarle rimanendo sulla difensiva. Occorre attaccare, non c'è più niente da difendere, non ci sono giustificazioni o insipienze, tanto meglio era starsene accucciati alla catena se non si voleva dare prosecuzione alle dichiarate ostilità.

Ritenere accettabile un uso positivo della politica in attesa di rafforzare la rivoluzione anarchica e andare avanti è impossibile. La distruzione è indispensabile, condizione a priori per potere iniziare, in caso contrario ci si chiude dentro una cornice possibilista che blocca sul nascere ogni trasformazione qualitativa, sia pure basata sulla sola rammemorazione. Quello che è vecchio deve morire per dare vita al nuovo, non come passaggio obbligato ma come possibilità che però non deve essere bloccata fin dall'inizio con il peso politico dell'eredità del mondo vecchio. Molti pensano che una differenziazione precedente sia bastevole per dare vita al processo rivoluzionario, non è così, se non si accetta la distruzione si viene spazzati via del meccanismo produttivo del fare lasciato intatto e si rimane sempre, senza via di uscita, nell'ambito dell'apparenza. Non c'è separazione che non sia, nello stesso tempo, una persistenza dell'unione, non si possono chiudere gli occhi di fronte alla responsabilità che le stesse catene rendono inerente alla schiavitù. Anche non rendendosene conto, anche subendo lo sfruttamento, si è comunque partecipi del massacro, e questa partecipazione non si può interrompere se non con la distruzione totale del mondo vecchio. E, a sua volta, questa stessa condizione preventiva non sarà possibile se non attraverso l'esperienza diretta dell'assolutamente altro, vissuta individualmente, attraverso il maggior numero possibile di oltrepassamenti. Senza questo patrimonio rammemorativo ci si troverà sprovvisti di fronte al compito organizzativo dell'autogestione generalizzata.

La negazione di un mondo è una dichiarazione di estraneità che porta, chi la pronuncia, al margine, cioè alla condizione di reietto. Il mondo reagisce prontamente, se non viene distrutto esso distrugge o, almeno, isola e rende per quanto è possibile innocui. Niente permette, nell'ambito del fare, di tollerare l'assoluta diversità qualitativa, di cui per altro si ha una nozione vaga e oscuramente paurosa. Ogni struttura immersa nella propria oggettualità sposta il problema della qualità e quando la rammemorazione appare chiude l'afflusso comunicativo trovando mille modi per rendere difficile la comprensione. La terra di confine attorno alla foresta è terra bruciata, non è possibile viverci una vita di convenzioni e convenienze, si è in guerra e i propri passi, illuminati dalla spietata luce del sospetto, sono osservati con occhiuta attenzione repressiva. Sono i momenti e le condizioni più difficili, quelli in cui può ancora realizzarsi un ritorno indietro, un richiamo all'ordine. C'è chi non sa decidersi e rinvia all'infinito il proprio percorso nella foresta, quel coinvolgimento che può concludersi positivamente soltanto con l'oltrepassamento. È una lunga schermaglia di elusioni e di appostamenti che alla fine deve trovare il coraggio di una soluzione avventurosa o cedere al ritorno all'ordine. L'esperienza stessa della solitudine, che associandosi all'inquietudine iniziale, si fa nel territorio bruciato che circonda la foresta, fa vedere meglio e criticamente il funzionamento del fare e l'immane tragedia della propria responsabilità. Non ci sono difese possibili in queste condizioni perché non si possiede più né la coscienza immediata, nella sua ottusità incapace di cogliere fino in fondo il proprio ruolo di schiavo e di carnefice nello stesso tempo, né la coscienza diversa prodotta dall'esperienza nella qualità.

È la rivolta che ribolle in se stessa e non riesce ancora ad aprirsi un sentiero nella foresta. È questa la permanenza allo scoperto nel territorio di nessuno. Ma ogni rivolta deve avere il proprio obiettivo o finisce per distruggere se stessa acquietandosi nel diniego del coinvolgimento. Il nutrimento della qualità è un potente richiamo ma richiede coraggio, non può essere lasciato in sospenso. L'azione è un risultato da raggiungere ancor prima di cominciare. L'oltrepassamento è distruzione del perbenismo che ci soffoca, è il sollevare la mano contro il tabù, spingendola oltre, nell'esperienza rarefatta e puntuale della qualità. Quello che viene vissuto in questa esperienza è paradossalmente fuori del tempo, cioè non ha uno spazio determinato e individuabile nell'ambito della coscienza diversa. Anzi la diversità, nei confronti della immediatezza, è data proprio da questa assenza. L'incommensurabilmente diverso è un turbine che sbarazza qualsiasi ricordo del passato, qualsiasi residuo di misura, di equilibrio, di approssimative modulazioni. La verità, la bellezza, la libertà appaiono nell'esperienza diretta dopo l'oltrepassamento senza nastri e senza orpelli di copertura, la qualità è l'essere che è e non può non essere, non ha quindi le sfumature e le nuances dell'apparenza, essa è una visione bruciante e intollerabile, non consentendo quelle distanze di salvaguardia che permettono di cristallizzare la percezione in conoscenza e di usare quest'ultima come base per la futura percezione, il tutto in una continua accumulazione. Nella qualità non c'è niente da accumulare, tutto si sbriciola non appena si cerca

di ridurlo a possesso. È il segno su cui si basa la rammemorazione. In fondo questa parola che rammemora non è in ogni caso un ritorno all'ordine, essa è anzi la proposta emergenziale estrema che rende trasferibile nel mondo del fare quello che è stato vissuto nel mondo dell'agire. Con il tramite della parola molto andrà perduto, ma una traccia resterà, e sarà questa a rendere intollerabile il fare e la schiavitù che lo caratterizza. A sbarazzarsi del fare cieco e coatto sarà ancora lo strumento piagato e mal ridotto disponibile all'uomo, il solo strumento che si può usare per distruggere il mondo vecchio, la conoscenza figlia della parola.

Lo Stato si è esteso ed ha fagocitato la società. Nel fare si continua a produrre il mondo nel suo insieme, non soltanto l'oggetto politico come qualcosa di separato dall'oggetto sociale. In modo singolare è l'oggetto amministrato che ha sostituito la precedente distinzione, per cui la distruzione dello Stato renderebbe possibile – attraverso il meccanismo del fare coatto lasciato in piedi – la sua modificazione e il suo tornare invita. Viviamo in una condizione assoluta di cattura in cui siamo tutti costretti a fare funzionare questa macchina infernale, anche se con conseguenze e risultati diversi per alcuni che possiamo considerare ancora inclusi in certe tolleranze e in certi benefici e per altri che da essi sono esclusi. Questa maligna conclusione non ammette obiezioni di sorta, può essere sollevata solo una risposta, quella che parla a nome della sopravvivenza e del buonsenso. Non abbiamo il coraggio di correre ai ripari, siamo diventati dei bruti devoti, quindi accettiamo il fare come un segnale del destino. Ma il destino non parla la parola della quantità, esso parla della qualità, per cui, non avendo lo schiavo esperienza della ribellione che spezza le catene, le sue parole se ne vanno come polvere nel vento. Giustificazioni aduste sono sollevate e ricostruite continuamente per dare fondamento al sottostante massacro. La maledetta caverna richiede il suo afflusso di sangue e non ammette interruzioni. Il concetto di distruzione deve allargarsi per interrompere definitivamente – almeno in ipotesi – questo afflusso, fino a comprendere l'intero mondo vecchio. In ipotesi, anche l'autogestione generalizzata potrebbe presentare delle sbavature e quindi obbligare a ulteriori distruzioni, ma questo è un discorso decisamente fuori contesto. Mi rendo conto, e in questi ultimi mesi passati in due carceri greci ho riflettuto a lungo su questo punto, che il concetto di una simile distruzione non solo è massimalista ma suona addirittura apocalittico. Ebbene, non è mia intenzione atteggiarmi a profeta di sventure, lascio a voi, che forse leggerete queste righe chissà fra quanti anni [scrivo nell'aprile del 2010] se sono più o meno vicino alla realtà delle cose o, al contrario, le sofferenze di questo periodo mi hanno fatto male al cervello, portandomi a sragionare. Potrei abbassare i toni e proporre ipotesi parziali, distruzioni mitigabili, ricostruzioni intermedie, trasferimenti e traslochi di beni e patrimoni, potrei ma non lo faccio. Mitigare le sofferenze è il mestiere di chi fa fischiare la ferula, il mio mestiere – se ne ho ancora uno – è quello di abolirle.

I concetti connessi all'aggiustamento, anche quelli estremi legati a una redistribuzione

equa e solidale, sono ormai nelle mani di mestatori politici e puzzano della melma di cui questi ultimi sono coperti. Sono processi che conosciamo un po' tutti in dettaglio, il fare coatto li ha debitamente lavorati e fatti propri producendoli alla misura oggettuale che li rende innocui come esercitazioni verbali, nulla di più. È la sorte di ogni teoria, rivoluzionaria o meno, che lasciata a se stessa è riprodotta in oggetto e adeguata ai bisogni della sopravvivenza. La macchina funziona anche se nessuno ne spiega il processo che la fonda e la giustifica, la produzione dell'oggetto nella sua reale incompletezza di fantasma, nella sua consistente apparenza, nel suo gioco di ombre e sfumature inattaccabili sullo sfondo della caverna dei massacri. Tutti i tentativi di interloquire con la macchina hanno qualcosa di perdente in anticipo, ebete il meccanismo, ebete chi cerca di farlo ragionare in modo diverso. È il mondo che è diventato ebete e noi viviamo una vita da ebeti, sopportata dai più con una certa indifferenza. L'implacabile procedura non può essere posta in discussione. E, difatti, la distruzione non discute, non cerca di attirare l'attenzione su particolari di secondaria importanza, palesemente non funzionali, da cui dedurre il cattivo funzionamento dell'insieme. La macchina funziona perfettamente, e i primi assertori di questo convincimento assoluto sono gli schiavi che sentono la frusta sulla loro pelle. Essa è un'opera parziale perché produce oggetti incompleti che urlano la propria incompletezza, eppure proprio per questo, proprio per avere tenuto lontana la qualità che avrebbe nientificato la macchina stessa come oggetto, essa è un'opera totale. Ha in sé la chiusura perfetta di ciò che ha posto la propria completezza fuori di sé, in un luogo inaccessibile e quindi si è garantita la propria assolutezza, cioè si è assolto. Il fare è un progetto titanico che è andato crescendo nel tempo, racchiude in sé il controllo, il possesso, la garanzia, la modificazione insita nella logica dell'a poco a poco, e perfino l'obiezione parziale che vorrebbe meno danni possibili, schiavi felici per qualche colpo di frusta in meno, e oggetti possedenti la divina virtù di essere usati per qualcosa di utile.

Fine del primo volume

edizioni  **anarchismo**

Alfredo M. Bonanno
Michail Bakunin. Contro la Storia
Volume I

Pensiero e azione N. 18
Prima edizione: marzo 2013

www.edizionianarchismo.net