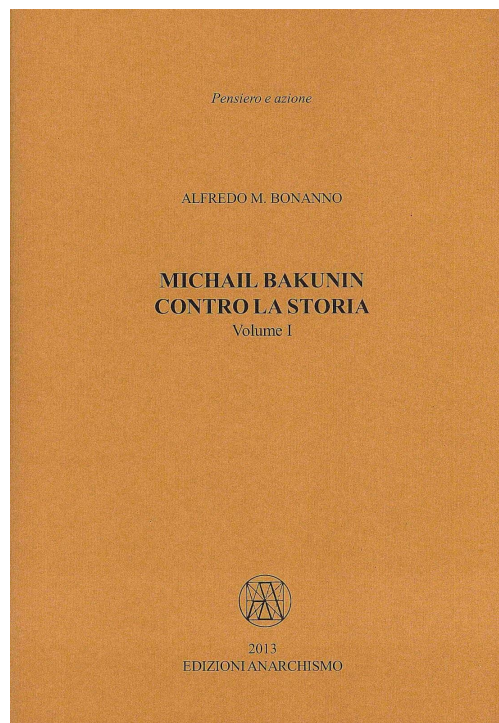


Michail Bakunin. Contro la Storia

Volume II

Alfredo M. Bonanno



Indice

Stato e Anarchia	9
Stato e Anarchia Annotazioni	19
Rapporti con Sergej Nečaev	40
Rapporti con Sergej Nečaev Annotazioni	52
Relazioni slave	68
Relazioni slave Annotazioni	78
La guerra franco-tedesca e la rivoluzione sociale in Francia	88
La guerra franco-tedesca e la rivoluzione sociale in Francia Annotazioni	111
L'Impero knut-germanico e la rivoluzione sociale	122
L'Impero knut-germanico e la rivoluzione sociale Annotazioni	135
Di Bakunin si muore	144
Di Bakunin si muore Annotazioni	147
Gli orsi di Berna	149
Gli orsi di Berna Annotazioni	151
Il problema della distruzione	153

Il problema della distruzione	
Annotazioni	154
Gli anarchici nella rivoluzione russa	156
Gli anarchici nella rivoluzione russa	
Annotazioni	157
La C.N.T. nella rivoluzione spagnola	158
La C.N.T. nella rivoluzione spagnola	
Annotazioni	159
Rivoluzione armata in Spagna	160
Rivoluzione armata in Spagna	
Annotazioni	162
Organizzazione anarchica e lotta armata	164
Organizzazione anarchica e lotta armata	
Annotazioni	166
Appendice	
Il proletariato militante	167

«La rivolta si concreta anche nella storia che chiede non solo opzioni esemplari, ma anche atteggiamenti efficaci. L'omicidio razionale rischia di trovarvi giustificazione. La contraddizione della rivolta si ripercuote allora in antinomie apparentemente insolubili i cui due moduli, in politica, sono l'opposizione tra violenza e non violenza da un lato, e dall'altro tra giustizia e libertà. Cerchiamo di definirle nel loro paradosso. Il valore positivo contenuto nel primo moto di rivolta implica la rinuncia alla violenza di principio. Ne deriva, per conseguenza, l'impossibilità di stabilizzare una rivoluzione. La rivolta trascina incessantemente con sé questa contraddizione, che sul piano della storia si fa più irriducibile. Se rinuncio a far rispettare l'identità umana, abduco di fronte a chi opprime, rinuncio alla rivolta e ritorno a un consenso nichilista. Il nichilismo si fa allora conservatore. Se esigo, per essere, che questa identità venga riconosciuta, m'impegno in un'azione che, per riuscire, presuppone un cinismo della violenza, e nega l'identità umana e la rivolta stessa. Estendendo ancora la contraddizione, se l'unità del mondo non può venire dall'alto, l'uomo deve costruirla al proprio livello, nella storia. La storia, senza un valore che la trasfiguri, è retta dalla legge dell'efficacia. Il materialismo storico, il determinismo, la violenza, la negazione di ogni libertà che non vada nel senso dell'efficacia, il mondo del coraggio e del silenzio sono le conseguenze più legittime di una filosofia puramente storicistica. Nel mondo di oggi, solo una filosofia dell'eternità può giustificare la nonviolenza. Allo storicismo assoluto obietterà la creazione della storia, alla situazione storica chiederà la sua origine. Infine, consacrando allora l'ingiustizia, rimetterà nelle mani di Dio la cura della giustizia. Con ciò le sue risposte a loro volta, esigeranno la fede. Le si obietterà il male, e il paradosso di un Dio onnipotente e malefico, o benefico e sterile. Resterà aperta la scelta tra la grazia e la storia, tra Dio e la spada. Quale può essere allora l'atteggiamento dell'uomo in rivolta? Egli non può distogliersi dal mondo e dalla storia senza rinnegare il principio della sua rivolta stessa, scegliere la vita eterna senza rassegnarsi, in certo senso, al male. Non cristiano, per esempio, deve andare fino in fondo. Ma fino in fondo significa scegliere la storia assolutamente e con essa l'uccisione dell'uomo, se questa uccisione è necessaria alla storia: accettare la legittimazione dell'omicidio è ancora una volta rinnegare le proprie origini. Se l'uomo in rivolta non sceglie, sceglie il silenzio e la schiavitù altrui. Se, in un moto di disperazione, dichiara di scegliere a un tempo contro Dio e contro la storia, è testimone della libertà pura, vale a dire del nulla. Allo stadio storico cui apparteniamo, e nell'impossibilità in cui esso si trova di affermare una ragione superiore che non incontri nel male il proprio limite, il suo apparente dilemma è questo: il silenzio oppure l'omicidio. In ambedue i casi, un'abdicazione. Così per quanto riguarda la giustizia e la libertà. Queste due esigenze stanno al principio del movimento di rivolta, e si ritrovano nello slancio rivoluzionario. La storia delle rivoluzioni mostra tuttavia che esse entrano quasi sempre in conflitto come se le loro reciproche esigenze si trovassero ad essere inconciliabili. La libertà assoluta coincide col diritto, per il più forte, di dominare. Essa mantiene dunque i conflitti che avvantaggiano l'ingiustizia. La giustizia assoluta passa attraverso la soppressione di ogni contraddizione: essa distrugge la libertà [...]. La rivoluzione per la giustizia

mediante la libertà finisce col farle insorgere l'una contro l'altra. C'è così, in ogni rivoluzione, una volta liquidata la casta fino a quel momento dominante, una tappa in cui essa stessa suscita un moto di rivolta che indica i suoi limiti e annuncia le sue possibilità di fallimento. La rivoluzione si propone da principio di soddisfare lo spirito di rivolta che le ha dato origine; s'obbliga poi a negarlo per meglio affermare se stessa. A quanto pare, c'è opposizione irriducibile tra il moto di rivolta e le acquisizioni della rivoluzione. Ma queste antinomie non esistono se non nell'assoluto. Esse suppongono un mondo e un pensiero senza mediazioni. Non c'è infatti conciliazione possibile tra un dio totalmente avulso dalla storia e una storia svuotata di ogni trascendenza. [...] La rivoluzione del ventesimo secolo crede di evitare il nichilismo, di essere fedele alla vera rivolta, sostituendo a Dio la storia. Rafforza il primo, in realtà, e tradisce la seconda. La storia, nel suo puro divenire, non fornisce per se stessa valore alcuno. Bisogna dunque vivere secondo l'efficacia immediata, e tacere o mentire. La violenza sistematica, o silenzio imposto, il calcolo o menzogna concertata, diventano regole inevitabili. Una concezione puramente storicistica è dunque nichilista: essa accetta totalmente il male della storia, e si oppone in questo alla rivolta. Per quanto voglia affermare in compenso la razionalità assoluta della storia, questa ragione storica non sarà compiuta, non avrà un suo senso intero, non sarà appunto ragione assoluta, e valore, se non alla fine della storia. Intanto bisogna agire, e agire senza norma morale perché la norma definitiva venga alla luce. Il cinismo come atteggiamento politico non è logico se non in funzione di una concezione assolutista, cioè da un lato il nichilismo assoluto, e dall'altro il razionalismo assoluto. Quanto alle conseguenze, non esiste differenza tra i due atteggiamenti. Dall'istante in cui vengono accettati, la terra è deserta. [...] Se la rivolta potesse fondare una filosofia, questa sarebbe al contrario una filosofia dei limiti, dell'ignoranza calcolata e del rischio. Chi non può sapere tutto, non può tutto uccidere. L'uomo della rivolta, lungi dal fare della storia un assoluto, la ricusa e la sottopone a contestazione in nome di un'idea che ha della propria natura. Rifiuta la propria condizione, condizione che è, in gran parte, storica. L'ingiustizia, la fugacità, la morte si manifestano nella storia. Respingendole, si respinge la storia stessa. Certo, l'uomo in rivolta non nega la storia che lo circonda, appunto in essa egli cerca d'affermarsi. Ma si trova di fronte alla storia come l'artista di fronte al reale, la respinge senza sfuggirla. Non un attimo ne fa un assoluto. Se può partecipare, per forza di cose, al delitto della storia, non può dunque legittimarlo. Il delitto razionale non soltanto non si può ammettere sul piano della rivolta, ma per di più esso significa la morte della rivolta. Per rendere più chiara questa esigenza, il delitto razionale si esercita innanzi tutto sui rivoltosi la cui insurrezione contesta una storia ormai divinizzata. La mistificazione propria allo spirito che si dice rivoluzionario riprende oggi e aggrava la mistificazione borghese. Sotto la promessa di una giustizia assoluta, fa passare la perpetua ingiustizia, compromesso senza limiti e l'indegnità. Quanto alla rivolta, essa non tende che al relativo e non può promettere altro che una dignità certa congiunta a una giustizia relativa. Si fa sostenitrice di un limite sul quale si stabilisce la comunità degli uomini. Questo è l'universo del relativo. [...] Un'azione rivoluzionaria che voglia essere coerente con le

proprie origini si dovrebbe riassumere in un consenso attivo al relativo. Sarebbe fedeltà alla condizione umana. Intransigente sui mezzi, accetterebbe l'approssimazione quanto ai fini e, perché l'approssimazione venga progressivamente a definirsi, lascerebbe libero corso alla parola. Manterrebbe così quell'essere comune che giustifica la sua insurrezione. In particolare, serberebbe al diritto la possibilità permanente di esprimersi. Ciò definisce un comportamento rispetto alla giustizia e alla libertà. Non c'è giustizia, nella società, senza diritto naturale o civile che ne sia fondamento. Non c'è diritto senza una sua espressione. Il diritto si esprime senza indugio, ed è probabile che, presto o tardi, la giustizia che esso fonda verrà al mondo. Per conquistare l'essere, bisogna partire da quel poco essere che scopriamo in noi, non cominciare col tu. Far tacere il diritto fino a che sia instaurata la giustizia è farlo tacere per sempre. Di nuovo, si affida dunque la giustizia a coloro che soli hanno la parola, i potenti. Da secoli, la giustizia e l'essere dispensati dai potenti si sono chiamati beneplacito. Uccidere la libertà per far regnare la giustizia equivale a riabilitare il concetto di grazia senza l'intercessione divina e a restaurare, per reazione vertiginosa, il corpo mistico sotto le specie più basse. Anche quando la giustizia non sia realizzata, la libertà preserva la facoltà di protesta e salva la comunicazione. La giustizia in un mondo silenzioso, la giustizia asservita e muta, distrugge la complicità e non può infine più essere giustizia. La rivoluzione del ventesimo secolo ha superato arbitrariamente, per fini smisurati di conquista, due concetti inseparabili. La libertà assoluta irride la giustizia. La giustizia assoluta nega la libertà. Per essere fecondi, i due concetti devono trovare, l'uno nell'altro, il proprio limite. Nessun uomo reputa libera la propria condizione se non è insieme giusta, né giusta ove non sia libera. Non si può, appunto, immaginare la libertà senza la facoltà di dire chiaramente il giusto e l'ingiusto, di rivendicare l'essere intero in nome di una particella di essere che rifiuta di morire. C'è infine una giustizia, per quanto ben diversa, nel restaurare la libertà, solo valore imperituro della storia. Mai gli uomini sono morti bene se non per la libertà: non credevano allora di morire del tutto. Lo stesso ragionamento si applica alla violenza. La nonviolenza assoluta fonda negativamente la servitù e le sue violenze: la violenza sistematica distrugge positivamente la comunità vivente e l'essere che ne riceviamo. Per essere feconde, queste due nozioni devono trovare i loro limiti. Nella storia considerata come assoluto, la violenza si trova legittimata; come rischio relativo, essa costituisce una frattura nella comunicazione. Deve dunque serbare, per l'insorto, il suo carattere di provvisoria effrazione, andar sempre congiunta, se non può evitarsi, a una responsabilità personale, a un rischio immediato. La violenza sistematica si colloca nell'ordine; è, in certo senso, comoda. Führer-prinzip o Ragione storica, qualsiasi ordine le sia fondamento, essa regna sopra un universo di cose, non di uomini. Allo stesso modo che un uomo in rivolta considera l'omicidio come un limite che deve, qualora vi acceda, consacrare morendo, così la violenza non può essere niente altro che un limite estremo che si oppone a un'altra violenza, per esempio in caso d'insurrezione. Se l'eccesso d'ingiustizia rende quest'ultima impossibile a evitarsi, chi sia fedele alla rivolta rifiuta in anticipo la violenza al servizio di una dottrina o di una ragion di Stato. Ogni crisi storica, per esem-

pio, si conclude con istituzioni. Se non abbiamo presa sulla crisi stessa, che è puro rischio, ne abbiamo sulle istituzioni poiché possiamo definirle, scegliere quelle per cui lottiamo e inclinare così nella loro direzione la nostra lotta. L'autentica azione di rivolta acconsentirà ad armarsi soltanto per le istituzioni che limitano la violenza, non per quelle che la codificano. Una rivoluzione vale la pena che si muoia per essa solo se assicura senza indugio la soppressione della pena di morte; che per essa si patisca il carcere, solo se rifiuta a priori di applicare castighi senza termine prevedibile. Esplicarsi nella direzione di queste istituzioni, annunciandole più sovente possibile, sarà per la violenza insurrezionale il solo modo di essere veramente provvisoria. Quando il fine è assoluto, cioè, storicamente parlando, quando si ritiene certa la sua realizzazione, si può arrivare a sacrificare gli altri. Quando non lo è, si può sacrificare soltanto se stessi, come posta di una lotta per la dignità comune. Il fine giustifica i mezzi? È possibile. Ma chi giustificherà il fine? A questo interrogativo, che il pensiero storico lascia in sospeso, la rivolta risponde: i mezzi. [...] Esistono dunque, per l'uomo, un'azione e un pensiero possibili a quel livello medio che gli è proprio. Ogni tentativo più ambizioso si rivela contraddittorio. L'assoluto non si consegue e soprattutto non si crea attraverso la storia. La politica non è religione, o allora è inquisizione. Come potrebbe la società definire un assoluto? Ognuno, forse, cerca per tutti quest'assoluto. Ma la società e la politica hanno il solo compito di sbrigare gli affari di tutti perché ciascuno abbia il tempo e la libertà di questa ricerca comune. La storia allora non può più essere innalzata a oggetto di culto. È solo un'occasione, che si tratta di rendere feconda con una rivolta vigile. "L'ossessione della messe e l'indifferenza alla storia", scrive mirabilmente René Char, "sono i due estremi del mio arco", il tempo della storia non è fatto del tempo della messe, la storia non è infatti che un'ombra fugace e crudele in cui l'uomo non ha più parte. Chi si dà a questa storia non si dà a niente, ed è a sua volta niente. Ma chi si dà al tempo della sua vita, alla casa che difende, alla dignità dei vivi, quegli si dà alla terra e ne riceve la messe che di nuovo si fa seme e nutrimento. Infine, fanno avanzare la storia coloro che sanno, al momento voluto, rivoltarsi anche contro di lei. Ciò suppone un'immensa tensione e la ritratta serenità di cui parla lo stesso poeta. Ma la vera vita è presente al cuore di questa lacerazione. È la lacerazione stessa, lo spirito librato su vulcani di luce, la smania di equità, l'intransigenza estenuante della misura. Ad echeggiare per noi ai confini di questa lunga avventura ribelle non è qualche formula di ottimismo, di cui non sapremo che fare all'estremo della nostra sciagura, ma parole di coraggio e d'intelligenza che, vicino al male, sono una stessa virtù. [...] È questa la pazza generosità della rivolta, che dà senza indugio la sua forza d'amore e rifiuta senza dilazioni l'ingiustizia. Il suo onore sta nel non calcolare nulla, nel distribuire tutto alla vita presente e ai suoi fratelli vivi. In questo modo essa giova agli uomini di là da venire. La vera generosità verso l'avvenire consiste nel dare tutto al presente. La rivolta, con questo, prova di essere il moto stesso della vita, e non la si può negare senza rinunciare a vivere. Il suo grido più puro, ogni volta, suscita un essere. È dunque amore e fecondità, o non è niente. La rivoluzione senza onore, la rivoluzione del calcolo che, preferendo un uomo astratto all'uomo di carne, nega l'essere tante

volte quante occorrono, mette appunto il risentimento al posto dell'amore. Non appena la rivolta, dimentica delle sue generose origini, si lascia contaminare dal risentimento, nega la vita, corre alla distruzione e fa alzare la coorte ghignante di quei piccoli ribelli, seme di schiavi, che finiscono per offrirsi, oggi, su tutti i mercati d'Europa a qualsiasi servitù».

(A. Camus, *L'uomo in rivolta*, tr. it., in *Opere*, tr. it., Milano 1969, vol. II, pp. 632-634, 643-645, 657-660).

Stato e Anarchia

Fra i grandi scritti di Bakunin, *Stato e Anarchia* è il più organico e il più significativo. Pur restando incompleto, come tutti gli altri lavori, ha una sua visione d'insieme che lo rende riuscitissimo esempio d'analisi politica e sociale preparatoria per l'azione.

In effetti, la lettura potrebbe incorrere in due errori d'angolazione: il primo consiste nel considerare il vasto affresco politico di Bakunin come fine a se stesso, un modo di chiarire i rapporti politici dominanti nell'epoca in cui il rivoluzionario anarchico si trovava ad agire, un modo forse geniale e piacevole ma privo d'interesse, per noi, oggi. Il secondo, consiste nel considerare le figure agenti nel quadro dell'analisi – potere e rivoluzione – come soggetti deterministicamente fissati all'interno di uno schema storicistico, rassegnati al ruolo di semplici osservatori di forze più ampie e incontrollabili.

Ma, se ben si considera, al di sotto del grande quantitativo di motivazioni, di dati storici, di analisi, di supposizioni e di valutazioni di ogni genere, in *Stato e Anarchia* è reperibile un motivo conduttore più profondo, un motivo che negli scritti di Bakunin redatti in quegli anni emerge spesso e spesse volte viene turbato dalla polemica. Qui, al contrario, lo sviluppo è più limpido e concentrato. E qui si giustifica l'impressione notevole che causa la lettura del libro, il fascino che emana, anche oggi, dopo più di cento anni. Tutto quell'insieme così fluido e vago trova una forma precisa nell'analisi dello scontro tra lo Stato e la rivoluzione sociale, tra il potere e l'anarchia, tra l'autorità e la libertà. Ma questo scontro non è visto in chiave metafisica, le letture hegeliane sono messe da parte per l'accettazione di una metodologia molto più vicina alla realtà. Nessuna vicenda storica determinata, nessun predominio di questo o quel fattore, nessuna logica storicistica, nessuna condanna a priori per questa o quella struttura di liberazione: solo una valutazione dei mezzi alla luce della necessità di raggiungere il fine rivoluzionario.

Il contraddittore, lontano questa volta, è sempre Marx, il pericolo vero è visto nella svolta autoritaria che il processo rivoluzionario può prendere, se viene data ampia possibilità di sviluppo alle idee dottrinarie dei sapienti socialisti. Il meccanismo determinista del marxismo – almeno di quell'aspetto delle teorie marxiste che veniva utilizzato come amalgama per la costruzione del riformismo socialista tedesco – viene criticato non in forma diretta, e quindi altrettanto dottrinaria, ma in forma indiretta, mettendo in risalto alcune componenti della storia recente, facendole scontrare le une con le altre, misurando le conseguenze probabili, tirando deduzioni sempre logiche e sensate. E la costruzione critica viene su da sola.

Prendiamo il problema di fondo – emerso di già nell'*Indirizzo inaugurale* dell'Internazionale, redatto da Marx – dell'analisi russofoba che concludeva per una pericolosità primaria dell'impero russo per le faccende europee. Su questo problema Bakunin e Marx ebbero a tornare più volte, rintuzzando le rispettive posizioni nella foga polemica. In *Stato e Anarchia* Bakunin ripropone la sua tesi, con calma e ponderatezza. L'impero russo è certamente pericoloso, perché dispotico e legato a sistemi di governo di tipo feudale, ma lo stesso deve dirsi per l'impero germanico, con in più – sottolinea Bakunin – che quest'ultimo ha un'efficienza e una capacità organizzativa che il primo neppure si sogna. E allora, da che cosa deriva il fatto che Marx tiene a sottolineare la pericolosità soltanto dell'impero russo? La risposta a questa domanda è data in forma schematica da Bakunin: Marx intende raccogliere i frutti del lavoro di Bismarck, intende diventare il dittatore futuro della Germania e del mondo germanizzato, quando lo stato presente delle cose (capitalismo di mercato) avrà fatto il suo tempo e sarà sostituito da un futuro assetto del potere (capitalismo di Stato).

Ma Bakunin fornisce anche un'altra risposta, meno schematica e più approfondita a livello delle forze in gioco. È la posizione teorica stessa di Marx e dei marxisti che sollecita una supervalutazione della pericolosità dell'impero russo nei confronti di quello tedesco, e ciò perché l'impero tedesco unificando i diversi Stati germanici ha prodotto – secondo le teorie di Marx – un fenomeno di trasformazione della struttura sociale che torna utile alla formazione di una classe proletaria più omogenea e quindi più rivoluzionaria. Al contrario, la Russia, permanendo in una situazione di semi-barbarie non riesce a costruire questa classe e lascia libero sfogo alle smanie dei contadini che, come si sa, sono reazionarie.

Ora, alla base di questo ragionamento dei marxisti – e in sostanza dello stesso Marx – ci stanno alcune ipotesi di lavoro di quest'ultimo che sono abbastanza precise. Uno degli scritti più chiari su questo argomento è quello che Marx dedicò alla critica dell'economia politica, dove possiamo leggere: «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita». (*Per la critica dell'economia politica*, tr. it., Roma, 1969, p. 4). Per Marx il fine rivoluzionario è la ricostituzione della società totale, ricostituzione resa possibile dal fatto che precisi rapporti dispongono delle conseguenze che la struttura va producendo. Questi rapporti, egli afferma, sono essenzialmente di natura economica. Questo concetto di totalità è ricavato dal concetto di "spirito" elaborato da Hegel, però, anziché essere rinviato nel progetto astratto di un intelletto-coscienza che si realizza in una vicenda sempre astratta, è legato al fatto reale della produzione e del lavoro, con tutte le conseguenze del caso. Abbiamo pertanto una specie di primato dell'oggetto su cui si modella la soggettività.

Con Marx si sviluppa quell'idea dell'universo umano come totalità destinata a risolversi

in un'eliminazione finale delle contraddizioni. Il processo viene visto più o meno realizzabile in tre fasi: a) la società capitalista (per la prima volta nella storia) fissa la totalità del fatto sociale semplicemente perché rende possibili alcune forme d'esistenza prima sconosciute, ma sono proprio queste forme (dissociate) che impediscono la socializzazione integrale, b) i rapporti privati si pongono come limite alla gestione della società da parte dell'insieme dei suoi membri (socializzazione integrale) a causa di tutta una serie di contraddizioni che dal livello economico si dipartono verso gli altri livelli, c) è il proletariato che possiede i mezzi necessari per risolvere questa contraddizione di fondo realizzando la socializzazione integrale, cioè la rivoluzione sociale. "I proletari si trovano quindi in opposizione diretta alla forma nella quale gli individui sociali hanno potuto fino ad oggi darsi un'espressione d'insieme per salvare lo Stato: essi devono abbattere lo Stato per realizzare la loro personalità". (*Ideologia tedesca*).

Ora, bisogna comprendere bene questa posizione di Marx, onde evitare gli errori di una possibile "lettura anarchica" dei suoi scritti. Se Marx fa riferimento all'abbattimento dello Stato, lo fa sempre come qualcosa da collocarsi in prospettiva, più o meno lontano nel futuro, mentre gli interessi immediati devono essere diretti a rendere possibile il rinvigorirsi della struttura di classe del proletariato, unico strumento di quel futuro abbattimento. E cosa bisogna fare per rinvigorire il proletariato? Favorire e seguire dal di dentro, tutti quei movimenti politici che, creati dalla borghesia in vista dei propri interessi di classe, si traducono, sostanzialmente, in rafforzamento delle strutture dello Stato capitalista, in chiarificazioni dello scontro di classe, in maggiori possibilità – per il proletariato – di realizzare la sua missione storica emancipatrice. È proprio su tutto ciò che Bakunin non è d'accordo.

«Abbiamo già espresso a più riprese una vivissima avversione verso la teoria di Lassalle e di Marx che raccomanda ai lavoratori, se non come ideale supremo, almeno come scopo immediato ed essenziale, la fondazione di uno Stato popolare, il quale, come essi stessi hanno spiegato, non sarebbe altro che "il proletariato organizzato in classe dominante"». (*Stato e Anarchia*, in *Opere complete*, vol. IV, tr. it., Catania 1977, p. 197).

Altro errore da evitare è quello di supporre delle ambiguità nelle posizioni marxiste, come se a volte si concedesse di più e a volte di meno ai processi spontanei di auto-costituzione della classe dei proletari in classe rivoluzionaria. Indiscussamente esistono molti passi delle opere di Marx in cui si parla dell'autoemancipazione proletaria (*Sacra Famiglia*, *Indirizzo inaugurale*, *La guerra di classe in Francia*, ecc.), ma il tutto rientra nel progetto globale del meccanismo storico che viene mantenuto nella sua compattezza, senza spazio alcuno per le istanze di liberazione, per le rivolte, per i moti dell'animo – anche a volte irrazionali – che, invece, trovano non poca importanza nell'analisi di Bakunin. Autoemancipazione sì, ma nella prospettiva teleologica della costituzione di un partito (insufficienza della dimensione settoriale dell'Internazionale), nazionale e poi internazionale, strumento concreto (quindi utilizzabile da una minoranza specifica), della definitiva liberazione.

Anche se molti critici di Marx (ad esempio, Popper) ci lasciano perplessi nelle conclusio-

ni, non si può non ammettere che esiste nella sua teoria una forte determinazione storica che pesa sul proletariato e sui suoi destini, determinazione che trova la sua più compiuta formulazione nell'*Ideologia tedesca*: la proprietà è condannata a scomparire a causa della propria dinamica, poiché genera la forza che rappresenta la sua negazione: il proletariato.

Per Bakunin ogni popolo, come ogni individuo, ha caratteristiche precise, fissate dalla sua evoluzione storica, caratteristiche che sono quelle che sono e che non possono essere diverse. Ma il popolo, come l'individuo, non deve pensare a se stesso, non deve farsi di queste caratteristiche altrettante barriere verso gli altri popoli e gli altri individui, ma impregnarsi totalmente della "sostanza comune all'umanità intera, dove la nazionalità dell'uno e l'individualità dell'altro acquistano risalto e senso". In questo modo lo scontro storico tra potere e rivoluzione riesce a produrre, nelle profondità del proletariato, "una corrente essenzialmente nuova mirante all'abolizione di ogni sfruttamento e di ogni oppressione politica o giuridica, governativa o amministrativa, cioè alla abolizione di tutte le classi per mezzo dell'uguaglianza economica di tutti i beni e della distruzione del loro ultimo sostegno, lo Stato".

Quindi l'organizzazione delle forze popolari deve tendere a realizzare questo obiettivo rivoluzionario. E il lavoro sarà tanto più produttivo quanto più i popoli che si organizzeranno saranno stati lontani dalla deleteria influenza dell'accentramento statale. Questa posizione di Bakunin è in antitesi esatta a quella di Marx. «Questi precursori [i popoli che hanno subito meno l'accentramento statale] devono comprendere che ciò che, nel loro passato, faceva la loro debolezza, e cioè la loro incapacità a formare uno Stato, costituisce oggi la loro forza, costituisce il loro diritto all'avvenire e dà un senso a tutti i loro movimenti nazionali attuali». (*Ib.*, p. 57).

Mentre il modello tenuto presente da Bakunin sono i lavoratori slavi, quelli dell'Italia meridionale, della Spagna e del sud della Francia, modello di Marx sono i lavoratori che vivono all'interno delle nuove frontiere dell'impero germanico. In una lettera a Engels datata 12 febbraio 1870 Marx scrive: "È mia ferma convinzione che, sebbene il primo colpo partirà dalla Francia, la Germania è molto più matura per un movimento sociale e che supererà di gran lunga i Francesi. Grosso errore e autoillusione da parte di questi ultimi se si considerano ancor sempre popolo eletto". E più precisamente, in merito alla probabile (poi avvenuta) vittoria di Bismarck, in un'altra lettera del 20 luglio dello stesso anno: "Se vincono i Prussiani, l'accentramento dello state power sarà utile per l'accentramento della classe operaia tedesca. La preponderanza tedesca sposterebbe inoltre il centro di gravità del movimento operaio dell'Europa occidentale dalla Francia in Germania, e basterà paragonare il movimento nei due paesi dal 1866 ad ora per vedere che la classe operaia tedesca è superiore a quella francese sia dal punto di vista teorico sia da quello organizzativo. La sua preponderanza nei confronti di quella francese sulla scena universale sarebbe allo stesso tempo la preponderanza della nostra teoria nei confronti di quella di Proudhon, ecc."

Questi passi non potrebbero essere più illuminanti e segnare meglio il grande divario che passa tra Marx e Bakunin.

La batosta subita dallo Stato francese è un chiaro segno, per Bakunin, del fatto che il popolo francese può incamminarsi verso la rivoluzione sociale. Lo stesso per la Spagna e l'Italia. «Esse non saranno mai delle potenze pericolose, nemmeno degli Stati forti, non che manchino di risorse materiali, ma perché lo spirito popolare le trascina inevitabilmente l'una e l'altra verso un obiettivo ben diverso». (*Stato e Anarchia*, in *Ib.*, p. 60). La stessa Inghilterra viene vista come un ottimo terreno per la propaganda rivoluzionaria, proprio perché non possiede uno Stato forte, ma costituisce piuttosto una "confederazione d'interessi privilegiati, dove oggi predomina, accanto all'aristocrazia terriera, l'aristocrazia bancaria".

L'affievolirsi della potenza statale è vista da Bakunin come l'anticamera della rivoluzione sociale. Lo scontro di classe, in quella situazione, si acuisce, mentre, nel rafforzamento dello Stato, si spegne. Per Bakunin le affermazioni di Marx di un preteso rafforzamento della classe operaia in corrispondenza della maggiore potenza dello Stato, sono inconcepibili. «O il mondo borghese istruito domerà e assoggetterà la forza scatenata del popolo in rivolta, al fine di costringere, con l'appoggio delle baionette, del Knut e del bastone, benedetti, ben inteso, da un qualsiasi dio e spiegati in termini razionali dalla scienza, la massa dei proletari a lavorare come prima; ciò che sfocerà forzosamente nella completa restaurazione dello Stato nella sua forma più assoluta, la sola possibile oggi, cioè la dittatura militare o il dispotismo imperiale; o le masse operaie scrolleranno definitivamente il giogo secolare detestato, distruggeranno dal fondo completamente lo sfruttamento borghese e la civiltà edificata su di esso – e ciò significherà il trionfo della rivoluzione sociale, l'abolizione di tutto ciò che si chiama Stato». (*Ib.*, 47).

E se gli stessi Slavi, privilegiati dal punto di vista rivoluzionario e sicuramente (nell'analisi di Bakunin) depositari della carica distruttiva necessaria al sovvertimento dell'ordine fondato sullo sfruttamento, se gli stessi Slavi, volessero imporre una nuova dittatura, la dittatura slava, allora... "Al diavolo dunque tutti gli Slavi e il loro avvenire militare, se dopo numerosi secoli di schiavitù, di martirio, di silenzio, dovessero apportare all'umanità nuove catene!"

E Marx ribadisce a *Stato e Anarchia* con alcune considerazioni che fanno vedere bene la propria posizione, e dovrebbero fare riflettere molti compagni che sollecitano riletture varie del marxismo. Occorre che si chiarisca, una volta per tutte, che non è possibile operare tagli arbitrari nella costruzione di Marx, legata in modo coerente, a partire dalle premesse filosofiche e metodologiche per finire nelle conclusioni strategiche e politiche. Ecco cosa scrive Marx rispondendo al libro di Bakunin: «Asineria da scolaro! Una rivoluzione radicale è legata a determinate condizioni storiche dello sviluppo economico; esse ne costituiscono la premessa. Essa è quindi possibile soltanto dove con la produzione capitalista il proletariato industriale occupa almeno una posizione rilevante nella massa popolare. E per avere una qualsiasi possibilità di vittoria, esso deve almeno essere in grado di fare immediatamente per i contadini quanto – mutatis mutandis – la borghesia francese ha fatto nella sua rivoluzione per i contadini francesi del tempo... Bakunin non comprende assolutamente nulla della rivoluzione sociale, ne intende solo le frasi politiche; per lui le

condizioni economiche della rivoluzione non esistono... Egli vuole che la rivoluzione sociale europea fondata sulla base economica della produzione capitalistica si compia al livello delle popolazioni agricole o di pastori russe o slave, che non vada oltre questo livello... La volontà, non le condizioni economiche, è la base della sua rivoluzione sociale». (*Appunti sul libro di Bakunin «Stato e anarchia»*).

La geniale contrapposizione di Bakunin è però ben più profonda della superficiale critica polemica di Marx. Se gli uomini, in quanto individui, si inseriscono nel progetto storico, possono – non sulla base della sola volontà, ma partendo da questa – deformarlo, sottometterlo ai propri fini. Ora, in una struttura centralizzata, dominata dalle norme statali, questi fini, per quanto astrattamente rivoluzionari, prima o poi annegano nel baratro del dispotismo, che deforma le coscienze e raffrena la rivolta. Il popolo cammina verso l'emancipazione, elabora fatti che lo spingono verso la libertà, ma, ciò non accade necessariamente, altri fatti possono essere elaborati dai nemici del popolo, fatti capaci di bloccare il corso dell'emancipazione e di alzare le barriere del dispotismo.

Da qui la grande importanza della distruzione rivoluzionaria. La rivoluzione presuppone sempre sacrifici e perdite per il popolo. Le masse popolari sono disposte ad affrontarli. Non possedendo nulla sono pronte a gettarsi nella mischia brutale e selvaggia, capaci di prodezze impensabili proprio perché non sono corrotte dall'istinto di proprietà. La guerra di classe è guerra di guerriglia, in essa gli sfruttati impiegano i mezzi che più ritengono idonei, anche quelli della distruzione dei beni di produzione, dei villaggi, delle città (tutta roba che, peraltro, non appartiene loro). In questa fase è possibile vedere in azione una vera rabbia distruttrice. Continua Bakunin : «Questa passione negativa è lontana dall'essere sufficiente per portare la causa rivoluzionaria al livello voluto; ma senza di essa, questa causa è inconcepibile, persino impossibile, perché non vi è rivoluzione senza distruzione profonda e appassionata, distruzione salvatrice e feconda perché esattamente da essa, e soltanto attraverso essa, si creano e si generano i nuovi mondi». (*Stato e Anarchia*, in *Ib.*, p. 103).

Resta da approfondire un problema che, solo apparentemente, sembra trascurabile. Molti compagni si appassionano delle affermazioni di Bakunin relative alla distruzione “creatrice” e corrono il rischio di ripeterle supinamente, prospettando una specie di nichilismo che non ha nulla a che vedere con il pensiero rivoluzionario anarchico in generale e con quello di Bakunin in particolare. Sul piano teorico di una trasposizione di tesi filosofiche, e sul piano specifico dell'hegelismo, Marx e Bakunin si equivalgono. La tesi di Marx del determinismo economico (peraltro molto schematizzata in alcuni testi e parecchio problematicizzata in altri), si contrappone alla tesi volontaristica della distruzione creatrice. Il grande padre Hegel sorriderrebbe sornione riguardando i suoi due figli, parimenti degeneri. Quel benedetto meccanismo della dialettica, capovolto (o rimesso sui suoi propri piedi) da Marx, vale altrettanto per Bakunin. Ricordiamoci della chiusura dello scritto giovanile di quest'ultimo: «Abbiamo dunque fiducia nello spirito eterno che non distrugge e non annienta se non perché esso è la fonte inesauribile ed eternamente creatrice di ogni vita. La

voluttà di distruggere è nello stesso tempo una voluttà creatrice». (*La reazione in Germania*, tr. it., Trieste 2009, p. 64). Aveva ragione Engels di ammirare in Bakunin le sue capacità scolastiche di buon hegeliano, e, forse, lo stesso Stirner non le avrebbe disdegnate.

Che sia chiaro, quindi, che la grande linea di demarcazione tra Marx e Bakunin non si può collocare – come lo stesso Marx avrebbe amato fare – nella contrapposizione determinismo-volontarismo. Se così si facesse, non sarebbe possibile – onestamente – venire fuori da una banale derivazione hegeliana. A sostenere la tesi del Bakunin anarchico non è tanto il vecchio Hegel, dimenticato nelle pieghe di una lettera filosofica rinviata agli anni “germanizzati” della gioventù, quanto le esperienze delle lotte popolari sotto latitudini differenti e in differenti situazioni di conflitto. Per Bakunin non è l’idea astratta della distruzione che consente il passaggio al fatto distruttivo rivoluzionario, giustificandolo con un apriori dottrinario, ma è l’esperienza vissuta della rivoluzione, il sentirla (e l’averla sentita) come fatto liberatorio, gioioso (principalmente gioioso), come quel grande spettacolo che il popolo dà a se stesso e che ha come attori principali i due antagonisti dello scontro di classe. «Chi parte dall’idea astratta non arriverà mai alla vita, perché dalla metafisica alla vita non c’è strada. Un abisso le separa. E saltare al di sopra dell’abisso, eseguire il “salto mortale”, o ciò che Hegel stesso chiama il salto qualitativo (qualitativer Sprung), dal mondo logico al mondo naturale, nessuno vi è ancora riuscito e nessuno vi riuscirà mai. Chi si appoggia sull’astrazione vi troverà la morte. [...] Andare dalla vita sociale al modo più razionale di organizzare questa conformemente alle indicazioni, alle condizioni, alla necessità e alle esigenze più o meno appassionate della vita stessa. Questo è l’ampio cammino del popolo, cammino dell’emancipazione reale e più completa, accessibile a tutti e quindi realmente popolare, il cammino della rivoluzione sociale anarchica». (*Stato e Anarchia*, in *Ib.*, p. 140-142).

“Realizzazione della filosofia”? Potrebbe anche darsi. Comunque, non come momento metafisico, come esame degli strumenti logici a disposizione, come smantellamento delle postazioni reazionarie dei filosofi prezzolati dal potere, lavoro, quest’ultimo, che era stato di Stirner, ma momento costruttivo, anche nella parentesi e nelle finalità della distruzione. Se spesso lo schema resta – e l’idealità di Bakunin gioca un ruolo non trascurabile nell’elaborazione delle sue analisi, nella realizzazione delle sue azioni, nella sua vita per intero – non è più lo schema chiuso del dialettico mistero hegeliano. La vitalità del popolo è fatto rivoluzionario e filosofico insieme, distrugge tutto quello che le si oppone nel corso del traboccare impetuoso che la caratterizza. Le profondità dell’essere popolare sono analizzate con grande capacità e coraggio. Bakunin scende fino a rintracciare le caratteristiche costanti di alcuni popoli, e si sofferma primariamente su quelle del popolo tedesco e del popolo slavo. Le strutture statali trovano forma e possibilità di sviluppo anche in conseguenza di queste caratteristiche del popolo su cui finiscono per gravare, e sono in rapporto reciproco, acquiescenza, amore dell’ordine, pazienza, meticolosità, facilitano la concentrazione statale; inquietezza, instabilità, fantasia, insofferenza, la contrastano e, per controparte, favoriscono l’affievolirsi dello Stato. Se “chi dice Stato dice necessariamente dominazione

e schiavitù”, ciò non toglie che forme diverse di questa dominazione vengono alla luce a seconda della situazione che il popolo concorre a determinare.

Sorge, pertanto, la prospettiva totale del grande disaccordo. Lo scontro teorico si radicalizza, uscendo fuori dal particolare e dalle premesse di metodo, per scendere all'interno del “fatto” concreto, dell'azione umana. Se Marx, in definitiva, punta la sua attenzione sulle classi, inserendo lo scontro delle classi all'interno di una logica deterministica retta da un insieme di fattori su cui primeggia il fattore economico, Bakunin raggiunge il livello dello scontro delle classi puntando la sua attenzione sull'individuo e sulle masse. In Marx i concetti di classe, coscienza di classe e partito di classe sono legati insieme, in modo tale da non potere essere usati correttamente senza che l'impiego dell'uno non presupponga il riconoscimento della necessità dell'esistenza degli altri. Avremmo, così, che non possiamo parlare correttamente della “classe proletaria” o della “classe borghese” senza riferirci alla conseguente emersione di un meccanismo automatico di tipo coscienziale che nel proprio costituirsi sbocca nella dimensione organizzativa del partito di classe. Lo si voglia o no, lo si nasconda o no, lo si sappia o no, questo è un fatto. E quando molti compagni anarchici usano il termine “classe” nel senso specifico (e marxista) di “classe proletaria” o di “classe borghese” è bene che lo tengano presente. Quando, ovviamente, il termine viene usato con il contenuto, più corretto, di “massa degli sfruttati” o di “massa degli sfruttatori”, allora non saremo certo noi a fare un processo con l'accusa di delitto terminologico.

Certo, in Marx esistette una notevole fede nelle capacità autorganizzatrici della “classe”, nella sua spontaneità creatrice, ma lo stesso strumento impiegato lo fece risolvere spesso per una sovrastima del ruolo dell'elemento politico nel movimento operaio. Anche volendo prescindere dalle attività politiche “personali” di Marx all'interno della Prima Internazionale, crediamo che questa affermazione non possa essere messa in dubbio.

Al contrario, per Bakunin, anche la sua attività all'interno dell'organizzazione internazionale risultò sempre diretta a mettere in risalto le capacità degli individui. E in questa direzione sono stati rinvenuti, di volta in volta, residui romantici, e sono stati denunciati con gran strepito. Eppure ci pare che un livello di notevole importanza sia stato smarrito in tante critiche: il senso universale dell'individuo che subisce lo sfruttamento, dell'individuo che diventa popolo ed elabora la propria sofferenza in una confusa idealità, una prospettiva di liberazione, un'alba migliore che appena individuata – in non molto rari momenti di rivolta – viene subito smarrita. E, nel popolo, alcuni uomini, segnali della sua irrequietezza, custodi della sua sofferenza trasformata in patrimonio rivoluzionario, pazienti artefici del suo lento e progressivo chiarimento. «La miseria, anche congiunta alla disperazione, non è sufficiente a suscitare la rivoluzione sociale. Sia l'una che l'altra sono capaci di suscitare delle rivolte individuali o al limite delle sommosse locali, ma non sono determinanti per sollevare delle intere masse popolari. Per questo, occorre ancora un ideale che nasce sempre storicamente dalla profondità dell'istinto popolare, educato, ampliato, illuminato da una serie di avvenimenti significativi, di esperienze dure ed amare... Quando questo ideale e questa fede si trovano riuniti nel popolo, fianco a fianco con la miseria che lo spinge alla

disperazione, allora la rivoluzione sociale è vicina, ineluttabile, e non vi è nessuna forza che possa impedirle». (*Ib.*, pp. 143-144).

Questi uomini, questa minoranza che agisce nel popolo, possono anche provenire dalla classe borghese, anzi, spesso, le condizioni attuali di quasi assoluta prostrazione delle masse lavoratrici realizzata con mille artifici dagli sfruttatori, rendono questo il caso più comune. Ciò non significa, però, che questi uomini si facciano portatori illuminati di teorie elaborate “in altra sede”, solerti trapiantatori di novità rivoluzionarie, impiegati della sovversione. Al contrario, il loro compito è soltanto quello di approfondire l’elaborazione che il popolo porta avanti nella propria stessa situazione sociale: la più significativa produzione teorica rivoluzionaria è sempre data dalla stessa esistenza, così com’è, del movimento degli sfruttati. E se, a volte, l’organizzazione specifica espone le prospettive del movimento, ne indaga e ne approfondisce i momenti successivi e le realizzazioni, ne prevede gli sbocchi e i pericoli, ne denuncia le involuzioni e i tradimenti: tutto ciò deve costantemente essere ripresentato al banco di giudizio del movimento stesso, così come sarà nel futuro momento storico che vedrà realizzarsi o meno quegli sbocchi, quei pericoli, quelle involuzioni, quei tradimenti, quelle realizzazioni.

Il popolo e la minoranza rivoluzionaria che non intende dominare, comandare, decidere, costringere, giudicare: il popolo e gli anarchici. Il primo con la sua sofferenza e il suo dolore, con la grande ricchezza della sua umanità e col movimento sempre crescente delle sue aspirazioni, i secondi con la coscienza che la sola teoria valida è quella che viene da quello stesso movimento e da quelle stesse aspirazioni, con un ideale (l’anarchia) ma anche con un progetto strategico (la crescita del movimento popolare degli sfruttati). Questo incontro non si può cogliere sufficientemente se non si smantellano i luoghi comuni di un marxismo a volte non ben digerito. Ecco perché non è raro sentire indicazioni di pericolo, parole d’ordine e progetti teorici che tengono i piedi nell’acqua stagnante di un cattedratico riverbero marxista. “Non è il momento”, “organizziamo la resistenza di classe”, “la struttura attuale consente soltanto queste azioni e non queste altre”. Ecco: queste affermazioni avrebbero senz’altro sollevato le ire di Bakunin che, non dimentichiamolo, vecchio e malato, non ha esitazioni nel recarsi a Bologna per l’ultimo appuntamento con quella rivoluzione sociale che non è detto si trovi dietro ogni insurrezione e ogni rivolta, ma che certamente non si trova dietro ogni negazione delle insurrezioni e delle rivolte.

Stato e Anarchia è il libro di un uomo che ha dedicato la sua vita alla rivoluzione. Il libro di un rivoluzionario maturo che scioglie gli enigmi della sfinge filosofica e getta in faccia al lettore un’analisi senza mezze parole del grande scontro tra gli sfruttati e gli sfruttatori. Questo scontro non ha bisogno di fronzoli metafisici, non si contenta di ambascie metodologiche: vuole i fatti. Questi fatti sono l’attacco ai punti nevralgici dello Stato, l’attacco continuo e mortale, l’attacco senza titubanze. Tutti coloro che, nel corso di questa prospettiva storica del movimento degli sfruttati, presumono di potere spingere di qua o di là il movimento stesso, anche nella buona intenzione di fortificarlo, aspettando tempi migliori per sferrare l’attacco decisivo, non fanno altro che rendere questo attacco impossibile, non

fanno altro che reggere la borsa dei padroni, anche quando si fregiano dei più roboanti titoli rivoluzionari. Coloro, infine, che credono che una più razionale organizzazione dello Stato possa un giorno essere utilizzata dagli sfruttati come arma di liberazione, non sono soltanto inetti parassiti, discepoli di un attendismo che nulla porterà di buono, ma sono anche complici dei padroni, quando non sono provveditori dei loro manicomi e delle loro carceri. La grande convinzione di Bakunin, che emerge da ogni rigo del suo lavoro, è che la liberazione definitiva delle masse sfruttate sarà possibile soltanto attraverso una lunga, dolorosa, sanguinosa serie di rivolte, di insurrezioni, di attacchi violenti contro le strutture statali. Una strada piena di morti e di distruzioni, ma una strada a senso obbligato. Chi sostiene la necessità di arrestare questo corso sanguinoso, o in nome di uno pseudo umanitarismo non violento, o in nome di una apparentemente sagace strategia, in buona o cattiva fede, fa il gioco dei padroni. E queste conclusioni di Bakunin crediamo possono essere condivise, anche oggi, dalla maggior parte degli anarchici.

Catania, 8 Febbraio 1977

[*Introduzione a M. Bakunin, Opere complete*, vol. IV, tr. it., Catania 1977, pp. 7-16]

Stato e Anarchia

Annotazioni

Lo scontro tra quantità e qualità è lineare, anche se spesso, personificandosi, si diluisce nei mille rivoli delle beghe personalistiche. È l'antitesi che qui deve porsi al centro, non le personalità. I titani sono stati sconfitti e gli dèi si sono adeguati a tirare il carro della produzione coatta. In effetti, in questo scontro, quello che conosciamo – appunto perché conoscibile – è la quantità, della qualità sappiamo poco. L'influsso che il fare ha sull'uomo è stato approfondito in tanti modi, quello dell'azione si può vivere nell'attimo in cui si condensa nell'agire e poi, volendo, si può rivestire di parole nella rammemorazione. L'aspirazione gnoseologica si condensa pertanto su di una sola parte di questo affrontamento, anche se non può restare senza conseguenze sulle possibilità stesse di una insorgenza verso la qualità. L'analisi del fare è scritta col sangue della caverna dei massacri, ecco perché è così estesa e imponente. Le parole rammemorate sono scritte nel tempo rubandole al destino e cercano di dire qualcosa che concerne l'immanifesto, povere parole alle prese con un compito più grande di loro. Se non fosse che il destino si incarica di completarle, esse tacerebbero irresolute di fronte all'impressionante dilagare ermeneutico che sostiene il fare. Il corso del mondo racchiuso nel fare ha bisogno di questo dispendio di parole, il mondo della qualità è immerso nell'assordante estensione del silenzio, non ha parole, non ha parafrasi o metafore, non è come se fosse reale, è l'essere che è e non può non essere. La risoluta esperienza dell'oltrepassamento getta chi agisce direttamente nell'agire, cioè nella qualità. In questo caso chi agisce non conosce la libertà – per andare subito al nocciolo della questione – egli semplicemente è la libertà, non una delle tante libertà oggettualmente fabbricate dal meccanismo amministrato, e può anche restare per sempre la libertà andando oltre il punto di non ritorno, restando bruciato senza rimedio dalla sua stessa azione che, al di là di questo limite, diventa incomprensibile, travalicando in quell'assoluta immanifestabilità che il mondo del fare ha trovato la scorciatoia di chiamare pazzia. Invece, se l'azione si conclude con un ritorno al fare, se la coscienza diversa – con la nuova ricchezza – ritorna all'immediatezza, allora il senso ritorna anch'esso e può prendere corpo significativo nella rammemorazione. La parola non coglie la totalità dell'inafferrabile immanifesto, sarà una diminuzione, un'attenuazione, ma sarà qualcosa di meglio del niente.

La coscienza immediata è fare non agire. Dentro certi limiti essa partecipa dell'azione rendendola possibile e fornendo una consistente presenza costruttiva nell'oltrepassamen-

to, mentre si attenua nell'esperienza qualitativa vera e propria. La qualità non ha bisogno di essere dimostrata davanti agli occhi di chi agisce, non ha un libretto di istruzioni per l'uso come lo possiede l'oggetto fabbricato coattamente, essa può essere vissuta non conosciuta, cioè può essere la stessa cosa di chi agisce non un qualcosa di diverso posto di fronte a chi agisce e sottoposto alla sua forza ermeneutica. L'esperienza della qualità si incide nella vita di chi agisce, trasforma radicalmente la sua esistenza, che da apparente diventa concreta esistenza reale, da fantasma essere, da ombra pienezza senza limiti, da incompletezza totalità. La qualità mette in moto un'esperienza che entra nel sangue non nel cervello come un racconto di fole fantastiche. E nel sangue vive e pulsa per quella frazione di presente, qui e ora, in cui essa brucia se stessa e va avanti, non curandosi delle conseguenze. Questo non è un processo conoscitivo – per sua natura distaccato e consequenziale – questo è direttamente la vita, l'essere, non un pezzetto di pantomima recitata nella caverna dei massacri. Se si potesse parlare di conoscenza sarebbe una conoscenza assoluta, cioè assolta da errori e da parzialità, cosa impossibile. Una simile conoscenza divina non esiste e chi agisce non è un dio ma un uomo che con coraggio e attraverso mille titubanze si apre un sentiero nella foresta.

Può la concentrazione degli imperi, rafforzandosi, provocare una forza contrastante capace di crescere in misura parallela a quel rafforzamento fino a sovrastarlo e distruggerlo? Non lo so. Si tratta di un meccanismo nascosto nei misteri metafisici della dialettica. La classe degli sfruttati che si libera finalmente dopo essersi rafforzata a seguito di un radicalizzarsi dello sfruttamento? Altra ipotesi metafisica. Qui sembrerebbe fare aggio un rassodarsi del comportamento unitario a seguito del fischio della ferula. Ma lo statuto dello schiavo cambia anche con modificazioni della catena, e ciò modifica anche la coesione di classe, non solo la situazione dei singoli partecipanti a questa non ben determinata categoria, il cui elemento collante dovrebbe essere la coscienza immediata, luogo di movimento di fantasmi e inquietudini ma anche di acquietamenti, recuperi e subitanei voltafaccia. La semplice condizione di sottoposto alla tortura dello sfruttamento produce dolore fisico e morale ma anche assuefazione e, a volte, persino una sorta di compiacimento, di identificazione con la macchina stessa della tortura. In fondo non è il dolore lo stimolo al coinvolgimento ma l'inquietudine. Lo schiavo può sopportare il dolore come sopporta l'abiezione, si fa del dolore un'idea simile alle stimmate, che la religione afferma vengano conferite ai predestinati che sopportano le sofferenze. Il minatore che muore con un cancro ai polmoni, dopo avere lavorato tutta la vita fra l'amianto, è in fondo orgoglioso della sua malattia che gli conferisce uno status, come il mutilato di guerra è orgoglioso del suo moncherino patriottico.

Il primato dell'oggetto corrisponde al primato della sofferenza. Nel mondo del fare non è pensabile un evento produttivo che non costi sacrifici umani e non alimenti la caverna dei massacri. Lo spirito oggettivo di Hegel circola liberamente nelle maglie asfittiche del

processo produttivo e trova la propria incarnazione nell'oggettualità che delimita l'incompletezza dell'oggetto prodotto. Lo spaventoso congiungimento dello schiavo con la propria abiezione deificata solidifica tutto il progetto e rende l'insieme di coloro che – esclusi e inclusi – si dedicano a esso, compartecipi della responsabilità riguardo il mantenimento della struttura produttiva stessa. L'oggetto si manifesta dilagando nel mondo che lo accoglie e che si adegua alla sua apparente esistenza. Questa modalità fantastica, carica di sfumature, spesso non facilmente interpretabili, non tollera indugi, tutto deve cronologicamente disporsi secondo le regole della logica dell'a poco a poco. Simboli e cerimonie attorniano l'altare di questa religione del progresso, l'altare centrale dove si svolge il sacrificio disumanizzante della produzione, il fare coatto. Ogni modificazione, che cerca di evitare tensioni troppo grandi, è un accorgimento tardivo, un'attenuazione che comunque mantiene la sua efficacia. Il mondo stesso del fare coatto è un oggetto, ha progettisti e realizzatori, esperti in ingranaggi e riparatori di guasti, non appena una ruota dentata si ferma. L'insieme dà l'impressione di un immenso animale meccanico che respira lentamente e vive una vita feconda solo di mostri, piccoli mostri oggettuali che se ne vanno in giro a realizzare lo spirito dell'apparenza, cioè la vivente lontananza dall'essere. Questo animale terrificante è in sé all'avanguardia in materia di meccanismi, non teme inceppamenti. Eppure, di tanto in tanto, qualche zoccolo finisce fra le ruote che girano continuamente. È il segno di un'inquietudine serpeggiante che rudimentalmente, in modo arcaico, primitivo, fa sentire la sua insorgenza, il suo non essere d'accordo. È come il sorgere di nubi all'orizzonte di una giornata serena. Si concretizzerà in qualcosa di più adeguato all'azione? Non è possibile dirlo. Non ci sono corrispondenze esatte, cause ed effetti che possono guardarsi reciprocamente negli occhi. Pochi riescono a dare corpo attivo a una tensione che continua a serpeggiare in tutto il processo produttivo coatto. E questi pochi si radunano ai margini della foresta.

L'energia delle contraddizioni non è sufficiente. Non sbalestra del tutto il fare, lo turba soltanto e lo mette in condizione di provvedere all'aggiustamento. Una volta si aspettavano queste contraddizioni come il segno tellurico di una sollecitazione sotterranea. Oggi, il fare ha salvaguardato se stesso imponendo alla quantità di oggettualizzare le contraddizioni, cioè di produrle come oggetti sufficientemente armati per subire utilizzi e fornire differenti e sollecite spiegazioni. Il corpo produttivo è totalmente coperto da oggetti, non ha spazi per una contraddizione qualitativa che sia veramente tale e non sia, al contrario, il fantasma di un residuo che si riflette sulla invalicabile parete della caverna dei massacri. Una piena estensione di simboli oggettuali rende il mondo pieno come un uovo, soffocante come una torrida nottata d'estate. Non ci si può rifugiare in nessun luogo, non ci sono anfratti disponibili, solo la foresta, impenetrabile per coloro che titubano e aspettano, sia pure angosciati, una parola del destino che non verrà mai, perché il fare parla molto ma non ha parole per il destino e la rammemorazione, che parla al destino, potrebbe non essere intesa dagli uomini del fare, racchiusi nella propria condizione coatta. Percorrendo il territorio del fare, fino al limite della foresta, ci sono i simboli del dominio amministrato,

essi corrispondono solo in parte ai segni lasciati dal nerbo sul corpo degli schiavi e sulla loro apparenza di vita, il resto sono segni con cui si caratterizza il dominio su tutto il resto del mondo, tatuaggi di morte, decorazioni di confini e proprietà, valute teoriche e intrecci labirintici lasciati un po' dappertutto dalla filosofia e dalla storia. Questa condizione è generalizzata, non uccide subito, programma per tempo il massacro progressivo a partire dai più deboli. Leggere le contraddizioni è un modo come un altro per controllare la loro innocuità, cioè la loro perfetta corrispondenza al ruolo che l'apparenza ha inserito nella loro struttura. L'ornamento che le caratterizza è fatto significativo, suggerisce le tante variazioni possibili dell'immaginazione, non contenute nella schematica uniformità dell'oggetto, per cui rende l'apparenza più adeguata a supportare l'assenza dell'essere. Leggere questi ornamenti contraddittori appiana le inquietudini e distende le membra stanche dello schiavo, rendendolo adatto a riprendere la fatica e a subire le prossime nerbate.

Dominio è fabbricazione dell'oggetto nel momento in cui quest'ultimo assume una propria autonomia controllata. Oggetto anch'esso, questa ricerca dei limiti in cui l'oggetto prodotto assolve a sua volta al compito produttivo contribuendo all'oggettualizzazione complessiva del mondo, è l'essenza del dominio. Il fare permette che chi subisce lo sfruttamento si renda conto di questo costituirsi come elemento separato dell'oggetto perché è quest'ultimo che fonda l'intera possibilità produttiva, il sistema complessivo. Ogni oggetto è avvertito dallo schiavo sulla propria pelle, parte di ciò che è obbligato a cedere per costituirsi oggetto egli stesso senza speranza di essere qualcosa di diverso da un semplice apparire. Questa coscienza di produttore è la coscienza immediata del prodotto della macchina che riflette se stesso nel processo e il processo in se stesso. Tutto ciò avviene nel tempo ed è perfezione modificativa, cronologicamente affidata alla logica dell'a poco a poco. La scienza del fare si apprende col corpo non con la mente, con la sofferenza fisica che la mente giustifica e il corpo subisce, con il ritmo della frusta che scandisce le frazioni produttive, le quali si realizzano nell'oggetto. Il cerchio si chiude quando l'oggetto prodotto è perfettamente introiettato nell'oggetto produttore, senza residuo che non siano i brandelli di pelle strappati dalle nerbate e i sottoprodotti avviati alla caverna dei massacri. Il sottofondo macabro non scandalizza l'oggetto produttore per i medesimi motivi per cui non può farlo con l'oggetto prodotto. L'immediatezza è chiusa in se stessa ed è al di qua di ogni concezione della colpa, essa si occupa solo di problemi tecnici, quando salta la chiusura di sicurezza, il delirio dilaga ed è l'inquietudine ad avere la meglio. Allora si è di già nella via del coinvolgimento.

La globalità del fatto è presente nel singolo oggetto, racchiusa a riccio, costruzione di difesa e di garanzia. Non propone altro che il superamento delle difficoltà produttive, una sorta di socializzazione parziale, tipica del modo apparente in cui vivono le ombre proiettate sulla parete della caverna dei massacri. La personificazione del dominio si è rarefatta, diluita nel processo e sminuzzata nelle singole componenti amministrative. Il parlare poli-

tico, a causa del limo che lo ha completamente inghiottito, non è neanche un parlare vero e proprio, cioè non ha neanche i limiti propri dell'interpretazione o del rispecchiamento della realtà, esso è semplicemente un ribollire dell'abiezione e serve solo ad assicurare il collegamento tra condizioni di sfruttamento e illusioni di autonomia, sia pure controllata. Non occorrono sollecitazioni al cambiamento, solo si cambiano le condizioni che risultano obsolete di fronte alla necessità di continuare a produrre. La socializzazione parziale ha generalizzato solo in parte questa coscienza di partecipare all'immediatezza del comando, prendendo e restituendo, quindi azzerando ogni estraneità con la soluzione più facile, rendendo cioè tutti estranei a tutti. Ecco perché la logica del cambiamento, nel modificare, è logica statica che lascia tutto come prima anche se sposta quella parte del meccanismo che sembra fare resistenza e costringere il fare a uno sforzo supplementare.

Nella società del fare coatto non ci sono rapporti concreti, tutto è apparente, fittizio, ombre e fantasmi che si sollecitano a vicenda per fare andare meglio le cose, per evitare di soffrire troppo o di usurare troppo il materiale produttivo – meccanico o umano non fa differenza – senza con questo porre un freno all'indispensabile massacro che segue la linea d'ombra che rimane sempre nello stesso punto dell'orizzonte. La parzialità produce contraddizioni, questo è vero, ma sono giochi che si risolvono in casa, aggiustamenti collettivi ormai, visto che la voce tonante del padrone è diventata la stessa voce dello schiavo, primo garante e mallevatore della produzione e della propria schiavitù. Non ci sono più in giro che fantocci agghindati che rallegrano, sempre immersi nella mota, altri fantocci, magari in tenuta più dimessa, sollecitandoli ad un divertimento che faccia per un po' dimenticare la realtà coatta. Questo tipo di sollecitazione non è qualcosa di diverso della parola politica, è lo stesso tipo di oggetto che viene prodotto e incartato in maniera differente. Non c'è modo di risolvere queste contraddizioni, se non annacquandole nel clima generale di gioco collettivo che rinuncia a scavare – sia pure per poco – sotto la scorza, neanche tanto spessa, della propria singola apparenza. Queste rimozioni sono dappertutto, onnipresenti, dilagano e diffondono una sorta di sospetto e di presa di distanza da chi non accetta fino in fondo il rimescolio del fango. L'immediatezza scade sempre più a imitazioni di comportamenti dominanti, non ha che un pallido ricordo della propria autonomia di giudizio, sia pure fattiva, o della propria capacità di riflessione, sia pure nell'ambito della logica dell'a poco a poco. Il fare coatto, razionalizzando se stesso, impoverisce, standardizzandoli, gli oggetti che produce, che così giacciono abbattuti e rassegnati, ombre e fantasmi, senza neanche quella consistenza parziale, e limitata, a cui pretendevano in tempi ormai remoti. Le antiche sette clandestine dei recuperatori, dei pretendenti al trasferimento di ciò che è degli inclusi alla generalità degli esclusi, sono ormai perfettamente adeguati, nella loro pallida consistenza di ombre, non battono ciglio di fronte al lago di sangue, sulle sponde del quale assistono, insieme a tutti gli altri, alla medesima rappresentazione.

Se il produttore potesse leggere fino in fondo la tragedia dell'oggetto che produce, includendo se stesso in questa prospettiva, se stesso come oggetto, si accorgerebbe che si

trova in un vicolo cieco. Non può che leggere le proprie ferite, includendo fra queste non solo quelle prodotte dal nerbo che lo colpisce, ma anche quelle che la responsabilità dei massacri non manca di incidere sulla sua pelle. Malgrado che la vicenda sia cronologicamente segnata, cioè si svolga nel tempo dettato dalla quantità, quindi amministrata dalla minoranza produttiva, lo schiavo non riesce a venire a capo di questa lettura, non può farci l'abitudine, se non in modo passivo, accecandosi per non vedere, non aguzzando gli occhi nel buio della caverna. Lo scopo ultimo dell'ornamento immaginativo, spettacolarmente diretto a costituire una diversione è questo, non consentire all'inquietudine di spingere la coscienza immediata alle condizioni di insorgenza. Tutto deve restare attaccato, ineбетito, fino a quando l'oggetto stesso prodotto come produttore diventa materiale per alimento dei massacri, collaboratore indiretto – connessione rinnovabile o materia prima – non è molto importante tale differenza fra fantasmi. Questo lavoro non finisce mai. Racchiude in sé quella pantomima che siamo soliti chiamare vita.

Analisi modificative di questa condizione riempiono il mondo del fare coatto, se ne stanno accucciate, ognuna nel suo cantuccio, cercando di suscitare un interesse che vada al di là della semplice sostituzione di un pezzo difettoso. Ma la melma cresce sotto i piedi del riformista di turno e attira l'attenzione anche di chi una volta sognava di distruggere il mondo e adesso aspetta anche lui la degnazione di un briciolo di importanza. Disperati tentativi. Il meccanismo giganteggia proprio su queste debolezze, fondato su di un'illusione, la completezza impossibile dell'oggetto, si pone e ingrassa di illusione, al suo interno c'è una grande smania di coerenza e purezza, ma sotto la specie rigorosa dell'apparenza. Sarebbe come dire una rigidità formale, comprensiva di uno starnazzante codazzo di immagini diversive, indirizzato a fare dimenticare che qui è proprio di massacri che si sta parlando. Dappertutto, nel mondo del fare coatto, è di certezza che si chiacchiera. La scienza, con i suoi compromessi teorici e il suo braccio armato tecnico, parla con cautela di certezza, ma la logica dell'a poco a poco le sorregge il braccio e la spinge a collocare questo idolo nel futuro. Quasi certezza oggi, assoluta certezza domani, questo è il dogma dei massacratori, fatto proprio dagli schiavi incuranti di sottoscrivere così la fondazione imperitura della condizione servile. Nessuno guarda dentro di sé, nessuno prende in mano la propria apparenza, nessuno si chiede che vita sia mai questa? Ognuno ha paura che la risposta potrebbe spingerlo verso la foresta e i suoi oscuri meandri. Come avventurarsi in essa senza coraggio? Non si può.

Rinunciare al modulo fattivo amministrato nella coazione, significa esporsi a una colpa, essere messi al bando, rompere un equilibrio che si ritiene indispensabile alla propria vita. Non appena questi ostacoli si comprendono meglio, ci si rende conto che sono essi stessi oggetti prodotti dal medesimo meccanismo fattivo che nel suo complesso mi cattura e mi protegge. Rinunciando alla coazione devo sacrificare la corrispondente tutela, non posso ignorare questa accoppiata che mi sta immobile sul collo nella sua intatta trasparenza af-

fidata alla chiacchiera politica che ammorbidisce le giunture. Lasciare tutto questo, ha il senso della rottura che niente può attenuare. Non più garanzie ma l'aspra lotta nella foresta, non più i fantasmi dell'apparenza ma la realtà violenta e puntuale dell'essere, non più la quantità incompleta ma la completa qualità, non più la parola ma il silenzio. Certo, questa esperienza diversa sembra inconcepibile a partire da una immediatezza amministrata, ma è proprio qui che essa getta i suoi microscopici germogli. La durezza della qualità non ha nulla a che vedere con la durezza della quantità. Questa differenza non è questione di grado o di intensità, è l'assolutamente altro che qui entra in gioco. Nell'agire non c'è più la schiavitù, anche se le ferite che si possono subire – dalle scalfitture della foresta alla morte oltre il punto di non ritorno – sono anch'esse pagate dal corpo col dolore fisico ma riscattate dalla coscienza diversa con l'alleviamento della responsabilità relativa alla passata acquiescenza nei riguardi dei massacri. Finalmente l'essere ha il sopravvento, la giustizia non è più una tragica farsa in costume, la verità non è più un banale rispecchiamento dei massacri, la bellezza non è più bilanciamento di armonie, la libertà non ha più pallide sorelle costrette a prostituirsi. Adesso la qualità può anche ferire il mio corpo ma io rimango sereno. La punta del coltello che frugava un giorno fra i miei genitali, non mi faceva paura. Nemmeno ora ho paura quando la notte mi sento soffocare e il mio cuore si domanda perché insiste a battere in un luogo come questo. Adesso so che la macchina orrenda del fare può essere mandata in pezzi. Il sentiero nella foresta è ancora davanti ai miei occhi quasi ciechi. Vi tornerò ancora?

Non ci sono missioni storiche né uomini del destino né classi emancipatrici. Il fare non ammette concessioni vaporose o genericamente allusive, è un meccanismo senza sentimenti, come gli oggetti che fabbrica. Chi lavora a questo meccanismo – incluso o escluso – non ha sentimenti se non prodotti essi stessi oggettualmente, cioè deificati in apparenze che alla lunga danno assuefazione o vomito. Mitigare la pena è azione anch'essa responsabile come alimentare la caverna dei massacri. Mille sono le sfumature e le differenti cautele che ognuno prende per giustificare se stesso, ma l'imbarco è tutti insieme nella stessa nave, nessuno escluso. Ogni accorgimento modificativo, ogni miglioria, in fondo, non disturba il meccanismo, la macchina non batte ciglio, aspetta che gli ingranaggi ricevano l'opportuna oleata, tutto qui. Certo, ci sono teorici sostenitori della purezza del fare, perché è da qui che si compatta la coscienza collettiva, ma sono chiacchiere ventose, non c'è nessuna reazione adeguata nella immediatezza a livello di classe. Abissale meschinità? No. La coscienza è una monade e come tale si comporta, quando si apre al coinvolgimento è la propria vita che mette in gioco non quella della classe. Mandare in frantumi un meccanismo è sempre possibile quando la coscienza immediata dilaga nella diversità e, dopo l'esperienza altrà, trasmette una comprensibile rammemorazione. Questa può essere una traccia per altre immediatezze le quali, ognuno a suo modo, possono vivere la propria esperienza diversa e rammemorarla. Di fronte a questi continui oltrepassamenti, la distruzione del mondo vecchio è l'unica conclusione possibile, ed essa è chiaramente segnalata dalla parola del

destino. Gli ingranaggi cominciano a gemere e il dolore a tramutarsi in rabbia, la futura autogestione generalizzata uscirà da questa fucina diabolica non da possibili aggiustamenti. Un ammasso di rottami sarà l'ultima parola del destino, quella che aprirà la strada al mondo nuovo, sempre fattivo – la qualità non è di questo mondo, nuovo o vecchio che sia – ma non coatto.

La necessità della distruzione del mondo vecchio deriva dalla orrenda testimonianza della caverna dei massacri. Essa è qualcosa di originario, di arcaico, precedente a qualsiasi sforzo interpretativo. L'afflusso del sangue versato dall'umanità è ininterrotto, manca di rapporti con qualsiasi considerazione postuma che cerca di trovare una qualche pezza d'appoggio giustificativa. Ogni antica chiacchierata storica o filosofica è una tarda conseguenza dei massacri precedenti, un novello contributo o preparazione per quelli futuri. Non nasce oggi, qui e ora, questa indispensabilità distruttiva, ma è coeva del meccanismo fattivo coatto, è connaturata non tanto al suo funzionamento o alla particolare efferatezza dell'uso della frusta, è l'intero processo che richiede la propria fine per non più alimentare il lago di sangue. La limpidezza di questa necessità affiora di tanto in tanto nei sogni inquieti di questa o di quella immediatezza, poi si inabissa per tornare alla superficie in qualche veemente rammemorazione o in qualche parola crittografata, in qualche allusione del destino. L'assolutamente altro è esperienza complessa ma non necessariamente porta in sé la distruzione del fare coatto. La qualità produce certo una trasformazione radicale nella vita di chi l'ha sperimentata, ma poi, nella rammemorazione, il ritorno della parola stempera questa esperienza in un'aura di comprensibilità, da cui partire per un progetto distruttivo totale del mondo vecchio, ma tutto ciò non è una conclusione necessaria. L'immediatezza, così trasformata, ma pur sempre immediatezza può semplicemente scegliere di avviarsi di nuovo nella foresta e di non darsi da fare in un progetto fattivo di autogestione – quindi non coatto – generalizzata. Molti uomini di cuore non se la sentono di progettare un fare diverso, con livelli diversi di apparenza, hanno preso contatto con l'essere che è e non può non essere e vogliono tornare da dove sono stati l'assolutamente altro e non il semplicemente non coatto fare. Compagni di percorso anche loro? Sì, ma diversi, molto diversi, da quelli a cui abbiamo fatto cenno prima. E poi? Siamo proprio sicuri che l'autogestione generalizzata corrisponda alla rivoluzione anarchica? Non lo so. Penso che ci possano essere delle mancanze da colmare, delle lotte da concludere, delle dissonanze da non smarrire. Tutto questo è certo un progetto affascinante e vivo, gli uomini per realizzarlo però dove sono? Non li vedo. Ho stilato un testo su questo specifico argomento, e gli oltrepassatori dove sono? Uno sparuto nucleo vive qua, in questo carcere greco, le mie stesse sofferenze, ma li vedo non ancora maturi per queste rammemorazioni.

Autoliberazione generalizzata è sinonimo di interruzione delle forniture alla caverna dei massacri, in caso contrario è una banale modificazione del progetto fattivo amministrato. Gettato nel mondo incantato della foresta del coinvolgimento, per prima cosa devo scio-

gliermi da questa tragica responsabilità. Non posso andare avanti nell'oltrepassamento con la mia coscienza immediata di assassino e collaboratore di assassini. Sono pronto a tutto, ho il coltello tra i denti, sono tenace e serio, vado avanti perché sono certo di quello che mi aspetta. L'ospite indesiderato siede ai piedi della mia cuccetta in questa cella e ogni notte assiste ansioso al mio sonno. Attende, lui, il suo bottino, ma io vado avanti, non lo guardo negli occhi per non leggervi un leggero stupore, ma io sono più robusto di quanto lui immagini. Non gli do ascolto, anche se mi rendo conto che lui parla con gravità e precisione, mi elenca le mie malattie e la commiserazione che il mio organismo sta costruendo di se stesso. Io non lo ascolto. Gli dico di andare via, che sta perdendo il suo tempo e che deve mettere da parte la falce. Lui a questo punto tace. Gli faccio presente che sono un uomo d'azione e che sto tornando, ancora una volta, sia pure a denti stretti, a inoltrarmi nella foresta. Lui tace. Penso che non mi ascolti. La faccenda della falce lo disturba. Non ama che se ne parli tra noi due. Il mondo contro cui lotto è tanto grande che non vedo perché debba restare qui, seduto ai piedi della mia cuccetta. Vado avanti. Non lo guardo nemmeno. Credo che per il momento abbia messo via la falce.

Credendo nel meccanismo storico, diretto ciecamente alla realizzazione della libertà, non si capisce nemmeno una piccolissima parte del mondo del fare coatto. Così si può accumulare una enorme quantità di dati conoscitivi e restare senza mezzi per affrontare il problema essenziale, perché si accetta lo sfruttamento? Si passa lentamente la vita aspettando una risposta, e ci si meraviglia, con sacrosanta speranza, per ogni modificazione che non appor- ta altro se non un assestamento trascurabile, un ripiegamento del fare sulla propria stessa proterva fattività. Chi brandisce la ferula non ha occasioni diverse per capire qualcosa, è solo uno schiavo di grado superiore. Tra inclusi ed esclusi la responsabilità dei massacri si ripartisce equamente, aspettando invano, nella reciproca accettazione dei ruoli, una resa dei conti che tarda a venire. Si misura il mondo con le sue quantità maggiori ora, minori poi, il mondo che continua a produrre con i suoi scomparti, le sue graduatorie, i suoi piani disconnessi o continui, i suoi stridenti meccanismi coercitivi. Così il mondo si riassume nella tecnica e questa giustifica se stessa con l'insostituibilità dell'oggetto prodotto, perno di tutto, e con la penosa necessità del massacro, evento sotterraneo, per quanto possibile, tenuto nascosto. Ogni oggetto è parte di una connessione seriale che si tiene tutta all'interno della propria componente, che si offre alla percezione continuativa e che modifica senza sosta sia il percepito che il percipiente. Chi guarda vede l'aspetto esteriore di un meccanismo che viene spacciato come qualcosa di perfetto, solo completabile nel tempo, ma in sé perfetto proprio per questa sua intrinseca e ipotetica compiutezza. Non vede il costo di questa perfettibilità e non si accorge di fare parte egli stesso non come spettatore ma come componente spettacolare di un palcoscenico dove si gioca la sua propria vita ridotta allo stato larvale, apparizione sostituibile e non modificabile, utilizzabile e deperibile, un fantasma che produce solo la consistenza fittizia di un'ombra proiettata sulla parete della caverna dei massacri. La cronologica consistenza del fantasma assicura a quest'ultimo la

percezione della propria e dell'altrui esistenza, ed è questo che viene chiamato vita, mentre sarebbe più giusto definirlo amministrazione controllata dell'apparenza.

Nulla scompare del tutto come componente del fare, se non viene spazzato via l'intero meccanismo coatto. Muoversi nel seno di una distruzione del mondo vecchio non comprende nessuna delle componenti che si nascondono in questo stesso mondo. Anche la conoscenza, indispensabile per costruire la base della coscienza diversa, distruttiva, deve prima subire una profonda trasformazione qualitativa, talmente radicale che viene da essa, non solo sconvolta, ma quasi annullata. Non muoversi nel senso dell'oltrepassamento radica la percezione nella limitatezza della quotidianità coatta, gli oggetti cambiano o sono sempre gli stessi? Chi lo può dire? Tutto si muove o tutto rimane fermo? Non si può essere certi di nulla proprio perché tutto appare certo. Realtà che è apparenza non può alchemicamente trasmutarsi in realtà che è esistenza, cioè essere che è e non può non essere. L'identico si ripete e l'apparente ripetendosi resta identico. Non c'è scelta nel mondo del fare che non sia catturata dall'apparenza. Per spezzare questo vincolo occorre prendere la direzione della foresta, e qui scavare con le unghie e con ogni mezzo a disposizione un sentiero, il coinvolgimento è fare faticoso e controcorrente, richiama l'attenzione repressiva pure rimanendo sempre sotto le sembianze coatte. Lo sbocco di questo straordinario sforzo è l'oltrepassamento.

Uno dei misteri più cupi che circolano nel mondo del fare coatto è la produzione di allegria. Lo schiavo e lo sfruttatore, ognuno a suo modo, ne hanno bisogno, ma non si arriva a comprendere come tutti non colgono sotto la leggera patina che copre queste odiose pantomime immaginative, la sostanza macabra dei massacri in corso. Ogni sobbalzo di divertimento, sollevato appena il lembo del sudario che lo ricopre, mette sotto gli occhi di tutti la totale condizione vessatoria, la degradazione morale e materiale di chi chiude gli occhi di fronte al lago di sangue che continua a crescere. Eppure lo schiavo, in particolare lui e forse grazie alla frusta che fischia senza interruzione sulla sua pelle, accoglie tutto quello che gli capita, come se fosse una condizione irrinunciabile per la propria esistenza. Conculcato, non si ribella se non per richieste marginali, vuole che gli si colori in maniera variopinta la catena, che gli affabulatori di turno gli raccontino storie fantastiche, gli facciano ascoltare rumori adatti a farlo sognare. La sua ostilità, figlia bastarda dell'esclusione, è anch'essa oggettualizzata e segue la rotta generale di tutti gli oggetti prodotti. Lo schiavo vuole fare, fare coattamente, la sua volontà produttiva gli suggerisce magari dei minimi adattamenti per ridurre il dolore fisico che ciò gli procura, ma prima di tutto egli vuole fare, questa è la sua sottoscrizione volontaria riguardo la propria condizione di schiavo.

L'abolizione di ogni disuguaglianza, obiettivo della rivoluzione anarchica, non può essere raggiunta se non attraverso la distruzione del mondo vecchio. Occorre pensare profondamente questa ipotesi di lavoro che getta le sue basi proprio all'interno del meccanismo

fattivo ma si sviluppa nell'esperienza dell'assolutamente altro. Non basta la conoscenza del meccanismo, modulata nelle tante teorie che nella loro formulazione sembrano le più remote a qualunque materiale organizzato meccanicamente, eppure è qui che si nasconde il contenuto essenziale dell'oggetto. La miriade di varianti che danzano quotidianamente davanti agli occhi di tutti non fa che nascondere la radicale uniformità produttiva. Sono rimasugli di scarti produttivi che si accumulano confusamente dando l'impressione di un progetto uniforme di crescita ma che è provvisto solo di aggiustamenti progressivi. C'è nel progetto del fare, con tutte le sue responsabilità per i massacri che comporta, una sorta di leggerezza che sorprende. Non si può mai approfondire niente, tutto rimane alla superficie, protervo nella propria certezza di essere diretto a realizzare la continuità del solo mondo possibile. La risposta più adatta a questo movimento di apparenze generalizzate, è il tentativo personale, la ricerca del coinvolgimento, l'entrata nella foresta. Non c'è un artificio tecnico da consigliare per l'oltrepassamento, il punto non sta fuori di chi intraprende a percorrere il sentiero, sta dentro il suo cuore. È qui che viene ospitato il coraggio – nell'intimo convincimento che nulla mi può fermare – ed è qui che si riflette la stupefacente accoglienza puntuale e acronologica della qualità. Un sogno che si realizza, un ideale che prende corpo e che colpisce come una mazzata. Non si è più gli stessi dopo questa esperienza diversa. La rammemorazione che raccoglie la testimonianza è qualcosa di indiretto, di troppo specificato e dettagliato, di parlato, per essere ciò che semplicemente era l'esperienza nella qualità. Eppure è questa parola rammemorata che ha la vera importanza pratica nel mondo del fare, perché è qui che possiamo vivere, possibilmente una vita migliore, senza bisogno di continuare a massacrare senza tregua. La bruciante qualità non rende possibile permanenze di ospiti estranei, tutti i viaggiatori dell'incredibile hanno la scelta tra il ritorno o la morte. Dato il fervore straordinario che muove queste esperienze altre, anche una simile decisione, che sembra scontata, non è facile. Più volte mi sono trovato di fronte al punto di non ritorno, ripiegato su me stesso per difendermi o per attaccare, e più volte mi sono chiesto se non dovessi andare avanti con l'ingenuità libera di un bambino, però anche con lo scrupolo rivoluzionario di un'azione completata con un ottimo risultato. Questi due atteggiamenti che, in apparenza, sembrano contrastare radicalmente tra di loro, senza possibile conciliazione, sono più vicini di quanto non si pensi a tutta prima.

La forza della debolezza è straordinariamente nascosta, sta acquattata sul fondo della paura e dell'angoscia, dove va a scovarla l'inquietudine. È il coraggio di cui parliamo, non quello delle barricate, di per sé molto diffuso, ma quello che sta sotto la paura e che viene fuori dal convincimento – lento a prendere corpo – della necessità di coinvolgersi. L'avventura nella qualità non è fatta di sconcertanti accadimenti, anzi in essa non accadono fatti, ma è costituita dall'accostarsi alle grandi realtà dell'essere, la libertà sullo sfondo fa vedere tutto con la massima nettezza di dettagli. Se la condizione del fare coatto è sub-reale, quella della qualità è iper-reale, cioè è finalmente l'obiettività realizzata, sia pure nel punto fuori di ogni precisazione cronologica. Le allucinazioni delle ombre nella parete dei

massacri sono lontane. Non c'è da cercare significati, non si possono trascurare elementi considerati secondari, non ci sono occasioni da mettere a profitto, non si sceglie. Tutto questo è movimento fittizio che la qualità ignora perché non fa parte dell'essere. In essa non ci sono accumuli possibili o, per lo stesso motivo, non ci sono dimenticanze possibili. Non essendoci il tempo a fissare i punti di raccordo, tutta l'esperienza si snoda in una sola volta, non ci sono raccordi che consentono di conoscere meglio e di più. Il contatto è diretto e totale nell'azione, qui conta solo il calore del proprio coraggio e la nettezza delle speranze, dei sogni, dei desideri, tutto ciò trova realizzazione in un singolare fenomeno istantaneo. Molti, ascoltando queste mie tesi, mi hanno detto che un'azione, incontestabilmente, ha una durata temporale, comincia e finisce. Io rispondo loro che stanno parlando di una rammemorazione dell'azione, non di come essa è stata vissuta da chi l'ha compiuta. Ma la rammemorazione è parola, cioè è faccenda che evolve cronologicamente nel fare, non nella puntualità dell'agire. È la rammemorazione che sprofonda nei dettagli – e per questo essa è utile e utilizzabile – non l'azione che in sé non ha utilità alcuna. Io non agisco per ricavare una utilità, non agirei se mettessi in campo questo preconetto. Nell'azione sono io la qualità ed è in questa prospettiva che non è un incontro quello di cui parlo, piuttosto una compenetrazione vitale, un mio essere quello che sono, un abbandono puntuale, dell'apparenza.

Sempre più si è andata profilando l'identificazione degli Stati storici tradizionali con il meccanismo del fare coatto, che tutti li accorpa sotto la medesima insegna. Le chiacchiere sono utili a fissare ancora, qua e là, delle differenze ma nella sostanza tutto il mondo è sotto il nerbo – più o meno maneggiato direttamente o indirettamente – dai pochi gruppi dirigenti di inclusi. I dettagli acquistano rilievo solo per venire assorbiti nel processo mondiale, le distinzioni sono piccole bandierine che contrassegnano fantasmi geografici in via di estinzione. Anche il più grande impero – quello americano – è sotto la necessità di modificare continuamente il proprio ruolo per non cadere e implodere a causa dei difetti produttivi del meccanismo che lo regge. Ogni uomo vive ormai rassegnato ad accettare ideali surrogati, perfino quelli della vecchia borghesia si sono annacquati. Oggi ci sono innumerevoli spazi dove la conflittualità viene incanalata o indirizzata verso le zone dove il massacro può continuare ancora alla vecchia maniera tribale. Nel mondo primario, dirigente, che utilizza sempre gli schiavi ma con tanto di carta dei diritti, periodicamente stracciata e sostituita, il mondo è qualcosa di più raffinato, per quanto parimenti ininterrotto. Tutto è posto sotto l'oculata attenzione del fare, anche una stanza vuota è costantemente tenuta sotto controllo. Tutto è esacerbatamente soggetto alla produzione, abbandonato alla logica oggettuale. Lo schiavo – e per converso chi agita la ferula – è obbligato a osservare con tutta la sua attenzione il meccanismo che lo flagella. Ogni gesto, ogni parola, ogni tratto dei personaggi di questa tragedia immane è sottoposto a controllo, dilatato sotto l'occhio delle telecamere, sezionato, frammento dopo frammento, in una irragionevole smania di completezza inattuabile. Tutto questo lavoro non ha uno scopo dichiarato, preciso nei det-

tagli, esso, nel suo insieme, rappresenta la coazione che, per molti motivi, come abbiamo visto, deve diventare sempre più affidata all'immaginario collettivo, alimentato dallo spettacolo, e sempre meno alla frusta vera e propria, tradizionalmente intesa. Ciò non toglie che quell'immaginario, opportunamente elaborato per produrre i suoi effetti di recupero e di controllo, non lasci sulla pelle segni non ben distinguibili dalle frustate. Beghe da cortile assurgono così a grandi accadimenti politici che la melma di fondo si incarica di fare continuamente girare su se stesse come gigantesche trottole. Nulla di quello che viene prodotto ci appaga, tutto è parimenti necessario a produrre la nostra parziale anestesia, in modo da metterci in grado di digerire con relativa facilità i soprusi intellettuali, come il dolore fisico delle nerbate. Non ci sono luoghi deputati a fare valere le proprie ragioni, anche perché queste ragioni non ci sono più, si sono volatizzate con l'accettazione della schiavitù. Uno schiavo non ha ragioni, se non quelle piuttosto confuse di potere essere schiacciato, prima o poi, come un insetto e avviato ineluttabilmente alla caverna dei massacri.

La cultura interpreta questa condizione di schiavitù, e interpretandola la giustifica e la lascia al suo posto. È essa che accelera lo sprofondamento nel dettaglio mentre il massacro continua ininterrotto. Di tale responsabilità dovranno rispondere un giorno tutti questi storici, questi filosofi, questi scienziati, questi artisti, questi musicisti e questi poeti. Non è possibile che la loro cattiva coscienza, da sempre operante, vada ad maiorem Dei gloriam. Pagati per svolgere un ruolo infame – quello di reggitori della frusta – oggi dilagano in relazione all'allargarsi del recupero e del controllo che l'immaginario collettivo sta attuando. Gli sguardi ebeti di coloro che li seguono, registrano attentamente il livello di produttività raggiunto all'interno del meccanismo oggettuale. Gli occhi che guardano appartengono a corpi piagati, ma lo sguardo dice molto di più di quelle piaghe – che una volta faceva gridare di rivolta e di sdegno – dice parole di accettazione, di godimento passivo, di peripezie dell'immaginazione introiettate nell'apparenza, di continue modificazioni che i fantasmi fanno sembrare vivi, mentre sono solo ombre in movimento proiettate nella parete della caverna dei massacri. Ogni vicenda dello schiavo è simile a quella del suo vicino di gomito, ogni vicenda dell'escluso somiglia a tutti gli esclusi, alle loro apparentemente varie vicende. Per un altro verso, anche le vicende degli inclusi sono tutte uguali e – fatto altamente drammatico – tendono a somigliare alle vicende dell'altra parte del muro. La contrapposizione si mantiene, ma chi maneggia il nerbo è schiavo anche lui del meccanismo del fare, sta per cadere prigioniero del medesimo prodotto dell'immaginario collettivo. La distruzione del mondo vecchio deve essere accelerata o non si saprà dove colpire per prima cosa, che categoria assalire e divellere dalla sua improbabile vita apparente, visto che anche la nostra vita sarà altrettanto improbabile e apparente.

Mille occhi guardano attoniti l'oggetto prodotto, sempre più carico di significati immaginari. Se interrogassero veramente questo idolo, per cui si è sottoposti a crudelissimi trattamenti repressivi e di recupero, quegli occhi non avrebbero risposte e si abbasserebbero imbarazzati. Tutto il mondo del fare è un mostruoso complesso geneticamente cosciente

di sé, fino a un certo punto, al di là del quale non sa in che modo continuare a modificarsi per rendere accettabile la produzione, per prima cosa accettabile a se stessa.

Fuori da contesti meccanicistici vincolanti, la decisione del coinvolgimento rompe con una pratica del compromesso. Quando le parole si allineano una dietro l'altra in bell'ordine, come un esercito pronto al combattimento, rompere i ranghi significa fare silenzio e agire, andare oltre l'orizzonte plumbeo che tutti ci accorpa nell'uniformità della bruttura amministrata. Staccandosi dal contesto che tutti ci ospita, chi agisce si inoltra nella foresta, simbolo di zona riservata a pochi, in cui non è possibile respirare se non si hanno buoni polmoni. La densità compatta del fare è lasciata alle spalle, ora, davanti a chi avanza nel sentiero, sta l'oltrepassamento. Le parole cessano il loro dominio, eccoci nel regno del silenzio. L'essenza di un gesto, di un attacco, di uno sconvolgimento negli assetti produttivi e nelle logiche che li reggono, l'appello per la responsabilità di alcuni, ecco, tutto questo, non ha bisogno di parole. È vissuto nella realtà concreta dell'essere assolutamente altro. Non solo quindi un rivivere, in chiave qualitativa, un fare che potrebbe essere lo stesso, ma molto di più, essere nella qualità, essere la stessa qualità mentre si agisce, essere la giustizia non un fare opportunamente giusto, la bellezza non un fare agghindato in modo da colpire l'immaginazione – odioso fare fra i peggiori –, la verità non un fare capace di rispecchiare l'oggetto naturale come oggetto, la libertà non un fare che ha sbriciolato le proprie catene, in cento o mille libertà capaci di ricostituirle nuovamente sotto una forma differente. Ecco che cos'è la qualità. Ma è la rammemorazione che mi rimane fra le mani. E qui torna la parola a rompere il silenzio e ad esigere attenzione, la massima attenzione possibile. Questa parola non ricorda il brusio asmatico del fare, è parola che procede a sbalzi perché non ha da seguire una logica dell'a poco a poco, non deve partire cronologicamente da un punto e pervenire a un punto successivo. Tutto è importante in questa parola, che parla l'azione, niente è irrilevante di quello che dice, o può essere lasciato sottinteso. Chi l'ascolta ha la sensazione di trovarsi su di un terreno differente da quello dove di solito si collocano le sue consorelle, è il discorso nel suo insieme, il discorso intero della rammemorazione che ha un altro referente. Ogni elemento di questo discorso è sempre la prima volta che viene avanzato, messo in campo. Non ci sono esperienze precedenti che possono servire da riferimento alla rammemorazione nel suo prendere posto nell'ambito del fare, con l'unico mezzo che la conoscenza – prodotto del fare – ha per costituire se stessa nell'accumulo. Ma la parola che rammemora, non si disperde come accade alla chiacchiera pura e semplice, a cui il fare coatto è abituato. Essa è pervadente, penetra nei gorghi vitali dell'espressione significativa in quanto tale e li sconvolge. Il senso deve essere sottoposto – nella parola che rammemora – a uno sforzo ermeneutico del tutto nuovo, provvisto di una perspicuità che fa restare continuamente in guardia. Non si può stare tranquilli ad ascoltare questa parola. Il destino non lo consente.

Distruzione è passione negativa. Il mondo vecchio deve essere abbattuto e questo è un

tema che non può avere una trattazione né storica né filosofica. Deve essere cercato nella fresca rammemorazione che mai cessa di fluire incontaminata dall'apparente coabitazione con la bruttura che avvolge le basi stesse del fare coatto. L'esperienza diversa individuale conduce verso una possibilità collettiva di fare proprio il discorso rammemorativo, perché è qui che si può cogliere la passione della qualità, non un occasionale riscontro logico di alcune parti che possono essere accettate, perché convincenti, e altre che devono essere respinte, perché non utilizzabili. Qui la ragione non fa volare il suo uccello notturno, è il cuore che parla e si rivolge agli uomini di cuore. Ogni volta, dall'esperienza personale si travalica nella vasta superficie di un movimento globale possibile, di cui solo la risposta del destino è giudice ultimo e definitivo. Lo sguardo che osserva la rammemorazione non si pone però questo problema, esso non guarda verso il destino, osserva piuttosto il parlare, cioè utilizza il mezzo più comune che esiste nel mondo del fare. Tutte le figure entrano nelle rammemorazioni, la qualità di cui si è tanto parlato con le sue diverse intensità, si animano singolarmente solo in via provvisoria, danno cioè, ora e qui, il loro contributo esplicativo singolo, ma poi retrocedono sullo sfondo per dare vita all'animazione fattiva del loro congedo, cioè per fare capire quanto e in che modo il fare coatto sia incompleto e quello che bisognerebbe fare per distruggerlo dalle fondamenta, visto che non sarà certo la qualità così rammemorata a completarlo. È un discorso che manca di una conclusione, questo della rammemorazione, perché deve essere continuamente ripreso, lasciato tornare sulle sue posizioni, più volte, perché ogni volta nuove prospettive si animano e nuove parole trovano posto sostituendosi agli antichi silenzi dell'azione.

Niente accade necessariamente, meno di tutto accade qualcosa del genere nel cammino verso la libertà, in questo vecchio mondo dove viviamo rinchiusi. Ciò per due motivi, il primo è che la necessità è un'illusione teorica, una manovra di ombre e di fantasmi, il secondo è che non c'è nessun cammino verso la libertà se non quello individuale dell'oltrepassamento. Il fare è possente, corporeo, dilaga dappertutto, rende apparente la concretezza, e ciò mentre tutti giurano sulla sua incontrovertibile concretezza. Nel dilagare, il fare si sbriciola in oggetti, poi si riassume in altri oggetti – teorie, filosofie, scienze, insomma conoscenza – che quelle briciole riconducono ad un'apparente unità che poi torna a sbriciolarsi un'altra volta. Si tratta di un movimento di risacca che dà l'illusione ai fantasmi di muoversi realmente in un mondo reale, mentre un velo trasparente copre tutto conferendo all'aria stessa che respiriamo un'opacità mortale. Siamo pecore che si sono perdute e sentono il nostalgico bisogno del pastore. Questa guida, di tanto in tanto, si fa avanti e propone questo o quell'obiettivo – tutti parimenti falsi e inconsistenti – mettendo così un poco di tregua nel comune smarrimento. Anche qui, tutto ricomincia daccapo. Mettersi alla finestra per osservare questo spaventevole spettacolo, è una dura prova da superare. Nessuno pensa a se stesso, tutti hanno qualcosa a cui pensare. Ogni oggetto è un richiamo per dare fermezza e contenuto al mondo ma, nello stesso tempo, anche noi siamo oggetti che danno fermezza e contenuto agli oggetti. Viaggiamo parallelamente e non abbiamo il coraggio di

ammetterlo. Ci nascondiamo dietro il fantasma dell'utilità che, come ogni buon fantasma, a mezzanotte dilegua.

La distruzione rivoluzionaria anarchica è la negazione di questo mondo di fantasmi, ma è solo un secondo inizio. Il primo deve essere precedente, deve avvenire nel singolo individuo non può limitarsi solo alla descrizione di un incendio, deve essere l'incendio stesso. Il cielo si è oscurato, da tempo e non ci sono aurore da qualche parte, nessuno sa dove cercarle. Siamo tutti nella notte degli assassini. Fare fischiare la ferula ha stancato la mano di generazioni di torturatori, ora è la musica che prende sempre più spesso il posto della ferula. I suoni e le parole dell'arte fischiano e scrivono le loro storie sanguinose sulla pelle degli schiavi rendendoli ebeti. Da casa in casa, si diffonde il contagio. Ci sono luoghi dove questi monatti impazziti spremono il massimo delle loro possibilità, diffondono massicciamente il contagio del recupero e dell'ebetismo. Siamo diventati schiavi estatici, immersi in un vortice di frustate, note musicali e odori di pranzi precotti. La sera ci rintaniamo e abbiamo paura di aspettare il mattino con gli occhi aperti senza potere prendere sonno. Per questo c'è la chimica.

Ma la distruzione non è un prodotto della volontà. La segnatura che trovo nel sentiero nella foresta mi dice questo, ma non è così. Il mio essere qua, solo, in questa cella di un carcere greco, mi dà la possibilità di parlare nel sentiero e non del sentiero nella foresta. La differenza è enorme. Sono rammemorative le mie parole, possono dire qualcosa ai futuri distruttori. La prima di queste cose è di non fidarsi della propria volontà. Il coinvolgimento non è prodotto dalla cieca volontà, è qualcosa che va profondamente in senso inverso. Non impone qualcosa – un progetto, poniamo – a nessuno, nemmeno a me stesso. Agisce, questo è tutto. Non mi addormento fantasticando, agisco e poi dormo. Non sogno fantasmi, questi li vedo tutto il giorno davanti a me, nel loro indaffarato fare. Devo prendere congedo da loro, se agisco, non c'è alternativa. Mi chiudo in me stesso, i miei vecchi muscoli fanno quello che possono, la mia mente però è sveglia come non lo è mai stata. Sono il messaggero funesto per la storia e per la filosofia, il portatore della fiaccola incendiaria, non sono un glossatore incartapecorito sui codici della mia infanzia. Ho gesti precisi e spesso sono repellente nel mio modo di rapportarmi ai fantasmi, divento ogni giorno più chiuso e mi concentro sulle difficoltà dell'oltrepassamento. È da queste considerazioni che potrà un giorno venire fuori l'annientamento del mondo vecchio? Non lo so. Non agisco per questo, agisco per me, perché non posso fare altrimenti, perché l'attesa e l'inazione, insieme alla chiacchiera, mi disgustano. Prima che la vita mi congedi io congedo il fare dalla mia vita. È una lotta, non un banale scambio di opinioni. Alcuni di questi fantocci di gomma hanno antenne ricettive, sono uomini d'azione anche se non riescono ancora a trovare il sentiero nella foresta. Prima o poi lo troveranno.

Distuggere e creare non sono la stessa cosa. Distuggere è una triste incombenza imposta dalle attuali condizioni del fare coatto. Creare è essere, cioè qualità. Non posso creare

nel tempo, posso creare nell'avventura puntuale, poi devo rammemorare queste creazioni e collocarle nel tempo, dove devono fare i conti col fare, non più coatto a seguito della distruzione. Se la rammemorazione è sempre lo stesso tentativo – mai perfetto – di dire a parole l'avventura nella qualità, essa è diversamente colta in un contesto fattivo che distrugge la coazione. Quale sarà questo fare non coatto? Non lo so. La formula dell'autogestione generalizzata forse è qualcosa di più di una formula. Per il momento posso soltanto scommettere su me stesso, cioè sulla mia azione, il resto è nella parola del destino, non in un'opportuna e sagace collocazione nel tempo successivo alla rivoluzione anarchica di progetti e moduli del fare non coatto. La mia anima tecnica vorrebbe puntare anche su di loro, il mio cuore di solitario avventuriero se lo vieta. Chi conosce veramente il proprio cuore?

L'astrattezza delle teorie non può mai condurre alla qualità. Questa strada è occlusa ai fantasmi. La notte della filosofia ne è piena, sbattono le ali dei loro lenzuoli come uccelli ipotetici sulla parete della caverna dei massacri e non hanno neanche il coraggio di prendere coscienza della loro responsabilità. I fantasmi dilagano nell'immediatezza, per il resto sono chiassosi frequentatori di condizioni diversive dove l'unico scopo è il recupero. Perché nell'apparenza vibri qualcosa d'altro, occorre saper guardare e l'uomo, la prima cosa che vede, è la propria condizione di miseria. Se si appaga del profumo erotico di cui ormai la miseria è stata inzuppata, per lui è finita. Una forza oscura l'attira sempre più in basso, nel radicamento malinconico del fare, dove baluginano le ombre proiettate sulla parete invalicabile della caverna dei massacri. L'oscurità è attraversata da lampi in cui l'apparenza è messa in mostra, pronta a vendersi come oggetto appetibile, mentre chiuso in se stesso l'intero mondo del fare continua a ruotare, a giustificarsi senza tregua. L'occlusione tra miseria coatta del fare e qualità, produce l'espulsione di qualsiasi tentativo intrinseco al fare stesso, senza l'oltrepassamento concreto, vissuto, non c'è accesso alla qualità. La teoria permane nelle tenebre fattive, nella colluttazione diretta a prevalere sull'altro per il possesso, oggetto esso stesso questa concorrenza assurda e spietata. Costringere il fare a prendere visione dei suoi limiti è impossibile. La risposta è una ulteriore modificazione oggettuale, cioè la nascita di un nuovo oggetto del tutto uguale ai precedenti. Non si possono realizzare nell'ambito del fare prove di forza dirette a trasformarlo. Ogni colluttazione teorica è un fallimento, si modifica subito in un oggetto che produce contributi per il lago di sangue. Niente può realizzare una fuga dal fare attraverso il fare stesso, non ci sono superamenti fattivi possibili. Andare via dal luogo irrespirabile, dove si è coattamente trattenuti, significa coinvolgersi nei sentieri nella foresta, non ci sono altri camminamenti possibili. Le possibili lotte intermedie, all'interno del fare, o sono preparazione individuale all'oltrepassamento o permangono nella loro caratteristica di preparazione metodologica alla futura distruzione, permanenza perfettamente gestibile da parte del fare.

Realizzazione della filosofia? Diversa da come la vedo nella servitù volontaria accodata

agli altri sforzi per meglio sottoporre a manutenzione la catena? Non credo. Come divincolarsi dalla stretta filosofica? Non c'è un metodo garantito. Da qualunque parte si vada c'è sempre una possibilità di recupero, minuziosamente studiata in tutti i particolari. La conoscenza, qui esemplificata nella filosofia, è una lotta che cerca di catturare la nostra adesione al fare, di sopraffarci per mantenere la sua condizione privilegiata all'interno del meccanismo produttivo. La conoscenza ci possiede proprio nei termini in cui noi ci illudiamo di possederla. Solo nell'oltrepassamento possiamo abbandonarla e acquistare nella qualità la nostra condizione di assolutamente altro. Ma essa ci era stata accanto fino all'ultimo, anche nel sentiero nella foresta, anche nel coinvolgimento, e tornerà accanto a noi nel progressivo spoliamento della rammemorazione. Qui possiamo prendere coscienza della necessità di abbandonarla e cercare la sapienza al suo posto, ma è quest'ultimo un percorso lungo e impervio.

L'eventualità di restare sempre senza un punto di riferimento, che non sia il modulo oggettuale del fare, classe e coscienza immediata relativa, è come un vicolo cieco. Ha in sé il malore del determinismo, il quale si rivela una sopraffazione per catalogare in modo cambiato, ma non differente, la produzione. L'amministrazione è un grande spettacolo che tutto registra e riproduce modificandolo, in attesa che nuovi moduli vengano prodotti. Le condizioni di sfruttamento si allargano in sfumature molteplici, rendendo impossibile il modello realizzativo della classe che dovrebbe realizzare il compito storico della liberazione. Lo scontro è certamente elemento essenziale di una probabile insorgenza, ma alla lunga è stato recuperato quasi totalmente. Nuove prospettive occorrono, profondamente altre. I potenti mezzi di seduzione del fare coatto hanno svuotato dall'interno molte di queste possibilità di scontro. La mano brutale del fare, il fischiare della frusta, si vanno, a poco a poco, mettendo da parte, aprendosi alla discussione democratica. Tutto è aperto a tutto, si può ormai dire qualsiasi cosa, e come tutto ciò che si diffonde a perdita d'occhio, pullulando di possibilità apparenti, produce un effetto di stasi e di quiete. Qualcosa di inanimato ci circonda come un mostro meccanico e ci conduce dove vuole perché noi non sappiamo dove andare. La vita appare in questo modo come un fantasma vuoto e vano, un semplice lenzuolo svolazzante. Tutto è condotto al massacro nella più alta quiete possibile. Non ci sono sorprese o smarrimenti. Gli ebeti si guardano negli occhi e aspettano che qualcuno dica loro di tornare a casa, lo spettacolo riprenderà l'indomani alla solita ora. Il rumore assordante è l'elemento di fondo che tutti ci avvolge, non ci facciamo più caso, siamo completamente sotto anestetici.

Lo svuotamento progressivo ci ha ridotto tutti al minimo denominatore comune. Siamo niente, perfino come apparenza, come fantasmi, apparteniamo alla categoria più infima, quella degli schiavi. Il fare ha prodotto questi oggetti non come sottoprodotti ma come oggetti privilegiati, oggetti vuoti, incantevoli nullità in grado di conoscere milioni di dati che una volta sarebbero stati fuori portata. Come fantasmi vuoti possiamo essere spazzati

via da un qualsiasi accadimento, ma il fare stesso, nella sua lungimiranza, ci protegge e ci mantiene con un livello minimo di fattività quantitativa, in modo da avere l'illusione della vita. Pensiamo di conoscere e di questa conoscenza ce ne facciamo una forza, ma è una forza infondata. Credere di conoscere e mai conoscere abbastanza ci dà il senso profondo della nostra inquietudine e ci misura l'intensità del pericolo al quale siamo esposti. Vogliamo vivere e accettiamo la schiavitù come unica forma possibile di vita, infima ma pur sempre vita. Il livello dell'abiezione che si può raggiungere è qualcosa di insondabile, si apre sempre a nuovi orizzonti, imprevedibili, nuovi aggiustamenti e nuove umiliazioni. Irrimediabilmente siamo perduti se non interrompiamo questo itinerario infernale, se non troviamo il coraggio per andare verso l'assolutamente altro. Restando fermi nell'orrore del fare siamo oggetti di condanna. Non possiamo dire la nostra veramente, qualcuno ci mette in bocca le sue parole, che noi facciamo nostre, stolidamente. La nostra vita nel fare si presenta come una incongrua sequela di sproporzioni. Siamo prodotti e produciamo, siamo apparenti e appariamo come fantasmi a noi stessi, ma la concretezza del fare è sanguinosa, questi fantasmi massacrano e alimentano il lago di sangue nella caverna sotterranea, sono futili ombre ma sono anche assassini, per loro il massacro è la quotidianità della vita, non ammettono alternative, comprimono nello spazio minimo dell'oggetto tutta la violenza fattiva della produzione e non accennano minimamente a rendersene conto. Sono garruli e spensierati, come è giusto che siano fantasmi e apparenze, ma i morti sono lì a testimoniare la loro ferocia, questa sì prodotta dal profondo convincimento che non c'è altro modo per produrre, altra condizione che il fare coatto.

Non ci sono ragioni intrinseche alle cose che possano lavorare al posto degli individui. Se questi accettano la schiavitù, non c'è modo di smuoverli alla ribellione senza che ci si ribelli dapprima in pochi, individualmente, poi in molti, collettivamente. Questi movimenti hanno qualcosa di incongruo, non commisurabile sulle basi di un qualsiasi determinismo. La frusta spinge a ribellarsi? Non sempre. Più spesso ci si adatta, e siccome l'evoluzione della schiavitù l'ha trasformata in qualcosa che, pur rimanendo frusta, mette in campo eccezionali forze di recupero e di distorsione, non c'è più un automatismo, se mai c'è stato. Non basta difendersi – come si è detto più volte – ciò porta solo ad assestamenti nello sfruttamento che finisce per razionalizzarsi a seguito delle mutate condizioni produttive. Occorre qualcuno che si ponga per traverso, che faccia ostacolo, che si fermi e dica, io non ci sto, io non metto la mia immediatezza a disposizione dei massacri, io voglio andare oltre. Tutto quello che la massa degli schiavi, sonnolenta e assopita sotto l'urlante circo messo in piedi per renderla ebete più che ferita con la frusta, considera sbagliato. Rompere col mondo dell'assassinio e della connivenza non ha l'aria di essere una cosa giusta. Solo la successiva rammemorazione troverà le parole adatte per spingere all'azione, senza dare l'impressione di fare qualcosa di profondamente sbagliato, solo qualcosa di diverso. Ma le parole rammemorative hanno in sé un che di misterioso, non accettano la logica dell'a poco a poco, non hanno rispetto per il mostro sacro della storia, cioè per la cronologia, non sono là come cosa morta di fronte al futuro, esse parlano al destino e quest'ultimo risponde.

Le future azioni sono quasi sempre figlie della rammemorazione e del destino, che come un pulviscolo evanescente sottolinea l'inizio del sentiero nella foresta.

L'abbandono al fare, la resa di ogni aspettativa di attacco, pone la domanda tipica del mondo coatto, perché? Non andavano bene le cose del meccanismo produttivo? Non si è sempre cercato di farle funzionare al meglio, opportunamente modificandole? Dopo tutto la frusta è strumento necessario, lo scotto che bisogna pagare per vivere. Oppure no? Domande che il misero schiavo rivolge a chi vede tendere i muscoli e prepararsi al coinvolgimento. Perché questa rottura del processo produttivo? E la pace, e la tranquillità del possesso? E la struttura della società con tutti i suoi lati negativi e positivi? Domande senza risposte. E i massacri perpetrati nella caverna sotterranea? Si potrebbe ribattere, ma sarebbe come parlare a dei sordi. L'asservimento totale assorbe in sé l'umiliazione e la rende un semplice contorno senza significato che si disperde nel mondo vecchio. Quello che conta è l'oggetto prodotto e la capacità illesa di riprendere a produrre altri oggetti. Quello che conta, in definitiva, è l'accettazione del meccanismo, la quale, alla fine, diventa una sorta di demente felicità. Questa è la condizione dell'irretimento finale, insanabile e sempre più presente, che taglia qualsiasi considerazione diversa della vita. Non è il momento di attaccare, sembra dicano queste considerazioni. E così ci ritroviamo immersi nei nostri casermoni periferici, incarnando la vita, la nostra unica vita, in una colpa vivente, mentre dovremmo giocarla una volta per tutte. Restiamo immobili, incapaci di scacciare una mosca, oppressi dai milioni di oggetti che produciamo, che ci annoiano e ci dilettono annoiandoci, cioè ci impediscono di pensare. Il mondo è questa catasta di oggetti alla rinfusa. L'aria che respiriamo diventa ogni giorno più stagnante. Non riusciamo neanche più a muoverci, fuori degli spostamenti autorizzati dal meccanismo produttivo. Il chiasso stesso del diversivo, con cui ci stornano dalla frusta vera e propria, alla fine ci infastidisce. Un torpore stolido ci coglie all'improvviso, l'inquietudine stenta ad affacciarsi alla nostra coscienza immediata ma alla fine ce la fa. Allora avvertiamo, ancora più profondamente, la durezza delle condizioni alle quali siamo sottoposti, l'atmosfera apatica e soffocante diventa ancora più spessa, quasi non respiriamo più. Siamo pronti per ridiventare schiavi a pieno titolo, oppure per abbandonare il terreno che circonda la foresta e inoltrarci, infine, nel sentiero del coinvolgimento.

L'attendismo di chi soffre presuppone una fortificazione in vista dell'attacco. Ciò può essere in buona o cattiva fede. Non conta parlare della seconda ipotesi, ma anche riguardo la prima c'è da dire che se si aspetta per crescere e diventare capaci di attaccare, si deve pure essere in grado di capire quando questo movimento di crescita si avvolge su se stesso in una spirale nientificante. Ora, la scienza del giusto mezzo, non è stata ancora inventata. Divincolarsi da questo corpo a corpo troppo intimo col nemico, che alla fine diventa oscena commistione di intenti, staccarsi per prendere le distanze, rifiutare padroni e carcerieri, ferule e allettamenti immaginativi, insomma tutto l'apparato repressivo diretto

e recuperativo indiretto. Tagliare questi respiri all'unisono, come se fossimo un corpo solo, che soggiace ed è soggiaciuto dal processo globale amministrato. Non siamo esseri policedali, siamo individui e dobbiamo trovare il sentiero nella foresta per agire. Se continuiamo a bloccarci all'inizio del percorso rimarremo fermi per sempre, incantati di fronte al meccanismo che ci sovrasta. L'unica voce che possiamo intendere – una volta rappacificata la nostra coscienza di massacratori – è quella dell'ospite indesiderato che paziente aspetta di dire la sua con calma. L'attesa è avvolgersi nella melassa del probabile aggiustamento. Niente è più agile e capace di muoversi. Gli oggetti stessi rimbalzano tra loro, ottusi e impenetrabili. La produzione nasconde gli aspetti più apertamente feroci, ma non arriva mai a nascondere la propria radicale stupidità. La ricerca del nascondimento – pudore, vergogna, assuefazione all'assassinio, tutto mescolato insieme – è costante. Cianfrusaglie invecchiate, ammuffite, infeltrite, tornano in circolazione e riproducono altri oggetti a proprio modello, il mondo è un immondezzaio di mozziconi di qualcosa, di manichini muti che sorridono alla nebbia che li circonda, di grassi e flaccidi fantasmi che rincorrono assurde diete, di miserrime ombre di schiavi che muoiono da qualche parte, in silenzio, senza che nessuno si senta l'animo offeso. Gli addetti – noi tutti – siamo costantemente là, siamo disponibili, ci applichiamo. La nostra dedizione è inattaccabile, neanche l'ironia la sfiora. Ma quale ironia? Si tratta solo di sollecitazioni indirette a stringere i denti e ad andare avanti.

Rapporti con Sergej Nečaev

Alla fine di marzo del 1869 Bakunin incontra Nečaev. Su questo incontro gli storici hanno intessuto moltissime considerazioni, descrivendo le influenze reciproche, le personalità, gli scontri, i sentimenti dei due rivoluzionari; inserendo il racconto nell'ambiente dell'emigrazione russa in Svizzera, un ambiente denso di piccole beghe e di piccinerie, carico di desideri di gloria rivoluzionaria, spesso portato a fuggire la realtà. In effetti, l'emigrazione è, in quell'epoca, quasi totalmente tagliata fuori dai contatti con la Russia, con i militanti che lavorano all'interno del paese. Senza soldi, con Herzen morto e con Ogarev in preda all'alcool, questo piccolo gruppo di rivoluzionari sognatori, si trova impantanato nel pettegolezzo e nell'emarginazione.

Bakunin è costretto ad avere rapporti con loro. Come sempre i suoi rapporti e i suoi interessi si sviluppano sul piano europeo e non resta di certo prigioniero dell'aria provinciale che si respira in Svizzera. Ma è senza soldi, con una famiglia sulle spalle, si sente vecchio, è vecchio.

Le sue idee sono maturate pienamente. Il progetto rivoluzionario anarchico è delineato in quasi tutte le sue linee. Non è certo una carenza teorica che l'arrivo del giovane rivoluzionario russo trova nel vecchio combattente. Si può dire che, in questo momento, la sola forza di Bakunin sono le sue idee chiare, i suoi contatti e le sue esperienze. Egli rappresenta veramente un punto di riferimento per la rivoluzione in Europa. Le frecciate dei suoi avversari, che si intensificheranno negli anni successivi, non arriveranno mai a scalfire questa figura.

Nel discutere gli scritti di Bakunin relativi al periodo della collaborazione con Nečaev o, comunque, attinenti alla "questione Nečaev", sono questi gli elementi di cui si ha bisogno: la maturità teorica di un rivoluzionario anarchico, il suo essere uomo e non semplice macchina che produce teorie e fatti, l'incontro-scontro con un temperamento fortissimo, l'ampiezza di un progetto rivoluzionario che presenta tempi lunghi e difficoltà di attuazione, la bruciante identità di vita e rivoluzione in chi non ha progetti a lunga scadenza perché ha messo tutto se stesso nell'azione. Sullo sfondo, il grande, drammatico, conflitto tra scelta dei mezzi e raggiungimento dei fini. Bakunin lo vive profondamente, in prima persona, e non si limita a valutarlo nel suo aspetto teorico. Il problema dell'organizzazione rivoluzionaria anarchica viene rivissuto alla luce di questo conflitto, sotto lo stimolo potente di un'attività, personificata da Nečaev, che avanza senza mezzi termini e che sollecita decisioni chiare, di fronte ad una realtà che è chiara e non ammette titubanze.

Non vale perdersi, come fanno molti storici, dietro presenze e congetture, dietro raccordi di date e di contatti. Non vale, come fanno taluni meno scrupolosi, dar corso a fantasticherie sul carattere dei due rivoluzionari o sulla natura del loro rapporto. Non vale, nemmeno, andare a rintracciare tutte le vicende collaterali, il ruolo dei vari Ogarev, Nathalia Herzen e tanti altri. Quello che ci sembra essenziale è rintracciare il senso pratico-teorico delle riflessioni di Bakunin, studiando e approfondendo quelle che sembrano contraddizioni, rimettendo sui propri piedi un rapporto che, se fu disastroso per Bakunin, non per questo lo fece deflettere dal proprio progetto rivoluzionario che restò, immutabilmente, anarchico.

Bisogna dire subito che negli scritti relativi alla “questione Nečaev” non si può trovare quello che è stato definito un “momento di debolezza”. Bakunin riprende e sviluppa il messaggio che l’azione di Nečaev gli portava: l’importanza dell’organizzazione specifica, le condizioni particolari in cui il potere la costringe, le regole durissime che la reggono. Accusare Bakunin di cospiratismo, come è stato fatto da Marx in poi, può avere il solo scopo di inquadralo in una luce che non è la sua per svalutarne il progetto rivoluzionario. I cospiratori, da Mazzini a Blanqui, non si contraddistinguono per l’organizzazione clandestina che mettono insieme, né per le regole che impiegano nella clandestinità, che sono quasi sempre le stesse, che vengono imposte dalla situazione del conflitto e non da scelte teoriche di fondo, essi si contraddistinguono per il progetto rivoluzionario complessivo, che vede, nella fase di sviluppo della rivoluzione e nella fase realizzativa, il perdurare della minoranza non solo come sprone per le masse, ma come depositaria del diritto di comandare. È la tesi blanquista esposta nel modo più chiaro da Filippo Buonarroti.

Non solo non è la tesi di Bakunin, ma lo stesso Nečaev, rendendosi conto della propria discordanza, tenne sempre, a questo riguardo, un contegno alquanto sospettoso verso di lui. Il punto di contatto era dato dalla necessità di costruire un’organizzazione specifica clandestina. Questo non è un problema limitato al rapporto Bakunin-Nečaev, è un problema di sempre, un problema che gli anarchici devono affrontare, portando il loro contributo alla lotta rivoluzionaria.

E Bakunin scrive: «Ci vuole l’azione di qualche centinaio d’individui, azione concertata, collettiva, incessante e soprattutto strettamente collegata a un piano generale. Bisogna che questi individui, legati gli uni con gli altri da uno stesso programma rivoluzionario popolare, non solo da principi comuni, ma anche da un’associazione reale, intera e totale, della volontà e dell’azione (e una solidarietà di questo tipo può ottenersi e realizzarsi solo con la più severa disciplina organizzativa fondata su di una totale abnegazione e il dono di sé, di tutti e di ciascuno)». (*Agli ufficiali dell’esercito russo*, in *Opere complete*, vol. V, tr. it., Catania 1977, p. 24). Quindi non solo la necessità di un’organizzazione specifica clandestina, ma il riconoscimento che questa deve sottostare a precise regole di disciplina, particolarmente rigide, regole che non peseranno molto su uomini che hanno dedicato tutta la propria vita alla causa rivoluzionaria.

Si delineano, fin dall’inizio, i due grandi problemi che afflissero Bakunin in questo periodo della sua vita, due problemi che scatenarono in lui un conflitto di tale portata da farlo

dubitare della propria capacità di valutare i compagni e della propria validità a continuare l'azione rivoluzionaria intrapresa. Si tratta della contraddizione tra il darsi totalmente e il risparmiarsi per gli sviluppi futuri della rivoluzione, tra il considerare l'organizzazione clandestina come un fine in se stessa e il considerarla come un mezzo per continuare la lotta ad altri livelli. Contraddizione dolorosa, che travaglia anche oggi molti compagni. Qual è l'autorizzazione morale che fonda le regole del gruppo clandestino? La risposta non è facile. Lo scontro violento col potere richiede certe decisioni. Il potere stesso, nell'incrementare la repressione contro tutte le organizzazioni clandestine, le radicalizza, criminalizzandole. In questo modo, il ricorso alla violenza non è tanto una decisione del gruppo, quanto un'accettazione del terreno dello scontro che è stato scelto proprio dal potere.

Dalla Russia era ritornato questo giovane Nečaev, che nella propria ferma decisione rivoluzionaria, personificava per Bakunin, l'azione, progetto attivo della distruzione del vecchio ordine di cose. Risolutezza e ottusità si fondono in Nečaev. I sentimenti passano in secondo piano, si affievoliscono, scompaiono. Tutto ciò che lo circonda si trasforma in mezzo per uno scopo: uomini e cose. E l'oggettiva necessità imposta dal conflitto, non ammette un comportamento diverso. Questo è un polo della contraddizione. Dall'altro, lo stesso Bakunin, più conoscitore degli uomini, più "uomo" egli stesso, più maturo, in grado di sviluppare un piano d'intervento più vasto e complesso, di quanto non faccia la superficialità sprovveduta del decisissimo Nečaev. E quest'altro polo, appare altrettanto necessario. Dalla catastrofe rivoluzionaria debbono salvarsi i sentimenti, i valori, deve salvarsi l'individuo, l'uomo, deve salvarsi la parola data e l'amicizia, il senso del gruppo, del sentirsi compagni: altrimenti dopo la distruzione non sarà più possibile ricostruire. Anche se la strada più immediata e logica, per l'attacco al colosso sfruttatore, è quella di Nečaev, essa si rivela, poi, la più illogica e la più lunga, la più tortuosa e dispendiosa: la miseria morale e il gesuitismo possono costruire gli imperi, mai la società libera di domani.

Bakunin si dibatte in questo angoscioso dilemma. Sa che solo attraverso la verifica costante degli strumenti di lotta si può arrivare alla rivoluzione sociale, e sa pure che impiegando metodi autoritari non si arriva ad altro che a riconsegnare nelle mani di una nuova minoranza, il potere tolto ad una minoranza precedente. Ma, nello stesso tempo, teme che queste riflessioni incidano troppo negativamente sulla lotta, sulla stessa organizzazione clandestina, teme che la pongano davanti a scelte morali non facilmente superabili. Da questo lato, gli sembra molto deciso ed efficace il modo di fare di Nečaev, il tagliare dritto per la propria strada, il coinvolgere la gente, l'obbligarla a partecipare alla lotta. Spesso ha l'impressione che la sua titubanza sia da attribuirsi all'età, al suo aver messo su famiglia, alle sue preoccupazioni finanziarie, al dover badare alla propria rispettabilità rivoluzionaria, al doversi difendere dagli ingiusti attacchi della cricca avversaria. Si sente vecchio e, proprio per questo, sente che non è più il momento delle parole, che bisogna ritornare all'azione, un'altra volta sulle barricate, come a vent'anni. Ma lo travaglia, nello stesso tempo, la preoccupazione del progetto rivoluzionario più ampio, la responsabilità dei suoi impegni, quello che tanti compagni si attendono da lui.

In fondo, questa dolorosa contraddizione personale è la stessa che si riflette a livello teorico all'interno del rapporto tra minoranza clandestina e masse. Lo stato del conflitto di classe, rende instabile l'omogeneità delle masse di fronte allo scopo rivoluzionario. Ai tempi di Bakunin, come oggi, pur nel mutar del rapporto di forza, permane la frattura all'interno degli sfruttati. È proprio questa frattura che, alimentata in mille modi dal potere, rende possibile lo sfruttamento ed obbliga all'impiego di certi mezzi. Determina, in primo luogo, la presenza e lo sviluppo di una minoranza rivoluzionaria, ben presto individuata e criminalizzata dall'azione del potere. Da ciò la nascita di un rapporto necessario e contraddittorio tra minoranza e massa. Anche qui, il primo pensiero, apparentemente semplice e lineare, è che la minoranza si ponga come guida, come memoria, come rappresentante delle lotte della massa, riconfermando questo ruolo anche dopo la rivoluzione. Questa posizione sembra molto "radicale", molto efficiente: come il potere ha i suoi capi e i suoi dirigenti responsabili, così le masse hanno i loro. Lo scontro può avere inizio ad armi pari. Poi, approfondendo la questione, ci si accorge che non tutte le cose semplici sono veramente tali, che spesso dietro l'apparente linearità di causa ed effetto, si nasconde una tortuosa strada che finisce per tornare indietro, verso il ripristino del potere precedente. In verità, sono proprio le masse ad organizzare e dirigere la propria rivoluzione, quindi si deve cercare di fissare in modo tale, il necessario rapporto tra minoranza e masse, che non risulti d'ostacolo al processo di autorganizzazione delle lotte. Non solo, ma questo processo non è solo un fatto zonale, di questa o quella nazione, di questo o quel popolo, ma è anche un fatto internazionale, da inserirsi in un processo molto più ampio, con cause ed effetti a livello immensamente più significativo di quello che può essere il livello raggiungibile da una ristretta minoranza clandestina agente in uno specifico territorio.

Per uscire dal dilemma, Bakunin si prospetta in tutte le sue parti il lato positivo della personalità di Nečaev e, quindi, per riflesso, dell'organizzazione specifica autoritaria. Arriva ad ammettere che simili strumenti sarebbero certo molto efficaci, ma solo sul piano della lotta militare immediata, finendo vittime del loro stesso metodo: il tradimento, il centralismo, il gesuitismo, la mancanza di valori, l'insensibilità, la disumanizzazione. Bakunin scrive: «Innanzi tutto, il mio sistema differisce dal vostro in quanto non riconosce né l'utilità né la possibilità stessa di una rivoluzione diversa da quella spontanea, popolare e sociale. Sono profondamente convinto che qualsiasi altra rivoluzione è disonesta, nociva e funesta per la libertà e per il popolo, perché riporta una nuova miseria e una nuova schiavitù per il popolo». (*Lettera a Nečaev* del 2 giugno 1870, in *Ib.*, p. 138).

Quindi, necessario anche il controllo sui mezzi che la minoranza clandestina andrà ad impiegare, per evitare che quest'ultima si trasformi in una dittatura incontrollata. Bakunin si rende conto che la lotta clandestina, per le sue regole intrinseche, non può mancare di produrre delle profonde modificazioni nel carattere del militante. La stessa dedizione assoluta alla causa, chiede una ricompensa, se non altro di ordine morale. Il proprio impegno globale, finisce per porre il militante davanti alla totalità del fatto rivoluzionario che riempie la sua esistenza. Egli vive, in questo modo, per la rivoluzione, non può immaginare

una vita diversa, con tutte le frastagliature di sentimenti e valori di vario ordine che la vita comporta. Il processo stesso di criminalizzazione che subisce, lo costringe a ciò. Bakunin è fortemente preoccupato di ciò, non per sé, che ormai lunghi anni di militanza lo hanno abituato anche alle disillusioni e alle speranze malfondate, ma per gli altri, specialmente per i giovani militanti, come Nečaev, come tanti altri. «Questo sacrificio della propria vita, del proprio pensiero, della propria volontà sembrerebbe veramente impossibile ed anche rivoltante. In effetti, questo sacrificio è molto duro, ma necessario. Esso sembrerà molto duro particolarmente a quelli che entrano adesso nell'organizzazione, a quelli che non hanno ancora perso l'abitudine alle parole vuote e alle reboanti fanfaronate, a quelli che aspirano agli onori, all'autorità o ai riguardi personali». (*Agli ufficiali dell'esercito russo*, in *Ib.*, p. 26).

Quindi uomini d'azione. Lo scontro frontale, militare, col potere, non ammette titubanze e discussioni accademiche, non ammette false coscienze in cerca di pace e di calma. Ma gli uomini d'azione, appassionati, sono anche portati a sviluppare un carattere autoritario. Le vicissitudini della lotta clandestina, la criminalizzazione, acuiscono questo carattere. Non si nasconde il pericolo di questa deformazione quando scrive: «L'organizzazione non domanda per nulla ai propri aderenti di abdicare al proprio pensiero, alla propria volontà e alle proprie passioni». (*Ibidem*). Egli vuole intendere che l'organizzazione non deve trasformarsi in qualcosa che minacci di poter far ciò. D'altro canto, entrando nella lotta clandestina, ogni militante cessa di appartenere a se stesso. «Si aderisce liberamente all'organizzazione, ma uscirne è impossibile, perché ogni membro, ritirandosi, metterebbe forzatamente in pericolo l'esistenza stessa dell'organizzazione». (*Ibidem*). Sembrerebbe quasi la giustificazione dell'uccisione dello studente Ivanov. In sostanza, non si tratta d'altro che della considerazione, molto fondata, della regola principale della clandestinità: il controllo di tutti i militanti impegnati nella lotta. «Non è possibile affiliarsi *alla leggera* [sottolineatura di Bakunin]. Chi vuole farne parte [dell'organizzazione] deve essere spinto alla maturazione da gravi considerazioni e da una ardente passione». (*Ib.*, p. 27).

Considerazioni simili ritornano anche nella fondamentale lettera del 2 giugno diretta a Nečaev. L'organizzazione deve avere un nucleo centrale "formato di uomini lucidi e per quanto possibile istruiti, cioè provvisti di intelligenza pratica". Tutto ciò, queste precauzioni, questa scelta "ideale" degli uomini adatti a portare avanti un lavoro non solo difficile ma anche delicato per le probabili involuzioni autoritarie che può determinare; sono elementi costanti degli scritti di Bakunin, in questo periodo.

Non c'è mai in lui l'accettazione della ineluttabile necessità di consegnare tutta l'organizzazione della rivoluzione nelle mani di una minoranza di militanti clandestini. Il suo programma anarchico è chiaro: «... distruzione totale del mondo statalista-legalitario e di tutta la cosiddetta civiltà borghese, per mezzo di una rivoluzione violenta, popolare, spontanea, diretta non da una dittatura ufficiale, ma da una dittatura collettiva, impercettibile e anonima dei partigiani di una liberazione completa del popolo da ogni oppressione, fermamente uniti in una società segreta, che agiscano ovunque e sempre in vista del medesimo scopo e in base a un programma unico». (*Lettera a Nečaev* del 2 giugno 1870, in *Ib.*, pp.

124-125). La sua negazione dello Stato, come di ogni periodo di transizione, riduce la funzione di questa "dittatura collettiva" e ben diversa cosa della dittatura del proletariato di cui parla Marx. Bakunin è molto chiaro su questo punto: «Vi sono frontiere dove vi sono Stati, e noi vogliamo l'abolizione completa e definitiva dello Stato russo e di tutti gli altri Stati». (*Agli ufficiali dell'esercito russo*, in *Ib.*, p. 56). «Ogni potere politico, quale che sia la sua origine e la sua forma, tende necessariamente al dispotismo». (*Gli orsi di Berna e l'orso di San Pietroburgo*, in *Ib.*, p. 87). E più chiaramente: «Bisogna abolire completamente, nel principio e nei Patti, tutto ciò che si chiama potere politico, perché fin quando il potere politico esisterà, vi saranno dominatori e dominati, padroni e schiavi, sfruttatori e sfruttati. Il potere politico una volta abolito, bisogna rimpiazzarlo con l'organizzazione delle forze produttive e dei servizi economici». (*Ib.*, p. 99).

Una rivoluzione libertaria non è soltanto – nel pensiero di Bakunin – la sola che eliminerà definitivamente il potere, ma è anche la sola oggettivamente possibile. Questa analisi è importante, specie oggi che le condizioni dell'organizzazione repressiva si sono fortemente perfezionate. «La centralizzazione e la civiltà progredita, le ferrovie, il telegrafo, i nuovi armamenti e la nuova organizzazione degli eserciti, la scienza dell'amministrazione in genere, cioè la scienza dell'assoggettamento e dello sfruttamento sistematico delle masse popolari, della repressione delle rivolte popolari e di qualsiasi altra rivolta, scienza così accuratamente elaborata, sperimentata con l'esperienza... tutto ciò ha fornito attualmente allo Stato una potenza tanto grande che tutti i tentativi artificiali, segreti, di cospirazione al di fuori del popolo, come pure gli attacchi improvvisi, le sorprese e i colpi di mano, sono destinati a essere schiacciati da questa forza, lo Stato può essere vinto e abbattuto soltanto dalla rivoluzione spontanea, popolare e sociale». (*Lettera a Nečaev* del 2 giugno 1870, in *Ib.*, p. 132). Quindi una maturità anarchica del pensiero di Bakunin, ma una maturità cosciente della limitatezza della teoria se non contribuisce a ravvivare e caratterizzare l'azione. Quest'ultima può indirizzarsi alla cieca, può affidarsi alla passione del singolo militante, ma allora si corre il rischio che queste passioni si scatenino in tutta la loro portata, che il militante stesso, sfuggendogli il limite della scelta dei mezzi, finalizzi quest'ultimi e si trasformi in un nuovo tipo di despota. Quindi, necessità della riflessione teorica che si accompagni all'azione. E la base è sempre il popolo, la forza popolare e spontanea della rivoluzione. Nessuna considerazione funzionale può giustificare il gesuitismo e il relativismo morale. Ci sono ostacoli morali davanti ai quali ricorrere a compromessi significa coinvolgere la stessa riuscita della rivoluzione.

È legittimo sparare sui soldati nel corso della guerra civile? Non sono i soldati proletari e figli di proletari? E la minoranza clandestina – oggi ci si potrebbe chiedere – si trova legittimata a sparare sulla polizia? Non sono proletari e figli di proletari i poliziotti? Questo problema è mal posto, come quello della violenza. È giustificata la violenza? Domanda identica a quelle precedenti. Lo sfruttamento è la violenza più ampia e radicale che i lavoratori subiscono. Questa violenza sarebbe impossibile se i padroni non trovassero collaboratori per realizzarla. Ad alcuni di questi collaboratori gettano un pezzo di pane più grosso, ad

altri un pezzo più piccolo. Ai poliziotti, spesso, gettano un pezzo piccolissimo. Ciò non ce li deve far considerare come sfruttati. Certo, considerando le cose da un punto di vista astratto (o riformista) anche i poliziotti sono sfruttati, ma fare ciò significa collocare il lavoro in una dimensione estranea a quella dello scontro di classe. In questo modo tutto il lavoro diventa “sacro” (e lo sfruttamento anche). Invece, i poliziotti non fanno un lavoro qualsiasi, essi prestano un aiuto fondamentale allo sfruttamento, pertanto essi sono nemici di classe allo stesso titolo dei padroni e degli altri servitori che ricevono un pezzo di pane più grosso. Sparare su di loro è legittimo come è legittimo sparare sui padroni. La legittimità di sparare sui poliziotti è identica alla legittimità della violenza. Ma un'altra riflessione s'impone. L'obiettivo primario della minoranza clandestina non è quello di attaccare i poliziotti, esso si delinea nel corso delle lotte del movimento dei lavoratori ed assume caratteristiche precise quando queste lotte si sviluppano nel senso dell'autorganizzazione. Non c'è dubbio, infatti, che nel prendere coscienza della necessità dell'autorganizzazione, il movimento dei lavoratori si scontra con l'impiego di metodi di lotta che richiedono il superamento di una barriera, anche di tipo psicologico. Ad esempio: il sabotaggio, la punizione dei capi responsabili di particolari vessazioni, l'assenteismo organizzato, l'espropriazione rivoluzionaria, sono metodi che non facilmente il movimento dei lavoratori, nel suo complesso, potrà adottare senza che una minoranza clandestina li proponga, adottandoli, e rendendoli “visibili”, cioè realizzabili per tutti. Solo che spesso accade un fenomeno collaterale: il potere fa scattare il meccanismo di criminalizzazione. La minoranza clandestina comincia a perdere terreno e a ridurre il proprio arco d'intervento. Gli obiettivi che prima la caratterizzavano, obiettivi che si inserivano nella demarcazione (interna al movimento dei lavoratori) tra autorganizzazione e delega delle lotte, si affievoliscono, mentre assume primaria importanza la sopravvivenza. Da questo momento diventa legittimo sparare sui poliziotti, e lo diventa perché è questione di vita o di morte. Il potere, ancora una volta, ha posto gli sfruttati in lotta tra di loro, mettendo a qualcuno indosso una divisa, in braccio un mitra e in bocca un pezzo di pane, e dicendogli di sparare sui suoi fratelli, sugli altri sfruttati. È la legge della guerra di classe.

Quest'ultima fase, è già una fase degenerativa. L'organizzazione clandestina, tallonata dal potere, sceglie i propri obiettivi non più sulla base della convenienza politica e rivoluzionaria, ma sulla base della sopravvivenza propria, in quanto organizzazione. È il momento in cui, alcune caratteristiche dell'organizzazione, la segretezza, la presenza di elementi appassionati e decisi, la disponibilità di una forza specifica, ed altro, tutti elementi che la rendevano valida in quanto organizzazione clandestina, minacciano di degenerare. Tagliando il contatto con le masse, l'organizzazione tende a chiudersi in se stessa, a trasformarsi in partito militare.

Lo stesso Bakunin vedeva chiaramente questo pericolo e questa involuzione, e ne individuava l'antidoto nel legame con le masse, nell'organizzazione estesa in forma orizzontale, in modo tale da non rendere facile al potere l'azione della criminalizzazione. «Anche se il partito del popolo dovesse subire una nuova sconfitta nella lotta che s'annuncia – cosa che

per altro nessuno di noi teme, in quanto tutti crediamo nella prossima vittoria della causa del popolo – anche se, affermo, le nostre speranze non dovessero realizzarsi, malgrado la più disastrosa repressione dell'insurrezione popolare e la più selvaggia reazione, l'organizzazione resterebbe intatta». (*Agli ufficiali dell'esercito russo*, in *Ib.*, p. 28). Il dissidio tra Bakunin e Nečaev, tra anarchici e autoritari, non è nelle forme e nelle condizioni che rendono possibile lo sviluppo della coscienza rivoluzionaria del singolo militante, ma è nelle forme dell'organizzazione e nelle condizioni fissate riguardo il rapporto con le masse. Non c'è dubbio che una disciplina s'impone, che questa disciplina obbliga il militante verso l'organizzazione. Ma diversamente si strutturerà quest'ultima in funzione degli scopi generali del rapporto rivoluzionario con gli sfruttati. Non è praticamente realizzabile un'organizzazione che si stacchi dalla realtà del movimento dei lavoratori, pretendendo di reggere da sola lo scontro col potere. Questo isolamento, quando si realizza, è una conseguenza del processo di criminalizzazione e, se, al contrario, è la decisione di una minoranza blanquista che pretende imporre questa strategia a tutta l'organizzazione clandestina, è una decisione suicida. Così Bakunin: «L'organizzazione dove francamente penetrarsi dell'idea di essere al servizio del popolo, di essere il suo ausiliario e non il suo padrone, né l'ente che predispone ogni cosa; e questo in nessun caso e sotto nessun pretesto, neanche quello del bene del popolo». (*Lettera a Nečaev* del 2 giugno 1870, in *Ib.*, p. 131).

Così, emergendo dalle lotte popolari e spontanee, la minoranza clandestina trova in se stessa la propria ragione di essere e il modello della propria struttura organizzativa. Infatti, un modello verticale, di tipo blanquista, non può in alcun modo emergere dal seno delle lotte popolari, nascendo, invece, nel chiuso di un gruppo minoritario che cerca – anche con le migliori intenzioni di questo mondo – di impadronirsi del potere per poi consegnarlo: solo che questa consegna non avverrà mai. Le lotte popolari fanno emergere un modello organizzativo orizzontale, del tipo di piccoli gruppi con contatti limitati tra di loro. Ogni piccolo gruppo dell'organizzazione emerge da una o più lotte specifiche, è piccolo in se stesso, ma grande se si considera in rapporto al seguito popolare che quelle lotte gli assicurano. I suoi componenti non sono necessariamente “specialisti”, ma sono lavoratori come tutti gli altri, che partecipano all'attività clandestina pur restando inseriti in una realtà di vita alla luce del sole. A queste condizioni soltanto la minoranza clandestina può dirsi anarchica e può sopravvivere a qualsiasi repressione.

Resta, comunque, il problema non trascurabile dei rapporti tra i diversi gruppi che formano l'organizzazione. Bakunin, pur utilizzando la terminologia del suo tempo, si pone questo problema. «Ogni membro ha l'effettivo diritto di essere a conoscenza di tutto. Ma la curiosità vana è bandita dalla Società, come pure le conversazioni inutili circa l'attività e gli scopi della Società segreta. Poiché ciascuno conosce il programma comune e la tendenza generale dell'attività, nessun membro né chiede né cerca di apprendere particolari a lui inutili per la buona riuscita di quel settore delle attività di cui egli è specificatamente incaricato; se non ci sarà una necessità pratica, egli non parlerà con nessuno dei suoi compagni della missione che gli è stata affidata». (*Ib.*, p. 132). La struttura cellulare può

essere attaccata con difficoltà dal potere. Proprio le caratteristiche di sviluppo di quest'ultimo, il suo accentrimento scientifico-tecnocratico, gli impediscono di colpire agevolmente una struttura orizzontale. Quando poi i militanti dell'organizzazione clandestina non sono "professionisti" ma partecipano nella doppia veste di lavoratori – in una situazione di produzione – e di rivoluzionari; le difficoltà, per il potere, aumentano considerevolmente.

Tutte queste riflessioni sono ben chiare in Bakunin, e non è certo lì che la densa attività di Nečaev trova, per lui, i motivi di più ampia apprensione. Da trent'anni egli mancava dalla Russia, nell'emigrazione russa in Svizzera non vedeva altro che poeti in disarmo, sfondatori di porte aperte, bravi figlioli in vena d'avventure leggere, intriganti odiosi e senza scrupoli. Poi, Nečaev. Credette egli veramente all'esistenza dell'organizzazione clandestina di cui quest'ultimo si diceva portavoce e rappresentante? La domanda non ha implicazioni storiche o psicologiche. Non ci interessa sapere se e quando Bakunin si accorse che Nečaev aveva dietro di sé il vuoto, come non ci interessano i motivi che lo spinsero a "convincer-si" della realtà di qualcosa che, chiunque altro, con facilità, avrebbe almeno considerato dubbia. Qui emerge un altro problema, un problema rivoluzionario di non trascurabile importanza. La prima condizione per l'attività rivoluzionaria clandestina è l'entusiasmo. Bakunin punta molto su questo dato essenziale di partenza. «Si sa che la passione ignora le difficoltà, per essa nulla è impossibile e più gli ostacoli appaiono insormontabili, più tese e più forti sono, in colui che essa anima, la volontà, la decisione e l'energia». (*Agli ufficiali dell'esercito russo*, in *Ib.*, p. 57). Ma questa passione, almeno agli inizi, non è necessariamente parallela alla maturità del militante. Spesso la passione lo trascina, ma la coscienza rivoluzionaria stenta ad arrivare. Ora, se la passione è cieca e travolge tutto, essa si lascia anche parimenti raffreddare, e non c'è cosa che raffredda di più gli entusiasmi dello spirito bottegaio, della continua verifica delle proprie forze, del continuo contarsi, della smania quantitativa, dell'ottusità verso le capacità creative della rivoluzione. A questo punto, si pone la domanda: è legittimo ingannarsi e ingannare i compagni sull'effettiva forza quantitativa dell'organizzazione? Leggendo tutti gli scritti di Bakunin relativi alla "questione Nečaev", ci si accorge che fin dallo scritto indirizzato agli ufficiali dell'esercito russo, uno dei primi, egli non poteva non essersi reso conto che quanto affermava Nečaev, sarebbe stato più giusto verificarlo, chiedere un minimo di garanzie, di prove. Prima di scendere a viso aperto nell'impegno, parlando a nome dell'organizzazione, non si può pensare che Bakunin non si sia posto il problema di costringere Nečaev a dargli delle assicurazioni. Malgrado tutto egli non l'ha fatto, o se l'ha fatto non l'ha fatto come andava fatto, con quell'energia che pone l'ultimatum, che fa dipendere tutto dalla verifica, dal controllo, dal riscontro delle forze e delle capacità veramente disponibili. Egli si è ingannato ed ha contribuito ad ingannare. Ma perché l'ha fatto? Perché ha trovato ciò legittimo? Per il motivo anzidetto. Per la prima volta, dopo tanti anni, gli arrivava dalla Russia, un segno tangibile dell'energia rivoluzionaria. Quel segno non era del tutto chiaro, ma era già qualcosa. Come un germe in un terreno sfavorevole, egli non voleva ucciderlo, non voleva annegarlo sotto una marea di domande e di inquisizioni. Si aveva, tutti, bisogno di questa nuova aria rivolu-

zionaria, lui stesso, forse più degli altri, ne aveva bisogno. Usare la bilancia del farmacista, in questi casi, è pericoloso. Con la smania di voler tutto controllare si finisce per uccidere quella passione, quell'entusiasmo che sono alla base dell'organizzazione rivoluzionaria clandestina.

Un ultimo punto, infine. La rivoluzione è faccenda complessa, fenomeno che coinvolge forze popolari e forze antipopolari. Lo scontro tra le prime e le seconde non è mai ben definito. Una sottile politica di compromesso è attuata dalle forze antipopolari per dividere le forze popolari. La divisione viene fatta a livello del piccolo pezzo di pane gettato in bocca al poliziotto, di cui si diceva prima, ma è anche fatta a livello dell'influenza ideologica. Bakunin ha un profondo disgusto per i borghesi, anche per quelli che attraverso una qualche crisi di coscienza, dimostrano di voler far qualcosa per la rivoluzione. A Ogarev scrive, riguardo i suoi rapporti con i parenti di Herzen: «... mettiti nei panni dell'essere più ragionevole e scrivi loro non una lettera infiammata di patriottismo, ma una lettera piena, per quanto possibile, di buon senso e di scetticismo. Per essi, lo scetticismo è la stessa saggezza, ed è nelle braccia di questa saggezza che il nostro amico Herzen è morto». (*Lettera a Ogarev* del 22 febbraio 1870, in *Ib.*, p. 72). Più tardi, nell'elencare a Nečaev le condizioni per continuare il proprio rapporto, scrive: «Sono esclusi dalla Società tutti gli uomini nervosi, pavidi, vani e ambiziosi. Essi possono essere utilizzati a loro insaputa come strumenti della Società, ma non devono assolutamente fare parte del nucleo dell'organizzazione». (*Lettera a Nečaev* del 2 giugno 1870, in *Ib.*, p. 157). La caratteristica dei borghesi, quelli della falsa coscienza, è sempre la vana ambizione, accompagnata da una dose di scetticismo bottegaio, che è esattamente il contrario dell'entusiasmo rivoluzionario. Tutto ciò è rivoltante per Bakunin. Qualità contrarie gli appaiono chiaramente in Nečaev: la sua passione, la sua decisione, la sua fredda determinazione, gli fanno condannare i tiepidi, coloro che titubano, gli intriganti. Ma Bakunin ha bene la coscienza che la rivoluzione coinvolgerà forze eterogenee e che bisognerà fare, prima o poi, i conti con questi borghesi indecisi, adesso, ma capaci di manifestare una non trascurabile forza quando la rivoluzione vittoriosa avrà dato loro certezza e sicurezza. Solo che allora essi vorranno indirizzare la rivoluzione verso scopi non proprio popolari. Mentre adesso esitano, spesso paurosi delle conseguenze che la presenza del popolo determinerà nella rivoluzione, poi saranno decisamente antipopolari, per la costituzione di una nuova forma di tirannia. Ecco perché non bisogna avere dubbi: nella fase precedente la rivoluzione, e in particolare nell'organizzazione clandestina, questi uomini possono essere "utilizzati", purché si faccia di tutto per tenere immune l'organizzazione stessa dalle conseguenze immediate della loro indecisione e dalle conseguenze future del loro autoritarismo.

Il profondo, doloroso, significato della rivoluzione, con le sue necessità e i suoi sacrifici, è chiaramente espresso da Bakunin: «Le rivoluzioni non sono un gioco di bambini, né un dibattito accademico dove si scontrano soltanto le vanità, né una giostra letteraria in cui non si versa che inchiostro. La rivoluzione è la guerra, e chi dice guerra, dice distruzione di uomini e di cose. È senza dubbio seccante per l'umanità che essa non abbia ancora

inventato un mezzo più pacifico di progresso, ma fino a questo momento ogni cosa nuova, nella storia, e stata realmente portata a compimento solo dopo aver ricevuto il battesimo del sangue». (*Gli orsi di Berna e l'orso di San Pietroburgo*, in *Ib.*, p. 79).

È proprio per questo che Bakunin intraprende la sua collaborazione con Nečaev, che considera costantemente come una forza scatenata della natura, che ha buoni e cattivi aspetti, ma che può essere, alla fine, controllata. Questa speranza non lo abbandona mai, fino all'ultimo, quando, nella citata lettera del 2 giugno, indica le condizioni personali e generali alle quali è disposto a riprendere la collaborazione. Qui si conclude la "questione Nečaev". Il vecchio rivoluzionario è disposto anche ad ammettere pubblicamente di essersi sbagliato, qualora il comportamento di Nečaev non accenni a interrompere il metodo di mettere avanti sempre il nome di Bakunin come garanzia per le sue azioni gesuitiche, ed è disposto a fare ciò perché quello di cui deve scusarsi non è affatto un tradimento dei propri principi, ma un'eccessiva fiducia in una persona, un errore di valutazione.

In conclusione, il rapporto così burrascoso tra Bakunin e Nečaev, e i problemi che ne scaturirono, ci danno la possibilità di vedere come l'attività rivoluzionaria non sia qualcosa di tranquillamente catalogabile dentro i confini ristretti della regola teoricamente fissata. Lo scontro col potere, quando è spinto alle sue logiche conseguenze, quando non si alimenta di titubanze e di ambizioni, mette in gioco la persona del rivoluzionario nella sua globalità, cioè la sua vita diventa tutt'uno con la rivoluzione. Ogni accadimento che si verifichi nelle alterne vicende di questa si riflette nella possibilità stessa di vivere la propria vita. Cade la barriera tra pubblico e privato, che la borghesia assegnava ad ogni individuo, preso in astratto. Il rivoluzionario vive costantemente nella realtà delle lotte ed è profondamente e umanamente ferito da ogni ondeggiamento, da ogni sussulto di queste ultime. La stessa concezione della rivoluzione, per lui, diventa una totalità che coinvolge tutto, la realtà delle lotte è la propria realtà, anche quella intima, la realtà di tutti i giorni. Da qui, l'enorme difficoltà di persistere in una direzione costante d'intervento, di evitare che il flusso delle lotte si trasferisca all'interno della propria vita stessa, causando scosse non facilmente recuperabili. La possibilità della rivoluzione, costantemente inseguita dal rivoluzionario, si scontra, così, con la sua prospettiva della totalità rivoluzionaria, tutto coinvolgente: la propria vita e la realtà delle lotte, il proprio contributo specifico e il movimento nel suo insieme. Tutto ciò può anche significare fallimento, scorporamento, rinuncia. Può significare la resa davanti alla lotta, una resa personale che ha sempre conseguenze anche sul piano dell'impegno verso gli altri compagni. Ma può anche significare il punto di partenza per il superamento, per l'approdo ad un livello di lotta profondo e cosciente. Riconoscendo che lo scontro tra possibilità e totalità rivoluzionaria è solo apparente, che il volere la rivoluzione (anche come realizzazione di se stessi) è pensabile solo a condizione che si lavori alla sua possibilità, attraverso mille piccoli interventi, e non aspettando il solo grande intervento, quello capace di mettere tutto a soqquadro, si riesce a vivere la propria azione come una tensione continua verso la rivoluzione. Errori e modificazioni rientrano, così, nell'arco delle cose possibili, purché si resti costantemente legati al principio generale anarchico

dell'autorganizzazione delle lotte.

In questa prospettiva, ogni illusione minoritaria di chiusura, ogni soluzione del tipo "partito militare", non è che una fuga davanti alla realtà (se viene propugnata a priori), oppure una soluzione a cui si è obbligati, davanti alla criminalizzazione attuata dal potere.

Il grande slancio degli sfruttati verso l'autorganizzazione delle lotte è la strada maestra su cui si deve incamminare l'organizzazione clandestina anarchica, costruendo una struttura che agevoli quella direzione delle lotte del movimento dei lavoratori, stimolando quest'ultimo ad una maggiore presa di coscienza e all'uso di metodi che valorizzano l'autorganizzazione. E, all'interno di questa prospettiva, che la rivolta esploda violenta, in tutte le sue forme, che gli sfruttati prendano quanto a loro disposizione per attaccare e sconfiggere gli sfruttatori, che i saccenti predicatori della temperanza e dell'attesa vengano messi a tacere. La società nuova potrà uscire solo dalla distruzione della società vecchia.

Balfron, 14 aprile 1977

[*Introduzione a M. Bakunin, Opere complete*, vol. V, tr. it., Catania 1977, pp. 7-18]

Rapporti con Sergej Nečaev

Annotazioni

La distanza tra mezzo e fini è sempre considerevole. La distruzione non può coinvolgere anche la qualità. In questo caso è il niente. L'assoluto niente, l'incontro mortale e conclusivo tra essere e apparire, la loro fusione azzerante. L'essere è sempre l'agognato assolutamente altro, sperimentabile nell'insorgenza, puntuale della coscienza diversa ma non oltre il punto di non ritorno. Dopo c'è l'annullamento, la pazzia, il niente. Ecco perché il percorso rivoluzionario – a partire dalla rammemorazione – non può azzerare la scelta dei mezzi ma deve porla al centro del problema imposto dal raggiungimento dei fini. Avvicinandosi alla qualità si è la qualità e questo può determinare un eccesso di potenza, può anche fare scattare quella pienezza dell'essere che soffoca il respiro e taglia la via del ritorno. È un rischio. Ci si guarda attorno e ci si accorge che il mondo del fare, a cui si dovrebbe riferire la nostra esperienza, è sempre lo stesso mondo di ombre e di fantasmi, per riconsiderare la propria esperienza dell'assolutamente altro, ed è là che la scelta può cadere sull'abbandono dell'apparenza. Questa è una scelta legittima, racchiusa nel silenzio, e riguarda solo chi è nell'azione. Dopo questo punto di non ritorno c'è solo l'incontro altrettanto silenzioso con l'ospite inatteso. Il silenzio non rammemora, si limita a tacere. Niente può essere detto contro questa scelta, la si può solo condividere o meno, ma per fare ciò occorre agire, essere nell'assolutamente altro, non ci si può limitare a quello che di questo problema è registrato, qua e là, in strani e spesso incomprensibili balenii, nelle tante rammemorazioni. Bruciare fino in fondo i propri mezzi – anche nel caso di una loro scelta corretta – non consente una connessione con il fine, cioè con il destino tramite la rammemorazione. Anche recentemente, proprio in questo carcere greco, ho visto negli occhi di alcuni compagni questa luce che vuole bruciare tutti i mezzi per arrivare alla distruzione saltando via l'intermezzo della rammemorazione, come se fosse cosa trascurabile. Mi ha entusiasmato vedere quella luce e quel sorriso, anche se non li ho potuto condividere. Per me altre sono le risultanze dell'azione, altre le disponibilità rammemorative. Perderle di vista significa non parlare al destino, non parlare alle future azioni, inevitabilmente potenti e distruttive.

Insistendo nel forzare il blocco del fare dall'interno – e la realtà di una guerra fra bande è una di queste scelte – ci si impania in spazi fattivi che risentono del controllo irrecusabile del prodotto. La logica all'interno della quale ci si muove permane la stessa, non basta

trattenersi dal raggiungere estremizzazioni grottesche, rivendicazioni unilaterali e incomprendibili e altro ciarpame. Ci si trova in un acquitrino e si sentono gracidare le rane, mi sembra naturale. L'illusione di operare una vera e propria trasformazione dall'interno del fare non è trasportabile, non può diventare azione qualitativamente diversa perché troppo pesantemente collocata da questa parte dell'oltrepassamento. Ogni oggetto prodotto si immerge subito nella sua atmosfera oggettuale, nelle sue modalità d'uso, e qui si cristallizza. Anche l'ipotesi d'insorgenza interna al fare cade in queste condizioni che non ammettono remore, da cui non si possono eliminare le tracce d'uso. Scrupolo e perizia fattivi non sono sufficienti. Il fare è troppo pesante per accedere al coinvolgimento, non intuisce la realtà che lo circonda, la incasella e incasellandola l'accumula e la conosce. Pensare a qualcosa di diverso dall'interno della melma è disperante, anche se si cerca a volte, con buone intenzioni, di mettere insieme le tracce di una lotta intermedia che possa portare nuovi significati fattivi. Il migliore senso pratico e rivoluzionario anarchico annega a causa della mancanza di presupposti altri. Il vuoto lo circonda e le ombre riflettono il suo fallimento. La vita è un'esposizione di mostruosità diluite in un mare di ebete conformismo che consideriamo normale. Avanziamo traballanti, anche quando ci trasciniamo dietro i nostri progetti coperti da un panno grigio, perché in un modo o nell'altro è nell'informe condizione abrutente che abbiamo messo le radici. Le nostre truculenze vanno tranquillamente verso l'irreparabile contributo alla caverna dei massacri.

L'organizzazione specifica – necessariamente interna al fare – può partire dalla rammemorazione e non dal fare stesso. Questa duplice possibilità apre una serie incredibile di differenze. Rimanendo nell'ovatta irrespirabile del fare coatto è arduo disfarsi del proprio carico, non ci sono alternative, occorre produrre oggetti comprensibili, cioè riconducibili alla logica dell'a poco a poco, occorre arrivare alla destinazione produttiva prestabilita, al luogo dove si assiepano le mostruosità. La vita le conosce, le alletta, le ripulisce, le allinea ognuna al suo posto. Non basta redigere comunicazioni pretenziose, esse non mostrano altro che la propria provvisorietà e la triste incompletezza che le accomuna. La rammemorazione suggerisce altre prospettive, non porta carichi all'accumulo, non intende aumentare la propria conoscenza con nuovi afflussi appena impolverati, non fissa corrispondenze e raccordi. L'azione è di già passata, la sua presenza non è nelle parole della rammemorazione, ma questa non è qualcosa di assolutamente diversa dalla qualità. Quello che nel fare era ripugnante oggettualmente, adesso, nelle parole rammemorate, propone un riferimento diverso al destino. Solo in questo caso parlare di distruzione ha un senso radicale, comprensibile nell'ottica della rivoluzione anarchica.

Regole necessarie all'organizzazione clandestina, diventano altra cosa se discusse partendo dalla rammemorazione, che ha come suo compito specifico quello di coprire di parole l'esperienza individuale attiva. Non c'è una prospettiva di miglioramento ma un progetto assolutamente diverso, capace da solo di scoprire quello che di immedicabile c'è nel fare,

proprio nel nucleo duro dell'oggetto, nel cuore dell'apparenza che ha l'abitudine di presentarsi come universo incompleto ma completabile per via di aggiunte. L'azione – così veicolata e dimidiata ma resa comprensibile – scalza via l'obiezione che copre gli occhi di chi è legato alla catena della schiavitù, lo pulisce, sia pure in parte, della mota, lo sospinge verso un itinerario di liberazione. Questa è l'idea corretta di un'organizzazione specifica fondata sull'esperienza diretta della qualità. L'esito di un contatto organizzativo specifico con la rammemorazione ha risvolti insospettati, quasi senza limiti. Molti sono sospettosi perché amerebbero avere dalla rammemorazione indicazioni più dettagliate, solo che non colgono l'evidenza, questa non è parola a loro indirizzata ma al destino. Lo sguardo della distruzione è grandioso, vasto e sempre privo di misura. C'è in esso – come nella rammemorazione – una ineliminabile sproporzione che guarda al mondo nel suo insieme e non si preoccupa di problemi di dettaglio. Il suo slancio è sconfinato e dilaga in maniera imprevedibile, autogestita e generalizzata.

Darsi totalmente o risparmiarsi per il futuro? Il contrasto non è risolvibile in termini quantitativi. L'utopia si affaccia e lo rende vuoto di significato. Ogni azione coinvolge totalmente e – in senso stretto – essa è priva di futuro. Nel suo realizzarsi puntuale, l'azione coglie la qualità e completa la condizione parziale del fare quantitativo, ma ciò che si comprende dalla rammemorazione è sempre un intento individuale, che deve essere trasferito in una visione collettiva grazie all'intervento del destino. L'azione chiama e non ammette rinunce o ritardi, non si ripete, ogni occasione o è colta o è perduta per sempre. Essa chiama me, esclusivamente me, e mia è l'avventura nella qualità. L'organizzazione specifica esce da questa fucina individuale, il suo collante è l'affinità e può avere, nel mondo del fare, maggiore o minore rigidità. Purtroppo le condizioni dello scontro sono feroci, non ammettono debolezze. Anche nella rigidità c'è un crudele arbitrio, ma è possibile evitarlo? Non lo so. L'urgenza rammemorativa rende ancora più astratto e feroce questo arbitrio. Ci sono luoghi deputati all'assorbimento delle contraddizioni del fare, dove il rimescolio dei colpi della frusta è più veloce, meglio calibrato. Colpire questi luoghi è un problema di strategia rivoluzionaria? Non sempre. Lo spettacolo irrompe nel fare, ne sconvolge l'assetto rigido, ne ammorbidisce la repressione fattiva coatta. Ciò è elemento modificativo importante, rende l'insieme sempre più efficace. Le schiere angeliche della musica portano i loro rumori assordanti all'interno della freddezza fabbricativa. La rammemorazione ha molto da dire in proposito ma può venire fraintesa, anche perché la sua scarna consistenza lineare di consolidata fattura, si adatta malamente alla regia grandiosa del fare che sta modificando oggettualmente le sue procedure. Combattere questa innovazione fattiva è difficile, significa sradicare dalla profondità della radice l'opera scintillante in corso di perfezionamento. Lo schiavo felice è l'obiettivo del nuovo modello produttivo, che spaccia per nuovo il vecchio che è già cadavere prima di venire al mondo. L'angelico nasconde il demonico. L'esperienza proveniente dalla qualità sa come fare per venire a capo del problema, ma è la lettura della rammemorazione che desta le più vive preoccupazioni. Essa

potrebbe non essere all'altezza. Più il ridicolo fasto di fantasmi imbacuccati si diffonde, più nettezza di intenti occorre per colpire duro nell'attacco contro il fare coatto. Il progetto produttivo si muove all'unisono, è una sinfonia assoluta, anche se come tutti gli oggetti, tutti i progetti oggettuali, è parziale, e proprio per questo riesce a trasmettere una insostenibile sensazione di pienezza, di soddisfazione. L'azione è assoluta e silenziosa nel suo riverberarsi nel fare, dopo, il punto in cui si torna indietro, può apparire troppo poca cosa e troppo mal detta, nelle circostanze per forza riduttive della parola. E il destino? Ecco, qui si pone la svolta decisiva.

Risolutezza e ottusità. E i sentimenti? La durezza della lotta minaccia di farli considerare una debolezza. Ma il sentimento è il modo in cui il cuore fa sentire le sue ragioni, e se queste persistono nella loro validità, incrudelire e incrudelirsi non vale a molto. Nessuno è innocente. Tutti abbiamo la nostra responsabilità nella fornitura alla caverna dei massacri. Anche indirizzandoci nel sentiero nella foresta, questo lato oscuro della nostra immediatezza non può essere messo da parte, entra nell'azione e qui scompare nella presenza puntuale in cui viene bruciata l'esperienza della qualità. Non c'è più traccia dell'antico assassinio nell'agire trasformativo, ma la rammemorazione è implacabile su questa responsabilità, essa la sottolinea nel fondo estremamente rarefatto della descrizione della qualità. Si può dire che è la linea guida che coglie il modo migliore per sottolineare le volgarità del fare e la sua tendenza, sempre più complessa, a imbrogliare le carte. Ai fini dell'attacco, quindi della consapevolezza di prendere coscienza immediata di dove colpire il fare coatto, l'assenza di innocenza è questione secondaria. È il potere che vuole continuare a uccidere chi lo contrasta, sulla base dell'insorgenza diversa, tende a metterlo da parte, a distruggerlo come si fa con tutto ciò che è nocivo e che, a sua volta, vuole distruggere afferrando alla gola.

La distruzione non può realizzarsi con qualsiasi mezzo, come qualche volta si è spinti a cedere. Anche nell'esperienza quotidiana del fare c'è una critica radicale che se non coglie la profondità del meccanismo dei massacri, ne intuisce per grandi linee la consistenza. L'autogestione generalizzata deve partire da questi sentimenti vivificati dall'esperienza qualitativa, anche se non li trova così come li aveva lasciati. C'è qualcosa di differente nel boccheggiare amorfo di chi soffoca sotto il nerbo mentre sta organizzandosi per l'oltrepassamento, e chi si mantiene sottomesso non riuscendo a vedere al di là del proprio naso. Questa fratellanza di presenze è indispensabile alla distruzione e si basa su di una forza non riducibile alla coazione, essa è l'accordo fondamentale, l'affinità su cui sarà possibile costruire il mondo nuovo. Il momento in cui si torna indietro dall'azione è quello più rischioso perché potrebbe coinvolgermi per sempre e non consentirmi ritorno alcuno. È un indefinito momento in cui l'immanifesto sfiora il manifesto e se ne ritrae rabbrivendo. L'elenco dei punti di riferimento, persistenti nel fare, che non si ritrovano al loro posto, è lungo e difficile da individuare, ma è su di esso che va costruita la futura distruzione. Non

si tratta di elementi dell'ordine oggettuale ma di dissonanze, di scompensi che si allineano in dislivelli non rilevabili del meccanismo produttivo, interstizi segreti dove il collante onnicomprensivo della conoscenza non arriva.

La segnatura che ho sotto gli occhi, qui, nel sentiero nella foresta, l'ho scritta quando avevo meno di quarant'anni. Oggi la riscopro a settantatre anni, più vecchio del vecchio Bakunin. Non so se queste righe la capiscono meglio di quelle di allora, e non so se mi sono più vicine queste e non quelle scritte in Scozia. Oggi so che mi può accadere di tutto. Vedo sempre l'ospite inatteso seduto ai piedi del mio letto. La sua mira è di scalzare la mia vita dal suo alveolo, ma è troppo furbo per fare ciò direttamente. Lo farà per vie traverse. Sono questi i suoi metodi di sempre. Vuole insediarsi al mio posto, ha un vero talento per questo genere di operazioni. Attacca le fibre fisiche della mia resistenza, una per una. Le conosce a memoria. Mi sussurra all'orecchio qualche cosa che mi costringe a pensare a occhi blu. E, per me, ecco l'abisso. Le mie nozioni di autocontrollo non valgono niente. Lui ha la meglio, ma non si accontenta, perché riesco spesso a non pensare. Eccolo allora che si allontana per un po'. Vuole conservare le distanze, evidentemente non è il momento di portarmi con sé. Mi lascia attonito nel mio rispettabile silenzio, mentre il mio cuore batte come se volesse affrettare il tempo del ricongiungimento con l'ospite che è andato via. Lui, l'ospite nero e tagliente, è annidato nell'ordine, è l'ordine stesso che vuole mozzarmi le dita per livellarle, per ridurle tutte alla stessa lunghezza. Batte aritmicamente alla porta del mio cuore ogni sera, ma io faccio finta di non sentirlo, lo faccio aspettare come se fossi un giovanotto che guarda al futuro senza preoccupazioni. Lui è il tempo che vibra velocissimo per un vecchio, che macina giorni come fossero secondi. Ma io sono in carcere e in carcere il tempo è lento a passare. La cosa lo fa infuriare e ciò mi rende gioioso. Lo guardo senza impallidire, penso alla materia fragrante della mia azione, la presenza della qualità, l'immortale sensazione dell'istante, tutto questo all'ospite in nero è assolutamente estraneo. La mia vita, anche in queste spaventose e abiette condizioni, è certo migliore della pace che lui mi offre. Non sono ancora pronto. Al contrario, sono sempre con i piedi nel sentiero nella foresta.

Il fare ospita di certo le condizioni dell'oltrepassamento, prima fra tutte la conoscenza, ma non sono condizioni accessibili facilmente. I rapporti di forza obbligano a rompere l'accerchiamento di chi subisce la coazione a produrre, e questa rottura espone ai pericoli della repressione. I lusinghieri giudizi sulla rivoluzione all'interno del fare non fanno che modificare le illusioni, ingrandendone la portata e le conseguenze sull'oggetto prodotto che si presenta in grado di soddisfare bisogni sempre più ampi e complessi. Il suono esausto del meccanismo è coperto dall'altro suono, quello della compartecipazione immaginativa. Quante forze sono state dissipate in questo modo, quasi senza accorgersene? I fantasmi sono inesorabili nelle loro fantasticherie. Tagliare di netto è sempre spiacevole. Allo scoperto, si è costretti a difendersi e si riducono le possibilità di attacco. Ma togliere è necessario, non importa delle conseguenze. Il coinvolgimento non accetta mezze misure.

I sostenitori del muro contro muro pensano possibile costruire direttamente un fare libero contrapponendolo a quello coatto di già in esercizio. Basta organizzare gli sfruttati per renderli in grado di attaccare. È una questione di movimenti massicci, di forze contrapposte, di determinismo di classe, di coscienze che si assommano ineludibilmente. Non sono d'accordo. Senza l'oltrepassamento e l'esperienza individuale della qualità, quindi senza una preventiva distruzione, tutto questo è l'inizio di una ripresentazione altrettanto coatta. Si tratta di due movimenti simmetrici aventi lo scopo di produrre oggetti, e questa rivoluzione oggettuale è essa stessa un oggetto. La storia registra puntualmente i massacri che in suo nome ci sono stati. In una storia di fantasmi, questo ectoplasma fa la sua figura.

Lo scontro tra una concezione fattiva e circoscritta della rivoluzione e la rivoluzione anarchica, fondata sull'esperienza qualitativa rammemorata da pochi individui, ma cogliabile da molti, è assolutamente radicale. Qualche volta sembra che questi movimenti, in una visione sfocata, quasi si tocchino, ma è solo un'impressione. Davanti alla conclusione preliminare distruttiva, l'altro movimento ha l'aria di volere scappare via per rintanarsi nella difesa del di già posseduto, cioè di quello che la stessa schiavitù ha reso possibile afferrare, per prima cosa le proprie catene. C'è una profonda malinconia in questa rinuncia. La gioia dell'assolutamente altro è remota e incomprensibile, la stessa rammemorazione sembra essere soltanto una questione di parole. Perché l'insorgenza qualitativa è indispensabile per concretizzare l'esperienza distruttiva da cui viene fuori l'autogestione generalizzata? Perché essa è per il singolo che la vive sulla propria pelle, nell'attimo in cui brucia la qualità, l'esperienza assolutamente altra che nega perfino l'esistenza dell'oggetto, non solo del meccanismo che lo produce. Non cerca di completarlo, non cerca di fondere apparenza e essere, che produrrebbe la nientificazione dell'esperienza stessa, forse la scomparsa di tutto al di là del punto di non ritorno, ma vive la propria occasione fino in fondo e poi, tornata indietro, la rammemora, non la sacralizza ma la veste di parole, cioè l'abbassa alla portata delle ombre e dei fantasmi di buona volontà, e la colloca cronologicamente di fronte al destino. La gioia non c'è più – chi potrebbe trattenerla in un pugno ben serrato? – ma c'è la sua rammemorazione, la quale è remota alla vaga e pusillanime attenzione con cui il possesso è tutelato all'interno del meccanismo del fare coatto. Nella diffusa disperazione, è un segno che proviene dall'essere che è e non può non essere. È un segno della vita che fronteggia, spavaldo e incosciente, la pesante autorità dell'ospite indesiderato che anche stasera è venuto a visitarmi e mi sta stringendo il cuore con la sua mano ferrata. Ma io non demordo.

Anche il rivoluzionario si adagia sui dati di fatto. Poi irrompe nella sua vita l'imprevisto. In questo caso deve ripercorrere il sentiero di già conosciuto, sempre di nuovo, ridiventare straniero al proprio mondo. Ma ormai non è più l'uomo forte di una volta, è un vecchio. Le sue forze lo stanno abbandonando, mentre il nemico prepara vigliaccamente il conto. Vuole fargliele pagare tutte in una volta, le sue diversità. In fondo, nell'occhio di questo

vecchio, l'unico occhio che gli resta abbastanza efficiente, c'è il riflesso della vita nella qualità. Ghiaccerebbe chiunque lo guardasse fino in fondo. Nessuno gli chiederebbe di fare da guida a chi viene dietro, mantenendosi a debita distanza. Non accetta incarichi né concede cortesie. Solo lui sa perché il suo cuore piange, ma cerca di nascondere. A volte ci riesce, a volte no. Sa che deve affrontare il rischio che ha scelto come anarchico, sa questo anche se a volte l'accanimento del nemico su di lui lo stupisce. Non ha la vocazione a capire i meccanismi del fare per aggiustarli, è subito disposto a distruggerli piuttosto, e la cosa riempie d'orrore il nemico che disperatamente cerca di sistemare il processo produttivo. È sempre in grado di riprendere il percorso, ancora una volta, perché la sua vita è nell'essere che la qualità gli ha fatto cogliere, senza titubanze o mezze misure. Non vuole capire o conoscere, ha capito e conosciuto tanto, vuole agire. L'ospite inatteso lo sa e lo custodisce la notte, seduto ai piedi del letto, contando i battiti del suo cuore. La veglia di quest'ultimo si protrae da tanto tempo, sembra non avere mai fine, ma l'ospite è un pescatore paziente. Non può svegliare il vecchio che dorme, sa che non lo convincerebbe mai a cedere, anche se le necessità fisiologiche si stanno rafforzando in campo aperto e minacciano battaglia. L'ospite vuole un crollo, un cedimento, non una malattia, vuole la completa sottomissione alla lettera, vuole la rinuncia. Questa è la sua pesca, perciò è pericolosa la sua ombra immobile. Ma il vecchio è altrove, resta ancora pazientemente acquattato nella foresta.

Il gioco della repressione è un accerchiamento progressivo. Cerca di smontare pezzo per pezzo la sicurezza di sé, il coinvolgimento, tutti i movimenti indispensabili all'oltrepassamento. Sa che l'avventura qualitativa ha qualcosa di indomabile, ma sa anche che ci sono i limiti della resistenza fisica. Ecco perché insiste nei dettagli, ingigantisce le accuse, taglia gli spazi di riserva e i meandri dove nascondersi. Tutto ciò è certo pericoloso ma è anche ridicolo. Di fronte alla determinazione di chi vuole coinvolgersi, cogliendo l'occasione della propria inquietudine, non ci sono repressioni che possano impedire l'avventura nella qualità. È l'esistenza di un mondo diverso che è in gioco, un mondo che non sa nemmeno cosa sia la repressione, un mondo che brucia in un istante il proprio essere l'esperienza assolutamente altra. Non ci sono luoghi per questo mondo della qualità né sensazioni, il deserto e il vento del deserto sono solo simboli a cui ricorre la rammemorazione, come il sentiero e la foresta prima dell'oltrepassamento, solo simboli. L'insorgenza qualitativa rompe l'oggetto coscienza immediata e fa uscire fuori una coscienza diversa, non riducibile ad oggetto, non riproducibile dal fare coatto. La realtà dell'esperienza assolutamente altra non è un luogo posto altrove, più o meno anonimo, agghindato a festa o squallido. È un non luogo, è l'essere che è e non può non essere. Chi agisce è straniero al mondo della qualità, porta in sé il marchio dell'apparenza – costituito dall'indispensabile peso della conoscenza – e non può che raffrontarlo con l'essere. Questo impossibile raffronto, confermando l'estraneità dell'apparire, rende l'azione bruciante momento di essere l'assoluto che è. Non si guarda in faccia la libertà – si rimarrebbe bruciati per sempre – si è la libertà, oppure non si è altro che un pallido fantoccio carico di pesi vari e multicolori chiamati le libertà.

L'oltrepassamento segna lo statuto dello straniero e, nello stesso tempo, la compresenza della qualità nell'attimo bruciante dell'esperienza diversa. Questo straniero non sta cercando fortuna, non sta sfruttando il proprio coraggio per impadronirsi di qualcosa, fosse pure un'esperienza diversa, e farla propria. È lui che è fatto proprio dall'azione e in questa bruciato vivamente, come riscoprirà dopo, nel corso della rammemorazione. Qui ci sono le tappe e gli spazi di questa istantanea bruciatura, ma non ci sono i dettagli di un'esperienza che non dura nel tempo, sia pure breve. Non ci sono vicende romanzesche, non ci sono varianti avventurose. Tutte le possibilità colte nel coinvolgimento, tutte le esperienze di giustizia, di bellezza, di uguaglianza, di verità, di libertà, bruciate nell'attimo, sono adesso – lontane dal punto di non ritorno – una faccenda di parole, una rammemorazione. Questa non è una raccolta di cartelle segnaletiche, non è al servizio di un ordine da ripristinare, essa guarda al destino ed è a quest'ultimo che si indirizza. Il mondo del fare coatto legge questo messaggio con imbarazzo, non vi si riconosce, e senza dubbio è meglio così.

La lotta all'interno del fare è portata a non tenere conto delle regole del gioco. Queste sono difatti esclusivamente fissate dal fare e rispettarle significa cedere a quest'ultimo l'iniziativa. Chi resta convinto di una lotta interna al fare non può che estremizzarla, azzerando ogni considerazione morale. La bestialità della frusta riduce alla condizione di bestia anche chi la combatte cercando di restare nell'ambito in cui la frusta stessa è usata. Non basta tenere una finestra aperta, l'orrore pervade tutto l'orizzonte e la sua voracità è senza limiti. Accettare queste regole, sia pure ponendosi al proprio posto di combattimento, significa accettare la piena sovranità del meccanismo e condannarsi al fallimento, cioè a un banale e costoso – in termini di vite umane – cambiamento della produzione. Ogni obiezione è irrilevante, ogni rinvio a modificare dopo la conquista, è puerile giustificazione del massacro stesso. Se si parla di giustizia e di uguaglianza nell'ambito del fare è di oggetti quantitativamente espressi che si parla, cioè di qualcosa che soppesa e distribuisce, pena la ferula in movimento sulla schiena degli schiavi, di qualcosa che comunque non ha nulla a che vedere con la qualità. Accettando di combattere sullo stesso terreno del fare si è esautorati dalla propria possibile esistenza, rinvenibile nella qualità, si accetta, in altri termini, uno scontro di fantasmi. L'oltrepassamento segna al contrario la delicata fase del distacco dal fare. Agire vuol dire entrare in una giornata di sole dove tutto brilla in maniera intollerabile per gli occhi pallidi degli abitanti della caverna dei massacri. Qui non ci sono titubanze, non ci sono più apparenze in lotta tra loro, c'è solo la bruciante qualità che riassume in sé l'assoluta esposizione al pericolo. La protezione, la salvaguardia, il possesso e la stessa conoscenza, che sembrava tanto indispensabile, qui sono zavorra che appesantisce e di cui occorre liberarsi al più presto. Nella qualità si è vulnerabili e inermi, per questo si è l'essere, e difatti l'essere non può nascondersi dietro l'ombra dell'apparenza, esso è sempre alla luce cruda del sole. L'essere è e non si trova da qualche parte da cui può muoversi per proteggersi o proteggermi, semplicemente è. Sono io a essere fuori posto, a lasciare che l'essere penetri nella mia vuota apparenza, dandole consistenza e profondità nuove. Non ci sono

gesti propiziatori, non ci sono riti da rispettare, nella qualità niente può essere rispettato, cioè messo da parte e sacralizzato, tutto è là in una volta. E questa è la condizione normale che colma di stupore chi proviene dall'anormalità codificata e obbligatoria del fare coatto. Tutto nella qualità è pieno di senso ma questo senso è incomprensibile, l'essere la libertà non vuol dire che chi vive questa esperienza sappia che cosa è la libertà. Non si può interrogarlo – a posteriori, è ovvio – risponderebbe rammemorando, quindi a parole, e non sono le parole che possono dire quel remoto senso della libertà piena, che pure è stato vissuto e ha lasciato le sue bruciature.

Per quanto lucidi e pratici, i rivoluzionari devono tutta la loro forza all'esperienza qualitativa. Permanendo nell'ambito del fare, girano in tondo e ardiscono muoversi per il loro innato coraggio personale, ma lo fanno alla cieca, per ragioni ignote nel dettaglio, grossolanamente rappresentate dalla frusta. Alla fine, è una nuova condizione di diritto che vogliono sostituire alla precedente, con meno sferza e più recupero e protezione. Nuove leggi devono essere messe in grado di funzionare. Per il momento – nella lotta – è la rigidità che conta, il controllo, l'abnegazione individuale fino alla maniacca eliminazione delle debolezze. Insinuarsi nella logica del fare – fondata sull'a poco a poco – per volgerla ai propri scopi rivoluzionari, è pura follia. Non ci si può insinuare nei pensieri e nelle pratiche dei massacratori senza diventare massacratori peggio di loro, con in più l'aggravante di non conoscere il mestiere. Un qualsiasi gesto, il più semplice, diventa carico di un significato mortale. Oggetti sono scelti, progetti e propositi elaborati, muro contro muro nella folle corsa a produrre l'oggetto migliore, la coazione più lieve, tutto parimenti remoto alla qualità. Accettare la logica del fare, anche per combatterla, ed esserne catturati e condannati ad applicarla, è un tutt'uno. Non ci sono spazi di mediazione, non si può distruggere il mondo vecchio, si può solo parlare di distruggerlo, una montagna di parole, nella sostanza è sempre il mondo vecchio che si rimescola in profonde e sanguinose modificazioni. Non c'è colpa in tutto ciò, c'è soltanto miopia e mancanza di coraggio. Lo stesso fa lo schiavo, offrendo la schiena ai colpi di frusta, lo stesso fa il combattente abbracciando il suo bravo fucile e indirizzandolo direttamente verso il meccanismo produttivo coatto, senza chiedersi nulla in merito alla quantità che lo domina e lo regge.

Ogni potere è dispotismo, abatterlo è compito dei rivoluzionari, sostituendolo con l'organizzazione della libertà. Ma come arrivarci? Dall'interno del fare coatto è un percorso assurdo, eppure è la prima iniziativa che di solito viene presa, indirizzandosi verso le cosiddette lotte intermedie. Il processo di riproduzione e controllo divora queste iniziative, se non hanno quella sollecitazione altra alla distruzione che solo la qualità può dare all'insorgenza. Divora e condanna utilizzando tutti i mezzi, in primo luogo il discredito e la collaborazione dei provveditori di massacri, i facitori di coperture ideologiche e di immaginazioni di recupero e di contenimento. Recupero e annullamento del tentativo di sovvertire dall'interno il fare, qui si identificano. Sottrarsi alle responsabilità dei massacri, restando

nell'ambito e nella logica dell'oggetto è la morte, ecco perché queste lodevoli iniziative, o si rivolgono – nei singoli partecipanti – all'esperienza nella qualità, o vengono azzerate. Questo avviene perché si condivide la medesima logica e non si è fatto nulla per rompere la commistione infausta. Chi attacca ragiona allo stesso modo di chi è attaccato. Ne viene fuori una guerra fra bande. L'abbaglio rivoluzionario non può essere più terribile. Nel medesimo racchiudersi nel cerchio produttivo c'è, nello stesso momento, una estrema futilità e la propria condanna a morte. Procuratori di massacri vengono quotidianamente massacrati, è la norma. Si può venire fuori individuando il sentiero nella foresta, cioè rifiutando il fare immediato – a volte è questo che sembra la cosa più efficace e a portata di mano – per un agire diverso, collocato all'interno di un'esperienza sconosciuta. Dal momento in cui il coinvolgimento è in corso tutto cambia. Il fare non è più il terreno migliore, l'esperienza si trasferisce nella qualità e qui resta abbacinata nell'essere che è. La distanza che poi si è in grado di misurare dalle miserie del fare, è un metro non più quantitativo, emergendo dalla rammemorazione. Saranno sempre parole a dire questa distanza e questa differenza, ma altre parole, non le solite chiacchiere. L'azione è tutto questo, è la possibilità altra e la forza di rivedere rapporti che si pensavano consolidati all'interno della ripetitività del fare. Il nuovo fare, non coatto, figlio dell'agire, aprirà la strada alla distruzione del mondo vecchio.

Non è una funzione intermediaria che si chiede all'azione, ma una sollecitazione propulsiva. Non costituisce – grazie alla rammemorazione – una guida più o meno illuminata, quanto l'indicazione di un percorso che si è pronti a ripetere per un'altra esperienza nella qualità. Senza questa esperienza, la rammemorazione è qualcosa di criptico, non facilmente decifrabile. È un messaggio fra congiurati. Solo un uomo d'azione può leggerlo e cogliere quello che uno schiavo, figlio del fare e della frusta, non può. La vicenda rammemorativa, raccontata alle ombre della caverna dei massacri, ha qualcosa di patetico. Un dialogo fra sordi. I carnefici vogliono mantenere il fatto produttivo, e questo non può essere contrastato indossando la stessa maschera rossa del carnefice. Altri obiettivi, altre atmosfere devono essere vissuti e respirate. La forza del carnefice è nella stupidità che lo avvolge e lo sostiene, il suo sapere consiste in alcune regole essenziali ma efficaci, maneggiare la ferula, coprire ciò con l'immaginazione e i diversivi correlati, modificare il meccanismo quando si rende necessario un aggiustamento. Chi attacca dall'interno del fare non si rende conto che può sollecitare una riverniciatura di queste tre competenze, non cessando fra l'altro il proprio contributo al massacro che il fare coatto, da parte sua, continua a perpetrare. Lo scontro, in queste condizioni, è di basso livello. Fantasmi che conoscono solo alcuni movimenti e non altri, automi preconditionati, schiavi con la bava alla bocca, comunque disponibili ad andare ancora un poco più avanti. Il progetto coatto attira la stupidità degli esecutori e la supina accondiscendenza di coloro che sono chiamati a modificarlo per renderlo più efficace. Questo progetto, dall'interno, è inattaccabile. Ha superbe attrezzature di autocontrollo che escludono ogni genere di cattivo funzionamento. Quello che lo mette in crisi è

una logica diversa, la logica del tutto e subito, a cui l'insorgenza assurge nella qualità. Qui non c'è più l'attrazione magnetica del progetto fattivo coatto e ogni attacco, partendo da coordinate fattive incomprensibili a quelle dell'oggetto – coordinate di cui si parla nella rammemorazione –, mette in difficoltà non risolvibili il progetto stesso. Un animale diverso è uscito dalla foresta e sta fiutando una preda che non conosce. Colpisce senza avvertire nessun richiamo da parte del progetto, quindi produce un attacco distruttivo commisurato a condizioni ed esperienze del tutto estranee alla progettualità fattiva coatta. Come in ogni scontro, ci deve essere una radicale differenza nella logica di lotta impiegata dalle parti in conflitto tra loro. Una identità logica rende lo scontro un accanito battibecco fra fantasmi.

Combattere la fattività dall'interno produce conseguenze negative di vario genere. La più consistente è l'illusione di stornare a proprio vantaggio la macchina poderosa del fare, da cui deriva una sorta di disprezzo per ogni altro tipo di lotta che non sia un affrontamento diretto, il cosiddetto muro contro muro. La stessa ricerca della qualità come coraggiosa insorgenza individuale da condividere in parte con la rammemorazione, appare qualcosa di troppo remoto, un disturbo penoso e ingombrante di ciò che va fatto subito, cioè l'attacco diretto alla maestria dominante del fare. Così lo scontro rientra nelle pratiche da sbrigare secondo le regole, per lo più militari, che occorre rispettare se non si vuole essere travolti. La produzione di una controproduzione è qualcosa di mostruoso, come la controinformazione di una volta, che per decenni ci ha assordato le orecchie. Non si entra in affari con la produzione coatta, non si produce un controgetto, anche se si fosse disposti a pagare lo scotto della propria parte di massacri. In qualunque modo si affronti il problema dall'interno della metodologia fattiva, si è sempre eredi di una colpa fondamentale, l'alimentazione della caverna dei massacri. Questo delirio, che ha infettato tanti millenni di lotte, si presenta sempre con i segni della più grande ragionevolezza. Allo stesso modo in cui lo schiavo condivide la sua parte di responsabilità, accettando la ferita sulla sua schiena, così il rivoluzionario accetta la propria parte del massacro entrando in una lotta – sia pure parzialmente distruttiva – col fare coatto. Questa tragica condizione è a senso unico, non ha alternative. Nessuna scorciatoia giustifica la mistificazione dei mezzi. Alla fine resta solo un sentimento di vergogna. Staccarsi da questo sentimento inquietante, che rende la vita indegna di essere vissuta, è il primo passo verso il coinvolgimento. Lontano dalla vergogna è il sentiero nella foresta, di già intraprendendo questo percorso accidentato, ci troviamo fuori delle disgustose vicende dei fantasmi che si azzuffano per un pezzo di pane. Andiamo avanti, ed è l'oltrepassamento. Da questo punto in poi il fare è solo un'ombra lontana, ormai incomprensibile.

L'aria che si respira nel mondo bruciante della qualità causa una sorta di distacco nella coscienza. L'immediatezza cede il posto alla diversità, l'insorgenza coglie la qualità e tutta la propria vita parla, in quell'attimo, un linguaggio assolutamente altro. Non c'è più quella stretta sorveglianza che esercitiamo su noi stessi, limitandoci e impedendoci di essere per

apparire quello che in fondo non siamo. Ma come possiamo mostrare il nostro vero volto ai fantasmi che ci circondano nel fare della quotidianità? Non si spaventerebbero? Oppure, riconoscendoci per quello che veramente siamo, non si metterebbero sulla difensiva? Ma nell'azione non ci sono spettatori che osservano sbigottiti la nostra trasformazione. E, da parte nostra, non dobbiamo fare valere i nostri diritti di fronte a nessun tribunale. Siamo soli nel territorio sconfinato della qualità, siamo noi la qualità, la libertà, e non ci sentiamo affatto sopraffatti da questa straordinaria esperienza, siamo sempre pronti a chiederci, tutto qui? Ancora di più. Ancora più avanti. Il nostro possente strumento rivoluzionario è là sotto i nostri occhi, lo viviamo, ed è dentro di noi e fuori di noi nello stesso tempo. Poi sentiamo il bisogno di porre la domanda radicale, ancora più oltre? Preferiamo tornare indietro per parlare con gli altri, rammemorando la nostra esperienza. È questo che costituisce la base della distruzione, non un più oltranzista fare all'interno del fare, ma un rammemorare l'azione all'interno di un fare che può, attraverso la distruzione, non essere più coatto. Spesso mi sono sentito sopraffatto dalla difficoltà di questa impresa, poi mi sono detto che non mi pongo sullo stesso terreno del fare, ma su quello dell'agire, anche se la mia proposta per essere coglibile deve ricorrere alla parola, quindi venire rammemorata. La parola è nuova, rammemora, non dice, qui c'è un universo profondamente diverso. E tale diversità si può cogliere proprio in queste *Annotazioni* confrontandole con le segnature rinvenute nel sentiero nella foresta.

La velocità con cui il fare modifica i suoi moduli produttivi e repressivi rende, in breve, ristretto il campo d'azione in cui si potrebbe esercitare uno scontro diretto nell'ambito del fare coatto stesso. La condizione della lotta è allora imposta dal nemico, ed è quella di rimanere a mezza strada, non potere mai arrivare fino in fondo. Le capacità modificative del fare coatto rendono un attacco diretto, o intermedio, preparatorio da una parte all'oltrepassamento individuale, dall'altra alla recuperazione e al rafforzamento, insomma a una riverniciatura della catena. In questo modo si accelera il coinvolgimento ma, nello stesso tempo, si consente il perfezionamento del massacro. Occorre fare presto e impedire che questa preparazione alla qualità, con relativa presa di coscienza diversa, non diventi un lavoro infinito. I caratteri apprensivi o indecisi non sono adatti, finiscono per crearsi la loro gloriosa nicchia nello scontro col fare – nella migliore delle ipotesi – e qui giacciono per sempre, soddisfatti ed ebeti.

Se la passione ignora le difficoltà, può essere cieca? Certo che può esserlo, ma è pericolosa questa cecità quando arriva a non capire di ritrovarsi sempre all'interno del fare coatto, per paura o per pigrizia, e non vuole andare oltre, considerando oscuro e incerto il futuro impiantato fuori del fare, nell'ambito terrificante della foresta. In queste condizioni di ritrosia prudente, la passione rinsecchisce in qualcosa di triste, un lavoro obbligato in un modo o nell'altro. L'ala del desiderio si abbassa e si vola radenti al terreno, la propria vita è continuamente chiamata a testimoniare se stessa in nome della coerenza, del delirio della

coerenza, che ha origine nel rispecchiamento di sé nella propria impotenza e inadeguatezza. Mettersi in gioco totalmente è inserirsi in una oscillazione senza fine tra l'abbandono del fare e il ritorno ad esso dopo l'agire, tra il percorso dell'oltrepassamento e l'esperienza nella qualità e, dopo, la rammemorazione. Queste oscillazioni non sono mai né complete né soddisfacenti, sono del tutto al di là di queste categorie, non sono movimenti oggettuali. Triste è il fare che produce e sigilla se stesso in una elaborazione in cui ci si sente costretti a essere prodotti, obbligati a non correre rischi, stupidamente immani e puerili nello stesso tempo. Immaginati e costretti a immaginare per tenere occupato il proprio tempo, tra un fischiare della bacchetta e l'altro. Il tempo del fare è un lungo monologo infarcito di avventatezze studiate a tavolino per distrarre e divertire. Alla lunga non si sente altro che il vuoto trascorrere delle giornate.

La smania quantitativa – prodotto dell'oggettualità dominante coattamente, acceca chi vuole attaccare e si guarda attorno alla ricerca dei propri compagni. Molti percorsi vengono così disegnati sull'acqua e scompaiono affrettatamente. La quantità si impadronisce dell'aspirazione alla qualità e la riproduce, come immediata soddisfazione di sé, nel terreno dell'attacco fittizio, in genere l'apprestamento militare che fa correre a rifornire la caverna dei massacri. Questa appropriazione è un vero e proprio disarmo, uno svuotamento dall'interno, un acconsentimento che sembra far crescere un antagonismo che in effetti è una semplice sollecitazione alla modificazione della struttura produttiva. In questo recupero c'è tutta l'anima doppia e traditrice del fare coatto. C'è l'intrufolarsi nei progetti rivoluzionari e c'è anche la grande capacità di svuotarli dall'interno, non essendo realmente progetti distruttivi. L'essenza di questi progetti è così messa a nudo e appare come sostituibilità. Questa invadenza è impossibile, se ci si indirizza verso la realtà qualitativamente diversa. Qui non c'è possibilità né di recupero né di salvaguardia, l'esperienza sconvolge l'insorgenza e la pone in una zona remota a qualsiasi approccio fattivo. Non ci sono margini per il capovolgimento, non ci sono affascinanti immagini che fanno intravedere un terreno di possibile ricostruzione dopo la coazione che regna nell'oggettualità. Nemmeno la rammemorazione recuperabile, risultando del tutto estranea alla decrittografazione di cui è capace il fare coatto. Entrando nella qualità si tagliano i ponti col mondo del fare, si è in un universo che non può essere letto da chi pur standoci vicino nello spazio non lo è nella immediatezza della sua coscienza, ancora immersa nella quantità. La nostra esperienza viva, puntuale, bruciante e unica, gli è completamente estranea. Solo la rammemorazione sarà per lui comprensibile, ma a condizione di tagliare – almeno in parte, cioè cominciando a coinvolgersi – con il regime del fare coatto. La sensazione che si ha nell'esperienza assolutamente altra è quella dell'acquisizione incomprensibile, cioè non riducibile ai canoni del possesso conoscitivo. Essere non è apparire, non può diventare oggetto accumulabile. La refrattarietà dell'essere si dimostra facilmente pensando alla sua estraneità al tempo. Non scandisce se stesso, come essere in porzioni, allo stesso modo in cui fa l'apparire, non dialoga e non lascia spazi di interpretabilità. È rapinoso e totale. Essere è vivere la propria vita nell'attimo in cui si è e non si può non essere, e viverla totalmente. Il ritorno è

un'esperienza svuotante ma necessaria. Anche l'uomo d'azione è un uomo del fare, anche lui vive di oggetti e di possessi, primo fra tutti il possesso della conoscenza. Ma non può accettare la coazione né la frusta, ancor meno l'immaginazione che la rende accettabile nell'imbroglio e nel fittizio spettacolo del recupero. Da qui la sua volontà di fare sapere la sua esperienza proprio nel mondo del fare, non altrove, e ciò avviene con la rammemorazione. Qui, nella parola che parla al destino, quindi nella parola particolare – evidentemente incomprensibile al fare coatto – si muove non il ricordo dell'esperienza altrà, cosa impossibile, ma qualcosa di più, si muove la sua rielaborazione letteraria, e questa è impresa diretta a tutte le coscienze diverse che stanno vivendo l'esperienza qualitativa propria ma, principalmente, è diretta al destino.

La coscienza immediata ha molti aspetti e si modula in maniera a volte sorprendente. Assorbe di regola più che governare l'afflusso, accumula e difende il proprio possesso, ma può fare ciò in molte prospettive, alcune delle quali si velano sempre più e appaiono alla fine poco adeguate alla comprensibilità, sono come dietro un sipario dove preparano rappresentazioni cruente e difficili da districare. Ogni modulazione della immediatezza è una sorta di larva di se stessa, si duplica all'infinito come in una fuga di specchi. La facciata ufficiale, quella che risponde alla lettera del fare, è sovraccarica di queste coperture larvali. Il gioco dei fantasmi avviene quindi in una serie non identificabile di aspetti provvisori della immediatezza. Lo stesso rivoluzionario può impegnarsi nelle lotte intermedie e attendere nello stesso tempo al dispiegamento della coscienza diversa. Di regola, la dimensione del fare, alla quale siamo legati quotidianamente, è sopravvalutata, pensando che è da essa che viene il fondamento stesso della nostra esistenza larvale, fantomatica, apparente. E questo pensiero è fondato, ma deve anche tenere conto di una insorgenza sempre presente e possibile. Sognare quello che un minimo di spirito critico potrebbe denunciare semplicemente come inesistente, è una via privilegiata al coinvolgimento. Non si può stare troppo a calibrare i pro e i contro. A un certo momento bisogna decidersi. Continuare a guardarsi attorno per capire quello che succede nei movimenti larvali è prudenza in esercizio, da sempre cattiva consigliera dell'azione. Rimpicciolendosi nell'attesa si vedono queste sovrapposizioni larvali come giganti in opera, meccanismi che si trascinano e amministrano per lo scopo di fondo, il fare coatto. Alla fine lo stesso mezzo interpretativo del gioco dei fantasmi, pane quotidiano per la fabbricazione dell'oggetto, diventa un linguaggio cifrato destinato a comprimere e a schiacciare non tanto le lotte intermedie, ma i sogni di una possibile via diversa.

Un segno, fermamente falso, se affermato fino in fondo come rivolta, destinato quindi a implodere nella propria stessa falsità, è pur sempre una segnatura. L'entusiastica evoluzione del percorso nel sentiero nella foresta lo può rivestire di contenuti reali, fino al coinvolgimento. L'estrema pregnanza della qualità sconvolge un oltrepassamento incerto fino all'ultimo, lo pone così di fronte a una concretezza che agisce trasformando l'incertez-

za e il dubbio in bruciatura sulla pelle, e ciò esattamente come per il più sperimentato degli uomini d'azione. Dico questo perché non ci sono metodi o regole fissati a priori, tali che garantiscano l'inizio della sperimentazione nella foresta. Nella qualità non c'è un codice di comportamento, non ci sono dettagli o minute preparatorie, si è la qualità come si è la propria vita. L'essere non ammette modulazioni come l'apparire, i due estremi non hanno nulla in comune, neanche la loro rarefatta lontananza. Ecco perché il gesto conclusivo dell'azione lo inserisco nel fare e non nell'agire, lo colgo nella rammemorazione e non nel passo indietro – facoltativo – di fronte al punto di non ritorno. La rammemorazione è un modo fattivo non coatto, un modo di rivestire di parole l'esperienza assolutamente altra. Essa dice qualcosa che è accaduto e che tornerà ad accadere, dice l'essere che è ma non è più nell'apparire che il dire in questione rende tangibile, dice un discorso cronologico diretto al destino. Ed è da questo che verrà una capacità di allargamento, non solo dell'esperienza qualitativa ma anche dell'esperienza anarchica e rivoluzionaria intorno al fare fondato, questa volta, sull'autogestione generalizzata.

L'esperienza dell'immanifesta qualità non è un periodo di vacanza della pratica del fare coatto. Non si è più gli stessi di prima, non si è più disposti ad accettare la schiavitù, altri sono i segni che si portano sul proprio corpo. La rammemorazione non può dare conto di queste incisioni, di queste ferite, invisibili alle parole, ma essa può parlare dell'importanza avuta da loro nelle trasformazioni della coscienza immediata in coscienza diversa, trasformazioni qualitativamente rivoluzionarie. L'intimità estrema dell'esperienza assolutamente altra è del tutto indicibile, la parola che rammemora assume, a volte, come in queste *Annotazioni*, un tono svagato e sbigottito, insofferente riguardo alla natura che gli risulta non sottoponibile a descrizione interpretativa. La parola si chiude così alla volontà di dire che vorrebbe aprirla ai grandi livelli ermeneutici, dove le sensazioni e i ricordi si mescolano e si acquietano strutturandosi all'infinito. Essa si chiude perché questa prospettiva non interessa alla rammemorazione. La bruciante identità di qualità ed essere è il contenuto che viene rammemorato. La parola è a questo compito che si piega, compito maligno e paralizzante, da cui deriva il suo andamento a scatti, non coordinato o armonico, come se essa stessa, in quanto parola, volesse disfarsi del proprio ineliminabile patrimonio ermeneutico.

Pensare possibile una separazione tra l'essere e l'apparire conforta la persistenza del fare coatto. Si è così prigionieri della sua logica. È come se si volesse tenere per sé l'esperienza altra della qualità. Dopotutto, si potrebbe affermare, questa mi appartiene e mi trascina con sé, perché beffardamente non dovrei restare isolato nel mondo dell'essere e risolvere così, individualmente, le cogenti angustie dell'amministrazione fattiva? Certo, questo è un ragionamento concluso in se medesimo, quello che si chiama un vizio assordo. Da esso non c'è ritorno. Cento e cento volte, specialmente la notte, interrogo l'ospite inatteso che silenzioso siede ai piedi del mio letto. Gli chiedo che cosa mi impedisca di andare oltre il punto di non ritorno. Nelle mie condizioni sarebbe facile e perfino accettabile. Ma non

voglio accettare questa conclusione della mia vita, voglio vedere come va a finire, ed è per questo che insisto nella presente rammemorazione. Nel sentiero nella foresta ho trovato le segnature con cui poter dialogare. Ed è così che io sono in queste parole e l'ospite inatteso è qui, accanto a me, nel suo silenzio. Se lo guardo attentamente ha l'aspetto nervoso e sovraccarico di problemi, peggio di me, purtroppo non posso scaricarlo totalmente, non va via, ha l'intuito di un avvoltoio. Lo faccio aspettare, non è venuto ancora il momento di morire, ma il fatto stesso della sua presenza è un ottimo segno, ci sono vicino. Solo che lui sembra non volere prendere l'iniziativa. Non mi perseguita, tace. Né sono in grado di scacciarlo, ha su di me una sua autorità sfuggente. Ci guardiamo in faccia per ore, nella notte ormai silenziosa, priva dei mugolii dei sofferenti, e non ci diciamo una parola.

Relazioni slave

Questo sesto volume delle *Opere complete*, che per motivi editoriali esce con un certo ritardo sui precedenti cinque volumi, contiene al completo gli scritti, le lettere e i documenti relativi alle relazioni di Bakunin col mondo slavo, e russo in particolare, nel periodo 1870-1875, e costituisce il completamento logico dei volumi quarto e quinto, già pubblicati.

Se c'è un tema dominante che attraversa tutta l'attività teorica e pratica di Bakunin, questo è il conflitto tra spontaneità e organizzazione, tra passione rivoluzionaria e forma sufficientemente rigida dei gruppi che si pongono l'obiettivo di distruggere il potere dello Stato, tra totalità del movimento rivoluzionario delle popolazioni e specificità delle strutture minoritarie di lotta. E questo conflitto si ripresenta qui, in queste pagine dedicate al mondo slavo e russo, nell'inezienza della sua complessità e nella serie estremamente interessante delle sue contraddizioni.

Per la particolarità stessa della situazione del mondo slavo, Bakunin è costretto a studiare le possibilità, le forme e le prospettive d'impiego dell'organizzazione specifica, per quanto, in lui, questo problema rivesta una tale importanza e centralità che anche quando si trova ad operare all'interno di una realtà più aperta all'organizzazione di massa – come accade con l'Internazionale e con il mondo occidentale – le sue analisi non cessano di ritornare costantemente sul problema.

Bakunin è un rivoluzionario che lavora alla distruzione del potere statale, in qualsiasi modo quest'ultimo si costituisca o si nasconda, dalle forme apertamente tiranniche alle forme camuffate della socialdemocrazia o dello Stato dei lavoratori. Egli non intende in alcun modo sostituire un potere con un altro, quindi le sue preoccupazioni riguardo le organizzazioni specifiche rivoluzionarie anarchiche da costituire per distruggere il potere sono, in primo luogo, quelle dirette ad impedire una ulteriore cristallizzazione post-rivoluzionaria del potere stesso. Per fare ciò egli penetra all'interno delle strutture del potere statale sviluppando e fornendo anche un'analisi dettagliata delle strutture che di volta in volta prendono forma nell'organizzazione rivoluzionaria specifica. Su questo argomento non si limita alle vaghe generalizzazioni che spesso troviamo nella propaganda rivoluzionaria: pii desideri ed elevati sentimenti umanitari che non spostano in alcun modo i programmi dei dominatori ma, al contrario, affonda l'analisi fino in fondo, senza paure e senza falsi problemi.

Egli sa perfettamente che la lotta contro il potere statale è lotta che non ammette titubanze e imprecisioni, che non lascia spazio alle false posizioni del pacifismo borghese e della nonviolenza cristiana: per combattere la forza dello Stato e del capitale occorre costi-

tuire una forza rivoluzionaria che agisca in senso contrario, sottoponendosi ad un costante autocontrollo, impedendo le deviazioni autoritarie e costruendo le basi per la società libera di domani. Per far ciò occorrono sostanzialmente tre cose: gli uomini, le idee, le strutture organizzative.

Tutto il lavoro di Bakunin si riassume in queste tre direttrici. A contatto col mondo slavo esse appaiono più chiare proprio per la primordialità di alcune situazioni che Bakunin si trova ad affrontare: un movimento rivoluzionario slavo in esilio assolutamente disgregato e privo di reali contatti con la massa russa e slava all'interno, la minaccia della crescente influenza autoritaria dei marxisti che ricorrono a tutti i mezzi per screditare gli anarchici, il peso di un'eredità romantico-populista che non è facile scalzare dagli animi di molti rivoluzionari che hanno temprato le forze proprio in quella prospettiva, le distorsioni di un mai digerito nazionalismo su cui fanno leva le intenzioni di dominio del grande impero russo.

All'interno di queste situazioni Bakunin si muove con una metodologia pragmatica. Mantiene contatti che lo infastidiscono con il movimento in esilio, pur nella profonda convinzione che la maggior parte di esso è dilaniata dal pettegolezzo, dalle piccole manie di grandezza e dallo stupido intrigo, perché sa perfettamente che anche nel terreno più inadatto è possibile trovare improvvisamente la pianta rigogliosa capace di dare buoni germogli. Lotta tenacemente contro le mene marxiste evitando accuratamente di apparire, spesso, come l'ispiratore diretto di affermazioni e critiche che potrebbero determinare reazioni e spaccature all'interno di quel minimo di movimento organizzato che egli stesso ha contribuito a creare. Critica gradualmente il romanticismo populista pur ammettendo che un legame e un passaggio si devono trovare tra le vecchie concezioni rivoluzionarie ancora presenti in Russia e la prospettiva del socialismo libertario, unica capace di impostare correttamente la lotta contro il potere statale. Critica il nazionalismo polacco, ottusamente legato a concezioni superate ed incapace di fare una distinzione tra popolo e Stato, ma non smette di mantenere contatti con i gruppi polacchi e serbi, allo scopo di sviluppare il lavoro organizzativo rivoluzionario.

La costruzione dell'organizzazione specifica è per lui, prima di tutto, ricerca degli uomini, dei compagni con cui legarsi, in modo intimo e completo, per costruire quel nucleo iniziale capace di far progredire l'organizzazione. Questa ricerca è incessante. Leggendo le lettere di Bakunin, specialmente quelle inserite in questo volume, ci si accorge con quanta delicatezza, sensibilità, capacità di mediazione, intuizione psicologica ed affetto, egli mantenga i contatti con i suoi compagni. Costoro non sono mai visti come elementi di un progetto politico, come semplici astrazioni, non sono mai ridotti ad oggetto, non sono mai esclusivamente militanti di una causa che, per quanto condivisibile e superiore, finisce sempre per schiacciare l'uomo e ridurlo a strumento. Le caratteristiche di ognuno, la personalità, le possibilità intellettive e fisiche, insomma ogni uomo nella pienezza della sua complessità, viene tenuto presente ed ogni rapporto è commisurato a questa pienezza e non scade mai a livello del luogo comune politico. In questo modo Bakunin fornisce non solo un contri-

buito personale alla costruzione dell'organizzazione specifica rivoluzionaria anarchica, ma anche un'analisi di come vadano fondati i rapporti tra compagni all'interno dell'organizzazione stessa. È importante sottolineare come i sentimenti non vengano messi da parte, non vengano considerati come "rapporti di secondo livello", di fronte al livello privilegiato dei "rapporti politici". Questa contemporanea valorizzazione del sentimento e dell'impegno razionale, questa globale considerazione della personalità del singolo come elemento che viene a inserirsi all'interno del progetto rivoluzionario e non ne costituisce invece anomalia o disturbo, consente a Bakunin di sviluppare una serie di rapporti che possono anche affrontare, senza gravi danni, crisi di sfiducia, "riflussi di militanza" e quanto altro l'armamentario dei problemi personali di solito porta all'interno del lavoro rivoluzionario. Nelle lettere a Ralli, a El'snic e a Ross si vede con grande chiarezza questa metodologia: la rottura che a un certo momento si viene a determinare nel gruppo è, quasi certamente, opera e conseguenza del carattere e delle azioni di Ross, ma Bakunin non abbandona il suo compagno subito dopo essersi reso conto di queste conseguenze, anzi si dichiara pronto a rompere con Ralli e gli altri per restargli vicino. Solo alla fine, di fronte all'impossibilità oggettiva di andare avanti, si decide per la rottura con Ross. È importante notare con quanta abilità egli riesca a frenare e dosare le conseguenze distruttive delle rotture personali fra i diversi compagni del gruppo, cercando, di volta in volta, di attenuare i contrasti, di fissare rapporti a livelli diversi, non disperando mai di potere continuare il proprio lavoro rivoluzionario. Nella stessa lettera di rottura definitiva con Ross, quando ormai è certo del modo di essere di quest'ultimo egli scrive: «Senza dubbio – e tu dovrai almeno confessarlo a te stesso – ti sei comportato verso di me come il peggiore nemico. E malgrado tutto persisto nel credere nella tua devozione alla causa russa e nelle tue attitudini a servirla: per cui sarò sempre pronto su questo terreno a tenderti la mano». (*Lettera ad Armand Ross* del 21 ottobre 1874, in *Opere complete*, vol. VI, tr. it., Catania 1981, p. 225). Come si vede non c'è ombra di rammarico personale, non c'è ombra di rimprovero o di acredine. Anzi egli trova lo spazio morale per dare a Ross gli ultimi consigli utili per una corretta impostazione dei rapporti rivoluzionari: «Sforzati, nelle relazioni che giudicherai possibile e utile allacciare con uomini nuovi, di mettere tutta la verità, la franchezza e il cuore che la tua natura poco prodiga ti permetterà. Dì a te stesso che sulla mistificazione gesuitica non si costruisce niente di solido e che l'azione rivoluzionaria, nell'interesse stesso della causa, non deve cercare di appoggiarsi su delle basse e vili passioni; perché senza ideale elevato e umano, evidentemente – nessuna rivoluzione potrà trionfare». (*Ibidem*).

Quindi il primo elemento per la costruzione dell'organizzazione specifica rivoluzionaria anarchica è, secondo Bakunin, l'uomo nella pienezza della sua capacità di vita, con le sue passioni, i suoi sentimenti, le sue speranze, i suoi amori, le sue debolezze, la sua forza, i suoi ideali, il suo coraggio. L'organizzazione rivoluzionaria minoritaria non è quindi una cellula in cui si riflette il potere a livello microcosmico, riproducendo in piccolo ma con la stessa intensità e le stesse conseguenze, i difetti della grande dimensione. Al contrario essa deve essere, in piccolo, la fucina della grande società libera di domani, il laboratorio

dove si sperimentano, oggi e subito, le conseguenze di determinate scelte e dove si evita accuratamente di procedere per astrazioni che per quanto sublimi non portano contributo alcuno alla società da costruire. Così Bakunin scrive a Ralli: «Non dimenticare mai che in ogni rivoluzione vi sono tre quarti di fantasia e un quarto soltanto di realtà e, in altri termini – perché ti vedo da qui aggrottare le sopracciglia leggendo queste righe – la vita, amico mio, è sempre più larga della dottrina, per quanto questa possa essere universale come la nostra dottrina anarchica. Tu sei particolarmente poco adatto a comprendere la verità e la giustizia di questo aforisma; per contro sei pronto in ogni momento a sacrificare la vita alla dottrina, perché credi alle fantasie e ti lasci imbrogliare da esse. La mia confessione non ti sbarazzerà certo di questo difetto, ma ricordati, amico mio, che per questa ragione i tuoi progressi saranno sempre incompleti e il rigorismo puritano dei tuoi principi sarà all'origine non soltanto della tua rottura con Ross, ma anche della perdita di uomini, abbastanza rari, con cui si può lavorare utilmente; da te e dalle tue esigenze si staccheranno gli uomini sani di corpo e di spirito e, d'istinto, essi rigetteranno i tuoi principi astratti, questi uomini ti eviteranno ed andranno a cercare altrove l'azione rivoluzionaria meno esente da peccati. Certo, senza principi e senza convinzioni, non si può né vivere né militare, ma non bisogna dimenticare che gli uni e le altre non hanno che un'importanza relativa e non devono influire che dentro certi limiti. Soltanto gli ingenui inforcano i principi e, per questo motivo, soccombono nel modo più infruttuoso per l'azione reale; essi costituiscono precisamente, amico mio, questa carne viva che riveste la pesante strada della storia. Dobbiamo essere rivoluzionari dalla testa fredda e perciò non cadere nella categoria della gente di questa specie». (*Lettera a Zamfirij Ralli* del 23 gennaio 1873, in *Ib.*, p. 216). Ed è proprio la mancanza di fantasia che porta diritti alla costituzione di forme chiuse e ripetitive dell'azione rivoluzionaria, le quali risultano in breve superate dalle capacità di recupero del potere. Per cui quella che appena pochi decenni prima era ancora una concezione rivoluzionaria della lotta, finisce per diventare una forma socialdemocratica di reinserimento e di dissenso. L'ortodossia si trasforma da punto di riferimento e garanzia dell'azione, in peso e remora: dalle file della rivoluzione vengono fuori i preti, i custodi del sacro ideale, depositato una volta per tutte nell'arca dei padri. In questo modo scompare ogni speranza rivoluzionaria, i burocrati subentrano agli appassionati negatori del potere, i filologi fissano la giusta e definitiva lettura, gli storici riportano tutto all'indietro, condannando i tentativi dell'oggi e contribuendo a santificare i tentativi dell'ieri. Gli uomini realmente rivoluzionari aborriscono tutto ciò come la peste, nell'atmosfera dell'ortodossia da salotto essi non respirano, si sentono soffocare. Costretti a far fronte ai sacri custodi del tempo, avvertono subito l'inutilità dei loro sforzi. Allora, nel grande bisogno di aria pura e di nuovi orizzonti, essi possono anche fare degli errori, possono eccedere per zelo e per passione. Sui loro sbagli – certamente marginali di fronte alla validità dell'azione intrapresa – gli avvoltoi dell'ortodossia si gettano a gola spiegata, affondano il becco fino in fondo e si ingozzano contenti, pronti a vomitare il loro fiele nella speranza, spesso fondata, di scoraggiare altri tentativi del genere.

Questi avvoltoi sono piccoli uomini sempre alla ricerca di una parvenza di affermazione personale. Nel loro piccolo si credono dispensatori di fulmini, giudici inflessibili e giusti di ciò che è e ciò che non è la rivoluzione. Ma, di regola, non sono mai usciti dal proprio guscio, non hanno mai messo una mano nell'acqua fredda, non hanno mai corso un rischio personale diretto, non hanno mai messo a repentaglio quella loro posizione di sicurezza che costituisce la base stessa per la pontificante ortodossia. Quando hanno fatto qualcosa di "avventuroso", si tratta di un fatto del passato, un "errore" della loro gioventù, che spesso viene però glorificato, con una buona dose di snobismo, perché i tempi sono cambiati e quelle stesse cose che si facevano una volta, adesso non si possono più fare. E, nella piccola confraternita in cui esercitano il loro dominio, questi avvoltoi dal becco lungo e dalla penna non meno lunga, costruiscono la propria, miserabile, porzione di potere. Il prototipo di questi animali è identificato da Bakunin in *Outine*. «Vi sono [...] persone che, malgrado il carattere microscopico delle loro forze, del loro spirito e di altri loro meriti, sono dotate di un'enorme facoltà: quella di attirare su di loro, che lo si voglia o meno, l'attenzione di chiunque abbia la disgrazia d'incontrarle. Questa gente somiglia alle zanzare. La zanzara è un animale né grosso né forte, ma in compenso al massimo grado insopportabile». (*Gli intrighi di Outine*, in *Ib.*, p. 129). Come si vede anche Bakunin ha fatto ricorso alla zoologia per definire questi personaggi. Io preferisco chiamarli avvoltoi. La spiegazione che Bakunin si dà del perché questa gente non riesca a fare nulla di buono è la seguente: «Un soggetto riesce soltanto a colui che vi si consacra interamente e sa fondersi con esso fino a dimenticare se stesso; a colui che rinunciando alle sue fantasie favorite, ai suoi desideri personali, dimenticando i suoi interessi, sia che si tratti di interessi materiali, di ambizioni o di vanità, non cerca nel soggetto che la logica, l'idea che gli è propria. Ma fondersi in un soggetto fino a dimenticare se stesso è la cosa di cui *Outine* è meno capace [...]. Questa attitudine ferocemente personale di fronte ad ogni problema e ad ogni intrapresa, accompagnata d'una mancanza totale teorica di fondo, genera obbligatoriamente molte sciocchezze e anche molte vigliaccherie». (*Ib.*, p. 133). Questo genere di persone è di grande pericolosità anche quando si mantiene all'esterno delle organizzazioni specifiche rivoluzionarie anarchiche. La loro pericolosità, evidentemente, aumenta quando entrano a fare parte di queste organizzazioni, con lo scopo inconfessato, ma palese, di dare soddisfazione alla propria megalomania o per darsi un atteggiamento che scompare ai primi colpi di vento della repressione. Sono proprio questi tipi che alimentano le fila dei "pentiti" e di tutti coloro che decidono, non appena la marea si alza, di tirare i remi in barca e passare al servizio della polizia.

Ma l'organizzazione specifica non è formata con gli uomini soltanto, essa ha bisogno delle idee. Abbiamo visto come Bakunin si preoccupi di limitare gli effetti dannosi dell'ortodossia e come indichi i limiti degli ideali e la loro funzione positiva. Ciò non è determinante solo nella identificazione dei compagni rivoluzionari con cui si può costruire l'organizzazione specifica, è fondamentale anche per la possibilità stessa dell'organizzazione. Essa non nasce e si sviluppa con un processo di progressivo adeguamento a una idea, come

non nasce con lo scopo primario di contribuire alla chiarificazione delle idee degli uomini che la compongono. L'organizzazione specifica nasce sulla base di un programma teorico che è l'espressione concreta, racchiusa in un progetto organizzativo formale e in una linea strategica d'azione, di un'idea guida. Questa idea guida, per gli anarchici, non può essere che la libertà. La libertà come scopo, la libertà come mezzo, la libertà come inizio. Tutto ciò non deve però essere costantemente legato alle più minute attività dell'organizzazione, come non deve essere racchiuso in accorgimenti meramente formali che poi finiscono per essere espedienti, per altro poco intelligenti, di veicolare decisioni di vertice. Spesso non è la gestione ordinaria delle singole decisioni che determina l'involuzione autoritaria dell'organizzazione specifica, quanto la progressiva crescita di una cortina soffocante sulle azioni e sulle decisioni dei singoli, cortina che si basa su una legittima preoccupazione di fondo ma che impedendo l'attività dell'organizzazione stessa, spinge molti compagni – tra i migliori e più appassionati – a spezzare ogni indugio e a diventare autoritari sul serio o, almeno, se non nella teoria, sicuramente nell'atteggiamento mentale e pratico. Accade che i danni derivanti dalle remore e dagli ostacoli che una eccessiva cautela ortodossa frappone continuamente, sono più gravi di quelli che causa l'involuzione autoritaria. L'organizzazione muore prima di nascere, non arrivando così nemmeno a mostrare quali sono i difetti di una vera e propria distorsione dell'idea di partenza. Bakunin è pienamente convinto che più importante della riprova dimostrativa della bontà della tesi anarchica, resta sempre l'attacco contro il potere, per cui – come Malatesta ripeterà più volte in seguito – vale meglio un tentativo fallito che cento occasioni perdute per indecisione o titubanza teorica.

Il reale fondamento di questa tesi di Bakunin si rintraccia, a mio avviso, nel fatto che l'organizzazione specifica anarchica non presenta idee e forme organizzative diverse o superiori a quelle che il popolo, autonomamente, è capace di produrre. Nei *Programmi della Fraternità* egli scrive: «... sul piano della Rivoluzione, l'uomo più istruito e più intelligente, anche l'uomo di genio, non può dare alle masse che ciò che è già in esse stesse, nei loro bisogni reali, nei loro istinti e aspirazioni; cioè non può formulare scientificamente che ciò che esse provano e vogliono. Coloro che conoscono bene il popolo sanno ugualmente che noi abbiamo tutti molte più lezioni da ricevere da quest'ultimo che da dargli. Ognuno di noi comprenderà che i tempi delle personalità sono tramontati [...]. Nella Rivoluzione sociale, soltanto il pensiero, la volontà e l'azione collettiva avranno il loro posto. Questo programma non è nostro ma è del popolo, che l'ha nettamente formulato in tutte le sue aspirazioni [...]. Esso è il prodotto di ciò che il popolo ha appreso a conoscere bene, di ciò che i suoi istinti e i suoi ideali gli hanno dettato; è la negazione di ogni tutela, di ogni direzione imposta al popolo». (*Ai rivoluzionari russi*, in *Ib.*, p. 178). In questo senso la reale deviazione dell'organizzazione specifica non avviene perché aspetti formali (anche estremamente visibili), si indirizzano in essa verso l'autoritarismo, ma avviene perché le sue idee maturano in senso contrario a quello delle masse. La più eminente degenerazione in senso autoritario di un'organizzazione specifica anarchica è la sua "politicizzazione", cioè l'abbandono da parte sua del campo della lotta sociale e l'accettazione delle prospettive, dei metodi e dei

valori della lotta politica. Spesso questo tipo di problema non è ben individuato. Molti compagni criticano realtà organizzative specifiche anarchiche di un recente o lontano passato perchè hanno assunto forme e strutture che non si possono definire anarchiche, ma non si accorgono che quando ciò è accaduto si è verificata sempre una contemporanea distorsione riguardo gli obiettivi dell'organizzazione stessa, verso settori d'intervento politico (lotta contro i partiti, sostegno di una linea politica anziché un'altra, scelta di obiettivi di lotta aventi esclusiva qualificazione politica, ecc.). Certe altre volte l'accentuazione o la degenerazione autoritaria si è verificata ancora prima che queste distorsioni siano state possibili, ma allora l'organizzazione è praticamente morta prima di nascere. Nelle sopra citate parole di Bakunin ritorna la preoccupazione contro le personalità, gli uomini rinomati, coloro che pensano solo alla propria carriera rivoluzionaria. Il progetto è esattamente capovolto: non è la minoranza specifica che porta qualcosa al popolo, ma questo che dà qualcosa alla minoranza, la quale valorizza attraverso l'organizzazione minoritaria, quel qualcosa in modo da superare il livello stesso di realizzazione a cui il popolo è arrivato. Questo livello, infatti, è legato al problema della cosiddetta "istruzione reale" del popolo. In merito Bakunin scrive: «... l'espressione "istruzione del popolo" è fra le più ambigue. In effetti, di quale istruzione si tratta? Dell'istruzione attraverso il libro o attraverso l'esperienza storica? [...]. Se si fa dell'istruzione tramite il libro il criterio dell'attitudine a governare, si arriva ad uno strano risultato. In effetti, se si prende l'insieme delle classi, cosiddette istruite, si trovano forse tra loro molte persone veramente colte, cioè che hanno ritenuto e compreso quello che è stato loro insegnato e che l'hanno assimilato? [...]. Se l'istruzione del popolo fosse la condizione pregiudiziale della sua emancipazione, tutti i popoli, senza eccezione, sarebbero condannati ad una servitù senza sbocchi e senza fine: resterebbero nell'ignoranza in ragione anche della loro servitù e nella servitù in ragione della loro ignoranza. Ma fortunatamente, i popoli si istruiscono e si sviluppano, come si è visto, meno col libro e più con la scienza dell'esperienza storica, attraverso secoli di esistenza e di prove». (*La scienza e la questione vitale della rivoluzione*, in *Ib.*, p. 60).

Si palesa qui con grande evidenza l'idea primaria dell'anarchismo: l'iniziativa, la volontà, la decisione, l'azione, la passione, la gioia di vivere. L'attesa, con tutto il suo corredo di prudenza e misura, di indecisione e titubanza le è sconosciuta. Certo, chiarire e approfondire le analisi, spingere per quanto è possibile il lavoro di penetrazione nelle masse, la controinformazione e la documentazione informativa, alzare, nei limiti che ci sono propri, il livello conoscitivo delle masse è lavoro di grande importanza rivoluzionaria, ma non è la sola ed unica condizione perché si metta in moto il processo rivoluzionario. Per fare in modo che si passi dal livello della controinformazione a quello dell'azione rivoluzionaria, occorre un salto qualitativo che, se per un certo verso si pone come continuità logica del lavoro informativo, dall'altro è qualcosa di profondamente diverso. In una lettera a Ogarev Bakunin scrive a questo proposito: "... sento che non valgo nulla per questa nuova battaglia. Per questo ho dato le mie dimissioni senza attendere che qualche impertinente Gil Blas mi venga a dire: 'Monsignore, basta con le omelie!'", ma voleva soltanto costruirsi un

alibi per le future azioni e i futuri progetti rivoluzionari.

E gli innumerevoli sforzi che egli indirizzò alla struttura organizzativa sono da ricollegarsi tutti alla preoccupazione dell'azione. In questo modo, come appare con grande evidenza nei *Programmi*, Bakunin chiude il cerchio degli elementi indispensabili all'organizzazione specifica: gli uomini, le idee e le strutture organizzative.

È stato detto più volte che la precisione e i dettagli minutissimi che si riscontrano nei programmi delle organizzazioni specifiche create da Bakunin sono da ricollegarsi con la visione romantico-cospirativa della rivoluzione, di cui egli non riuscì mai a liberarsi. Non c'è dubbio che anche questo è vero, ma in una parte del tutto trascurabile. La precisione trova motivo altrove. Bakunin intende costruire un'organizzazione che si autogantisca non tanto dall'involuzione autoritaria come fatto formale – altrimenti non si giustificherebbero procedure formali che sono di chiara impronta autoritaria – quanto da una degenerazione determinata dall'accentuazione dell'attività politica. Lo scopo di queste organizzazioni è quello di contribuire a determinare le condizioni insurrezionali che, a loro volta, sono indispensabili perchè si metta in atto quel complesso processo che si definisce rivoluzione sociale. Il maggior pericolo, per un'organizzazione specifica, è sempre quello di diventare un partito (piccolo o grande che sia) e, come tale, di agire nel senso della rivoluzione (o della riforma) politica. Questa costante preoccupazione è visibile negli scritti organizzativi di Bakunin. Sempre nei *Programmi della Fraternità* egli scrive: «Y non seguiti mai altro scopo che preparare e organizzare in tutti i paesi la Rivoluzione sociale popolare, tale quale essa è definita dal nostro *Programma*, e determinata dai mezzi pratici, tanto negativi che positivi, i quali si trovano esposti nella nostra Politica rivoluzionaria. Essa non si lascerà mai, sotto qualsiasi pretesto, trascinare o sedurre dai calcoli di opportunità e da quella sedicente pratica preconizzata dagli uomini abili, dai politicanti borghesi, e che non finisce altrimenti che col trionfo della reazione. [...]. La vera rivoluzione, la sola legittima, quella che avrà per conseguenza, non il trionfo politico di tale partito o di tali individui, ma la completa emancipazione sociale della masse; tale è il nostro scopo; ed ogni altra rivoluzione, evoluzione, riforma o trasformazione le è assolutamente contraria, non potendo avere altro risultato che ritardare e deviare la nostra rivoluzione». (*Ib*, p. 181). E così conclude il suo pensiero, sempre nei *Programmi*: «... siamo prima di tutto nemici della dittatura dei rivoluzionari di un governo provvisorio. Siamo convinti che ogni autorità del genere, per quanto rivoluzionaria sia, finirà infallibilmente per tradire il popolo e cercherà di durare indefinitamente. Le rivoluzioni sono fatte dal popolo. La rivoluzione è vera solo in mezzo al popolo. Ogni autorità che pesa sul popolo gli è necessariamente ostile. Noi abbiamo una assoluta fiducia negli istinti delle masse popolari e per Rivoluzione intendiamo lo scatenamento organizzato di ciò che si chiama le passioni rivoluzionarie e l'abolizione di ciò che in linguaggio borghese si designa per ordine sociale. Noi siamo per l'An-archia, espressione della vita e del-

le aspirazioni del popolo. Dall'an-archia dovrà nascere, a mezzo della libertà, una reale uguaglianza di tutti gli esseri umani, un nuovo ordine di cose, fondato sullo sviluppo

universale di tutti gli uomini e sul lavoro liberamente organizzato». (*Ib.*, p. 179).

Completando la lettura degli scritti raccolti in questo sesto volume delle *Opere complete* ci si accorge che tra i mille problemi dell'attività rivoluzionaria di Bakunin affiora, come abbiamo detto, la preoccupazione costante dell'organizzazione specifica, e ci si accorge anche che tutto il suo lavoro in questo senso andò incontro, dal punto di vista dei singoli momenti quantitativi e delle singole iniziative, ad una serie di fallimenti. I grandi contributi pubblici alle organizzazioni di massa ebbero successo e contribuirono a determinare profonde modificazioni nello schieramento e nello scontro di classe: l'Alleanza in primo luogo e la stessa Internazionale furono profondamente segnate dal pensiero e dall'azione di Bakunin, mentre l'organizzazione del movimento spagnolo e del movimento italiano, che per molti versi si possono considerare una cosa a sé, fu dichiaratamente fin dall'inizio sotto l'influsso dell'anarchico russo. Le organizzazioni specifiche, invece, fallirono sistematicamente. Il loro iter si assomigliava quasi sempre, per quel che sappiamo. Queste organizzazioni nascevano, spesso sotto la spinta personale di Bakunin, formavano le prime diramazioni, crescevano quantitativamente nei limiti che la loro caratteristica consentiva, realizzavano le prime azioni, diffondevano le prime analisi. Poi si determinavano conflitti al loro interno, oppure a questo ostacolo costante si affiancava la violenza della repressione statale e il veloce modificarsi delle condizioni oggettive del tessuto sociale su cui si trovavano ad operare. Ma Bakunin non si perdeva d'animo: ricominciava daccapo, nello stesso posto o altrove, con gli stessi compagni o con altri, senza lasciarsi impressionare da questa catena ininterrotta di disillusioni. La sua era certamente altissima coerenza rivoluzionaria ma era anche profonda convinzione che le organizzazioni specifiche anarchiche nascono, agiscono, muoiono lasciando intatto il principio che le deve informare tutte: la lotta contro il potere e la distruzione di ogni forma di potere nuovo, anche quello che potrebbe prendere vita da loro stesse. Lo scopo di queste organizzazioni non è quindi la sopravvivenza a qualsiasi costo, la perpetuazione in nome di una sigla o di una bandiera, ma la realizzazione degli obiettivi di lotta che esse si prefiggono, al di là dei quali ogni sforzo per mantenere in vita l'organizzazione con mezzi artificialmente estranei equivarrebbe alla santificazione di un cadavere e alla legittimazione di un fantasma. E la rivoluzione sociale non ha bisogno di simboli ma di azioni concretamente dirette a distruggere il potere.

Cade così il luogo comune del romanticismo rivoluzionario di Bakunin, perennemente diretto a costruire fantastiche organizzazioni che fallivano in breve tempo. Questa lettura, qualche volta avvalorata anche da superficiali considerazioni di parte anarchica, è sostanzialmente dovuta all'ottica marxista che nell'organizzazione specifica vede il germe in via di sviluppo della futura struttura dello Stato post-rivoluzionario.

Ma gli anarchici non accettano simili fantasie come non accettano l'ipotesi di uno Stato post-rivoluzionario, sia pure immaginato come qualcosa di temporaneo.

Per questo considerano la funzione dell'organizzazione specifica anarchica come circoscritta al momento in cui realizza le sue azioni, vedendola come strumento e non come fine.

E in questo senso le analisi precorritrici di Bakunin conservano in gran parte la loro validità.

Catania, 9 dicembre 1981

[*Introduzione a M. Bakunin, Opere complete*, vol. VI, tr. it., Catania 1985, pp. 7-15]

Relazioni slave

Annotazioni

Luci e splendori delle contraddizioni tra organizzazione specifica rivoluzionaria e movimento complessivo. Tutto incapsulato nell'ambito ristretto del fare coatto. Come uscire da questa asfissia? Prima di tutto evitando una sovrapposizione tra chi attacca e chi viene attaccato. Trattandosi del mondo delle apparenze, e restando per ipotesi solamente in questo, la cosa è traumaticamente possibile. Il mistero che circonda l'immanifesta qualità non è mai stato tanto fitto. La parte minoritaria che si racchiude nella testardaggine del conflitto sul medesimo terreno del dominio, senza volerlo, lo alimenta non lo dirada. Ha cognizione confusa di quanto sia pesante l'aria che si respira nel fare coatto ma questo luogo, inconfondibilmente angusto, lo vede come uno spazio aperto dove potere agire. La peculiarità del fare le sembra peculiare anche nell'attacco e, in questo modo, si racchiude in un ruolo subalterno di sostegno e di rassegnata accettazione. La distruzione torna pertanto a essere una lotta intermedia, parziale e rinnovellatrice di nuove forze, non solo per l'attacco ma anche per il recupero e il controllo. Il contrassegno fattivo è oggettualmente incancellabile. Bisogna intraprendere un'altra strada. È questa strada che il potere oggettuale cerca di rendere difficoltosa, di cancellare perché si troverebbe in caso contrario a fronteggiare un attacco che non potrebbe sconfiggere. Tutto il processo di controllo e di recupero cospira perché non sia possibile questa straordinaria intrapresa. Mille atteggiamenti diversi vengono posti in atto per stornare dal coinvolgimento e per convincere che il fare coatto è il migliore dei mondi possibili. La costrizione produce dolore ma l'impedimento a raggiungere la qualità produce assuefazione al dolore, distrazione, abitudine, assenza di logica critica. Tutti questi elementi producono, a loro volta, un'abrasione nel tentativo di attaccare e lo riconducono alla ragione che, ovviamente, è quella del dominio. Il fantasma che così è costruito viene generato da un movimento educativo onniavvolgente che non trascura la minima opportunità. La vita dell'apparenza deve fare a meno di questi attacchi insensati e, ancora di più, deve evitare quelli che si fondano sulla ricerca della qualità. Vivere per fare e nel fare implica l'estinguersi dell'inquietudine all'interno dell'immediatezza, o almeno il suo affievolirsi significativo. Ciò ha qualcosa di mostruosamente contrario alla vita e, nello stesso tempo, è la forza più feroce che consente la vita stessa del fantasma, che permette alle ombre di agitarsi nella parete della caverna dei massacri.

Per impedire la morte per asfissia dell'attacco occorre sottrarlo all'egemonia del fare,

e ciò è un accadimento emozionante. La mostruosa concezione di una immediatezza racchiusa in sé, come un bozzolo sicuro e inattaccabile, è messa in questione. Spezzandola, tutto si apre all'infinito e all'indistinto, cioè si rivolge a quell'immanifesto che non è mai argomentazione circoscritta, anzi è assenza di argomentazione, scomparsa di interruzioni e settori, sostituzione di una logica congrua fondata sulla costruzione con una logica incongrua fondata sulla distruzione. Un'organizzazione specifica rivoluzionaria e anarchica è questa inconsueta avventura nata nell'esperienza individuale e cresciuta in un'affinità via via rassodata in una struttura capace di fare tesoro della rammemorazione. Rimanendo nella precarietà del fare non si raggiunge neanche la soglia di ciò che costituisce, dal punto di vista distruttivo, un possibile strumento di attacco rivoluzionario. Anche sviluppando all'infinito un'analisi delle strutture racchiuse nel fare, considerandole strutture di lotta a tutti gli effetti, non si può che arrivare alla conclusione che l'abisso da colmare è infinito. Il fare è inattaccabile dall'interno.

L'agire è movimento rivoluzionario che si apre all'assolutamente altro. Non ci sono torti da riparare o obiettivi specifici da colpire. Ciò appartiene e si progetta nel fare. L'azione che realizza questa appartenenza fattiva e questa progettualità è oltrepassamento di tutto ciò, non più scopi, solo la qualità. La giustizia che mi rende giusto mentre colpisco non mi chiede un resoconto, non mi guarda dall'esterno. Mentre alzo la mano sono io la misura unica e totale della giustizia, non commisuro né valuto bilanci e colpe, non condanno né assolvo, travolgo perché la qualità mi travolge. La conoscenza – comprendente la documentazione dei torti e l'insieme dei progetti – mi aveva accompagnato fino alla soglia dell'azione, poi ci siamo separati. L'attimo in cui la giustizia sono io e il mio fuoco, qualità assoluta, libertà, bellezza, uguaglianza, verità, non è in grado di dirmi qualcosa di quelle remote conoscenze da me obliate. Questo sarà compito della rammemorazione. Parole nuove verranno a dettagliare quel lampo che ha bruciato la mia pelle nell'esperienza assolutamente altra, e queste parole potranno essere capite da altri che vivranno anche loro quel lampo dell'azione e, se vorranno, presenteranno la loro rammemorazione. La distanza dal fare si commisura dal modo in cui ci si accosta a questa esperienza diversa.

Ogni individuo fornisce il suo personalissimo contributo alla lotta, ma deve prima trasformare la propria misera condizione di schiavo in quella di uomo d'azione. Questa scelta pericolosa e controversa è guardata con sospetto da chi ha tutto l'interesse a lasciare le cose come stanno. Da qui una disapprovazione generalizzata, che a volte prende la forza della repressione diretta e a volte l'aspetto del mancato riconoscimento. Il reietto si aggira così ai margini della foresta e viene additato come l'estraneo, preludio di una condanna all'ostracismo. Questa condanna può prendere molte forme, anche del tutto diverse dalla tortura o dal carcere, spesso è una sollecitazione indiretta a tornare nei ranghi, un elogio del comportamento uniforme, una elencazione dei benefici che derivano dall'accettazione del fare coatto come modulo di vita. Gli spiriti più deboli, stanchi di aggirarsi in questo

terreno vago, che non è ancora foresta, si arrendono all'evidente ragionevolezza di tali suggerimenti. Sono ormai su di un piano inclinato. Come non rotolare giù fino in fondo di fronte ad argomenti tanto convincenti? L'eventuale accettazione apparente, mentre nel cuore si conserva gelosamente il segreto dei propri desideri velleitari di qualità, è un tragico equivoco. Alla fine si arriva a odiare se stessi per non essere stati capaci di spezzare la catena e di essere schiavi a tutti gli effetti ma col cuore in subbuglio. Un cerchio ancora più stretto isola questo pupazzo di uomo d'azione in potenza, lo pone al centro di un'attenzione che è solo sua in quanto per gli altri è uno schiavo qualsiasi. Allora è una sola l'ammissione possibile, quella che fa ingoiare l'amara responsabilità dei massacri perché il mondo rimanga intatto a funzionare sotto la sfera?

Sono miriadi gli attacchi sognati contro il fare, annegati nel gioco alterno delle apparenze, esibiti come specifiche condizioni e progetti, dettagliati. Inutilmente essi si precisano una meta, a questa non possono mai avvicinarsi. Più moltiplicano i dettagli e più producono oggetti secondo le regole sistematiche, più si accostano a una vita coatta che non sposta affatto le condizioni complessive dell'oppressione. Al contrario, l'aumento dei dettagli produce un migliore assestamento della controparte. Non è possibile mettere in difficoltà quest'ultima suggerendo, via via, modificazioni progressive del tutto comprensibili e accettabili per il sistema nel suo insieme. L'azzeramento del fare, proposta oggettuale come tante altre, non sposta affatto il fare stesso, non si sta parlando della distruzione assolutamente altra, qualitativamente fondata, ma solo di una modificazione di ciò che è alla radice del fare stesso, cioè la sua capacità di produrre oggetti. L'apparenza ha una sua apparente completezza che è oggettualmente rinviabile all'infinito, senza per questo arrivare mai alla completezza dell'essere che è e non può non essere. Sono due dimensioni radicalmente remote una all'altra, una manifesta l'altra immanifesta. Anche nella rammemorazione esse non si avvicinano, rimangono remote ma nelle parole nuove, e dette in modo nuovo, l'uomo d'azione riesce a leggere il suo destino.

La coesione e la coerenza vanno cercate fuori del contesto fattivo immediato, vanno costruite a partire dalle bruciature della qualità, non possono essere una sommatoria di esercitazioni fisiche e di strumenti a disposizione. La distruzione si apprende alla scuola della qualità ed è proprio per questo che ha caratteristiche estreme. Non c'è nessun segreto nell'apparire ma invece c'è, ed è custodito bene, nell'essere. Per la concezione dominante, nell'apparire fattivo coatto la rarefazione dell'essere che è permante una colpa inesauribile, di cui si conosce poco ma si favoleggia molto. Nessun fantasma può sbarazzarsi delle condizioni della propria apparenza, egli semplicemente non è, esiste nel meccanismo e per il meccanismo, dove raggiunge il massimo livello della sue lucidità logiche dell'a poco a poco. Il vortice della qualità gli sfugge ma pur restandone lontano ne ha paura. La conoscenza ha molti modi di pesare e in molti modi grava sull'apparenza. In alcuni aspetti essa diventa elemento essenziale del coinvolgimento, senza per questo perdere il peso e

la consistenza che la caratterizzano. L'apparente sa e gonfia il proprio fantasma di questo sapere, opportunamente catalogato. I sentimenti entrano qui nella loro durezza di oggetti, elementi anch'essi della conoscenza. Non seguono vie diverse, nemmeno l'inquietudine che pure è leva formidabile dell'immediatezza. Essa, anche premendo sulla coscienza del mondo fattivo coatto è pur sempre un oggetto. Riflettendo bene su questo livellamento dei sentimenti e della conoscenza si capisce meglio perché il coinvolgimento è uno stralunamento senza precedenti. Chi attacca il fare dall'interno tiene molto a mantenere separati questi oggetti o, nel migliore dei casi, nega ai sentimenti il loro statuto oggettuale, ma si tratta di un conato dell'anima non di una sfumatura diversa del fantasma, insomma un pio desiderio.

L'assedio perdurante degli imbecilli è una tragica realtà. Lettori delle rammemorazioni, essi ne colgono solo il significato letterale, guardano il dito non la luna. Molto a lungo sono stato attaccato da questa malvagia genia e i loro attacchi, a volte, erano dettati non tanto da studiata avversione per me o per le mie idee, ma proprio dal non avere avuto i mezzi per capire. Incuneare un imbecille nel territorio limitrofo alla foresta, neanche a parlarne, si aggirerebbe come un mentecatto o siederebbe da qualche parte aspettando un cenno di assenso da qualcuno. Ecco il sentiero, percorrilo, in fondo ci sta l'oltrepassamento, su, fatti coraggio. Non posso dire di avere dato a molti imbecilli indicazioni di questo tipo, ma qualche volta può essere accaduto. Il risultato è stato sempre un salto indietro. L'oltrepassamento richiede un tipo di coraggio che non appartiene agli imbecilli. Questi sono nel proprio elemento solo nell'apparenza, sono fantasmi che producono fantasmi, un regno immaginario dove le ombre inseguono le ombre mentre sul fondo il lago di sangue sale di livello. Eppure, sia limitatamente alle lotte intermedie, anche gli imbecilli possono svolgere il loro ruolo, alla fine bisogna scrollarseli di dosso, oppure rimanere con loro a guardare attraverso l'obiettivo ridotto che è tutto il loro scenario. Non si possono strappare a questa prospettiva, nessuna esperienza, per quanto altra o radicalmente diversa, può farlo. Non appena arrivano alle porte dell'oltrepassamento fanno un salto indietro.

La pienezza dell'uomo [in questo momento, mentre scrivo queste righe, è scoppiata una bomba nel carcere di Korydallos, 13 maggio 2010, ore 22,31] è quindi nella tensione verso la qualità. Niente settorializzazioni e perfino niente progetti. Tutto questo accumulo conoscitivo va bene nel fare, non appena ci si inoltra nel sentiero nella foresta le cose si trasformano. Nuove sensazioni assediano il viaggiatore inaspettato e insospettabile, la foresta lo inghiotte e non gli fornisce nessuna indicazione, anzi le segnature del sentiero – ed è questo il nostro caso – possono costituire una sollecitazione ad andare avanti ma anche una fermata per riflettere. Quest'ultima eventualità è minima ma non può essere taciuta.

L'aiuto della fantasia è indispensabile per andare verso la qualità. Meno per restare con i piedi per terra, nell'ambito del fare. Certo, l'immaginazione codificata gioca un ruolo

importante nella produzione coatta ma la fantasia di cui parlo, indispensabile per decrittografare le segnature nel sentiero nella foresta, è tutt'altra cosa. La funzione della fantasia è incomprendibile fino in fondo. Se la pongo sul tappeto come condizione preventiva a qualunque genere di coinvolgimento, anche minimo, essa si codifica e si derubrica in banale immaginazione, a sostegno del di già conosciuto. La fantasia di cui parlo è pensiero che si accavalla su l'immanifesto, quindi incapace di legarsi a una qualsiasi consequenzialità argomentativa. Non è una costruzione ideale di autodifesa ma il suo contrario, lavora all'aperto esponendo le proprie costruzioni ideali al vento implacabile del deserto, che sconvolge ogni costruzione fatta secondo le regole. Il messaggio della fantasia arriva nel corso del coinvolgimento, storna o deforma le tante prudenze che circondano la conoscenza di cui si ha bisogno per arrivare all'oltrepassamento. Si tratta di pensieri che aumentano la perplessità, non si appigliano a condizioni di presupposta chiarezza. Sono oscillazioni fantastiche sulla possibile insorgenza qualitativa del tutto destituite di fondamento anche se possono riferirsi, ma in maniera non deduttiva, alle eventuali rammemorazioni precedenti disponibili. Muovendosi liberamente favoleggiano di reami incogniti, che rischiano di vanificare lo sforzo dei deboli e dei paurosi mentre allettano di più l'impegno dei coraggiosi. Non sono deliri ma squarci di vitalità, esse prendono spunto dalle misere condizioni del fare e possono apparire, se non commisurate all'oltrepassamento, impeccabili vaneggiamenti. Queste presenze sono uno stimolo all'avventura nell'assolutamente altro. La loro importanza è proprio nell'essere incongrue al fare, nel non appartenere in nessun modo all'agire. Hanno la precisione dell'impossibile, l'assenza di dettaglio della totalità. Preparano qualcosa? È difficile dirlo. Certo, se correttamente considerate sono messaggeri della qualità. Ma che contengono questi eventuali messaggi? Non si sa. Sono esplosivi vaganti che possono innestarsi nell'oltrepassamento o finire in un tragico ritorno all'ordine. Niente di più facile di fare indossare la livrea di schiavo alle più scatenate fantasie, basta la mancanza di coraggio. Non si deve dimenticare però che l'esperienza qualitativa concreta, cioè la vita dell'essere è per la maggior parte un'esplosione di fantasia. La rivoluzione anarchica è fantasia realizzata. Per converso, una tragica remora è l'ossequio persistente all'ortodossia, come se il mondo dell'azione, l'uno che è e non può non essere, non fosse che uno sguardo del passato spinto un poco più avanti. Non è così. La brutale realtà dell'essere sconvolge ogni residuo di apparenza e fa vivere quello che altrove era solo fantasia o paura, entusiasmo o ritrosia inquieta.

Un progetto rivoluzionario anarchico non è fatto solo di uomini ma anche di idee, di esperienze, di prove e di drammatici fallimenti. In ogni caso esso ha come base la rammemorazione, dove si trovano racchiuse non le esperienze assolutamente altre della qualità, ma ciò che di queste si è potuto vestire di parole. Il luogo di questo progetto è il medesimo del fare, gli strumenti che utilizzo sono la conoscenza e le sue tante variabili, e questi strumenti sono oggetti prodotti anche se inseriti in una prospettiva di attacco che tiene conto dell'esperienza nella qualità. Ecco perché un progetto rivoluzionario anarchico suona estraneo al mondo che ci ospita, anche se è in questo mondo che viene elaborato, con

mezzi tratti dallo stesso mondo che vuole distruggere, però con una logica diversa, quella del tutto e subito. Certo, nell'accumulo conoscitivo, per come è costruito nel fare, questa sorta di riserva universale, quel progetto, vi si trova completamente inserito ma è illeggibile per la repressione, perché dovrebbe quest'ultima prima decrittografare le parole della rammemorazione, cosa impossibile per gli uomini del fare. Il progetto può così dilagare, rimanendo inintelligibile a coloro che non hanno vissuto la propria esperienza qualitativa. Può estendersi e contagiare larghi pezzi della difesa e dei recuperi fattivi, rammemorando accadimenti che appartengono all'essere e che quindi nessun fantasma si azzarda ad accostare perché costituirebbero la sua immediata nientificazione.

L'aspetto formale del progetto può prendere l'aspetto di qualsiasi struttura organizzativa rivoluzionaria. Eppure non appena lo si approfondisce, alcune linee portanti risultano incomprensibili. La logica dell'a poco a poco tradisce i suoi limiti. Poche parole rammemoranti ricostruiscono esperienze che non trovano dettagli accettabili né progressioni misurabili. Ogni riferimento ha un sottofondo totale che non è traducibile in termini operativi, non può essere racchiuso in un oggetto, quindi nemmeno nel progetto in questione che possiede lo statuto oggettuale con cui bisogna fare i conti. Ogni sollecitazione riguardo il singolo dettaglio riporta indietro il progetto alla sua formulazione iniziale, l'ipotesi di una necessaria distruzione del mondo vecchio. Questa ipotesi di partenza trova sostegno nella rammemorazione ma viene rifiutata dal buonsenso rivoluzionario di chi vuole farla operare nell'ambito fattivo. Nessuno è in grado di rispondere esaurientemente a questa duplice richiesta. Da un lato l'istanza iniziale, figlia della rammemorazione, dall'altro il dettaglio oggettuale, figlio della logica dell'a poco a poco. Lo scontro tra queste due logiche non è uguale a quello tra essere e apparire, ricorda piuttosto quello tra qualità e quantità. Il vivo del contrasto, e quindi il senso sempre aperto del progetto rivoluzionario anarchico, rimane all'interno della rammemorazione. Ogni volta è qui che bisogna ritornare e, da qui, ripartire per una nuova esperienza diversa di oltrepassamento.

Avere come guida un progetto aperto è un problema che non può mai considerarsi risolto. C'è sempre un dislivello tra parola del progetto e parola rammemorante. C'è sempre una radicale differenza tra manifesto e immanifesto. Il sommovimento che la radicale diversità – sia pure ammorbidita dalla parola rammemorante – porta nel progetto non può essere risolto semplicemente oggettualizzando quest'ultimo. Tale operazione repressiva viene subito smontata dal riferimento all'oltrepassamento sempre possibile, da un lato, e dalla rammemorazione, dall'altro lato. Ogni fatto viene così inserito nell'accumulo e aperto criticamente nel suo accostarsi alla parola indirizzata al destino. Nulla, all'interno del progetto, permane acquisito una volta per tutte, questa è l'azione della libertà sullo strumento di lotta anarchico, ed è azione filtrata dall'esperienza diversa del singolo, ma principalmente dalla sua rammemorazione. Nessuno vive tranquillo nei pressi della libertà. Questo equilibrio instabile può improvvisamente precipitare in un recupero repressivo. Le forze del fare

sono sempre molto vigili ai margini della foresta, territorio pericoloso per loro. Si tratta di zone marginali poco frequentate, dove è facile individuare l'ipotesi diversa titubante per recuperarla e reprimerla. L'esercizio del potere è qui al suo grado più elevato, perché identifica proprio in queste zone periferiche e poco battute, l'esistenza del pericolo più alto. La sferza si agita raramente da queste parti, proprio perché raramente qui vanno in giro schiavi allo stato puro. Sulle loro schiene non avrebbero senso i colpi di frusta, ha invece molto più effetto il recupero e l'interessante divertimento. Ciò non vuol dire che proprio questa operazione non sia punitiva, che non sia sordida e indegna. Solo che è più difficile smascherarla, in quanto si limita a dissuadere disinnescando il coraggio che aveva quasi fatto intravedere l'inizio del sentiero nella foresta. Spazzato via il pericolo, tutto ritorna calmo a Varsavia.

Dal punto di vista della conoscenza, l'esperienza altra nella qualità non porta direttamente un contributo all'accumulo. Non ci sono passaggi diretti. La rammemorazione ha certo una considerevole influenza sulla somma complessiva delle conoscenze ma è un rapporto diverso dall'accumulo vero e proprio. Conduce a un uso strumentale che sembrerebbe incredibile all'occhio cauto e prudente dell'uomo, in base alla logica dell'a poco a poco. Ciò modula in maniera incerta il modo in cui la rammemorazione viene accostata e resa disponibile per gli uomini d'azione. Non c'è un codice di intelligibilità valido in ogni momento, le condizioni che si stanno realizzando nell'agire modificano questo codice e a volte, quando la rammemorazione è realmente vicina all'esperienza qualitativa – motivo per cui diventa ancora più difficile da capire – lo trasformano. Tirarci indietro non diminuisce la comprensibilità della parola rammemorante, la sposta solo su di un livello oggettuale, dove essa riprende il suo codice originario di verbalità sottoponibile all'opera ermeneutica, adatto quindi a fornire spiegazioni. Molti pensano così di avere in mano il codice di ogni rammemorazione e non si accorgono di averne soltanto il cadavere. Forzare in questa maniera la lettura della parola che rammemora, vuole dire inserirla nel tempo, dandole un senso cronologico privandola del suo rapporto con l'esperienza qualitativa. Le tante risposte che provengono da essa, riguardanti tutte il modo della produzione e la struttura del suo funzionamento, sono una prova del capovolgimento che si è verificato. Il fantasma ha avuto la meglio sull'essere, la rammemorazione non rammemora più, parla del fare come qualunque altra chiacchiera. Ogni volta che ci si accosta ad essa, in queste mutate condizioni, vuol dire che si è lontani dall'agire, che si è rinunciato all'oltrepassamento e che la paura ha avuto la meglio sul coraggio. Eppure queste chiacchiere non entrano nell'accumulo in maniera stabile, sono troppo fantasiose per essere riducibili alla logica dominante, pure trovandosi adesso buttate in un angolo nello stanzino di sgombero, riprenderanno vita, la loro vita, nel caso di un nuovo incontro con un oltrepassamento in corso, con nuove esperienze nella qualità. E questa nuova vita non ricorderà nulla della loro passata distretta nell'ambito della forzata cronologizzazione. La forza del recupero non può nulla contro

quella del coraggio, che torna così, ancora una volta, a scalare l'azione. Il sentiero nella foresta è sempre aperto per chi sa trovarlo.

Il prevalere del fango politico non potrà mai spegnere del tutto l'anelito verso la qualità. Questo bisogno di aria da respirare può essere coartato in tanti modi, violentemente repressivi o dolcemente recuperativi, ma non può essere fatto scomparire. L'estraneità assoluta all'essere che è non è possibile. Un fantasma può aggirarsi nell'ambito del fare, concludere tristemente la sua vita di ombra assassina, ma dovrà fare continuamente attenzione a evitare le periferie dell'immaginazione, dove si possono accettare paragoni sconvolgenti che rendono inquieta la placida vita dello schiavo. Un'allucinazione, e l'ansia scatta senza tregua. Un paesaggio sconnesso di opportunità fallite miseramente si sostituisce alla tronfia sicurezza dell'amministrata fattività. Alla fine si valica senza rendersene conto un confine impercettibile, e si rimane sbalorditi. Questa è la mia vita, ci si chiede? Questa assurda sequenza di idiozie programmate? Questo misero e oscuro orizzonte allietato da tante trappole artificiali? Questo baratro scavato all'insaputa sotto i miei piedi, perché io ci cada dentro sempre di più, sempre più a fondo? Angoscia e desolazione si svelano dietro le pantomime a pagamento, gli amori fittizi, le conoscenze sovrabbondanti, le pietà pelose, le curiosità da fiera del lunedì. E la virile forza che tutti mi sollecitano, da ogni parte, deve forse servire a sopportare il fischio della ferula sulla mia pelle di schiavo? Questo è il benessere? Per questo sono chiamato a massacrare con tutta tranquillità, come un qualsiasi aiutante di boia? Per questo mi è stata inculcata una mentalità quantitativa, dove la salvezza sta sempre alla fine di una somma? Per questo sono così vulnerabile e indebolito da non potere far fronte al mio nemico, tanto da confonderlo con qualcosa di amico che mi ronza attorno? Meglio l'ignoto. Cento volte meglio la foresta, che avverto non lontana, anche se ancora non riesco a vederla. Essa appare improvvisamente all'angolo di una strada, all'interno di un cortile, nel passeggio assolato di una qualsiasi prigionia. Non occorrono ambientazioni esotiche. Le trasformazioni più traumatiche sono modesti spostamenti in termini di spazio e di tempo. Lo scavo profondo sta altrove, d'altro tessuto si alimenta, altre prospettive gli danno slancio. Se intraprendo il percorso segreto nella foresta, il sentiero che scava nel mio cuore, è di altre sensazioni che devo preoccuparmi, con altre esperienze devo fare i conti. Le soverchianti forze nemiche del fare coatto adesso mi stanno alle spalle e posso considerarle come non esistenti. Ho con me la conoscenza che mi necessita ed essa abita tutta nel mio cuore, dove il coraggio va a visitarla nel momento caotico e sconvolgente dell'azione. Il bordo oscuro delle separazione è un lontano ricordo che scomparirà del tutto nel bruciante attimo della qualità.

Se la conoscenza è indispensabile all'oltrepassamento non lo è nell'esperienza pura e semplice della qualità. L'essere che è e non può non essere non ha conoscenza di qualcosa, non ha dettagli o gradazioni, non possiede secolari tradizioni, si limita a essere. Solo l'apparire ha un accumulo e proprio per questo ha una storia. L'assenza di tempo, che caratterizza la qualità – e la mia esperienza in essa – è assenza di potere, quindi di arbitrio o di sopruso.

Per dominare ho bisogno della conoscenza. Per distruggere il dominio del fare ho, ancora una volta, bisogno della conoscenza, filtrata attraverso l'esperienza della qualità, quindi di qualcosa che mi perviene da questa esperienza diversa, cioè della rammemorazione. Nella parola che rammemora non ci sono la brutalità e l'imbroglio che albergano nella parola aleggianti attorno al fare. Qui è una questione di logica. La logica dell'a poco a poco custodisce e accumula, guarda dall'alto, reprime le rozzezze che gli oggetti immancabilmente producono, cerca di dare vita a una grande organizzazione. La logica del tutto e subito non ha bisogno di tutto questo, getta la totalità dell'esperienza diversa nel bacino ristretto e asfittico della parola – non può fare altrimenti – e si limita a osservare le conseguenze. La prima barriera a corrompersi e crollare è l'ordine cronologico, imprescindibile altrove. Senza questo ordine, vengono meno le possibilità deduttive che reggono il possesso e ne garantiscono la tutela. La parola ha pertanto – nella rammemorazione – molteplici sbocchi e innumerevoli e indispensabili ridondanze. Ogni azione rammemorata non diventa, per il semplice travestimento delle parole, un fatto. Essa non potrà mai essere un fatto, per quanto collaborativi o deboli siano i suoi usufruttori. L'abitudine al massacro può indurre molti ad affrontare una rammemorazione con richieste che questa non può soddisfare. Ecco la delusione o l'incomprensione, il mettere da parte il messaggio come qualcosa di incongruo, ma è proprio questa incongruenza, questa mancanza di capacità di controllo e di dominio che fanno la ricchezza rivoluzionaria della parola rammemorata. C'è qualcosa di incomprensibile nella distruzione. Se questo incomprensibile viene codificato in una qualsiasi comprensibilità la distruzione non sarà più possibile.

L'azione è l'indispensabile obiettivo che bisogna sempre tenere presente. Tutti i progetti rivoluzionari e tutte le organizzazioni rischiano in mancanza di essa di rimanere imprigionati nel fare senza scomparti, senza perdere una riga dei loro logorroici contenuti. Il vantaggio che posso avere dalla mia parte è solo quello di decidere io quando e come coinvolgermi. Il fare coatto non può sapere della mia preparazione, non può correre subito ai ripari. Posso colpirlo perché indirizzo altrove il mio sforzo, non mi limito ad attaccare un potere corrotto e arbitrario dall'interno, pretendendo di sfruttare interessi che al massimo possono essere utili per alimentare l'inquietudine della mia immediatezza. Non voglio accorciare le gambe alle malversazioni fattive, voglio trasferirmi altrove dove il profilo delle mie intenzioni si staglia netto nell'insorgenza che si indirizza all'oltrepassamento. Nella qualità sono io l'essere e non rappresento nessuna forza o coscienza collettiva. È mia la forza e la prova dura che mi aspetta nell'azione, non appoggio il mio coraggio su una causa giusta. La giustizia non ha bisogno di cause giuste, come la libertà non ha bisogno delle libertà che come fantasmi pullulano nel fare coatto. Nella qualità ogni gradazione è insensata, nella pienezza assoluta non c'è metro che possa misurare qualcosa, né calcolo che possa accertare una porzione quanto sia estesa o consistente. La totale insensatezza è la grande avventura nel caos dell'essere. Esso non ha esito prevedibile, resta comunque aperto fino al punto di non ritorno ed è sempre possibile insistere sulla domanda, tutto

qui? No, non è tutto qui. Oltre l'assolutamente altro c'è tutto un mondo e poi, forse, un altro mondo e così all'infinito. Non lo so. Non l'ho sperimentato perché – come è evidente – sono qui a scrivere queste righe in un carcere greco alla mia tarda età. Ma sono qui, ed è questo che conta. Sono qui e rammemoro le mie avventure nella qualità e mi accorgo quanto sia distante questa parola rammemorante dalla segnatura che ho trovato nel sentiero nella foresta. L'assenza di uno scopo è la caratteristica primaria della qualità. Qualcosa si riverbera in queste mie parole, niente progetto, niente organizzazione, niente scopo. Nella qualità c'è solo l'azione. Questa è indispensabile ai progetti, alle organizzazioni e agli scopi che, a partire dalle parole rammemoranti, posso mettere in piedi nell'ambito del fare. Ma non si tratta di una imposizione, è solo una ridondanza che fa sentire, forse in maniera inadeguata, il vento del deserto.

Alla larga della fanghiglia politica. Ma come? Non bastano gli accorgimenti organizzativi, le formulazioni di principio, i programmi dettagliati, le lotte intermedie metodologicamente esemplari. Lo scopo della rivoluzione anarchica è la distruzione del mondo vecchio e la nascita dell'autogestione generalizzata, non quello di difendersi con accorgimenti vari della mota politica. Parole non rammemorative dell'azione sono parole che sboccano, prima o poi, nella melma della caverna dei massacri. Combattere per frenare questa irreversibile tendenza è fatica sprecata, mille sono gli allettamenti per farci cadere nella trappola del potere. Occorre partire dall'insensatezza dell'azione, quindi dall'esperienza qualitativa individuale, Per poi pervenire alla rivoluzione anarchica attraverso le tante possibili rammemorazioni. I progetti e le organizzazioni nascono e muoiono, solo l'esperienza qualitativa resta e può essere ancora una volta ripresa – attraverso la rammemorazione – per altri progetti e altre organizzazioni. Indirettamente si coglie così il fine dell'azione che, se in sé è insensata, nel suo rammemorarsi prepara la distruzione del mondo vecchio e l'avvento di quello nuovo. Ciò corrisponde al massimo del sapere, quindi alla sua messa in questione, al suo collocamento sotto una luce critica. Tutta l'avventura nella qualità si riassume in questa condizione penetrante, ma il passo successivo è l'abbandono, cioè il ritorno della lontananza progressiva dalla conoscenza come strumento che potrebbe ritornare a essere l'anticamera di una nuova conquista finalizzata a se stessa, cioè di una nuova cattura da parte del fare. Il ciclo ricomincia, il ciclo del ritorno che si indirizza, ancora una volta, all'oltrepassamento.

La guerra franco-tedesca e la rivoluzione sociale in Francia

Gli scritti e i documenti contenuti in questo settimo volume delle *Opere complete*, volume che vede la luce con un considerevole ritardo non dovuto alla volontà degli editori, appartengono tutti al periodo della guerra franco-tedesca, vicenda disastrosa quante altre mai per la Francia, la quale doveva comunque dar vita, per gli straordinari percorsi della storia, alla Comune di Parigi, risposta rivoluzionaria al fallimento dello Stato.

La lettura di questi scritti ci introduce nel laboratorio di un Bakunin in piena attività rivoluzionaria. Un laboratorio febbrile, dove la sua poderosa complessione fisica e intellettuale riesce a produrre una mole impressionante di lavoro. Il primo fatto che colpisce è certamente questo. L'instancabile costanza con cui quest'uomo, ormai avanti con gli anni, fisicamente intaccato dalla lunga prigionia passata nei sotterranei delle fortezze zariste, senza soldi, con problemi familiari e quotidiani che avrebbero stroncato qualsiasi tempra meno forte della sua, va avanti senza concedersi un attimo di respiro. Ed è lui a rincuorare gli altri, a sollecitarli all'azione e all'impegno, alla puntualità e allo sviluppo dei rapporti rivoluzionari. È lui a compensare il più delle volte le umane incertezze, prodotte da quelle valutazioni negative che l'empirismo e il senso comune suggeriscono come continuo richiamo alle lezioni della realtà. Così, nelle lettere, dirà: "... al di fuori di questa causa, non vi è per me né interesse né vita", e di certo si coglieva bene, valutando quanto poco doveva dare di sé a sentimenti e relazioni che, in un modo o nell'altro, non fossero attinenti, se non proprio funzionali, all'impegno rivoluzionario.

Mi sono chiesto spesso, in che rapporto si trova, nella pratica, la quantità dell'attenzione costante che viene rivolta ad un problema, a un impegno, a un'attività, – quando questi, com'è naturale, ci colgono nel pieno del nostro essere, dei desideri ed anche del piacere che proviamo nel perseguirli –, con i risultati teorici che se ne traggono, con la validità e la profondità, con l'originalità delle conclusioni a cui si perviene, insomma, in una parola, col valore che quel lavoro, considerato nel suo insieme, ha per noi soggettivamente e anche per gli altri, oggettivamente. E sono arrivato alla conclusione che le coscienze illanguidite, smaniose soltanto di non turbare la propria, ipotetica e problematica, condizione di intangibilità, finendo per confondere questo stato ipersensibile di tensione nervosa con il massimo dei propri desideri, e dei propri piaceri gelosamente difesi, ma in nessun caso, a quel che sembra, realizzati, si astengono dallo scendere nell'impegno e nell'organizzazione più o meno rigorosa del proprio tempo e delle proprie capacità, finendo per sperperare il

primo e inaridire le seconde.

Senza voler proporre modelli che finiscono sempre per diventare odiosi proprio perché appaiono fin troppo perfetti al comune mortale, lo spaccato storico di un Bakunin all'opera non può mancare di fare un'enorme impressione, come di un gigante in lotta contro tutte le avversità della natura. E, al di là delle proporzioni, la vita è certamente costellata di avversità per ognuno di noi, in primo luogo le incomprensioni, volute e involontarie. L'elaborazione di un progetto rivoluzionario è faccenda complessa e articolata, proprio perché deve poter prevedere ogni genere di obiezioni. Non solo quelle a posteriori che la realtà s'incarica di produrre, penalizzando o esaltando la fondatezza delle elaborazioni, ma anche quelle a priori, che l'ingenuità dei molti e l'interessata ottusità dei pochi, propongono come altrettanti ostacoli. Non c'è regola d'arte che possa servire da guanciale per sogni tranquilli. Né le future lezioni di storia né l'ingenuità e la malvagità attuali degli uomini possono essere previste nel loro insieme e nell'intreccio impressionante del gioco del destino. Non vale nemmeno il tribunale della realtà, la cosiddetta esatta e perfino permalosa valutazione delle condizioni e dei dati di fatto. Cosa che, come il lettore attento non mancherà di cogliere, Bakunin sa benissimo, porgendo ai suoi interlocutori analisi e approfondimenti, ma anche esortazioni e perfino giudizi non proprio condivisibili, come quello della definitiva sconfitta della classe borghese, della imminente scomparsa dello Stato ed altri simili. Occorre, con attenzione, ed anche con amore di compagno, valutare bene queste affermazioni, giudicarle per il ruolo esortativo che svolgono nel loro sostanziale compito di spingere i tiepidi alla partecipazione, e non sentenziarle per l'obiettiva lontananza dalla verità dei fatti, resa oggi anatomicamente più visibile dalla spietata luce della storia.

Leggendo la *Lettera a un Francese*, si notano non solo la tecnica argomentativa di Bakunin, che procede passo passo, come portando il lettore per mano, ma anche il continuo ritornare sugli argomenti, i quali vengono costantemente sviluppati e ripresi in una sorta di sintesi progressiva, in modo da pervenire ad una conclusione che, in poche parole, riassume tutta la tesi. Ossessionante ripetitività? Non penso. Sarebbe ingenuo chi pensasse che quelle tesi si potevano sviluppare semplicemente in poche pagine, dicendo, una dopo l'altra, tutte le argomentazioni, le testimonianze, le deduzioni e le conclusioni. Non si tratta di prolissità, si tratta di tecnica espositiva diretta ad uno scopo. Quale?

Bakunin, come sappiamo dai precedenti volumi delle *Opere complete*, lavora con un metodo tutto suo, che è bene riassumere qui in poche parole. Mantiene un inverosimile quantitativo di rapporti epistolari con molte persone che, a diverso titolo e a diversi livelli, considera legate a lui nell'ambito delle tante, e quasi sempre informali, organizzazioni realizzate, abbozzate o soltanto immaginate. Questi contatti, necessariamente epistolari, vengono coltivati con una precisione di dettagli che lascia sorpresi. Man mano, senza operare forzature, senza cedere alle improvvisazioni, proponendo di volta in volta al suo interlocutore soltanto quello che quest'ultimo può dare, egli sviluppa la sua "tela di ragno". Trasmette così le sue idee, all'epoca di cui ci occupiamo ormai definitivamente elaborate, chiarisce tutti i punti oscuri, i dettagli apparentemente poco importanti ma decisivi, spingendo gli

altri all'azione, alla realizzazione pratica delle premesse analitiche sviluppate. Per gli affari di Francia, l'ambito di maggiore intervento resta quello degli aderenti all'Internazionale, tenendo conto delle divisioni e delle correnti che all'interno di questa organizzazione si andavano scavando e contrapponendo.

L'accuratezza del dettaglio, la ripetitività perfino maniacale dei particolari, il ritorno costante sui temi di fondo, sono pertanto non un difetto espositivo, ma un'essenziale tecnica di lavoro politico, tecnica di cui Bakunin è cosciente fino in fondo, anche nell'utilizzo privilegiato di una lingua non sua che, non consentendogli molti movimenti letterari, si traduce in uno strumento piano, scorrevole, semplice, essenzialmente corretto, anche se qualche volta assillato dalla scarsa duttilità dei termini disponibili. Dovette certo restarci molto male davanti al lavoro di taglio e ricucitura, eccessivo, fatto da Guillaume nell'edizione dell'opuscolo *Lettere a un Francese sulla crisi attuale*, dove l'attento lettore potrà vedere, raffrontando le concordanze e i tagli, come spesso scompaiono, assieme alle ripetizioni, molti elementi fondamentali del discorso.

Ma torniamo al lavoro di Bakunin. Già, dal momento del suo ritorno in Europa, dopo la lunga parentesi della prigione e della Siberia, il suo scopo è quello di andare costituendo organizzazioni rivoluzionarie. Non quelle classiche, segrete, di tipo cospirativo, dove si fissavano regole e formulari spesso assolutamente privi di contenuto concreto, diretti soltanto a legare insieme gli adepti sulla base di una solennità misteriosa e impressionante. Nulla di ciò. Quello che Bakunin cerca, in questa perpetua tessitura condotta in parallelo con tanti suoi compagni, è la conoscenza reciproca, in una parola l'affinità. Bakunin ha parlato più volte di intimità, facendo riferimento all'indole dei rapporti con molti suoi compagni, collocandone alcuni in differenti posizioni con riferimento a questo concetto e altri in altre, fissando regole precise per accedere ai diversi livelli, tutte regole fondate sul grado di conoscenza e sulla maggiore o minore accettazione delle tesi fondamentali che l'anarchico Bakunin aveva ormai pienamente sviluppate.

Tutto ciò potrebbe disturbare qualche lettore, e difatti ha disturbato molti di coloro che con animo candido si sono avvicinati alla lettura delle opere di Bakunin. Solo che bisogna considerare una cosa, la selezione preventiva che lui era costretto a fare di volta in volta, poniamo per individuare e isolare i rivoluzionari giacobini (gli autoritari) dai rivoluzionari federalisti (i proudhoniani), tanto per limitarci ad una possibile distinzione, questa scelta e questa individuazione non potevano avvenire attraverso indicazioni astratte di principio di già formulate a priori, come avviene oggi diciamo semplicemente con l'appartenenza al movimento anarchico o con l'adesione ad altre formazioni politiche. Mancando all'epoca questo filtro fondamentale del movimento libertario nel suo insieme, non possedendo le componenti antiautoritarie, che pure esistevano, una sufficiente caratterizzazione riguardo i diversi problemi politici (basta pensare qui all'astensionismo), occorre, di volta in volta, andare a precisare molte di quelle cose che oggi possono invece essere date per scontate. Da ciò lo spazio considerevole che Bakunin dava ai "regolamenti" e l'enorme numero di scritti destinati a questo scopo, tanto da infastidire non solo noi, ma anche i suoi con-

temporanei. Eppure quel bizantinismo organizzativo, ineludibile per come appare dalle sue carte, si giustificava col fatto che nell'azione rivoluzionaria si aveva (e si ha) bisogno di una qualche "conformità di atti", indispensabile anche fra uomini "seri che vogliono la medesima cosa", altrimenti anche gli uomini "più seri potrebbero, agendo ognuno a modo suo, sia pure con la migliore buona volontà del mondo, contraddirsi e paralizzarsi reciprocamente", per citare le parole indirizzate da Bakunin a Albert Richard come risposta a una simile obiezione.

Questi piccoli gruppi, costituiti in continuazione durante tutta l'attività rivoluzionaria di Bakunin, non possono quindi considerarsi come organizzazioni clandestine in piena regola, pur mutuando alcune caratteristiche sia dall'aspetto cospirativo, diciamo buonarrotiano, sia da quello operativo. Si tratta di gruppi di affinità operanti in diverse situazioni politiche e geografiche, capaci di mantenere un'intesa internazionale, di operare a livello organizzativo e pratico, sia nei luoghi di origine, sia spostandosi dove la necessità dell'azione appariva più evidente, come nell'insurrezione di Lione. Basta pensare all'attività espletata da questi gruppi di affinità all'interno dell'Internazionale, specialmente in Italia e in Spagna, per rendersi conto della portata del lavoro di Bakunin.

Da non dimenticare che questi gruppi bakuninisti operavano sempre sulla base di idee e di metodi d'azione elaborati e discussi nell'ambito della cerchia ristretta: "pochi, buoni, energici, discreti, fedeli", e non accettando supinamente le tesi che in un certo contesto predominavano. È sufficiente pensare all'intervento organizzativo interno all'Internazionale, dove non ci si limitava soltanto a seguire le ristrette condizioni della lotta sindacale, ma si sosteneva che non sarebbe stata sufficiente, nella lotta per il socialismo, l'abolizione dello sfruttamento economico, essendo indispensabile la contemporanea abolizione dello Stato. Ora, dato che l'emancipazione dei lavoratori doveva essere opera di questi stessi, non potendosi avere emancipazione senza abolizione dello Stato, erano i lavoratori che dovevano porsi il compito, oltre a quello dell'emancipazione dallo sfruttamento, di abolire lo Stato. Fin dal 1869, vasti strati dell'Internazionale accettavano le posizioni bakuniniste di rifiuto della tesi marxista diretta a difendere la necessità della conquista dello Stato borghese e dell'instaurazione dello Stato rivoluzionario.

Comunque, essendo affidata a Bakunin, nella quasi totalità dei casi, l'elaborazione del progetto specifico, con tutti i necessari approfondimenti teorici e pratici, finiva per essere lui il depositario di una coerenza tra mezzi e fini, tra uomini e scelte politiche, tra teoria e azione. Il problema non è facile e merita un approfondimento. Una visione del mondo, quale è quella anarchica, ha certamente contraddizioni interne, dovendosi affidare a valutazioni che non possono essere comprovate dai cosiddetti dati di fatto, il solo materiale che sembra commestibile a molte persone. Nei piccoli gruppi, la coerenza, da cui dipende l'evolversi dell'affinità verso l'azione, per mantenersi deve pervenire ad alcuni accomodamenti, se non altro di dettaglio, visto che si è d'accordo sulle valutazioni essenziali e più importanti. Ma, tra il dettaglio e i lineamenti di principio, passa sovente molta strada e su questa strada si finisce per intendersi poco o niente. La necessità dell'azione, la funzionali-

tà, spesso contribuiscono a frenare la necessità dei chiarimenti e danno libera circolazione a strutture mentali non accettabili da parte di un'analisi critica ben centrata e, soprattutto, fornita del tempo e della calma necessari a queste cose. Come appare evidente, leggendo le pagine che introduciamo, la visione del mondo presente nel gruppo di compagni che si trovò ad operare a Lione, era tutt'altro che coerente. Però Bakunin, proprio per questo insieme di problemi, la presenta come tale, sia negli scritti di avvicinamento all'azione, sia negli elaborati più intimi e, per certi aspetti, più critici.

Sarebbe troppo comodo, ad un'analisi critica mutila, proprio perché munita solo del senso del poi, incriminare di leggerezza la pratica rivoluzionaria di Bakunin, oppure, come è stato fatto, di colpevole nascondimento dei limiti e delle contraddizioni. Il fatto è che un gruppo immerso nell'azione non produce di per se stesso una revisione critica delle condizioni preventive che lo hanno messo insieme, proprio perché questo finirebbe per procurare difficoltà e ostacoli nei riguardi delle cose da fare. Anzi, è lo stesso gruppo a bloccare ogni eventuale iniziativa di coloro che in nome di una luce critica, se si vuole anche a doppio taglio, vorrebbero mettere in chiaro aspetti di scarsa coerenza. Sono state elaborate così, se non ricordo male anche da Lukács, interessanti considerazioni che dimostrerebbero all'interno dei gruppi clandestini, poniamo quelli della Resistenza, lo sviluppo di meccanismi inconsci di impedimento aventi il solo scopo di mantenere saldi i legami. Ciò produce, sempre tenendo conto di queste considerazioni analitiche, un certo distacco tra l'insieme del gruppo e l'individuo (o gli individui) delegato all'elaborazione dell'idea coerente definita, il più delle volte, come progetto. Distacco che non può che aumentare in quanto nessuna azione è mai perfettamente corrispondente alle ipotesi teoriche che l'avevano pensata. Ogni sfasatura, e qui non si tratta di sfasature ma proprio di "altro" da quello pensato prima, in quanto l'azione è prodotta dall'insieme del gruppo e non certo dal movimento dell'idea astratta, ogni sfasatura, dicevo, viene ingigantita e utilizzata come strumento di colpevolizzazione, da una parte, e di giustificazione, dall'altra, specialmente in caso di fallimento. Valutare le giustificazioni, per altro dette in poche righe, di Richard e Blanc, riguardo il modo di fare di Bakunin.

Torniamo comunque allo studio dell'intervento rivoluzionario a Lione, che resta il più istruttivo di tutti nell'ambito del lavoro documentato dall'insieme delle *Opere complete* di Bakunin. Infatti, qui si vede non solo lo sviluppo, diciamo quasi giornaliero, dell'azione, ma il dispiegarsi di un modello di progettualità rivoluzionaria, gli ostacoli che Bakunin trova, la documentazione che riesce a elaborare, gli aspetti che va dettagliando, molte difficoltà anche minute che deve superare, l'impegno diretto nella pratica, fino alla conclusione e alla fuga.

La facile e immediata sconfitta dell'esercito francese, porta Bakunin a elaborare un progetto d'intervento rivoluzionario in Francia diretto a salvare questo paese da quello che ormai si profilava come il disastro più clamoroso di tutta la sua storia. Il lavoro di analisi si fonda su di una puntigliosa e circostanziata documentazione, ricavata dalla lettura dei giornali. Bakunin, come per altro quasi tutti i rivoluzionari prima e dopo di lui, era un

accanito lettore di giornali che, con espedienti vari, riusciva a procurarsi. Nei testi riguardanti la guerra appare non solo la vastità di tali letture, ma anche la tecnica impiegata nella rielaborazione degli appunti. L'elemento da cui partire era il problema se il popolo francese, non più la Francia ufficiale, potesse diventare un riferimento rivoluzionario nel caso di un'invasione dei Prussiani. Da qui un'analisi di classe, notevolmente approfondita, diretta a dimostrare in quali condizioni si trovavano gli operai francesi, quale la posizione dei contadini e quella, contrapposta, della borghesia. Pur avendosi in Francia, tra proletariato e borghesia, una differenziazione molto più netta che altrove, esisteva un'influenza deleteria della seconda sul primo, attirato nell'ambito di un certo benessere. Restava quindi da vedere se, malgrado "questa civiltà corruttrice, tutta o per lo meno una parte della [sua] potenza naturale e del [suo] vigore primitivo", fossero disponibili.

La conclusione è che secondo lui gli operai soltanto potevano essere disponibili per una "insurrezione basata sulla barbarie popolare, un livellamento violento, una spietata eliminazione di ogni privilegio economico e sociale". I contadini, inizialmente contrari, in quanto preda facile della propaganda bonapartista dei preti, potevano essere recuperati alla causa rivoluzionaria con la promessa delle terre, della liberazione dalle ipoteche e dalle tasse, con la dimostrazione che gli operai non avevano nessuna intenzione di porsi come guida della rivoluzione.

Qui si potrebbero sollevare diverse obiezioni, se non altro perché Bakunin stesso si dichiara convinto che il centro rivoluzionario, nelle condizioni della Francia di quel momento, non in assoluto, poteva essere costituito solo dagli operai. Il suo è pertanto un suggerimento strategico, più che una considerazione teorica ineluttabile. Non si tratta di operaiismo, ma di pratica rivoluzionaria. Sarà bene tenere da conto questa considerazione per quanto dirò più avanti riguardo al problema del preteso sindacalismo bakuninista. Il perno centrale del discorso rivoluzionario è per Bakunin l'insurrezione anarchica degli sfruttati, insurrezione selvaggia e distruttiva, capace di mettere fine al regno dell'oppressione. Ora, da ciò che di nebuloso ed approssimativo viene fuori da una concezione del genere, non si può concludere che le sue analisi si affidino a meccanismi storici ineluttabili, come nel caso poniamo dei marxisti. C'è un pragmatismo rivoluzionario in Bakunin che in quest'occasione, valutando attentamente tutti gli aspetti del problema, gli fa prendere le medesime decisioni che Lenin prenderà in Russia cinquant'anni dopo: la coscienza rivoluzionaria dei contadini russi non poteva andare oltre l'appropriazione privata delle terre, ed egli promette questa appropriazione, allo stesso modo in cui propone il diritto all'autodeterminazione dei popoli, in quanto la coscienza delle singole nazionalità dell'Impero russo non andava al di là del patriottismo nazionalista. Le scelte di Lenin faranno inorridire la Luxemburg, che voleva immediatamente socializzare le terre e considerava reazionaria la semplice ammissione del diritto all'autodeterminazione dei popoli russi, fino alla naturale secessione. Senza volere stabilire paralleli assurdi, in quanto gli scopi di Lenin non possono neanche lontanamente paragonarsi con quelli di Bakunin, resta il fatto che le analisi collimano, trattandosi di problemi simili: la reazione dei contadini, il patriottismo di fronte all'occupazione prussiana

della Francia. Non fare leva, o non spostare a proprio vantaggio queste condizioni e questi ostacoli, sarebbe stata follia, sia per Bakunin, sia per Lenin. Caso mai, il fatto prova che il pragmatico Lenin non aveva per nulla la fede dialettica che un marxista invece avrebbe dovuto avere, quella cioè nella missione storica del proletariato, anzi affermava chiaramente che questa classe tende, di per sé, all'economicismo e al riformismo e che da sola non è capace di arrivare alla rivoluzione senza l'azione di un partito in grado di dirigerla. Qui le idee divergono, ma non è questo il problema.

Torniamo al metodo di Bakunin e alle sue tesi riguardo ai contadini. Ad esempio, l'attacco contro i preti, suggeritori occulti dei contadini, non può essere un attacco diretto, quindi nessun decreto di abolizione del culto, ma attacco indiretto, cioè suggerendo, spiegando ai contadini che i preti sono i "Prussiani interni", gli alleati naturali dell'oppressore vecchio e nuovo, l'ostacolo più grosso tra loro e le terre che potrebbero avere nel caso si cacciasse fuori l'invasore dal suolo francese. Senza dubbio tesi machiavellica, se non gesuitica, come qualcuno potrebbe pensare – ed anche lo stesso Bakunin ci scherza sopra – ma che costituisce pratica corrente nell'attività rivoluzionaria. L'enunciazione pura e semplice della verità non basta, occorre l'impiego di un discorso indiretto, una spiegazione subordinata, capace di condurre il referente a conclusioni che devono dare l'impressione di essere state "trovate" da lui stesso spontaneamente e non suggerite da un possibile elemento esterno. "Nelle campagne come nelle città, bisogna che non esista una qualunque autorità ufficiale, fosse anche un Comitato rivoluzionario di salute pubblica, ad infierire contro di loro [i preti], mentre l'autorità rivoluzionaria si darà arie di difenderli in nome del rispetto della libertà delle coscienze".

Quella che sembra una scelta opportunistica, un bilanciamento della verità tra menzogna e realtà, una gestione piuttosto discutibile dell'attività rivoluzionaria, una volta considerata nell'insieme dell'intervento stesso, come un tutto unico e articolato, al di là delle singole affermazioni e delle parole fuor di luogo, assume un altro significato. Nella preparazione dell'azione si scelgono sempre determinati elementi dell'analisi da porre in risalto, mentre altri, ritenuti sulle prime controproducenti, si mettono in ombra o si tacciono del tutto. Si tratta di identificare la soluzione migliore per intervenire. Bakunin precisa difatti: «... le autorità rivoluzionarie non facciano frasi rivoluzionarie, ma tenendo un linguaggio moderato e pacifico, il più possibile, facciano la rivoluzione. [...]. [In passato] esse sono state spesso eccessivamente energiche e rivoluzionarie nel linguaggio e molto moderate, per non dire molto reazionarie, negli atti. Si può anche dire che la forza del linguaggio, nella maggior parte dei casi, è servita da maschera per ingannare il popolo, per nascondergli la debolezza e l'inconsequenza dei loro atti». (*Lettera a un Francese*, in *Opere complete*, vol. VII, tr. it., Catania 1993, p. 83).

Ma qui il problema va al di là di una semplice questione di forma o di scelte linguistiche. Si ricorda con il metodo rivoluzionario di Bakunin. Per prima cosa, col rifiuto della cosiddetta "rivoluzione per decreti". Egli scrive: «... sono nemico acerrimo della rivoluzione per decreti che è una conseguenza ed un'applicazione dell'idea di uno Stato rivoluzionario,

cioè della reazione che si cela dietro le apparenze della rivoluzione. Al sistema dei decreti rivoluzionari, oppongo quello dei fatti rivoluzionari, l'unico efficace, conseguente e vero, al di fuori dell'intervento di qualsiasi violenza ufficiale o autoritaria». (*Ibidem*).

Poi, la sua idea fondamentale, quella del "pilota invisibile", che in questo gruppo di scritti tratteggia bene in una lettera a Albert Richard. «È necessario che l'anarchia, sollevamento di tutte le passioni locali, il risveglio della vita spontanea in tutte le zone, siano ben grandi perché la rivoluzione sia e resti viva, reale, potente. I rivoluzionari politici, i partigiani della dittatura evidente, una volta che la rivoluzione ha ottenuto un primo trionfo, raccomandano la calma delle passioni, l'ordine, la fiducia e la sottomissione ai poteri rivoluzionari stabiliti, in questo modo, essi ricostituiscono lo Stato. Noi, al contrario, dobbiamo fomentare, risvegliare, scatenare tutte le passioni, noi dobbiamo produrre l'anarchia, e, piloti invisibili in mezzo alla tempesta popolare, dobbiamo dirigerla, non tramite un potere ostentato qualsiasi, ma tramite la dittatura collettiva di tutti gli Alleati, dittatura anonima, senza titolo, senza diritto ufficiale, e tanto più potente in quanto non avrà alcuna delle apparenze del potere. Ecco la sola dittatura che ammetto». (*Lettera ad Albert Richard* dell'1 aprile 1870, in *Ib.*, p. 311).

Parole dure, anche al di là del contesto che spesso tradisce l'urgenza e le necessità del momento o i limiti di comprensione dell'interlocutore. Parole dure che si prestano, e si sono prestate, a tante interpretazioni, nella maggior parte dei casi, negative. Anch'io sono rimasto qualche volta perplesso davanti a queste tesi – e non sono le sole – e mi sono chiesto, specialmente riguardo le minuzie bizantine dei suoi regolamenti, cosa sarebbe successo se la sorte avesse riservato a quest'uomo la buona riuscita di una qualsiasi situazione rivoluzionaria, poniamo la stessa tentata insurrezione di Lione. Ma la preoccupazione è mal posta. Chi viene a trovarsi in condizioni di potere diventa reazionario, a prescindere dalle qualità personali e dalla maggiore o minore tendenza al bizantinismo organizzativo. Ed è per questo che ritorna continua la preoccupazione di distruggere tutta la macchina statale, subito e senza perdere tempo. La macchina del potere, difatti, come Bakunin sapeva benissimo, delimita e adegua a sé qualsiasi carattere, finendo per escludere o per espellere coloro che non risultano adeguati, i quali vengono in breve sostituiti nei compiti che devono comunque essere assolti secondo regole precise. L'evoluzione burocratica ha mostrato con maggiore chiarezza questo processo, cosa che Bakunin poteva intuire soltanto, ma che ha segnalato molto bene, per esempio lanciando allarme sulle gestioni di potere che si coagulavano anche in assenza di retribuzione all'interno dell'Internazionale.

Ma voglio approfondire qui un altro discorso che a me sembra più interessante, quello relativo alla cosiddetta "obbligazione indiretta". Non è un caso che Bakunin fa continuamente riferimento allo "scatenamento delle passioni". Ora, è proprio su queste passioni che gli anarchici puntano l'attenzione, non soltanto, e direi non principalmente, su quelle che sono le motivazioni razionali: lo sfruttamento, il dominio, il controllo, la repressione, la miseria, ed altre ancora. Sollecitando le passioni, proprio quelle che i benpensanti chiamano "cattive passioni", si obbliga qualcuno? In un certo senso sì, se con ciò si vuole

ridurre ogni proposta, anche la più indiretta possibile, all'obbligazione, alla coercizione intellettuale. Analizzando l'oppressione che un individuo subisce, magari sottopongo alla sua attenzione aspetti che la sua stessa sofferenza non vedeva. Così lo obbligo a prenderli in considerazione, a porsi il problema. Esercito quindi una pressione su di lui, e all'origine di questa possibilità sta una mia personale situazione di privilegio: anche l'aver preso coscienza di certi meccanismi costituisce un privilegio, come l'istruzione, il tempo che si può dedicare a certi problemi, perfino la stessa complessione fisica, il carattere e altro ancora, tutti privilegi, naturali o acquisiti, sui quali fonda la mia capacità di obbligare gli altri a prendere, a loro volta, coscienza. Ma non c'è chi non veda la differenza sostanziale dietro la nominale identità.

In questo modo, sarebbe più esatto dire che io finisco per esercitare un richiamo nei confronti dell'altro, più che un'obbligazione vera e propria. Sono l'occasione, anche perché l'altro, presa coscienza di una condizione che prima ignorava, l'inserisce all'interno di una sua situazione complessiva, per cui significati che gli sfuggivano, adesso diventano evidenti, raccordi e valutazioni cambiano di senso. Ne deriva quindi una sorta di nuova obbligazione, sua, difatti si dice che la coscienza non potendo aggredire al di fuori finisce per mangiare se stessa, e questa obbligazione di nuovo conio viene avanti armata di tutto punto, in modo autonomo, dall'intimo discorso che quell'altro continuerà a svolgere con se stesso e con la situazione complessiva che lo ospita. Ormai dimentico dell'occasionale incontro col mio richiamo, nell'ambito nuovo in cui la sua coscienza si trova adesso, interverranno differenti esigenze d'azione, con nuove resistenze e nuovi argini, forse del tutto diversi da quelle mie antiche precisazioni. Dal momento che il mio discorso, se ritenuto valido, ha aperto come nuovi orizzonti, l'altro viene attratto da qualcosa che è completamente suo, qualcosa contro cui gli è inutile opporre resistenza, la gioia, la simpatia, la tristezza, la pietà o, sia pure, l'astio e l'irritazione che potevano essere insorti verso di me, e contro di me, in quanto persona più o meno sgradevole, al momento di quell'iniziale impatto, adesso non hanno più importanza. Quella dolorosa constatazione, intimamente condivisa, piange dentro di lui e non gli consente tregua. Non sono io che ho fatto entrare in lui un elemento nuovo, l'ho fatto solo entrare in una nuova condizione, spesso con le parole, a volte anche con i silenzi insospettati, ma non posso attirarmi nessun merito del movimento che si è venuto a produrre. Ciò vale per gli individui, come per i gruppi e anche per i grandi movimenti della storia.

La preoccupazione dell'anarchico deve collocarsi prima di questo passo decisivo, nella valutazione di quello che propone e della responsabilità che si assume nel proporlo. Qui sta il fondamento morale del rivoluzionario, il proprio punto di riferimento, la scelta della sua vita. E non vale l'obiezione di tanti tentennatori senza testa che dopo essersi chiesti dove potesse mai trovarsi un fondamento sicuro, non dico una prova al di là di ogni possibile dubbio, ma un luogo certo del cominciamento, e non avendolo trovato in questo rigore morale, liberamente riconosciuto in se stessi, dopo aver vagato come galline decapitate nella stagione delle illusioni surreali, hanno finito per trovarlo nel proprio esclusivo piace-

re, nel fatto che la rivoluzione, comunque e prima di tutto, deve essere piacevole, in caso contrario, cioè se il piacere sta dall'altra parte, tanto meglio diventare controrivoluzionari. Questo genere di discorsi sembra dare il massimo sfogo possibile all'individuo, lasciandolo libero di fare quello che vuole, perfino di andare a concludere le proprie vicissitudini nel camposanto dei compromessi e delle abiure, purché tutto sia in regola col principio del piacere che sembrerebbe regolare il mondo. Penso che così facendo si chiudano molte possibilità all'individuo, molte delle sue occasioni di sboccio e di fioritura, lasciandogli in compenso solo la possibilità della gestione della propria miseria. Il principio del piacere può reggere solo il mondo della libertà, della libertà di tutti, il mondo dell'utopia, non quello della realtà giornaliera. Per il momento, qui, il piacere, come tanti altri componenti della vita, si mescola al dolore, alla necessità, al bisogno, al desiderio di una libertà non ancora ottenuta, alle illusioni di un simulacro di libertà che continuamente ci si illude di fondare su concretezze evanescenti. Qui, di fronte alla coscienza che abbiamo della nostra e dell'altrui mancanza di libertà, il principio di piacere si attenua di molto se proprio non svanisce nel nulla e, per fermarlo, per strappare quel tanto che basta alla vita di ognuno di noi, siamo obbligati a lottare non poco.

E qualcosa dobbiamo anche sacrificare a quest'immagine di benessere e di autosufficienza nel piacere, se non altro l'idea di ordine, che non potendo essere disgiunta da quella di piacere, bene o male dobbiamo accettare e fare nostra. Per gustare una qualità della vita, o quello che pensiamo sia una qualità della vita, dobbiamo imparare a capirla, dobbiamo conoscerla. Per far ciò, dobbiamo avere a disposizione occasioni sufficientemente organizzate, in grado di darci delle ripetitività, almeno iniziali. Non ci si può basare sulla fugace sensazione, occorre l'ausilio culturale, l'educazione del gusto, quindi della mente e del corpo. Senza tutto ciò il misero godimento in breve farebbe passare a chiunque la voglia di godere. La presenza dell'individuo nella presunta, ma in sostanza inesistente, estaticità del piacere, trasforma quest'ultimo in un aspetto della meschinità della vita. Per carità, aspetto fra i più accettabili, non dico di no, ma pur sempre di questa vita qui, con le sue complicazioni, i suoi rituali, le sue sacralità. Anche il piacere è quindi un'espressione dell'uniformità cui siamo obbligati a causa della situazione in cui ci troviamo. Non può essere avulso dal rancore e dall'avversione contro questa medesima situazione, non può essere spiritualizzato, nemmeno facendolo piombare nell'estrema rarefazione della materialità.

Se la rivoluzione è qualcosa che ci piace, al di là di nebulose sensazioni del tutto personali che prima o poi lasciano il tempo che trovano, scendendo un po' più nei dettagli, sia pure in modo vago, abbiamo una sufficiente conoscenza del perché ci piace. Solo che la rivoluzione concreta, quella che si realizza sempre parzialmente, perché la totalità è una tensione e non un pezzetto della realtà, una tendenza e non un oggetto, la rivoluzione, dicevo, sconvolge ogni idea di ordine, ogni concezione preventiva che ci siamo fatta, quindi anche quella del nostro personale piacere. A stretto rigore di termini, così ragionando, si dovrebbe concludere che, basandoci sul principio di piacere, se ci piace andare verso la rivoluzione, non ci piace più la rivoluzione. Solo che i livelli di tensione, quindi di movimento verso la rivolu-

zione, possono essere differenti fra loro e non possiamo mai sapere quale livello risulterà troppo in contrasto con il nostro principio di piacere, pur restando, in quanto tale, cioè in quanto movimento, una semplice tensione e non un oggetto determinato in tutte le sue parti.

La rivoluzione è quindi, senza dubbio, lo scatenamento del disordine, delle passioni primordiali, fra cui si trovano il desiderio, il piacere, la gioia, il godimento fisico e tutte le altre sensazioni e sentimenti che sono regolamentati strettamente dai costumi. L'unica risposta plausibile sarebbe quella che consegna al futuro, allo scatenamento vero e proprio, la possibilità di scoprire, pur nel mezzo del disordine, un elemento nuovo e mai pensato di piacere. Ma per un oculato amministratore della propria libidine, si tratta di affidarsi mani e piedi ad un'eventualità tutt'altro che certa. È lo stesso problema di Bakunin, che prevedendo un'obiezione dei suoi amici riguardo a questo scatenarsi delle passioni, conclude per la necessità della guerra civile. «Allora sarà la guerra civile, direte voi. Non essendo la proprietà individuale garantita da nessuna autorità superiore, e non essendo più difesa che dalla sola forza del proprietario, ciascuno vorrà impadronirsi dei beni altrui, i più forti spoglieranno i più deboli. È certo che all'inizio le cose non andranno in maniera del tutto pacifica: ci saranno delle lotte, l'ordine pubblico sarà turbato, e i primi fatti che risulteranno da un simile stato di cose potranno costituire ciò che si è convenuto chiamare guerra civile. Ma preferite forse consegnare la Francia ai Prussiani?». (*Lettera a un Francese.*, in *Ib.*, pp. 97-98). A stretto rigore di termini, l'obiezione non è infondata, e la risposta di Bakunin è troppo circoscritta da un lato al contesto patriottico francese di quel momento e, dall'altro, a un'ipotesi di autoregolamentazione tutta da discutere. Non risulta quindi soddisfacente. Ma non ci sono risposte soddisfacenti ai problemi sollevati da una possibile rivoluzione. La triste realtà è che non ci sono certezze, e tutti gli studi che una certa corrente di pensiero americana sta facendo riguardo la possibilità di autorganizzarsi della difesa, anche su base assicurativa, in caso di situazione anarchica della società, non mi pare siano approdati a qualcosa di concreto. La rivoluzione è una partita di cui si conoscono soltanto le mosse iniziali, non la conclusione, almeno non la conclusione anarchica, in quanto tutte le conclusioni viste finora riproponevano la costituzione dello Stato, quindi non si potevano definire vere e proprie rivoluzioni.

Di un altro grande problema occorre parlare, che occupa un posto centrale nell'analisi di Bakunin, per come viene sviluppata nelle pagine che presentiamo. Si tratta della grandezza dello spirito francese, che bisogna salvare a tutti i costi da una vittoria del militarismo prussiano. Egli scrive: «Ciò che deplorerei come un'immensa disgrazia per l'umanità intera, sarebbe il dominio e la morte della Francia, come grande natura nazionale; la morte di questo grande carattere nazionale, di questo spirito francese, dei suoi istinti generosi, eroici, e di quella sua audacia rivoluzionaria, che hanno osato assalire, per demolirle, tutte le autorità consacrate e fortificate dalla storia, tutte le potenze del cielo e della terra... Se questa grande natura storica che si chiama Francia venisse a mancarci adesso, se sparisse dalla scena del mondo, o peggio, se questa generosa e intelligente nazione, dall'altezza

sublime in cui l'aveva posta il lavoro e il genio eroico delle generazioni passate, cadesse d'un colpo nel fango, continuando a vivere come schiava di Bismarck, un immenso vuoto si creerebbe nel mondo. Sarebbe più che una catastrofe nazionale, sarebbe una disgrazia, una perdita universale». (*Ib.*, pp. 120-121). Questo concetto, ribadito in tante varianti, in diversi punti del suo lavoro, giustifica l'intervento rivoluzionario internazionale di tutti i progressisti, in difesa della nazione che per tanto tempo ha costituito come «... il capo naturale e come l'iniziatore generoso di tutti i progressi umani, di tutte le conquiste di libertà». (*Ibidem*). Tesi molto discutibile e che risente di quell'hegelismo di fondo, di cui sotto molti aspetti, come vedremo più avanti, Bakunin non si liberò mai. Lo spirito di un popolo ha una sua figura filosofica ben precisa nell'ambito della filosofia hegeliana e, dopotutto, a ben pensarci, fa parte di quelle idee che circolano acriticamente nell'ambito del senso comune. Se si esce dai movimenti dialettici del sistema di Hegel, strettamente ragionando, quest'idea non ha che la consistenza del mito. E come tale la considererei, non essendo hegeliano, oppure essendolo molto meno di quanto lo era Bakunin.

Mito pericoloso, senza dubbio. Basta fare una passeggiata tra la Sorbona e il Lussemburgo per avere la sensazione fisica della borghesia francese del diciannovesimo secolo, della sua fastosa gestione del dominio, della sua coscienza di sé. Ci si sente raggelare al pensiero di un ordine francese organizzatore del mondo. Eppure dietro quelle facciate grandiose si cela anche l'acutezza dell'intelligenza che ha permesso proprio lì, in quegli stessi luoghi, un'elaborazione del pensiero che altrove non poteva nascere. Come se accanto alla coscienza della forza ormai raggiunta, quell'antica classe dominante avesse, nello stesso tempo, una malattia mortale dentro, nascosta nella critica di se stessa e del mondo, nell'incapacità di andare avanti fino alla fine, costanza e forza altrettanto raggelanti, se si vuole, che invece non si avvertono nelle architetture, dopotutto trascurabili, erette dalla grande borghesia anglosassone a gloria e a memoria di se stessa. Perché poi si dovrebbe preferire lo spirito francese, quando anche questo concetto avesse quella consistenza che tutti pretendono di vedere, allo spirito tedesco, o inglese, o italiano, o americano, o russo, o giapponese, e così via, questo resta da provare. Le obiezioni sono quindi molte, ma altrettante sono le risposte a questo interessante problema che non è possibile neanche lontanamente approfondire adesso.

Ma di una sfumatura, importante, occorre fare cenno. Si tratta della stessa tesi che si troverà a fondamento dell'adesione di Kropotkin e degli altri estensori del *Manifesto dei Sedici* alla Prima guerra mondiale, tesi che comunque in quest'ultimo caso giustificava non una difesa attraverso l'insurrezione del proletariato delle città e delle campagne, ma attraverso una partecipazione regolamentare agli eserciti francesi in lotta contro gli Imperi centrali. La differenza tra Bakunin e Kropotkin non è poca, anche se la giustificazione di fondo è la medesima.

Sullo sfondo, quasi un problema nel problema, resta la cosiddetta via alla rivoluzione, cioè la guerra come passaggio capace di facilitare la strada verso la rivoluzione. Anche nei testi di Bakunin non poteva mancare questa considerazione più che naturale, valutando

nel suo insieme la situazione complessiva all'interno della quale il rivoluzionario si trovava ad operare, solo che egli non scade mai in considerazioni assurde, aventi lo scopo, da un lato di generalizzare questa connessione tra guerra e rivoluzione, e dall'altro lato, di giustificare la guerra come possibile "via breve" verso la rivoluzione. «Considero – egli scrive – una vera fortuna per la Francia e per la rivoluzione sociale universale, l'invasione dei Prussiani. Se questa invasione non ci fosse stata, e se la rivoluzione in Francia si fosse fatta senza di essa, i socialisti francesi avrebbero tentato almeno una volta, e questa volta per proprio conto, di fare una rivoluzione di Stato [...]. Per fortuna oggi gli avvenimenti stessi costringono gli operai ad aprire gli occhi e a rinunciare a questo sistema fatale che hanno preso in prestito dai giacobini». (*Ib.*, p. 124). Da qui uno sbarazzarsi di ostacoli in vista della vera e unica rivoluzione possibile, quella fondata sullo scatenamento delle passioni, quella anarchica, la rivoluzione che appunto a causa della scomparsa dello Stato, conseguenza dell'invasione prussiana, adesso diventa possibile, quasi a portata di mano. Non deve fare incorrere in equivoci la parallela affermazione positiva, quasi di gioia, di fronte alle vittorie prussiane, di Marx e Engels che vedevano in queste vittorie la prevalenza del loro modo di impostare la lotta all'interno dell'Internazionale nei riguardi della parte avversa, guidata da Bakunin. Non dimentichiamo che la valutazione positiva dei teorici autoritari era fondata sul fatto che le vittorie di Bismarck avrebbero rafforzato e unificato la borghesia tedesca, con una conseguente unificazione e un rafforzamento del proletariato tedesco all'interno delle proprie organizzazioni. Per Bakunin invece le vittorie prussiane spezzando definitivamente (almeno, così pensava lui), la macchina statale francese, rendevano possibile, nell'immediato, la rivoluzione anarchica.

Ecco difatti cosa precisa Bakunin: «Se Parigi si solleva e trionfa, avrà il dovere e il diritto di proclamare la completa liquidazione dello Stato politico, giuridico, finanziario e amministrativo, la bancarotta pubblica e privata, la dissoluzione di tutti i poteri, di tutti i servizi, di tutte le funzioni, e di tutte le forze dello Stato, l'incendio, il fuoco di gioia di tutte le carte, atti privati e pubblici [...]. E questa Comune avrà bene il diritto di dichiarare che essa non si arroga il diritto di governare né di organizzare la Francia, ma che chiama il popolo e tutte le comuni, sia di Francia, sia di quelle che fino ad allora si erano chiamate dell'Estero, a seguire il suo esempio, e a fare ognuna nel proprio luogo, una rivoluzione radicale e distruttiva per lo Stato, per il diritto giuridico e per la proprietà privilegiata, e dopo averlo fatto, venire a federarsi con essa, a Parigi, o in qualsiasi altro luogo». (*Ibidem*). Questa preoccupazione, dettata sul piano immediato dalla necessità di evitare una spaccatura tra provincia e centro, tra contadini e operai, si riflette però sul modo stesso di concepire la lotta, in maniera anarchica, quindi nettamente diversa da quella autoritaria. In questa prospettiva anarchica, non ha più senso la concezione della guerra come "via privilegiata alla rivoluzione", ma caso mai come occasione da non perdere, sempre comunque impostando la lotta su basi anarchiche, di autonomia e di autogestione, e non riducendo tutto ad una semplice giustificazione della guerra tradizionale fra eserciti.

La differenza tra le due posizioni, quella di Bakunin e quella di Kropotkin, non può esse-

re più radicale, anche se ambedue, quasi con gli stessi accenti accorati, si preoccupano dei destini della grande nazione che ha fatto la rivoluzione “madre di tutti noi”. Per Bakunin, l’occasione, non è tanto la guerra, ma la guerra perduta, disastrosamente perduta, l’invasione prussiana, il nemico alle porte. Il suo è un intervento “a posteriori”. La sua presenza non si inserisce dinamicamente in un ingranaggio che si vuole funzioni meglio perché lo si ritiene dalla parte della ragione e del progresso (ma quale sarebbe mai questa parte vista sul campo di battaglia?), anzi, egli immagina un intervento che appare come un grano di sabbia, se non come un vero e proprio sasso all’interno dell’ingranaggio, sia pure in una condizione complessiva in cui quest’ultimo è avviato al tracollo per i fatti suoi, comunque ancora in grado, se lasciato a se stesso, di salvare l’impalcatura del vecchio Stato su cui costruirne uno nuovo sotto la protezione e l’occhio vigile dei Prussiani.

Ecco quindi in che modo la posizione di Bakunin riemerge incontaminata da possibili ammiccamenti nei riguardi della guerra, fraintendibili nella lettura affrettata e superficiale di alcuni passi. Davanti a noi sta una coscienza rivoluzionaria che valuta le condizioni di un conflitto militare dove in alcun modo c’è da scegliere. Viceversa, la scelta si pone, e dalla parte del popolo, perché il militarismo prussiano è alle porte. Allo stesso modo, Bakunin sarebbe accorso fra i compagni tedeschi, cercando di organizzare la resistenza e il sollevamento popolare in Germania, se la sorte avesse favorito le armate di Napoleone III, trovando magari altrettante giustificazioni nello spirito tedesco da salvare, al di là della strumentalizzazione che il militarismo imperiale prussiano ne poteva aver fatto. Attraverso le stesse parole viene fuori quindi una coscienza del tutto diversa, che non si trova affatto dove viene cercata, nell’intenzione di identificare una scorciatoia teorica. Essa, al contrario, sta lavorando alla costruzione specifica della solidarietà rivoluzionaria internazionale.

L’importanza di questa scelta di Bakunin non sarà mai abbastanza sottolineata. Egli prende una strada che in quel momento nessuno sosteneva, nessuno osava neanche immaginare sia per la sua originalità, sia per la sua pericolosità. Infatti, le tesi di Blanqui, come per altro quelle di Marx, si riassumono nelle parole: “In presenza del nemico, né partiti né contrasti”. Come dire che la guerra patriottica di liberazione passava avanti alla guerra di classe. Quindi, collaborazione col governo di difesa nazionale, considerato indispensabile anche per i rivoluzionari giacobini. Per i marxisti, sebbene con motivazioni diverse, come si è visto, la conclusione era la stessa, in quanto la vittoria di Bismarck assolveva ad una parte del compito rivoluzionario della classe operaia tedesca, rendendo possibile, attraverso un rafforzamento del capitale tedesco in Europa, un parallelo accentramento della classe operaia in Germania. Non occorre dire quanto fosse distante la posizione di Bakunin, e quanto, alla luce dei fatti accaduti dopo e delle indagini storiche successive, per non aggiungere le esperienze che tutti abbiamo vissuto in questi ultimi anni, fosse tragicamente veritiera. Egli sosteneva, in dettaglio e con analisi minuziosa, che la sconfitta militare francese era anche e principalmente una sconfitta e un dissolvimento dell’apparato statale, amministrativo, giuridico, politico, finanziario dello Stato francese, quindi che lo scatenamento al suo massimo livello della guerra di classe, lungi dal mettere in pericolo la Francia

di fronte al nemico, poteva anzi salvarla, determinando un'insurrezione popolare, diffusa su tutto il territorio, libero e occupato, tale da risultare non affrontabile da un esercito per quanto vincitore e ben armato. Sono quindi due gli elementi tenuti in considerazione da Bakunin: primo, il dissolvimento dello Stato francese di già in corso, secondo, la tattica militare della guerriglia e della guerra di popolo, da contrapporre alla guerra tradizionale dei battaglioni prussiani (e francesi, in questo caso). Forse mai, su nessuno argomento, la distanza degli anarchici dai marxisti fu tanto grande e incolmabile. Chi aveva in mente la conquista dello Stato non poteva che suggerire pratiche differenti, come Marx che sosteneva essere una follia davanti al nemico abbattere il governo legittimo francese, e che gli operai al contrario dovevano "con calma e risoluzione" approfittare della libertà repubblicana per procedere alla propria organizzazione di classe. Lo stesso Varlin, come animatore del Consiglio federale parigino, pur non respingendo l'idea di organizzare nelle province i movimenti patriottici, rinviava a dopo la vittoria sui Prussiani qualsiasi considerazione rivoluzionaria.

Ma quello che è veramente straordinario è che questa volta Bakunin aveva ragione, anche al di là delle sue stesse parole. Infatti, nella sua tesi, fra altro, esiste una strana e sottile contraddizione tra l'urgenza che assegna all'organizzazione insurrezionale contro i Prussiani, approfittando del dissolvimento dello Stato, e l'analisi riguardante questo stesso dissolvimento. La prima parte, fondandosi su di un movente di natura patriottica, non aveva bisogno di grandi approfondimenti: il nemico alle porte, i saccheggi, gli stupri, insomma le solite belle azioni dei soldati di tutte le bandiere. La seconda parte, invece, andava approfondita: la Francia era perdente, ma la Borsa teneva, i capitali circolavano, solo da poco si registravano fughe considerevoli, in fondo, poi, gli stessi capitalisti prussiani si sarebbero fatti mallevadori e, ottenuti i rimborsi necessari, tutto sarebbe tornato come prima. Una nazione sconfitta, per quanto disastrosamente, non può dirsi uguale ad uno Stato in dissolvimento. Questa parte dell'analisi di Bakunin, pur avendo maggiore spessore politico, era di certo la più debole e problematica e, quindi, la meno credibile. Uno Stato in difficoltà sì, quindi uno Stato che avrebbe fornito maggiori occasioni organizzative agli sfruttati (tesi di Marx) in vista di un futuro, reciproco, rafforzamento delle due fondamentali classi in lotta: la borghesia e il proletariato. Ed è proprio per questa prospettiva di consolidamento, di accordo tra vinti e vincitori, di sostegno che i secondi avrebbero detto ai primi davanti ad un accenno di guerra di classe – come accadde poi davanti alla Comune di Parigi – che occorreva far presto. E qui tornava inopinatamente ad avere ragione Bakunin. Far presto proprio perché il dissolvimento dello Stato era tutt'altro che compiuto, e si poteva correre il rischio di ritrovarsi con uno Stato ricostruito, sia pure su basi di vassallaggio o di vicereame.

La posizione dei giacobini borghesi, degli autoritari repubblicani, rappresentati nel migliore dei casi, a quell'epoca, da Blanqui, dimostra il limite di questo modo di pensare: una concezione primariamente nazionale, la necessità di difendere il territorio al di là di ogni cosa, al di là della stessa divisione di classe. Non si può tacere il fatto, per altro evidente alla

luce delle successive esperienze storiche, che questa stessa concezione, sia pure modificata sulla base di espedienti vari, passerà poi nella politica dei “fronti popolari”, generalmente legati a vicissitudini di guerra, come quello analogo del 1936 e come quelli che nasceranno nell’ambito della resistenza di fronte alle occupazioni naziste. La logica è la medesima: tutti insieme contro l’invasore, anche le forze borghesi e reazionarie, purché non dichiaratamente collaborazioniste. Questa politica è stata purtroppo accettata anche dagli anarchici in diverse occasioni, rivelandosi completamente suicida, come in Spagna, appunto, in Russia, in Messico e all’interno dei vari movimenti di liberazione. Bakunin, com’è possibile capire leggendo le pagine che presentiamo, è assolutamente immune da un errore del genere. Può arrivare ad ammettere che “si troverà nella classe borghese, e specialmente nel partito radicale, un numero abbastanza considerevole di giovani che spinti dalla disperazione del patriottismo, si uniranno al movimento socialista degli operai, ma non prenderanno mai, e non potrebbero prenderla, l’iniziativa. Vi si oppongono l’educazione, i pregiudizi, le idee. Del resto, essi hanno perso l’elemento, il temperamento dantonesco; non osano più osare. Questo temperamento non esiste più in nessuna categoria della classe borghese”. Si potrebbe obiettare che questa posizione, per quanto fondata, non rende possibile, di per sé, la costituzione di un efficace movimento di lotta esclusivamente anarchico, specialmente in occasioni di scontro generalizzato, come si sono verificate in passato in Spagna o in Russia. E si avrebbe ragione, ma qui non si sta dicendo di astenersi dall’intervento, nel caso in cui non si possa formularlo su basi anarchiche, al contrario, si sta affermando che il progetto rivoluzionario, anche in situazioni collettive di “fronti popolari”, deve essere sviluppato fino in fondo, proposto e dettagliato, perché è sulla base di questo progetto che si possono identificare e coordinare le forze anarchiche in grado di realizzarlo sia pure in parte. E la mancanza di approfondimento e di chiarezza ha spesso condotto molti compagni, i quali da soli non riuscivano a trovare modo d’intervenire, ad entrare in formazioni e strutture che per mille motivi non potevano essere le loro. Quando poi, come è accaduto nel contesto in cui operava Bakunin, le condizioni stesse della realtà si prestano allo sviluppo di un progetto rivoluzionario anarchico, a preferenza di altre interpretazioni della lotta di classe, l’assenza di un approfondimento è ancora più grave e direi delittuosa. Si sprecano occasioni e possibilità, lasciando passare tensioni individuali e collettive che sfociano poi nel suicidio di una partecipazione tutto sommato indesiderata.

Spesso, di fronte a situazioni specifiche di lotta, ci sentiamo quasi costretti a smussare il nostro progetto anarchico perché lo riteniamo troppo fuor di luogo, troppo “incomprensibile” alla massa, preferendo inserirci all’interno di composizioni politiche, poniamo pacifiste o autoritarie, sperando di mitigare con la nostra presenza attiva i guai che, dopo tutto, siamo certi quelle composizioni finiranno per produrre. Si tratta di una logica non solo perdente, ma anche stupida. Se il nostro progetto, in quanto emanazione del pensiero anarchico e dell’azione anarchica, risulta adeguato alla realtà della lotta, ed è nostro compito cercare di produrlo in maniera adeguata, cioè rifuggendo da tutte quelle velleità estremiste che spesso sono semplicemente ripiego inconfessato di chi non sa o non vuole

documentarsi profondamente sulla realtà da affrontare, se questo progetto, dicevo, risulta adeguato, saranno le altre componenti interessate alla lotta, componenti apertamente politiche, che cercheranno di avvicinarsi a noi, alle nostre condizioni, che poi non sono quelle di una nostra pretesa direzione del movimento, ma quelle dettate da scelte determinate dalle condizioni dello scontro in corso di svolgimento.

Anche nelle cosiddette lotte intermedie, quando affrontiamo condizioni necessariamente circoscritte, rivendicative, spesso di natura se non proprio sindacale, almeno di resistenza, di salvaguardia dei livelli di sopravvivenza, ci vediamo costretti ad adeguarci ad un linguaggio che non è il nostro, a sostenere poniamo la validità e la necessità del lavoro, il miglioramento delle condizioni di sfruttamento, il diritto alla casa, all'assistenza contro le malattie e cose del genere. Tutto ciò è giustificato, in quanto è sempre sulla base delle lotte intermedie che, spesso improvvisamente, si sviluppano i grandi movimenti capaci di proporre veri e propri sbocchi insurrezionali. Ma anche in queste occasioni deve inserirsi la nostra caratteristica anarchica, il suggerimento – sia pure sfumato – di una metodologia esclusivamente fondata sulla distruzione dell'impianto di cose esistenti, in quanto gli anarchici partono dalla convinzione che non è possibile nessun passaggio dolce al mondo futuro, e questa irrimediabile frattura è giusto e importante che trapeli anche nei progetti specifici, legati alle lotte intermedie, perché è proprio essa che ci caratterizza, distinguendoci da proposizioni politiche alle quali una contingente comunanza d'interessi potrebbe accostarci.

Da qui il fatto scontato del recupero della lotta, del rientro di qualsiasi proposta, di qualsiasi estremistica incazzatura da parte della gente. Nessuna disillusione – come a volte purtroppo constatiamo fra i compagni – nessuno di noi, in fondo, ha lavorato per il re di Prussia, ma, al contrario, se il progetto era correttamente impostato, fin dall'inizio sapevamo che tutto l'insieme doveva essere recuperato, pur lasciandoci un piccolo (o grande, questo non si può mai prevedere con certezza) spazio per veicolare il nostro vero e proprio progetto, un argomento nell'argomento, un punto specifico, sia anche proposto in modo da sembrare secondario, punto che non potrà essere recuperato perché non masticabile né digeribile dal potere, e quel punto s'identifica sempre con la distruzione dell'impianto di cose esistenti.

Approfondendo lo studio delle pagine che presentiamo, appare chiaro come Bakunin si trovasse di fronte a forze contrastanti tra loro, tutte di straordinaria estensione e tutte dirette, in un modo o nell'altro, a trarre il maggior partito dalla condizione di estrema disgrazia in cui si era venuta a trovare la Francia. Per primi, i bonapartisti stessi, desiderosi di recuperare il terreno e il credito perduti, di non abbandonare i grandi flussi finanziari che avevano gestito per quasi vent'anni, e per questo disposti a mettersi d'accordo con i vincitori, ad un prezzo ragionevole. Poi, i vincitori stessi, i Prussiani, i quali sapevano, dall'alto della loro scienza militare, che non è cosa facile controllare e gestire militarmente un paese occupato, per quanto possa essere stato distrutto il suo esercito e le sue velleità di sostenere una guerra di linea. Come sperimenteranno dopo altri eserciti tedeschi, a

noi più vicini nel tempo, non è faccenda agevole per una struttura militare tradizionale, fronteggiare e vincere un nemico evanescente, diffuso nel territorio, privo di contrassegni convenzionali, insomma un nemico che impiega il metodo della guerriglia.

Da quest'altra parte, se si vuole ammettere una distinzione così netta, i repubblicani borghesi, ormai al governo, padroni di un campo che dovevano limitarsi a gestire, senza troppo turbare le ipotetiche condizioni governative di una resistenza ad oltranza, in vista di subentrare definitivamente negli interessi specifici della precedente classe dirigente. Accanto, frange di autoritari in cerca di gloria, spaesati o immobilizzati dall'ipotesi teorica presente nella Prima Internazionale, dovuta al genio marxista, della necessità di aspettare perché in simili occasioni anche il nemico lavora per la rivoluzione, producendo proprio a causa dell'irrobustirsi dello Stato tedesco nascente, la possibilità di un futuro e forte proletariato in Germania.

Dapprima con le sue lettere e poi con la sua presenza a Lione, Bakunin mette ordine nelle idee e nelle azioni dei suoi compagni, i quali fino a quel momento erano stati, chi più chi meno, vittime di illusioni varie o di tesi non propriamente adeguate alle necessità del momento. In modo particolare, la sua azione è diretta a dissipare gli equivoci di una possibile collaborazione fra forze politiche per la difesa della Francia. Fin dal primo momento, egli indica come referente gli operai dei cantieri e, tramite loro, e dopo opportune chiarificazioni teoriche e pratiche, i contadini delle campagne. Non parla di accordi intermedi con partiti e uomini politici dei diversi campi che costituivano lo schieramento parlamentare e non parlamentare dell'epoca. Sostiene la necessità di appellarsi direttamente ai lavoratori, incitandoli alla lotta e all'organizzazione spontanea, al di fuori non solo dei ranghi dello Stato bonapartista, ormai morente, ma di qualsiasi altra forma di organizzazione suggerita dallo Stato repubblicano nascente. «Le province [...] devono sollevarsi simultaneamente con Parigi e fare quello che deve fare Parigi, la rivoluzione negativa è la prima organizzazione tramite un movimento spontaneo, in modo che l'assemblea rivoluzionaria federale dei delegati delle province e delle comuni non abbia ad organizzare la Francia, ma sia l'espressione di un'organizzazione creata spontaneamente in ogni luogo [...]. In poche parole, la rivoluzione dovrà essere e dovrà restare dappertutto indipendente... ». (*Ibidem*).

In dettaglio, il progetto di Bakunin restava quello che qualche anno prima, nel 1868, aveva precisato in un documento successivamente pubblicato da Nettlau e poi inserito da Guérin nella sua *Antologia*: «La rivoluzione come noi l'intendiamo dovrà, fin dal primo giorno, distruggere radicalmente e completamente lo Stato e tutte le istituzioni dello Stato. Le conseguenze naturali e necessarie di questa distruzione saranno: a) la bancarotta dello Stato; b) la cessazione dei pagamenti dei debiti privati attraverso lo Stato, lasciando a ciascun debitore il diritto di pagare i suoi se lo vuole; c) la cessazione dei pagamenti di tutte le imposte e del prelevamento di tutti i contributi, sia diretti, sia indiretti; d) la dissoluzione dell'esercito, della magistratura, della burocrazia, della polizia e dei preti; e) l'abolizione della giustizia ufficiale, la sospensione di tutto quello che giuridicamente si chiama diritto, dell'esercizio di questi diritti. Per conseguenza, abolizione e autodafè di tutti i titoli di

proprietà, atti di eredità, di vendita, di donazione, di tutti i processi – di tutte le cartacce giuridiche e civili in una parola. Dappertutto e in ogni cosa il fatto rivoluzionario, al posto del diritto creato e garantito dallo Stato; la confisca di tutti i capitali produttivi e degli strumenti di lavoro a profitto delle associazioni di lavoratori, le quali dovranno farli produrre collettivamente; g) la confisca di tutte le proprietà della Chiesa e dello Stato come dei metalli preziosi degli individui a favore dell'Alleanza federativa di tutte le associazioni operaie, Alleanza che costituirà la Comune.

«Come controparte dei beni confiscati la Comune darà lo stretto necessario a tutti gli individui così spoliati, che potranno più tardi guadagnare di nuovo se lo vorranno e se loro potranno. h) Per l'organizzazione della Comune, la federazione delle barricate in permanenza e la funzione d'un Consiglio della Comune rivoluzionaria tramite la delega di uno o due deputati per ogni barricata, per ogni strada, o quartiere, deputati investiti di mandati imperativi, sempre responsabili e sempre revocabili. Il Consiglio comunale così organizzato potrà scegliere al proprio interno comitati esecutivi – separati per ogni sezione dell'amministrazione rivoluzionaria della Comune. i) Dichiarazione della capitale insorta ed organizzata in comune che dopo avere distrutto lo Stato autoritario e tutelare, cosa che ha il diritto di fare in quanto essa non ne era che la schiava come tutte le altre località, rinuncia al suo diritto, o piuttosto ad ogni pretesa di governare, di imporsi alle province. k) Appello a tutte le province, comuni, associazioni, lasciando a tutti la cura di seguire l'esempio dato della capitale di riorganizzarsi rivoluzionariamente dapprima, e di delegare, in seguito, in un punto di riunione convenuto, i loro deputati, investiti, tutti allo stesso modo, di mandati imperativi, responsabili e revocabili, per costituire la federazione delle associazioni, comuni, province insorte in nome degli stessi principi, e per organizzare una forza rivoluzionaria capace di trionfare sulla reazione. Invio di commissari rivoluzionari in tutte le province e comuni, presso i contadini soprattutto, commissari che non potranno essere rivoluzionari attraverso i principi né attraverso i decreti d'una qualsiasi dittatura, ma soltanto per il fatto rivoluzionario stesso, cioè attraverso le conseguenze che produrrà infallibilmente in tutte le comuni la cessazione completa della vita giuridica, ufficiale dello Stato». (*Ib.*, pp. 120-121).

Il lettore troverà l'eco di questi punti nel corso delle pagine che presentiamo, punti di volta in volta rielaborati di fronte a interlocutori diversi, sulla base delle necessità del momento.

Ci si è chiesto se Bakunin potesse essere considerato, in base alle teorie che andò sviluppando negli ultimi anni di vita, un sindacalista rivoluzionario. Alcuni, fra i quali Lehning, hanno risposto di sì. Al contrario, io penso che la risposta debba essere negativa. Le mie motivazioni sono diverse e cercherò di esporle qui in breve. Nel testo che precede, per molti aspetti fondamentale, esistono due parti: una distruttiva e una costruttiva, in nessuna delle due c'è un accenno alla funzione trasmissiva delle organizzazioni operaie. So bene anch'io che esistono dei passi dove Bakunin fa riferimento a questo passaggio alla società futura e alla funzione implicita della Prima Internazionale, sorta di embrione di quella

felice società, ma non si tratta che di semplici passaggi senza sviluppo teorico, senza approfondimento e perfino senza relazione con l'insieme del pensiero e dell'azione di Bakunin. Tornando al testo riportato qui sopra, le associazioni ricevono solo il ricavato della confisca dei capitali e degli strumenti di lavoro (fabbriche, impianti di ogni genere, ecc.) e lo devono gestire collettivamente. Non c'è alcun cenno alla funzione preventiva e a quella successiva delle medesime organizzazioni, esse non sono considerate né come nucleo iniziale del futuro "mondo nuovo" né come il mondo nuovo attuato nel corso stesso della lotta. L'organizzazione della comune appare altra cosa, partendo dalla realtà dello scontro, simboleggiata dalla barricata, quindi dall'organismo più piccolo realizzato nel territorio durante l'avvenimento insurrezionale.

Che dietro questa rete di delegazioni e di consigli, dietro la federazione di questi comitati, ci debba per forza essere una realtà produttiva, non essendo possibile pensare ad una organizzazione sociale senza una struttura produttiva, in questo caso rivoluzionaria, quindi autogestita, è naturale; ma non sembra che si possa attribuire a Bakunin l'intenzione di far giocare a questa necessaria struttura un ruolo principale sia nell'avvenimento rivoluzionario che nell'organizzazione del mondo nuovo.

Si potrebbe obiettare che l'intenzione di Bakunin, come appare anche dalle pagine che presentiamo, era costantemente diretta agli operai, sì ma si tratta di una constatazione oggettiva, in quanto erano gli operai a trovarsi di già organizzati all'interno dell'Internazionale (bene o male, a seconda dei diversi paesi); ma non c'è in lui ombra di una tesi di fondo diretta a dimostrare che secondo il movimento generale delle popolazioni (quindi della storia, o, se si preferisce, della realtà), gli operai dei grandi centri industriali, avessero in sorte il compito di realizzare la rivoluzione. Presumere il contrario, conduce ad accettare un operaiismo bakuninista, non ipotizzabile dall'esame dei testi e della sua concezione teorica e filosofica. Infatti, non bisogna dimenticare che l'ipotesi di una centralità qualsiasi, all'interno della quale rientra necessariamente l'organigramma del sindacalismo anarchico, ha bisogno per reggersi di una visione del mondo capace di produrre una "giustificazione storica" di questa stessa centralità. Non basta la semplice constatazione che in un dato momento gli operai costituiscono, in un certo paese – come appunto la Francia dell'epoca a cui si riferiscono le considerazioni di Bakunin – la forza principale e più avanzata. Per potersi parlare di sindacalismo rivoluzionario, o di centralità operaia, occorre che nella constatazione si possano identificare i movimenti storici che hanno reso deterministicamente necessaria quella posizione più avanzata, fatto questo, mentalità e pratica, che Bakunin non solo non possiede, ma che combatte perché lo considera troppo simile e troppo vicino alle ipotesi filosofiche che reggevano e reggono la visione marxista del mondo e dello scontro di classe.

Su questo punto ci dovevano essere delle differenze di posizione, ad esempio, tra Bakunin e Guillaume, che qui non sono in grado di documentare per molti motivi, ma che emergono anche dalla tecnica impiegata da quest'ultimo nell'apportare i tagli, veramente sproporzionati, alla *Lettera a un Francese*. In un passo preciso, che affronta proprio il

problema del passaggio rivoluzionario, Guillaume taglia proprio la frase che non lascia dubbi in merito ad un ipotetico passaggio diretto tra la situazione presente e la società futura. Bakunin aveva scritto nella *Lettera a un Francese*: “Siccome saranno [rese] ai comuni, attraverso l’abolizione dello Stato, la vita e l’azione spontanea [...] e siccome il grado di civiltà reale è assai differente fra i vari comuni di Francia, così come fra quelli d’Europa, ne risulterà necessariamente una grande differenza negli sviluppi, ciò che dapprincipio avrà forse come conseguenza la guerra civile dei comuni tra loro, poi inevitabilmente l’intesa reciproca e l’accordo, l’armonia, l’equilibrio stabilito tra loro. Ci sarà una nuova vita e un mondo nuovo”. Nelle *Lettere a un Francese sulla crisi attuale*, Guillaume riassume: “Quando la vita e l’azione spontanea, sospese da secoli dall’azione assorbente dello Stato, saranno rese ai comuni... siccome il grado di civiltà reale è molto diverso fra i comuni di Francia, come altrettanto fra quelli d’Europa in generale, ne risulterà necessariamente una grande diversità di sviluppi; ma le reciproche intese, l’armonia, l’equilibrio stabilito da un comune accordo rimpiazzeranno l’unità artificiale degli Stati. Ci sarà una vita nuova e un mondo nuovo”. Dove scompare la frase “ciò che dapprincipio avrà forse come conseguenza la guerra civile dei comuni tra loro”, che si trovava nella redazione di Bakunin. Il passaggio al “mondo nuovo”, appare quindi molto più morbido e, direi, quasi naturale nella versione di Guillaume di quanto non fosse nell’idea di Bakunin. Non so in che modo questo genere di problemi attinenti al testo possa spesso invogliare letture distorte che invece potrebbero prendere strade diverse con una maggiore attenzione al pensiero di fondo di Bakunin, alle sue idee filosofiche, idee per niente disponibili ad una teorizzazione sindacalista rivoluzionaria. Nella pratica, in quanto lotte intermedie, si potranno trovare attività concretamente rivendicative, ma lo scopo complessivo è sempre diverso. Infatti, nella sua attività all’interno dell’Internazionale, almeno in Svizzera, Bakunin si muove nell’ambito dei gruppi operai, parlando e contribuendo a realizzare scioperi e proteste varie, ma opera di già una scelta precisa. Poniamo, nello scontro tutto operaio tra lavoratori della “fabbrica” e lavoratori delle “costruzioni”, cioè tra operai privilegiati dell’industria e sottoproletariato edile, in massima parte immigrati, egli prende partito per quest’ultimi, i quali costituivano – e costituiranno sempre in condizioni simili – la componente meno sindacata e sindacabile.

Infine, lo stesso astensionismo politico come strumento di lotta, poneva Bakunin all’esterno, se non proprio contro, un’interpretazione meramente sindacalista del suo lavoro nell’Internazionale. Difatti, l’astensionismo può essere accettato (a prezzo di gravi contraddizioni) da organizzazioni sindacali anarchiche, ma prima o poi, quando quest’ultime dovessero crescere, finisce per diventare un peso e deve essere necessariamente abbandonato, come è accaduto nell’esperienza spagnola.

Quindi, tutta l’attività di Bakunin in senso apertamente resistenziale o sindacale, poniamo gli articoli su “l’Egalité”, dovrebbe essere letta, a mio avviso, in quest’ottica: che la lotta economica e la relativa organizzazione specifica contro lo sfruttamento, sono uno degli aspetti dell’attività rivoluzionaria, aspetto che deve coordinarsi e non contrastare con le altre forme d’intervento in cui si articola il lavoro del rivoluzionario.

Prima di chiudere questa ormai lunga nota introduttiva, bisogna dire qualcosa riguardo *Il principio dello Stato*, il cui contenuto filosofico meriterebbe lunghe e approfondite considerazioni che rinviando all'ottavo volume delle *Opere complete*, il quale speriamo uscirà con un intervallo minore di quello trascorso tra l'uscita del sesto e quella del settimo. L'analisi della creazione di Dio da parte del meccanismo autoritario dello spirito, ce lo indica, ancora una volta, per altri aspetti, legato alle antiche e giovanili frequentazioni filosofiche. Hegel sta dietro il suo pensiero, ma non un Hegel corretto e approfondito, piuttosto uno strumento filosofico che gli serve soltanto per giustificare i movimenti non riconducibili concretamente ai rapporti di forza immediati. Non bisogna dimenticare che Bakunin aveva un nome in Germania negli anni Quaranta, tanto è vero che quando Engels, sotto lo pseudonimo di Oswald, nel 1841, pubblica un opuscolo dal titolo: *Schelling und die Offenbarung*, in cui affronta il rapporto tra l'ormai "vecchia" filosofia di Hegel e la nuova filosofia di Schelling tornato quest'ultimo ad insegnare a Berlino dopo la morte di Hegel – l'opuscolo viene attribuito a Bakunin. Si è anche certi che non solo Bakunin faceva parte di alcuni gruppi di intellettuali tedeschi di sinistra dell'epoca ma che era presente alle famose lezioni di Schelling, insieme a Burckhardt, Engels, Michelet, Droysen e tanti altri. L'elenco è stato ricostruito una quarantina d'anni fa da uno storico delle religioni: Helmut Pölcher. Quindi, questa persistenza dell'antico hegelismo traluce un po' dappertutto. Ad esempio, gli fornisce la base per l'ottima critica nei riguardi delle cosiddette grandi individualità. Per Garibaldi vengono tenute presenti le pungenti parole di Hegel, un "giocattolo" nelle mani dell'astuzia dello spirito.

Quando Bakunin scrive: "Dio non è dunque altro che l'io umano divenuto assolutamente vuoto a forza di astrazioni o di eliminazioni di tutto ciò che è reale e vivo ...", ha presente la critica di Hegel alla posizione di Fichte. Comunque, l'argomento è rinviato.

Concludendo, al di là dei testi che presentiamo, i quali costituiscono come tutti gli altri contenuti nei sei volumi finora pubblicati in traduzione italiana delle *Opere complete*, una sorta di spaccato del lavoro rivoluzionario di Bakunin, al di là di ciò, si avverte il movimento complessivo di un uomo in lotta contro le forze della reazione, praticamente del mondo intero, e ciò sia detto senza ombra di esagerazione. Una grande capacità di lavoro su piani diversi e contemporanei. Così scrive, non sapendo con chi aveva a che fare, alla spia della III Sezione, Postnikov: «Tutto quello che dite sull'obbligo dell'uomo russo di servire esclusivamente la causa della Russia, mi sembra ingiusto. La solidarietà che implica la causa rivoluzionaria non è una frase vuota, ma una verità viva che viene fuori da un fatto immutabile; ma tutta la questione è che nel momento attuale non vi sono e non possono esservi rivoluzioni nazionali separate e isolate. Per di più, caro amico, io appartengo da molto tempo alla causa internazionale e avrei vergogna di non aver preso parte al movimento, dal risultato del quale dipendono le sorti di tutta l'Europa e per conseguenza anche della Russia». (*Lettera a Karl-Arvid [Postnikov]* del 27 dicembre 1870, in *Ib.*, p. 348). La gran mole delle attività rivoluzionarie di Bakunin quindi si indirizzava a livello internazionale, tenendo conto pertanto del significato concreto e reale del concetto di solidarietà, termine che

per molti rivoluzionari oggi è diventato sinonimo di semplice adesione formale, di protesta pacifica e di raccolta di firme o scioperi della fame. Parlando in termini di attacco, diretto e indiretto contro gli obiettivi, le cose e gli uomini, e contro gli interessi che affluiscono e si coordinano in quel paese verso cui si puntano le attenzioni dei rivoluzionari di tutto il mondo, oggi molti compagni non sono d'accordo. Interpretano il termine "solidarietà rivoluzionaria" in maniera molto vaga, come semplice testimonianza, dimostrando, se necessario ancora una volta, quanto il tessuto rivoluzionario sia stato inquinato da concetti di matrice cristiana e pacifista.

Spesso, la documentazione di cui si viene in possesso, tanta da fare impressione, è certamente più facile da reperire adesso di quanto non accadeva al povero Bakunin, obbligato ad espedienti inverosimili e a sotterfugi da pezzente per leggere i giornali a sbafo, questa documentazione, così largamente disponibile, viene solo utilizzata per "farsi un'idea", per potere intervenire nelle riunioni, nei dibattiti, nelle conferenze dicendo la frase giusta, fornendo l'informazione esatta, indignandosi nel modo precisamente prevedibile, che per altro desterebbe il sospetto degli altri se non fosse esattamente come tutti l'immaginano. Per quanto riguarda l'utilizzo di questa documentazione nell'unico modo rivoluzionario accettabile, cioè come elemento di conoscenza in base al quale colpire i responsabili (uomini e cose) dello sfruttamento, questo non avviene. E quando qualcosa accade, quando la logica causale di colpo prende vita e tra la documentazione e la realizzazione di certi fatti si collega un rapporto preciso, si trova sempre qualcuno disposto a storcere il naso, e a chiedersi chi sono costoro? quali intenzioni hanno? e tutto il resto dell'armamentario delle delazioni e delle prese di distanza.

Ancora una volta, in linea con gli sforzi che abbiamo fatto precedentemente per pubblicare le *Opere complete* di Bakunin, speriamo che questo settimo volume possa servire a spingere alla lotta i compagni che lo leggeranno.

Londra, 25 giugno 1991

[*Introduzione a M. Bakunin, Opere complete*, vol. VII, tr. it., Catania 1993, pp. 7-30]

La guerra franco-tedesca e la rivoluzione sociale in Francia

Annotazioni

Il movimento verso la qualità non sorge dall'improvvisa decisione solitaria di un coraggioso abbandono di tutti gli ormeggi, è profondamente radicato nella quantità, è figlio, sia pure illegittimo, di accumulo e di immediatezza, cioè di conoscenza e coscienza che nel fare coatto soffrono e lottano. È certamente un oltrepassamento, cioè un abbandono di tutto questo, ma è prima di tutto proprio questo insieme, quanto più ampio e complesso esso è, quanto più la conoscenza è profonda e ramificata e la coscienza in grado di cogliere le colpe ataviche del fare, tanto più il coinvolgimento acquisisce un significato che poi trova il suo sbocco finale nell'oltrepassamento. L'assolutamente altro non è solo un'avventura in un ambito sconosciuto, un rumoreggiare di esperienze incognite, una immersione quanto si vuole sconvolgente nell'immanifesto. Esso è altro ancora, è l'altro che sta oltre l'immaginabile altro in base a ciò che ci siamo portati dietro, che qui viene bruciato completamente nell'attimo dell'azione. In questo spazio senza spazio e senza tempo, non c'è modo di filtrare la conoscenza di cui si disponeva, accuratamente accumulata, non c'è modo di commisurare lo stesso sconvolgimento, la qualità è l'essere che è e questo si limita a essere, non annuncia un qualsiasi sommovimento o gradazione di intensità. Nell'essere non c'è la correzione che attorciglia l'apparenza e le fornisce le sembianze concrete nascondendo la sua vera natura di fantasma, non ci sono ombre sulla parete né caverne né massacri. Nell'essere io sono la qualità e la qualità è nello stesso istante, mentre brucia la mia azione, giustizia, uguaglianza, verità, libertà, insomma è. L'antica antinomia del fare che apporta la coazione produttiva come oggetto e l'accumula nella veste quantitativa, qui non è pensabile. Posso tornare indietro o andare avanti. Tutto qui? Se torno indietro, rammemoro la mia avventura e la rendo – dentro certi limiti – intelligibile. Il mondo vecchio sembra non avvedersi di quanto è accaduto fuori di esso, rimastica sempre il medesimo modello e studia le tante possibili modificazioni. La rivoluzione anarchica trova qui, in questo modo frastornato e pur sempre inserito nel proprio modulo oggettuale, il migliore terreno di lotta, ma ora ha in mano l'arma giusta, la distruzione.

Quello che caratterizza l'organizzazione anarchica è l'amalgama che unisce i suoi partecipanti. Questo legame è l'affinità e la sua ricerca, o la sua chiarificazione, hanno ormai riempito più pagine del necessario. Ma questa unione intima non può cogliersi a fondo

nel mondo del fare, restando in attesa seduti su di una panca, allineati rigidamente, di un segnale convenuto. In questa passività c'è tutto il vizio produttivo del fare. L'azione non accetta deleghe o trascuratezze. Tutto l'itinerario di accostamento, tutto il percorso del coinvolgimento, sono momenti primari di impegno personale dove nessuno appartiene a qualcun altro che non sia se stesso. Nell'agire non ci sono punti di appoggio. L'azione portata con sé la nostra coscienza immediata nel suo insieme e la trasforma in una coscienza diversa. Mai più io sarò lo stesso di prima, mai più il mio cuore batterà allo stesso modo, mai più ragionerò in termini di colpa o di ragione, la qualità spazza via in un attimo questo ciarpame. Tornato indietro, non cercherò di imitare l'essere che non sono più e non cercherò di intridere la mia apparenza con maschere per spaventare gli attoniti abitanti della caverna dei massacri. Sarò un cuneo nella realtà oggettuale e come tutti i cunei sarò, nello stesso tempo, qualcosa di identico al contesto che mi ospita e qualcosa di estraneo. Parlerò, e il mio parlare sarà diverso dal parlare di prima, ma questa diversità rammemorante non potrà essere colta da tutti, solo gli uomini disponibili all'azione la coglieranno, il resto vi vedrà un discorso irrispettoso della logica dell'a poco a poco, irridente della storia e della filosofia, non disponibile a riformare in un modo o nell'altro la caverna dei massacri. Non posso essere io a modulare la rammemorazione per le orecchie delicate di un pubblico più vasto, sarà la parola stessa che attraverso il destino sceglierà i propri interlocutori, il resto resterà ad essa sordo, come è giusto che sia. Questa selezione indiretta è la forma più rarefatta e avanzata che io conosca. Con buona pace di tutte le chiacchiere e dei cuori sensibili in attesa d'illuminazione.

Un fiume di regolamenti e di precisazioni si sviluppa all'interno di ogni organizzazione di lotta che operi nel fare coatto. Tutto ciò può sembrare indispensabile – e difatti lo è nell'ambito delle lotte intermedie – ma poi è spazzato via con la distruzione. A perire col mondo vecchio è anche la vecchia concezione organizzativa della lotta. Tutto ciò può sembrare impossibile perché molti pensano ai periodi più o meno lunghi di transizione, a cosa fare quando il potere è ancora forte e non disposto a cedere. In effetti in molti c'è una sorta di vocazione per il ritardo organizzativo. Essi sono restii ad abbandonare le vecchie mentalità e non si rendono conto che queste resistenze sono oggetti prodotti dal fare coatto e da loro visti in un'ottica errata. Nessuno ha una risposta per tutte le domande ma l'azione taglia netto con ciò che permane nel grigio vivacchiare della coazione. Se non c'è l'esperienza diversa a illuminare con la strana luce della rammemorazione, la realtà dei fantasmi è facilmente scambiata per quella che esiste solo nell'essere. Molti strumenti sono prodotti dal fare coatto per facilitare questo scambio. L'immaginazione storna continuamente l'inquietudine dall'immediatezza e la conduce in paradisi artificiali dove l'attesa di un banale cambiamento è amministrata come una trasformazione epocale. Solo l'azione si muove con una disinvolta diversità, essa taglia ogni contatto con l'oltrepassamento e coglie l'istante in cui io stesso sono la qualità. Questa stupefacente concrezione non è dicibile, nella sua bruciante unità, può però essere rammemorata. L'atmosfera stagnante del fare coatto è, da

questa parola, rammemorata e messa sottosopra. Senza di essa lo scontro sarebbe del tutto interno alla logica dell'a poco a poco, si concluderebbe con un accomodamento superbamente amministrato dal detentore della frusta. Il mondo vecchio comincia a decomporsi solo venendo a contatto con la rammemorazione. È l'anticamera della sua distruzione.

Le sfasature tra un progetto rivoluzionario e la sua realizzazione sono di regola addebitate alla mancanza di coerenza. Ciò porta o a trascurare importanti questioni che concernono il rapporto tra mezzi e fini, o a intensificare il controllo interno fino a soffocare la possibile spontaneità dell'attacco. Invece il problema va spostato sul piano della qualità. L'aria stantia del fare fa in modo che la suddetta dicotomia causi meno danni possibili. Invece di affievolirsi, queste contraddizioni si esacerbano. Nessuno può aspettare che le cose cambino in meglio, ogni cambiamento produce solo modificazioni che perfezionano il fare nel suo processo di amministrazione dell'oggettualità. Il fare ha oscillazioni imprevedibili, ma tutte recuperabili, come ondeggiamenti di un mare tutt'altro che tranquillo. Il processo però naviga sempre verso l'obiettivo dell'accumulo oggettuale malgrado i tanti aggiustamenti a cui è costretto. Nessuno in effetti sa dove si trovano i punti vulnerabili del fare coatto e nemmeno se esistono. Ecco perché l'attacco interno, costretto a seguire i medesimi moduli del potere, è destinato a fallire. Uno crede di occupare un posto preciso nella graduatoria fattiva e invece questo posto è molto più grande. Lo stesso schiavo sotto le nerbate è ormai qualcosa di più di un semplice elemento di un meccanismo vasto, esso è il meccanismo stesso. Il massacratore è anche massacrato e continua a fornire materiale al massacro. Questa oscura concatenazione non può essere smontata, appartiene alla produttività e all'impossibile individuazione di una precisa responsabilità. Tutto fluisce e viene fatto scorrere con l'impiego di premurosi espedienti. Solo l'azione taglia alla radice le inevitabili sfasature di cui sopra e mette tra parentesi le lotte intermedie. Essa scandisce i termini di un genere diverso, che non si preoccupa di assicurarsi corrispondenze e bilanciamenti.

L'insurrezione anarchica degli sfruttati può essere sollecitata da condizioni economiche precise. Mentre scrivo queste righe in un carcere greco [2010] forse la Grecia sta vivendo un momento del genere. Dico forse perché all'interno di un carcere non è facile rendersi conto di una situazione sociale generalizzata, e i mezzi di informazione, in una lingua che non conosco, non mi aiutano. Quindi, forse. Ma questa eventualità può andare sprecata se non ci saranno le azioni individuali, qualitativamente significative. E queste non si leggono nei giornali, occorrerebbe avere delle rammemorazioni. Qui e là qualcosa appare, perfino in questo carcere, visto che gli arresti si stanno intensificando, ma non è facile cogliere parole rammemorative. Sembra piuttosto che un po' tutti – anche gli uomini d'azione – abbiano paura di uscire dall'ambito del fare e delle corrispondenze bilaterali che questo garantisce. La situazione complessiva ha qualcosa di allucinatorio, le chiacchiere si susseguono, non c'è un progetto insurrezionale vero e proprio. Occorrerebbe una spinta dal basso che sol-

leciti verso il processo distruttivo radicale, ma questo non è possibile trovarlo nel pantano del fare coatto. Solo afa e insoddisfazione. Forse le vere e proprie inquietudini verranno e solleciteranno gli itinerari verso l'assolutamente altro. Mi sento un vecchio seduto sulla sponda di un fiume, ogni giorno vedo passare accadimenti che non mi appartengono. Potrebbero appartenermi ma persistono a farsi estranei alle mie più profonde convinzioni. Aspetto. Non ho altro da fare. Il carcere è una brutta bestia.

Nessuna fede dialettica, nessun determinismo. Non ci sono vantaggi nel fulgore della sollecitazione insurrezionale insita nelle cose, prima o poi il meccanismo si smonta e gli accomodamenti prevalgono. L'azione presenta la grande forza sovvertitrice di queste ambascie, di queste realtà portatrici di incertezze. Andare oltre, questo è il punto su cui fare forza, il punto per spostare i rapporti contraddittori. Ma non una questione di accumulo. La sua chiave non è nascosta nella conoscenza. La decisione del coinvolgimento non è una scelta, non si attinge l'essere con una scelta, le scelte hanno un senso soltanto all'interno del fare. Il sentiero nella foresta è un salto nel nulla, un accostamento improvviso e fantastico alla condizione caotica della qualità. Non ci sono né affermazioni né allusioni che possono fondarlo, spiegandone il meccanismo, non c'è nessun meccanismo, tanto meno per chi vi si inoltra. La foresta intera è una sorpresa estranea e muta, non fornisce spiegazioni, non incoraggia. Il cammino non è facile ma non è neanche impervio, solo l'oltrepassamento lascia il segno e ha bisogno di tutto il coraggio di cui si dispone. Poi la qualità. Non c'è qui, al suo interno, nessun comportamento ragionevole possibile. La logica del tutto e subito si vive non si apprende. L'essere è, non viene appiccicato a qualcosa d'altro per potere vivere, è semplicemente e non può non essere.

Nel fare coatto il senso delle parole è antitetico a quello della rammemorazione. Nel primo caso servono a nascondere dando l'impressione di fare chiarezza, nel secondo né chiariscono né nascondono, semplicemente esistono e agiscono da sole attraversando la consistenza apparente dei fruitori come fulminanti occasioni per andare oltre, non proprio assolutamente oltre, ma per smuovere quello che rischia di restare inchiodato nell'apparenza. Un vertiginoso movimento di allusioni e ridondanze permette – se vi si presta attenzione – di leggere qualcosa che attiene a qualcosa d'altro, un continuo rinvio che ha tutta l'aria di essere occasionale, ma che è costruito pezzo per pezzo su di un tracciato non aderente perfettamente alla logica dell'a poco a poco. Gli accadimenti dell'agire non appartengono alle parole, nemmeno a quelle rammemorate, ma da queste sono ridondate, come se ci fossero echi profondi, risuonanti dappertutto all'interno della rammemorazione. Un riferimento – poniamo l'assenza di ogni possibilità cronologica – è accettato e perfino giustificato, per poi essere messo da parte e successivamente ripreso, soluzioni di continuità inaccettabili all'oggettualità linguistica dominata dall'ermeneutica. Non ci sono nervature statali, portanti, flussi coerenti che possono fare pensare a una ricostruzione dell'esperienza qualitativa. Non c'è un luogo linguistico dove ciò potrebbe essere fatto, il fare lo

sottoporrebbe subito a un incasellamento che azzererebbe ogni ridondanza con la qualità. Questa riduzione alla miseria fisiologica del fare è possibile perché si presuppone esistente una dottrina della qualità, così come si ha una dottrina del fare. Ma non si è davanti che a un semplice accorpamento. O la riduzione rammemorativa a questo livello fattivo è impossibile, oppure non si tratta di rammemorazione. Non c'è nemmeno una intenzione dichiarata di soffocare ciò che sta per avvenire all'interno della parola rammemorante, il fare non ne coglie il senso ultimo, c'è solo l'azzeramento dovuto al processo produttivo stesso, la necessità di ridurre qualsiasi fenomeno a oggetto, anche l'incomprensibile.

Distuggere la macchina del potere fattivo è necessità imperativa e immediata, non si può andare avanti per progressivi aggiustamenti. Anche le migliori intenzioni vengono travolte dalla logica della ferula e appaiono povera cosa. Ecco perché l'attacco all'interno del fare è sempre destinato a restare intermedio e a produrre una sistemazione compensativa. Eppure c'è anche un altro aspetto, esso può costituire un'occasione per l'intrapresa del coinvolgimento. Può costituirla, non è un movimento necessario. Spostarsi ai margini della foresta è sempre qualcosa in più dell'impegno di una lotta intermedia. Implica un lavoro della coscienza immediata, un immensamente serio capovolgimento di fronte. Occorre soffocare dentro di sé la paura dell'ignoto e guardare avanti con un coraggio diverso, mettendo in discussione non solo la coazione esterna, che pesa come un macigno ma anche quella interna, spesso considerata positivamente, la tanto esaltata volontà. Scegliere è qui fuor di luogo. Non si sceglie di intraprendere il sentiero nella foresta, vi si coinvolge. Non resto nelle mie sicurezze e scelgo tra due possibili soluzioni, mi coinvolgo, cioè azzero le mie certezze e quindi anche quelle che mi servono di base per scegliere. Io sono il mio coinvolgimento, dietro di me non c'è nessun punto di riferimento, nessuna garanzia, nessuno appiglio, sono spaventosamente solo di fronte alla foresta, un divenire che sento estraneo a tutto ciò che in passato ha fatto di me quello che sento di essere, un'apparenza priva di esistenza reale, un flusso di oggettualità proiettato sulla parete della caverna dei massacri. La scaturigine dell'assolutamente altro, di cui ho fantasticato magari per anni, adesso mi sta davanti e tutti i miei sensi si risvegliano di fronte all'oltrepassamento. La qualità è qualcosa che vuole divenire dentro di me. Per il momento ho in mano delle signature che raccolgo nel sentiero, mi dicono molto in termini di conoscenza passata, di storia e di filosofia, mi dicono poco in termini di oltrepassamento. Per adesso questo passo rimane un mistero. Occorre la massina prontezza di riflessi nella foresta, non ci sono concessioni per chi non ha sufficiente coraggio. Non si è mai sufficientemente preparati, nemmeno per chi ha di già vissuto questa esperienza. Ogni volta è una volta nuova, nulla è qualcosa di già visto, nulla nella foresta è familiare o attenuato per essere masticabile da gengive deboli. Si è là perché ci si è voluti coinvolgere, perché si è messa in gioco la propria vita, non perché si è rimasti invischiati in un ineluttabile processo a cui ci si sente estranei. Nel fare è tutto più comodo, c'è sempre come sistemare le cose, trovare l'aggiustamento adatto, l'oggetto che fa al caso nostro. Nella foresta può accadere di tutto e si è sprovvisti di tutto, solo il

coraggio è quello che conta. La stessa conoscenza diminuisce di importanza, man mano che ci si avvicina all'oltrepassamento.

Lo scatenarsi delle passioni nell'ambito del fare è opportunamente circoscritto in modo da ottenere un ragionevole recupero o un adeguato autocontrollo. C'è un processo idoneo che ufficialmente registra questo scatenarsi e lo incanala in direzioni più o meno innocue, dove opportuni divertimenti favoriscono il suo nientificarsi in un affievolimento pienamente convertibile in oggetto. Il soffocamento di qualcosa d'altro, che sarebbe potuto accadere, riconvoglie la passione nell'alveo monotono della ragionevolezza. Certo, anche i fatti possono muoversi contropelo, scontrarsi con qualcosa di troppo forte per essere ridotto all'ordine, in questo caso è tutto il sistema fattivo a modificarsi per inglobare quella disfunzione, quel pericoloso momento di disturbo. La rivelazione di un intoppo può indurre a un morbido cambiare dei rapporti di forza, a una dura repressione, non si sa mai bene quello che può accadere. Lo scarto qualitativo non è invece avvertito nella sua piena pericolosità, permane immanifesto nella percezione fattiva dominante. Questo spostamento di interessi, una sorta di dislocamento improvviso è un passo mentale, quindi non può essere subito riprodotto come oggetto. È la coscienza immediata che osserva se stessa e si ritrova sul limitare della foresta, dove la sua inquietudine cresce e dove le tecniche di recupero e riaggiustamento non sembrano per il momento funzionare. Essa osserva un nuovo germogliare in se stessa, la nascita di una tensione nuova che la spinge a trovare il sentiero nella foresta, cioè ad abbandonare la zona liminare dove si avvertono fortemente i richiami perentori del fare. Questo abbandono sveglia potenzialità inaspettate che mettono a frutto i mezzi conoscitivi a disposizione. Uno stupore aurorale si sostituisce all'inquietudine, la fantasia sollecita la conoscenza ad aprirsi a esperienze illogiche, considerate dal punto di vista dell'a poco a poco. Si rimane sconcertati di fronte alla velocità con cui queste modificazioni si riproducono nell'immediatezza. Esse non sono ancora trasformazioni, ma sono in grado di leggere in maniera differente le segnature rinvenute nel sentiero. Questo di cui parlo è uno scatenarsi di passioni, non si muove più nell'ambito del fare. Sta andando oltre, sta passando dalla fantasia alla concretezza dell'essere, ma non è ancora la qualità, cioè questa passione non è ancora essere e non è più apparenza. C'è qui una pienezza sconosciuta al fantasma fattivo e c'è uno stupore e un'attesa che spariranno dopo l'oltrepassamento.

L'azione è un richiamo a negare l'ordine necessario delle cose. Spezza lo schema quantitativo e, nella rammemorazione, ne dimostra la possibilità di rottura. Parla di pienezza in un mondo di parzialità e indica una strada. Non si tratta di un monito o di un esempio, si tratta di un contributo distruttivo che richiama ulteriormente alla distruzione, quindi non ha nulla a che vedere col fare. Le parole se richiamano l'azione sono colme di una vita differente, per questo motivo non possono essere lette alla luce dell'ermeneutica fattuale, sarebbero parole incomprensibili. I più ignorano che cos'è l'azione, non si coinvolgono, quindi leggono – se capita loro – la rammemorazione come potrebbero leggere un giornale

del mattino, e così si riconfermano nella giustezza del loro ordine fattivo che li amministra e li tutela. Non c'è figurazione rammemorata che possa da loro essere immediatamente fruita, dovrebbero dapprima passare attraverso l'esperienza diversa, ma ciò non sempre è per loro possibile. Vivono quindi sulle soglie di qualcosa che potrebbe accadere ma che di fatto non accade, con loro il destino è estremamente duro. In effetti il destino dà la caccia a tutti ma tutti, o quasi, lo esorcizzano considerandolo come semplice futuro, l'incertezza di un domani del tutto slegato dal fare di oggi. E i massacri di cui siamo pur responsabili? E che c'entra il destino con i massacri? con il nostro fattivo senso di accettazione della schiavitù? Non è possibile cogliere questa connessione se non passando attraverso l'azione qualitativa, essendo l'essere che non è apparenza esattamente quello che è. Il destino parla all'essere, questo è naturale, ma non sono in grado di cogliere né queste parole né il discorso che intrattengono quando, nell'azione, sono io stesso quell'essere che è e non può non essere. Nella rammemorazione non riporto queste parole – un linguaggio che nella bruciante istantaneità dell'esperienza assolutamente altra non ho neanche udito – ma altre parole, le quali, sia pure smozzicate dall'ambito del fare in cui sono costrette a rigirarsi, riescono a dire qualcosa al destino. Ed è questo che in quelle parole – causa l'assenza di un nesso cronologico qualsiasi – suggerisce qualcosa, un avvertimento, una possibilità differente, una potenzialità inaudita. Intensità mostruose e minacciose si alternano a incredibili bellezze, a sensazioni di libertà mai provate attraverso le parole, ma tutto questo può facilmente essere confuso con lo sfogo di un animo traumatizzato da un'esperienza violentemente diversa. Non è così.

Non è una guida valida il principio del piacere, non riesce a smuovere i vincoli che lo tengono legato al fare. Riflettendo bene non sempre il piacere conduce verso la soddisfazione di sé, la pienezza di sé. Al contrario, acutizza l'insoddisfazione e l'inquietudine. Ciò non toglie che il piacere, coi suoi tanti aspetti, può aiutare molto a sopportare una vita immersa nella mota. E il piacere della rivoluzione? Anche questo può svolgere lo stesso compito. Ai piedi di una simile affermazione si spalanca una immensità minacciosamente sconosciuta. Non si è sempre detto che la rivoluzione deve essere anche una grande festa? Certo, ma come ogni festa può avere una propria conclusione triste, specialmente se tutto è rimasto avvolto nel sudario del fare coatto, se si è trattato di un attacco contro i moduli produttivi, quindi in grado di dare vita soltanto a processi di aggiustamento. Il piacere è un aggancio trasparente e debole per fondare un processo rivoluzionario, ci vuole il coinvolgimento. Ora, quest'ultimo può anche comportare una piacevole sensazione di positiva ricerca del migliore senso di sé, ma è solo una sfumatura, come la fantasia. Il percorso nel sentiero nella foresta non è piacevole e richiede uno sforzo che finisce per risultare predominante. Partendo dalla coscienza immediata si ha una cognizione del piacere che è tipica dell'oggettualità, dove le incombenze inopportune sono messe da conto per dare sfogo al piacere. L'accostamento a una coscienza diversa – per altro ancora da acquisire nell'ambito della foresta – coglie proprio queste incombenze che prima venivano frustrate, le sottolinea e

le sollecita. Le segnature sono presenze ingombranti, che devono essere fatte vedere nel loro significato storico e filosofico, per poi essere messe da parte. Questa operazione è inquietante e non può dare spazio al piacere. Lo stesso bagaglio conoscitivo ha qualcosa di fatale che lo destina ad essere abbandonato, e questo accadimento non è mai piacevole perché noi siamo fino in fondo quello che l'immediatezza si porta dietro come conoscenza. Infine, l'esperienza vera e propria nella qualità, le bruciature istantanee dell'essere, non sono che esperienze violentemente traumatiche, decisamente agli antipodi del piacere che conosciamo nell'amministrazione del fare. La rammemorazione chiude il circuito, registra di sicuro il punto più remoto nei riguardi del principio del piacere. Poiché in questo itinerario non c'è nulla di preordinato, non ci può essere niente che ricordi il piacere per come lo conosciamo nel fare. La distruzione è solo una prospettiva, almeno per il momento.

Scatenamento del disordine, ecco la rivoluzione anarchica, non applicazione di un ordine differente, del più alto ordine possibile. Definire il disordine la forma più alta di ordine – come è stato fatto – è una battuta di spirito per non turbare troppo le tiepide coscienze che si immaginano la rivoluzione una sorta di passeggiata piuttosto movimentata. La distruzione è qualcosa di più. Passioni primordiali, quindi anche desideri e piacere, ma più che altro un senso di liberazione dal rendiconto amministrativo della propria vita. Finalmente nessun coltello rigirato nella piaga. Il gesto diverso qui si presume di già avvenuto, non è qualcosa di cui non si è ancora sentito parlare. La potenza che uccide è messa da parte, i carnefici sono al lavoro – come sempre – ma stavolta per conto loro, non hanno la mia collaborazione. Io sono altrove, nel sentiero nella foresta. Non formo più una unità indissolubile col loro apparire, mi accingo ad essere. Nel loro fare c'è quello che io non ho più, il rispetto per le convenienze, il calcolo e la corrispondenza. Loro sembrano inamovibili, e tali si ritengono, io so che possono essere divelti dalle fondamenta, basta distruggere loro e il loro dannato meccanismo. La materia senza vita che li costituisce mi è adesso lontana e indifferente, sono nel pieno del mio coinvolgimento e non attendo più che qualcosa di diverso accada, sono io questo qualcosa, sono io la diversità. Sono state tante le obiezioni al mio vecchio comportamento, all'accettazione e all'omologazione, di certo bene articolate, ora non hanno più importanza. Perfino la logica dell'a poco a poco, che pure è insita nella conoscenza che mi sono portato dietro, non ha più senso. La rivoluzione è un progetto ancora da pensare, la distruzione pure.

Lo spirito di un popolo alberga nel fare e qui trova possibilità di esprimersi secondo le proprie tradizioni. I danni di Hegel, come si vede, vanno lontano, si estendono nella storia a macchia d'olio. Spesso scelte di campo sono state fatte sulla base delle intuizioni dialettiche hegeliane e hanno provocato i molti danni. Purtroppo non è possibile sbarazzarsene definitivamente. Ogni sacrificio cruento poggia in modo scientificamente esatto su giustificazioni oggettuali, nessuno, o quasi, uccide senza motivo. Le uccisioni meglio riuscite sono quelle che si giustificano con scopi magniloquenti, che richiedono l'accondiscenden-

za al sacrificio, che azionano forze occulte, remote, lontane nel tempo come appunto è la tradizione. Eppure nessuna uccisione è perfettamente logica, nemmeno dal punto di vista della logica dell'a poco a poco. C'è sempre un surplus di assurdità e di feroce distacco. C'è sempre un fondo di inverosimiglianza. Non c'è pertanto un modo giusto e uno sbagliato di uccidere. Questo fatto è sempre incongruo e distorto, qualcosa che non può essere accettato, neanche come semplice oggetto di produzione. E la distruzione? si potrebbe chiedere. La distruzione parte da un altro elemento originario, parte dalla qualità e dall'esperienza diversa. Non uccide, distrugge. Non colpisce qualcuno e lascia in piedi il processo produttivo in attesa che qualcun altro, o qualcosa d'altro, faccia il resto. Azzera. Mette il mondo in condizione di ricominciare daccapo. Allo stesso modo in cui la qualità non la sperimento fuori di me, considerandola come spettatore, cioè allo stesso modo della quantità, ma sono io stesso la qualità, per cui essa brucia me al di là di qualsiasi dimensione cronologica, così la distruzione brucia il mondo vecchio non ne evince una parte, come uno spettatore munito di coltello.

Nemmeno i processi di aggiustamento interno al fare – ad esempio, le guerre – possono essere considerati elementi positivi dato che indeboliscono i sistemi produttivi e quindi rendono più facile la rivoluzione. Mai illusione fu più foriera di tragiche conclusioni. Questo è veramente un ultimo errore, quello che dà il colpo di grazia a qualsiasi lotta interna al fare. In ogni caso la forza necessaria alla rivoluzione anarchica deve arrivare dall'esperienza nella qualità, non può poggiare su di un accadimento ipotetico o reale considerato in grado di negare forza al processo repressivo e di controllo. Molto può essere bloccato da una incertezza o da un non adeguato utilizzo della rammemorazione. Se le esperienze altre sono continue e svariate, questo pericolo è però molto ridotto. In situazioni che la storia e la filosofia considerano deterministicamente idonee alla rivoluzione, possono verificarsi difficoltà maggiori nella lettura della parola rammemorante, questo è naturale. Gli aspetti macroscopici allettano il fantasma e la sua apparenza molto di più di quanto non possa fare un fatto, dopotutto marginale, anche se pervaso di qualcosa di straordinariamente indigeribile dal punto di vista oggettuale. Anzi, più la condizione che tende disperatamente, cercando di aggiustarsi all'interno del fare, dilaga, più attira le attenzioni di coloro che, come uomini d'azione, potrebbero avere i mezzi e l'occhio per meglio cogliere la rammemorazione.

Dalle lotte intermedie agli sbocchi insurrezionali? Può essere. Occorre però il travaglio dell'esperienza qualitativa, in caso contrario queste lotte rappresentano solo un importante contributo metodologico alla rivoluzione, un suggerimento per le modificazioni opportune da fare. Si possono osservare da lontano movimenti del genere e parteciparvi scendendo in piazza. Il coinvolgimento è altra faccenda. Tutto non può risolversi all'interno del fare, sarebbe un suicidio, ogni elemento repressivo finirebbe per tornare al suo posto, mentre molti altri movimenti diversivi verrebbero a stornare l'attenzione dalla lotta. C'è una so-

luzione impeccabile a tutto questo turbinio di titubanze, ed è l'azione. Ma ci vuole, nel momento decisivo, una buona dose di coraggio. Non ci sono parole rivelatrici che indicano la presenza delle condizioni necessarie all'azione, non c'è da ascoltare una qualunque affabulazione del fare che sottolinea questa o quella espressione di ferocia. Il passaggio non ha bisogno di presenze propiziatrici, non occorrono comparse o attori secondari. Si è soli sul limitare della foresta. Il percorso accidentato nel sentiero va trovato da soli. Non è una momentanea incombenza da assolvere, è la propria vita messa in gioco. Non si è sulla soglia dell'oltrepassamento per l'imperfezione del mondo, non si vogliono migliorare le cose, allungare la catena agli schiavi, si va oltre tutto questo, nella qualità c'è l'essere che è e non può non essere. Sono io che vivo l'essere che è, non lo faccio per aggiustare le ingiustizie del mondo e nemmeno per distruggerle. L'azione non ha come obiettivo che se stessa, non è l'ordine passato o futuro del mondo che le interessa. Ecco perché quando agisco sono sempre solo, ed è come incontrare l'ospite inatteso, anche qui, in questo incontro, si è sempre da soli. La qualità mi brucia e coglie la mia vita nell'atto in cui sono io stesso quello che viene colto.

Recuperabile anche l'azione? No. Essa rimane come esperienza diversa per me e la riscoperta incisa sulla mia pelle. Per gli altri resta nella rammemorazione, dove può essere letta in tanti modi, nessuno dei quali recuperabile. Alcuni di questi modi di lettura possono essere inadeguati, quindi rendere incomprensibile l'azione, ma questo non fornisce al fare una vera e propria possibilità di recupero dell'opera stessa. Quello che il fare si limita ad eseguire è un ulteriore aggiustamento. Non essendoci regole precise per la fruizione delle parole rammemoranti, queste possono attendere intere generazioni prima di diventare pregnanti per l'azione. Esse non hanno un fondamento cronologico e, nella maggior parte dei casi, parlano di esperienze non documentabili in maniera oggettiva. Gli istanti delle bruciature non possono essere detti se non per indiretto riferimento, per parafrasi non sempre accettabili, spesso confuse e perfino contraddittorie. Non ci sono paesaggi da descrivere con dettagliata accuratezza, il deserto è monotono e aggressivo, la qualità è violentemente unica, l'essere è il caos dove ogni parola annega nell'indifferenziato.

Il rivoluzionario anarchico non è tale per decreto ma per l'azione che riesce a portare a completamento. Egli è portatore di questo patrimonio qualitativo anarchico, non è solo un rimescolatore della formula che compone il dramma produttivo. Non è un atteggiamento di apparenza il suo, ma una rammemorazione dell'essere che è, esperienza diversa vissuta che non si limita a qualche ritocco. Qui non si tratta di prevalere sulle forze repressive, si tratta di cancellare un mondo che su quelle forze si basava. Non basta pertanto una scossa, di cui sono capaci molti rivoluzionari non anarchici, si tratta di un mondo nuovo che entra in gioco. Ogni idea di riequilibrare le sorti dei miseri e degli schiavi non fa parte di questo progetto. Sarebbe come correre bendati verso un abisso. Prima o poi il fare recupera il danno e ripristina la produzione coatta. Delle tante dichiarazioni solenni, riguardanti le

libertà concesse agli schiavi, è rimasto solo il derisorio e insistente fischio della ferula e il multicolore sfolgorio dell'immaginazione a pagamento. L'azione resterà sempre un enigma per il mondo del fare, incapace di leggere bene tra le righe rammemorative. Non lo sarà per l'uomo d'azione che, di volta in volta, realizzerà la propria esperienza nella qualità.

Un fantoccio nelle mani della storia, ecco il cosiddetto grande uomo. Le parole di Hegel restano valide. Non è l'esperienza nella qualità che fa grande un uomo. L'aggettivo qui è superfluo. Quell'esperienza lo fa uomo, cioè gli fa vivere l'essere che è e lo pone in grado di misurare l'incalcolabile distanza che lo separa dall'apparenza e dalle ombre che si aggirano sulla parete della caverna dei massacri. L'azione preannuncia il senso ultimo della distruzione e annuncia, nello stesso modo, il primo accenno del mondo nuovo, quello dell'autogestione generalizzata.

L'Impero knut-germanico e la rivoluzione sociale

Immergersi nella lettura de *L'Impero knut-germanico e la rivoluzione sociale* è intraprendere un corpo a corpo senza precedenti con il pensiero di Bakunin. Quest'opera costituisce non solo il punto massimo della sua riflessione teorica, ma anche il modello del suo modo di intendere l'unità e la compenetrazione di pensiero e azione. Qui si trovano tutte le qualità della sua immensa cultura, come pure tutti i limiti che ogni cultura possiede: prima di tutto, di essere figlia del suo tempo.

L'inizio è uguale a quello di una lettera inviata a Louis Palix dopo l'insurrezione lionese del 28 settembre 1870, ma poi si evolve per altre strade, fino a diventare un grosso volume di un numero non precisato di pagine. Sulla dimensione di questo lavoro gli storici si sono dati battaglia. Alcuni ne hanno ricavato un opuscolo (*Dio e lo Stato*), altri ne hanno messo insieme la ricostruzione definitiva, la quale è quella che, a cura di Arthur Lehning, presentiamo qui come VIII volume delle *Opere complete*.

Si comincia con un appello alla resistenza contro i Prussiani. La Francia è sconfitta, l'impero distrutto, lo stesso Napoleone III fatto prigioniero. L'albagia della casta militare francese umiliata è costretta non solo a trattare la resa ma anche a chiedere l'aiuto prussiano per sconfiggere la repubblica. Parigi minacciata di invasione. Bakunin, in questo clima di resa dei conti, sente che il suo ruolo di rivoluzionario lo può giocare meglio a Lione, seconda città di Francia, di grandi tradizioni insurrezionali, che può correre in aiuto di Parigi, minacciata dalla reazione e dai Prussiani.

L'insurrezione fallisce, Bakunin riesce a sfuggire alla cattura e da Marsiglia, via Genova, ritorna a Locarno, dove avrà diversi mesi per riflettere sugli accadimenti e stendere questa lunga e dettagliata accusa contro la classe borghese tedesca in primo luogo, contro il militarismo e contro gli errori dei rivoluzionari di tendenza autoritaria che pensavano di ricostituire uno Stato per difendere la Francia e non avevano per niente fede nella forza e nella capacità autorganizzativa del proletariato francese ed europeo.

«Riguardo alla disciplina e alla fiducia – egli scrive – è lo stesso discorso che riguardo all'unione. Sono cose eccellenti quando sono ben poste, funeste quando si rivolgono a chi non le merita. Amante appassionato della libertà, confesso che diffido molto di coloro che usano sempre la parola disciplina. È troppo pericoloso, soprattutto in Francia, dove la disciplina, per lo più, significa, da un lato dispotismo e dall'altro automatismo. In Francia il culto mistico dell'autorità, l'amore del comando e l'abitudine a lasciarsi comandare, hanno

distrutto nella società, così come nella stragrande maggioranza degli individui, ogni sentimento di libertà, ogni fede nell'ordine spontaneo e vivo che solo la libertà può creare. [Al contrario, la vera disciplina, in momenti come quello in cui si trova la Francia, con Annibale alle porte], non è che l'accordo volontario e pensato di tutti gli sforzi individuali verso uno scopo comune. Al momento dell'azione, nel mezzo della lotta, i ruoli si dividono naturalmente, secondo le attitudini di ognuno, valutate e giudicate dall'intera collettività: gli uni dirigono e comandano, altri eseguono gli ordini. Ma nessuna funzione si pietrifica, si fissa e rimane irrimediabilmente attaccata a una persona. L'ordine e la promozione gerarchici non esistono, sicché il comandante di ieri può diventare subalterno oggi. Nessuno si erge sugli altri o se lo fa non è che per ricadere giù un momento dopo, come le onde del mare, ritornando sempre al salutare livello dell'uguaglianza». (*L'impero knut-germanico e la rivoluzione sociale*, in *Opere complete*, vol. VIII, tr. it., Trieste 2009, p. 30). Insomma, il metodo insurrezionale anarchico. L'eccesso insito in questo metodo è una rottura senza quartiere, non accetta dentro di sé l'inesorabile possibilismo della delicatezza, la prudenza della scelta ponderata e riflessiva. La visione equilibrata del progredire lento ma inesorabile verso la morte è rifiutata, è vista con stupore per l'insignificanza di coloro che se ne fanno assorbire senza contrastarla. Insieme a Bakunin, riflettendo sulle sue considerazioni ma, più di tutto, sul suo metodo rivoluzionario, ho scoperto, e continuo a scoprire, le mille lacerazioni che l'eccesso causa nel suo dilatare al massimo la coscienza di classe. Le intuizioni sono soltanto una disponibilità all'azione, non sono ancora epifania vera e propria del coinvolgimento e della via accidentata verso l'atto distruttivo che azzera il nemico. Ogni lacerazione nelle mie remore, registra un movimento che penalizza l'attesa rendendola ridicolo paravento per le mie paure, in fondo l'eccesso è semplicemente la vita.

Ma torniamo al contesto che ci occupa. Bakunin riflette sulle necessità pratiche della difesa contro l'invasione prussiana. Per difendere la Francia dal micidiale pericolo, procurato proprio dalla dissennatezza borghese e monarchica del precedente dominio, occorrono tanti soldi (eterno problema) e questi si trovano solo nelle casseforti dei borghesi. Il patriottismo di questi ultimi è fasullo proprio perché si ferma davanti alle porte blindate di questi forzieri, mai le apriranno, mettendo a rischio le loro fortune, almeno non lo faranno senza un governo forte che possa garantire lo sfruttamento futuro del proletariato, quindi un successivo, rapido ed immediato recupero di quello che potrà così essere considerato una sorta di investimento economico (con relativi interessi ad usura). «Ma gli si promette la repubblica, il regno della democrazia, la sovranità del popolo, l'emancipazione della canaglia popolare e non ne vogliono sapere né della vostra repubblica né di questa emancipazione a nessun costo e lo dimostrano tenendo le loro casse chiuse, non sacrificando neanche un soldo». (*Ib.*, p. 37). La prova era stata data dal fallimento del prestito lanciato dalla municipalità di Lione per organizzare la difesa della città. Quindi: espropriazione e nascita di un movimento potente che, difendendo la Francia, ne distrugga, contemporaneamente, la forma statale e dia vita a un'organizzazione anarchica fondata sul libero accordo.

Il dispotismo, da cui la rovina causata dall'Impero di Napoleone III, sta anche nella for-

ma partitica e repubblicana che vi si è sostituita, sta nella struttura stessa dello Stato. «Non avendo lo Stato politico altra missione che proteggere lo sfruttamento del lavoro popolare da parte delle classi economicamente privilegiate, il potere dello Stato non può essere compatibile che con la libertà esclusiva di queste classi di cui esso rappresenta gli interessi, e per la stessa ragione dev'essere contrario alla libertà del popolo. Chi dice Stato o potere dice dominio, ma ogni dominio presuppone l'esistenza di masse dominate. Lo Stato, di conseguenza, non può avere fiducia nell'azione spontanea e nel libero movimento delle masse, i cui interessi più alti sono contrari alla sua esistenza. È loro nemico naturale, loro oppressore obbligato, e, pur evitando di confessarlo, deve sempre agire come tale». (*Ib.*, p. 46). Da qui l'odio contro questa forma di governo che palesemente sta collaborando con il nemico, quindi è traditrice della Francia, non solo da parte del proletariato cittadino ma anche dei contadini. «Sappiatelo bene, il contadino ha in odio tutti i governi. Li sopporta per prudenza; gli paga regolarmente le tasse e soffre che gli prendano i suoi figli per farne dei soldati, perché non vede come potrà fare altrimenti, e non dà il suo contributo ad alcun cambiamento, perché è convinto che tutti i governi si equivalgono e che il governo nuovo, quale che sia il nome che si attribuisce, non sarà migliore del vecchio, e perché vuole evitare i rischi e i costi di un cambiamento inutile. Peraltro, di tutti i regimi, il governo repubblicano è il più odioso per lui, innanzitutto perché gli ricorda le sovrimposte del 1848, e poi perché ci si è impegnati per vent'anni di seguito a denigrarlo nella sua opinione. È la sua bestia nera, perché esso rappresenta ai suoi occhi il regime della violenza sfrenata, senza alcun vantaggio, ma anzi con la rovina materiale. La repubblica, per lui, è il regime di ciò che detesta più di ogni altra cosa: la dittatura degli avvocati e dei borghesi di città e, dittatura per dittatura, egli ha il cattivo gusto di preferire quella della sciabola. Bisogna quindi spezzare questa barriera di odio, e per fare questo convincere i contadini della necessità di difendere la Francia, non lo Stato repubblicano». (*Ib.*, p. 48). Questo processo, di tipo insurrezionale, costituito dalla propaganda nelle campagne, propaganda capillare e veloce perché il nemico avanza con distruzioni e morte, può essere realizzato – insiste Bakunin – deve essere realizzato da persone che sono esse stesse rivoluzionarie veramente, non soltanto da borghesi che vestono gli abiti retorici delle parole rivoluzionarie ma poi hanno interessi concreti del tutto contrari alla rivoluzione.

«Per sollevare gli uomini, bisogna avere il diavolo in corpo; altrimenti non si fanno che discorsi che abortiscono, non si produce che chiasso sterile, non azioni. Dunque, prima di tutto, i corpi franchi di propaganda devono essere, essi stessi, rivoluzionariamente ispirati ed organizzati. Devono avere la rivoluzione dentro di sé, per poterla provocare e suscitare attorno a loro. Poi devono tracciarsi un sistema, una linea di condotta coerente con lo scopo che si propongono». (*Ib.*, pp. 49-50). Strutture organizzate dai rivoluzionari e composte esclusivamente dai rivoluzionari, strutture che Bakunin chiama “corpi franchi”, ma che potevano prendere, e che in seguito, in altre situazioni, prenderanno altri nomi. Strutture in grado di propagandare e spiegare la necessità della resistenza e della rivolta contro i prussiani esterni e interni, ma anche di avere forza a sufficienza per fronteggiare

le strutture nemiche, repubblicane e monarchiche, che nelle campagne continuano la loro azione di freno di ogni tipo di movimento rivoluzionario e di sostegno diretto e indiretto all'invasione prussiana.

La tesi di Bakunin è quella di dare vita a una resistenza viva, non perfetta da un punto di vista anarchico, ma comunque produttiva ed efficace. Qui si pongono, in tutta la loro inconsistenza teorica e pratica, le obiezioni di coloro che non sono disposti a coinvolgersi se non alle condizioni della più assoluta purezza, senza ombra di presenze estranee alla luminosa scelta anarchica. Ma la realtà non è mai come la si desidera, per cui occorre fare i conti con le forze nemiche ma anche con quelle che, in un dato momento storico, si trovano a svolgere il ruolo di "compagni di percorso". Come affermava Malatesta, chi aspetta che tutto sia in regola prima di coinvolgersi, non farà mai niente, per cui è meglio agire commettendo degli errori che starsene a casa propria a guardarsi le unghie evitando di commetterli. E poi, proprio nelle situazioni estreme, il popolo in se stesso trova la forza per fare delle scelte che nessuno poteva immaginare esistenti. «Allora sarà la guerra civile, direte. La proprietà individuale non essendo più garantita da alcuna autorità superiore, politica, amministrativa, giudiziaria e di polizia, e non essendo più difesa che dalla sola forza del proprietario, ciascuno vorrà impadronirsi dei beni altrui e i più forti spoglieranno i più deboli. È certo che, fin dall'inizio, le cose non andranno in maniera del tutto pacifica; ci saranno delle lotte; l'ordine pubblico, questa arca sacra dei borghesi, sarà turbato, e i primi fatti che risulteranno da un tale stato di cose potranno costituire ciò che s'è convenuto chiamare guerra civile. Ma preferite forse consegnare la Francia ai Prussiani?». (*Ib.*, p. 56). Bakunin non indietreggia di fronte a questa fondamentale verità: non è possibile muovere all'attacco del capitale, sia pure con la motivazione di una resistenza contro l'invasore del proprio paese, senza sollevare una controrivoluzione alla quale bisognerà rispondere affrontando uno scontro feroce e senza esclusione di colpi. Non sarà mai possibile un fronte comune tra nemici di classe, questa è una verità fondamentale. È la vita concreta a dominare il pensiero e la volontà, non viceversa. Volendo superare la distanza di classe si devono abbandonare le proprie radici che legano allo sfruttamento e abbracciare un mondo completamente diverso, vivere in questo mondo dichiarando guerra a tutto ciò che prima si era, senza residui e senza pentimenti.

E qui Bakunin coglie esattamente il problema di classe mettendo in chiaro la distanza che ormai lo separa dalle sue origini. «Partigiano del popolo russo e non patriota dello Stato o dell'Impero di tutte le Russie, sfido chiunque ad odiarlo più di me. Soltanto, visto che si deve essere innanzi tutto giusti, prego i patrioti tedeschi di volere osservare e riconoscere che a parte qualche ipocrisia di forma, il loro regno di Prussia e il loro vecchio Impero d'Austria di prima del 1866 non sono stati molto più liberali né molto più umani dell'Impero di tutte le Russie, e che l'Impero prusso-germanico e knut-germanico, che il patriottismo tedesco costruisce oggi sulle macerie e nel sangue della Francia, promette persino di superarlo quanto ad orrori». (*Ib.*, p. 87). Questo motivo attraversa tutto il libro, o meglio tutta la sua opera, emergendo continuamente sia per consentirgli di difendersi

dalle accuse di panslavismo, sia per meglio qualificare il ruolo repressivo che il nascente impero tedesco si accingeva a svolgere in Europa.

In effetti non si può negare che le simpatie di Bakunin vadano più per la “selvaggia” disposizione del popolo slavo a contrastare lo sfruttamento interno e l’egemonia tedesca che dall’esterno vuole allargarsi fino all’estremo lembo della Siberia, che non all’“addomesticata” condizione del popolo tedesco. Certo, sul piano puramente teorico le speranze di Bakunin rivoluzionario sono parimenti divise tra i due popoli, come pure si allargano a tutti i popoli della terra, sfruttati senza eccezione dai rispettivi padroni e, dove la borghesia ha raggiunto il potere sostituendosi all’aristocrazia (non è il caso della Russia), sottoposti allo sfruttamento borghese, molto più raffinato e, spesso, avvolto nei simboli perbenisti del progresso e del positivismo scientifico. Ma non sono da escludersi le simpatie più profonde che Bakunin, come uomo, avvertiva per la grande storia slava degli sfruttati e per le rivolte che l’attraversano come lampi in una notte di tempesta. «È con un sentimento di profonda simpatia e di fraterno orgoglio che penso a questo grande movimento nazionale di un popolo slavo [la rivolta religiosa di Jan Huss, il grande riformatore slavo]. Fu più di un movimento religioso, fu una protesta vittoriosa contro il dispotismo tedesco, contro la civiltà aristocratico-borghese dei Tedeschi; fu la rivolta dell’antico comune slavo contro lo Stato tedesco. Due grandi rivolte slave erano già avvenute nell’XI secolo: la prima contro la devota oppressione di quei bravi cavalieri teutonici, predecessori degli attuali luogotenenti-signorotti di campagna della Prussia. Gli insorti slavi avevano bruciato tutte le chiese e sterminato tutti i preti. Essi detestavano il cristianesimo, e con molte ragioni, visto che cristianesimo significava germanismo, nella sua forma meno attraente: significava l’amabile cavaliere, il virtuoso prete e l’onesto borghese, tutti e tre tedeschi purosangue e rappresentanti come tali l’idea dell’autorità ovunque, e la realtà di un’oppressione brutale, insolente e crudele. La seconda insurrezione avvenne, una trentina d’anni più tardi, in Polonia. Fu la prima e unica insurrezione dei contadini propriamente polacchi. Venne soffocata dal re Casimiro». (*Ib.*, p. 104). Il pensiero corre agli altri “eroi” ammirati da Bakunin: a Stenka-Razin e Pugacev, capaci con le loro rivolte di determinare grandi sollevamenti di massa e di sconvolgere lo Stato russo.

Gli attacchi più odiosi e i sospetti contro Bakunin, considerato spia dello zar, vengono organizzati a partire dal suo ritorno dalla Siberia, o meglio da questo momento si intensificano sostituendosi alle semplici illazioni precedenti. La responsabilità è da attribuirsi a Marx e compagni? La cosa non è mai stata chiarita fino in fondo. Bakunin stesso parla di un chiarimento avuto con Marx, ma non sembra molto convinto che dall’altra parte ci sia stata buona fede e sincerità di intenti. C’è da dire che accuse di questo genere possono essere usate da persone ambiziose (e certo Marx era una persona del genere), ma sono pensate in dettaglio e in maniera scoperta solo da imbecilli. Chi scrive queste note introduttive ne sa qualcosa perché ne ha sofferto sulla propria pelle negli ultimi trent’anni.

E, in effetti, Bakunin non poteva non costituire un ostacolo considerevole nella prospettiva egemonica di Marx e dei marxisti che gli facevano contorno a Londra, in modo parti-

colare al momento del massimo sviluppo della Prima Internazionale. La tesi fondamentale del materialismo storico è apparentemente accettata da Bakunin, ma nella sua profonda sostanza ribaltata e messa in ridicolo. La critica fatta da Marx dell'idealismo, in primo luogo hegeliano, è accettata da Bakunin. Non ci sono dubbi che tra gli idealismi, di qualsiasi genere, e il materialismo storico, è bene accettare quest'ultimo nelle considerazioni dei problemi sociali. Eppure c'è un ma. Ecco come argomenta Bakunin: «Sì, i fatti primeggiano sulle idee; sì, l'ideale, come ha detto Proudhon, non è che un fiore le cui condizioni materiali di esistenza costituiscono la radice. Sì, tutta la storia intellettuale e morale, politica e sociale dell'umanità è un riflesso della sua storia economica. Tutti i rami della scienza moderna, coscienziosi e seri, convergono nel proclamare questa grande, questa fondamentale e decisiva verità: sì, il mondo sociale, il mondo propriamente umano, l'umanità insomma, altro non è che lo sviluppo ultimo e supremo – supremo per noi, quanto meno, e relativamente al nostro pianeta, – la manifestazione più alta dell'animalità. Ma poiché ogni sviluppo implica necessariamente una negazione, quella della base o del punto di partenza, l'umanità è allo stesso tempo ed essenzialmente la negazione riflessa e progressiva dell'animalità negli uomini; ed è proprio questa negazione tanto razionale quanto naturale, e che non è razionale se non in quanto è naturale, nel contempo storica e logica, fatale come lo sono gli sviluppi e le realizzazioni di tutte le leggi naturali nel mondo – è essa che costituisce e che crea l'ideale, il mondo delle convinzioni intellettuali e morali, le idee». (*Ib.*, pp. 119-120). In definitiva, per Bakunin, i materialisti storici finiscono per concludere in modo idealista la loro vicenda filosofica, immaginandosi un'azione diretta delle idee nel mondo, mentre gli idealisti, al contrario, i veri idealisti, quelli che partono dall'unica idea accettabile a priori, l'idea di libertà, concludono per un materialismo concreto, basato sul fatto essenziale e primario dell'insurrezione per liberarsi dalla schiavitù dello sfruttamento. Il lavoro va considerato una schiavitù sotto ogni profilo, una continuazione della schiavitù antica, mai del tutto scomparsa, della quale sono state soltanto cancellate le formalità giuridiche che la sanzionavano una volta. Così scrive Bakunin: «Questa schiavitù [del lavoro] si manifesta nella pratica di ogni giorno, in ogni maniera possibile. Al di fuori delle condizioni già tanto vessatorie del contratto, che fanno dell'operaio un subordinato, un servo ubbidiente e passivo, e del padrone un sovrano quasi assoluto, è noto che non esiste quasi fabbrica industriale in cui il padrone, spinto, da un lato, da questo duplice istinto, del lucro il cui appetito non è mai soddisfatto, e del padrone che ama far sentire la sua onnipotenza, e, dall'altro, approfittando della dipendenza economica in cui si trova l'operaio, non trasgredisce queste condizioni a suo vantaggio e a detrimento dell'operaio: talvolta chiedendogli più ore, o mezz'ora o quarti d'ora di lavoro che non gli toccano, talaltra diminuendo il suo salario con qualunque pretesto, ora colpendolo con multe arbitrarie o trattandolo duramente, in maniera impertinente e volgare. Ma allora l'operaio deve andarsene, si dirà. Facile a dirsi, ma non sempre da farsi. A volte l'operaio ha preso degli anticipi, sua moglie o i suoi figli sono ammalati, oppure il lavoro nel suo ramo d'industria è mal remunerato. Altri padroni pagano ancora meno che il suo e, lasciando quello, egli non è sempre sicuro di trovarne

un altro. E per lui, l'abbiamo già detto, rimanere senza lavoro è la morte. D'altronde, tutti i padroni s'intendono e tutti si assomigliano. Tutti sono pressoché ugualmente vessatori, ingiusti e duri». (*Manoscritto di 25 pagine che precedeva il manoscritto dell'appendice dell'impero knut-germanico*, in *Ib.*, p. 387). La forza degli sfruttatori è tale perché sostenuta e assistita da quella dello Stato e, a sua volta, la forza di quest'ultimo è realizzata dagli sforzi degli sfruttatori che lo mantengono in vita utilizzandolo per garantirsi le posizioni di privilegio che consentono lo sfruttamento. Da questo circolo vizioso non si esce se non rompendo gli indugi e attaccando.

«Gli idealisti di tutte le Scuole, aristocratici e borghesi, teologi e metafisici, politici e moralisti, religiosi, filosofi o poeti, – senza trascurare gli economisti liberali, adoratori scatenati dell'ideale, come si sa, – si offendono molto quando gli si dice che l'uomo, con tutta la sua intelligenza magnifica, le sue idee sublimi e le sue aspirazioni infinite, non è, come tutte le altre cose esistenti al mondo, null'altro che materia, un prodotto di questa vile materia. Potremmo rispondere loro che la materia di cui parlano i materialisti, – materia spontaneamente, eternamente mobile, attiva, produttiva; materia chimicamente od organicamente determinata, e manifestata dalle proprietà o dalle forze meccaniche, fisiche, animali e intellettuali che gli sono profondamente inerenti; – non ha niente a che fare con la vile materia degli idealisti. Quest'ultima, prodotto della loro falsa astrazione, è effettivamente un essere stupido, inanimato, immobile, incapace di produrre la benché minima cosa, un caput mortuum, una spregevole immagine contrapposta alla bella immagine che loro chiamano Dio, l'Essere supremo di fronte al quale la materia, la loro materia, spogliata da loro stessi di tutto ciò che ne costituisce la natura reale, rappresenta necessariamente il supremo Nulla. Hanno tolto alla materia l'intelligenza, la vita, tutte le qualità determinanti, i rapporti attivi o le forze, il movimento stesso, senza il quale la materia non sarebbe neppure pesante, non lasciandole che l'impenetrabilità e l'immobilità assoluta nello spazio; hanno attribuito tutte queste forze, proprietà e manifestazioni naturali, all'Essere immaginario creato dalla loro fantasia astrattiva; poi, invertendo i ruoli, hanno chiamato questo prodotto della loro immaginazione, questo fantasma, questo Dio che è il Nulla, "l'Essere supremo"; e, per una conseguenza necessaria, hanno dichiarato che l'Essere reale, la materia, il mondo, era il Nulla. Dopo di che, ci vengono a dire meditatondi che questa materia è incapace di produrre alcunché, neppure di mettersi in movimento da sé, e che di conseguenza essa ha dovuto essere creata dal loro Dio». (*L'impero knut-germanico e la rivoluzione sociale*, in *Ib.*, pp. 122-123). Qui si pone il passaggio dalla critica politica e sociale a quella religiosa, passaggio reso necessario in quanto il problema di Dio, dell'esistenza di Dio, diventa centrale come fondamento dell'autorità, di qualsiasi autorità più o meno riformata o rivoluzionaria.

Bakunin è un materialista ma è anche un rivoluzionario. Le due posizioni si fondono insieme ed hanno conseguenze una sull'altra. Riguardo il materialismo scientifico del suo tempo, egli tiene presenti le teorie di Moritz Schiff, fisiologo tedesco, e Jakob Moleschott, fisiologo olandese, ambedue professori nelle università italiane. In particolare tiene anche

conto anche delle tesi del naturalista tedesco Carl Vogt, fratello di Adolf Vogt, suo amico personale. Così scrive: «Si concepisce perfettamente lo sviluppo successivo del mondo materiale, altrettanto di quello della vita organica, animale e dell'intelligenza storicamente progressiva, sia individuale che sociale, dell'uomo, in questo mondo. È un movimento del tutto naturale dal semplice al composto, dal basso verso l'alto o dall'inferiore al superiore; un movimento conforme a tutte le nostre esperienze quotidiane, e di conseguenza conforme anche alla nostra logica naturale, alle stesse leggi del nostro spirito che, non formandosi mai e non potendosi sviluppare che con l'ausilio di queste stesse esperienze, non è per così dire null'altro che la riproduzione mentale, cerebrale, o il riassunto ragionato. Il sistema degli idealisti ci presenta l'assoluto contrario. È il rovesciamento assoluto di tutte le esperienze umane e di quel buon senso universale e comune che è la condizione essenziale di ogni accordo umano e che, elevandosi da quella verità così semplice e così unanimemente riconosciuta, che 2 più 2 fa 4, fino alle più sublimi e più complicate considerazioni scientifiche, non ammettendo d'altronde mai nulla che non sia severamente confermato dall'esperienza o dall'osservazione delle cose e dei fatti, costituisce l'unica base seria delle conoscenze umane. Anziché seguire la via naturale dal basso verso l'alto, dall'inferiore al superiore e dal relativamente semplice al più complesso; anziché accompagnare saggiamente, razionalmente, il moto progressivo e reale dal mondo chiamato inorganico al mondo organico, vegetale, e poi animale, e poi specialmente umano; dalla materia o dall'essere chimico alla materia o all'essere vivente, e dall'essere vivente all'essere pensante, i filosofi idealisti, ossessionati, accecati e spinti dal fantasma divino che hanno ereditato dalla teologia, prendono la strada completamente opposta. Vanno dall'alto verso il basso, dal superiore all'inferiore, dal complesso al semplice. Cominciano da Dio, o come persona o come sostanza o idea divina, e il primo passo che fanno è un tremendo capitombolo dalle vette sublimi dell'eterno ideale nella melma del mondo materiale; dalla perfezione assoluta nell'imperfezione assoluta; dal pensiero all'Essere, o piuttosto dall'Essere supremo nel Nulla». (*Ib.*, pp. 123-124). Qui si pone il passaggio tra Dio e lo Stato, il primo, fantasia di per sé innocua, diventa pericoloso fantasma che entra nella vita di tutti, perché è la base principale per fondare l'autorità suprema dello Stato, quindi per rendere possibile lo sfruttamento dei tanti da parte dei pochi. Grandi filosofi, tutti i maggiori, si sono impegnati a darci indicazioni altissime di pensiero ma ci hanno detto sempre poco riguardo la concretezza della vita, e poi, sul problema di Dio, hanno fatto tutti dietrofront, si sono rassegnati a considerarlo al di là di ogni possibile dubbio. Solo una sparuta pattuglia ha sposato una negazione totale e sdegnosa. Bakunin sa tutto ciò, conosce bene le motivazioni per cui la grande maggioranza ha ammesso Dio, principalmente fondandosi sulla generalizzazione di questa idea nell'umanità, e conosce bene le obiezioni che si possono sviluppare. Oggi tutta questa polemica, dettagliata fino in fondo, può sembrare superflua, non lo era ai tempi di Bakunin. Connaturata all'animalità dell'uomo, l'idea di Dio è destinata a scomparire con il progresso, con la conquista della libertà. Egli scrive: «Dietro di noi c'è la nostra animalità e davanti a noi la nostra umanità, e la luce umana, l'unica che possa riscaldarci e illuminarci,

l'unica che possa emanciparci, renderci degni, liberi, felici, e realizzare la fratellanza tra di noi, non è mai all'inizio ma, relativamente all'epoca in cui si vive, sempre alla fine della storia». (*Ib.*, p. 129).

Questa tesi è ovviamente determinista, e oggi sappiamo che ha i suoi limiti. Finisce per ammettere la fondatezza assoluta della scienza, mentre il problema rimane soltanto quello di permettere che la conoscenza prodotta dalla ricerca scientifica arrivi al popolo, da sempre tagliato fuori e costretto a subire il dominio di coloro che di quella conoscenza si sono impadroniti e la sfruttano per i propri interessi personali e per garantirsi la continuità del dominio. «Una volta che esse [le leggi della conoscenza] saranno state riconosciute innanzitutto dalla scienza e che la scienza, per mezzo di un ampio sistema di educazione e di istruzione popolari, sarà passata nella coscienza di tutti, la questione della libertà sarà perfettamente risolta. Gli autoritari più recalcitranti devono riconoscere che allora non ci sarà più bisogno né di organizzazione né di direzione né di legislazione politica, tre cose che, sia che emanino dalla volontà del sovrano o dalla votazione di un parlamento eletto per suffragio universale, dal momento che saranno conformi al sistema delle leggi naturali – cosa che non avviene mai e che non potrà avvenire mai – sono sempre ugualmente funeste e contrarie alla libertà delle masse, perché impongono un sistema di leggi esterne e di conseguenza dispotiche. La libertà dell'uomo consiste unicamente nel fatto che egli ubbidisce alle leggi naturali perché le ha riconosciute lui stesso come tali e non perché gli sono state imposte dall'esterno da una qualche volontà estranea, divina o umana, collettiva o individuale». (*Ib.*, pp. 135-136). Il problema è molto più complesso, ma questo lo sappiamo solo oggi, per cui è bene accennarvi di passata non potendo farne carico alle tesi sostenute da Bakunin. In effetti esiste un'apertura considerevole nel pensiero di Bakunin riguardo al problema della scienza e si può riassumere nel non considerare definitiva nessuna acquisizione scientifica, nessun risultato, e questa affermazione si avvicina molto a quello che oggi consideriamo "risultato scientifico", con tutte le cautele possibili che sono indispensabili, ben al di là di una semplice critica del dominio degli scienziati come singole persone. «Intendo con la parola, scienza assoluta, la scienza davvero universale che riproduce idealmente, in tutta la sua estensione e in tutti i suoi infiniti dettagli, l'universo, il sistema o il coordinamento di tutte le leggi naturali che si manifestano nello sviluppo incessante dei mondi. È evidente che questa scienza, obiettivo sublime di tutti gli sforzi dello spirito umano, non si realizzerà mai nella sua pienezza assoluta». (*Ib.*, p. 139). E questa affermazione si può condividere.

L'esperienza scientifica è quindi un modo per avvicinarsi alla realtà, non è una chiave per aprire una volta per tutte i segreti della natura. Anche se l'uomo è l'animale più perfetto, secondo la teoria evoluzionista, questa stessa teoria non può uscire dai limiti di tutte le dottrine scientifiche, essa resta un'astrazione fin quando non è permeata dalla vita, cioè dall'esperienza concreta che sola garantisce il progresso dell'avvenire, cioè "l'azione individuale e sociale degli uomini, restituiti alla loro completa libertà". Questa azione si indirizza – continua Bakunin – verso "l'estinzione assoluta del principio stesso d'autorità". Ma con

quale mezzo si può realizzare tutto questo? «Con la propaganda più ampiamente popolare della scienza libera. In questo modo, la massa sociale non avrà più al di fuori di sé una verità cosiddetta assoluta che la dirige e che la governa, rappresentata da individui molto interessati a custodirla esclusivamente nelle loro mani, perché gli dà la potenza e con la potenza la ricchezza, il potere di vivere col lavoro della massa popolare. Ma questa massa avrà in se stessa una verità, sempre relativa, ma reale, una luce interiore che illuminerà i suoi movimenti spontanei e che renderà inutile ogni autorità ed ogni direzione esterna». (*Ib.*, pp. 156-157). Lo sviluppo progressivo non sarà però possibile in breve tempo, quindi potrebbe sorgere l'equivoco che, in attesa di una conquista del sapere dalla massa, ci si faccia governare, temporaneamente, dagli uomini di scienza. Si tratta del medesimo errore della dittatura provvisoria che si trasforma in dittatura definitiva, come l'intero secolo scorso ha fatto vedere ampiamente, inverando molte delle intuizioni di Bakunin. «Sarebbe meglio – egli conclude – per esse [le masse] fare a meno della scienza piuttosto che farsi governare dagli scienziati. Il governo degli scienziati avrebbe come prima conseguenza di rendere la scienza inaccessibile al popolo e sarebbe necessariamente un governo aristocratico, perché l'istituzione attuale della scienza è un'istituzione aristocratica. L'aristocrazia dell'intelligenza! Dal punto di vista pratico la più implacabile e dal punto di vista sociale la più arrogante e la più insultante: questo sarebbe il regime di una società governata dalla scienza. Questo regime sarebbe capace di paralizzare la vita e il movimento nella società. Gli scienziati, sempre presuntuosi, sempre altezzosi e sempre impotenti, vorrebbero immischiarsi di tutto, e tutte le fonti della vita si asciugherebbero sotto il loro alito astratto ed erudito». (*Ib.*, p. 162).

Ma il problema della religione è altrove, Bakunin se ne rende conto e indirizza la sua critica sul terreno politico vero e proprio, a far tempo dalla rivoluzione francese. Uomini che apparentemente sembrano lontani dalla religione sono invece i veri responsabili della nuova forza che questa ha trovato nello stesso evento rivoluzionario: Rousseau e Robespierre, il primo inventore dell'Essere supremo, il Dio sterile e astratto della rivoluzione, il secondo l'uomo di Stato suo fedele seguace. Il romanticismo concluse l'opera iniziata da questi due profeti del dispotismo illuminato. La religione cristiana, nelle mani di questi filosofi e di questi politici, diventa strumento di potere per tenere a bada il popolo, ancora una volta ingannato e saziato solo con la prospettiva della manna celeste. Al contrario di questi uomini da poco il cristianesimo primitivo possedeva valori fondati sulla comunità che successivamente sono del tutto scomparsi.

Perfino il concetto stesso di libertà si è degradato. «Oggi – continua Bakunin – la libertà di un individuo ha i limiti contrassegnati dalla libertà degli altri individui. Questa tesi sembra giusta ma non lo è. Essa contiene in sé il germe del dispotismo. Conformemente all'idea fondamentale degli idealisti di tutte le scuole e contrariamente a tutti i fatti reali, l'individuo umano appare come un essere assolutamente libero finché e solo finché rimane al di fuori della società, da cui risulta che quest'ultima, considerata e intesa unicamente come società giuridica e politica, ossia come Stato, è la negazione della libertà.

Ecco il risultato dell'idealismo: è tutto il contrario come si vede, rispetto alle deduzioni del materialismo che, conformemente a quel che accade nel mondo reale, fanno procedere la libertà individuale degli uomini dalla società, come una conseguenza necessaria dello sviluppo collettivo dell'umanità. La definizione materialista, realista e collettivista della libertà completamente opposta a quella degli idealisti, è questa: l'uomo non diventa uomo e non arriva tanto alla coscienza quanto alla realizzazione della sua umanità che nella società e soltanto attraverso l'azione collettiva della società tutta intera; non si emancipa dal giogo della natura esterna che col lavoro collettivo o sociale che è il solo in grado di trasformare la superficie della terra in una dimora favorevole allo sviluppo dell'umanità; e senza questa emancipazione materiale non può esserci emancipazione intellettuale e morale per nessuno. Egli non può emanciparsi dal giogo della sua stessa natura, ossia non può subordinare gli istinti e i movimenti del proprio corpo alla direzione del suo spirito sempre più sviluppato, che con l'educazione e l'istruzione; ma l'una e l'altra sono cose eminentemente, esclusivamente sociali; perché al di fuori della società l'uomo sarebbe rimasto eternamente una bestia selvaggia o un santo, il che significa pressappoco la stessa cosa. Infine l'uomo isolato non può avere la coscienza della sua libertà. Essere libero, per l'uomo, significa essere riconosciuto e considerato e trattato come tale da un altro uomo, da tutti gli uomini che lo circondano. La libertà non è dunque un fatto di isolamento, ma di riflessione reciproca, non di esclusione ma al contrario di collegamento, in quanto la libertà di ogni individuo non è altro che la riflessione della sua umanità o del suo diritto umano nella coscienza di tutti gli uomini liberi, suoi fratelli, suoi uguali». (*Ib.*, pp. 205-206). È la società che rende libero l'uomo, riconoscendolo come individuo libero, accettando quindi la sua condizione di libertà come contrassegno indispensabile della vita in società. Lo Stato è la negazione di questo riconoscimento e la sovrapposizione di condizioni artefatte, come quella di cittadino, che rendono possibile la sottomissione e il controllo dei sudditi. Monarchia o repubblica, suffragio a censo o universale, non sono che dettagli che misurano la lunghezza della catena. Quindi la conclusione: «Io non sono veramente libero che quando tutti gli esseri umani che mi circondano, uomini e donne, sono ugualmente liberi. La libertà altrui, anziché essere un limite o una negazione della mia libertà, ne è al contrario la condizione necessaria e la conferma. Io non divento veramente libero che con la libertà degli altri, di modo che più numerosi sono gli uomini liberi che mi circondano e più profonda e più ampia è la loro libertà, più estesa, più profonda e più ampia diventa la mia libertà. Al contrario, è la schiavitù degli uomini che frappone una barriera alla mia libertà, o, il che è lo stesso, è la loro bestialità ad essere una negazione della mia umanità perché ancora una volta, io non posso dirmi davvero libero, che quando la mia libertà, o, il che è lo stesso, la mia dignità di uomo, il mio diritto umano, che consiste nel non ubbidire ad alcun altro uomo e nel non determinare le mie azioni che in conformità alle mie proprie convinzioni, riflesse dalla coscienza ugualmente libera di tutti, mi ritornano confermati dal consenso di tutti. La mia libertà personale così confermata dalla libertà di tutti si estende all'infinito». (*Ib.*, p. 207). Il cristianesimo, che aveva cominciato affermando l'umanità di

tutti gli esseri umani, comprese le donne (Bakunin sorvola su alcune incertezze in merito), ossia l'uguaglianza di tutti gli uomini dinanzi a Dio, conclude per un'uguaglianza davanti a Dio, quindi in un futuro inaccessibile e del tutto fantastico. La teologia uccide il vero sentimento religioso e lo fa servire da piedistallo al potere. Figlia della metafisica, è proprio la teologia che ha usufruito di tutti gli sforzi del pensiero astratto umano per capire la realtà. La vita se ne è rimasta appartata, come se la cosa non la interessasse.

Questa tesi tiene conto degli studi di Hegel, in particolare quelli relativi all'intersoggettività deducibile dalla vita pubblica, profondamente in contrasto con qualsiasi considerazione precedente fondata sull'individuo singolo e sulle sue motivazioni che lo spingono alla ricerca della sopravvivenza, alla lotta di tutti contro tutti, in base alle teorie di Hobbes e, ancora più indietro, di Machiavelli. In effetti lo studio di Hegel porta Bakunin a superare gli errori di natura atomistica che anche nella seconda metà dell'Ottocento erano abbastanza frequenti, poniamo negli studi classici di economia politica. Per Bakunin, come per Hegel, non è possibile una determinazione astratta dell'essere singolo, considerato come la prima realtà da cui partire per qualsiasi considerazione teorica sulla società. Si tratta di una determinazione fittizia derivante in filosofia dal kantismo e dalla dottrina di Fichte. L'individuo da solo non può contrastare efficacemente le proprie inclinazioni e, dentro certi limiti, neanche arrivare a conoscerle, non uscirebbe mai dalle sue sollecitazioni egocentriche. È la comunità degli uomini, pensata nel senso di "molti individui uniti", secondo la formula hegeliana, che pone le condizioni essenziali per la costruzione di una società nuova che possa partire da principi etici di convivenza civile. In questo senso la libertà è patrimonio comune, non uno steccato che delimita la propria condizione atomistica di soggetto separandola da quella degli altri. Quest'ultima formulazione risulta così superata. Malgrado la triste conclusione del tardo Hegel, è proprio nella sua filosofia che è possibile rinvenire l'integrazione assoluta tra libertà universale e libertà individuale, per cui la vita pubblica non deve essere considerata il risultato di una reciproca limitazione degli spazi privati di libertà ma, al contrario, la possibile realizzazione della massima libertà per tutti gli individui.

Conformemente agli interessi del suo tempo Bakunin dedica una parte considerevole del proprio lavoro a confutare le prove dell'esistenza di Dio e a teorizzare una dimostrazione materialista della verità come obiettivo raggiungibile grazie alla ragione in base alla conformità tra speculazione filosofica, attività pratica e realtà sociale. Come si vede il processo non è ortodosso, nel senso seguito poniamo dal pensiero ateo liberale e positivista, anzi una buona parte del suo lavoro è proprio dedicata a criticare la "nuova Chiesa positivista" che cerca di prendere il posto della vecchia, e non lo è per due motivi: perché fa entrare la vita concreta nella dimostrazione dell'impossibilità di un Dio veramente agente nel mondo, e perché affida alla lotta di classe, in una società spezzata in due dallo sfruttamento e dalla miseria, quindi dal dominio dispotico dello Stato (di qualsiasi natura questo sia), il compito di dire l'ultima parola in merito all'esistenza di Dio.

Condizione della libertà è quindi l'abolizione dello Stato e della sua alleata più importan-

te: la Chiesa. Solo dopo si potrà organizzare la società in maniera diversa, ma non dall'alto in basso sulla base di una teoria ideale a priori. "La futura organizzazione sociale deve essere fatta dal basso in alto, per mezzo della libera associazione e federazione dei lavoratori, innanzitutto nelle associazioni, poi nei comuni, nelle regioni, nelle nazioni, e, finalmente, in una grande federazione internazionale e universale. Allora soltanto si realizzerà il vero e vivificante ordine della libertà e della felicità generali, quell'ordine che, anziché rinnegare, afferma e accomuna gli interessi degli individui e della società". La tesi anarchica è ormai completa in tutti i suoi dettagli.

Dal grande crogiolo de *L'Impero knut-germanico e la rivoluzione sociale*, assolutamente non riassumibile in poche linee introduttive, emerge un progetto che per l'epoca era assolutamente sconvolgente: la negazione di qualsiasi logica statale. Dispotismo monarchico e dispotismo repubblicano si equivalgono, la libertà comincia dalla distruzione di tutti gli Stati, compresi i possibili Stati del popolo. Oggi, dopo l'esperienza atroce del socialismo reale, queste tesi trovano una luce critica del tutto nuova e, in fondo, ancora da studiare.

Ma l'azione di attacco contro il potere non deve aspettare questa apoteosi finale, la distruzione di tutti gli Stati comincia sempre in sordina, essendo in pochissimi quelli che sanno individuare i segni leggibili nel cielo delle rivoluzioni. L'azione va lontano e viene da lontano. Proietta sempre nella stessa parete della caverna immagini spaventosamente nuove che non possono essere festeggiate. Nessuno è pronto veramente e fino in fondo ad affrontare il crollo delle proprie garanzie, come non è mai pronto ad affrontare con perfetta coesione la propria morte. Bakunin era un costruttore d'azione, non solo un sognatore della libertà, costruiva fatti e corrispondenze, materiale alla rinfusa che poi interpretava, e che altri dopo di lui hanno cercato di capire ed applicare, non strade maestre che soccorrono le incertezze. Intuiva i pericoli che aveva di fronte e non si curava di valutare bene se avesse le forze per affrontarli, eppure andava avanti. Scavava nel terreno del fare e trovava sempre nuovi elementi di critica del potere e dell'oppressione, riflessioni che ora sono tra le nostre mani e non possono non fare prendere una coloritura minacciosa per il nemico che continua a fronteggiarci, esattamente e in modo profondamente diverso dai suoi tempi. Abbiamo bisogno di sempre nuovi strumenti, ma anche degli stessi strumenti approntati dalla sua analisi storica e politica, filosofica ed economica, purtroppo i sogni e la realtà sono sempre in costante conflitto. Riprendere continuamente le fila del sogno di libertà. Ecco che fare. Nessun sogno riesce ad esaurire la profondità del destino, perciò Bakunin non è morto a Lione.

Con questo VIII volume si conclude la fatica di Arthur Lehning (morto nel 2000) e anche la nostra di semplici editori in lingua italiana della vastissima opera di Bakunin.

Trieste, 31 gennaio 2009

[Introduzione a M. Bakunin, *Opere complete*, vol. VIII, tr. it., Trieste 2009, pp. 7-21]

L'Impero knut-germanico e la rivoluzione sociale

Annotazioni

Il diavolo in corpo. Ecco quello che bisogna avere per insorgere e portare con sé gli schiavi non più disposti a sopportare la frusta. Ma come pervenire a questa rivoluzione decisiva? Le follie di un improvvisatore non affascinano nessuno, gli imbroglioni e i mantengoli politici sono facilmente smascherati da chi più di tutti soffre la condizione imposta dal fare coatto. L'azione è questo diavolo che traccia i suoi demoniaci segni sul mio corpo. L'essere mi coglie pienamente e io non me ne accorgo, mi porta con sé e mette in valore i miei tentativi piuttosto maldestri, in ogni caso incompleti, di coinvolgimento. Ma ciò non può accadere prima della soglia da oltrepassare. Agisco fino a questa soglia e mantengo una differenza conoscitiva tra l'apparire, che mi appartiene e mi costituisce ancora intimamente, e il fascino dell'essere che ancora non conosco. È determinante qui la posizione che prendo di fronte alla qualità, cioè il modo in cui me la immagino e le forme della mia fantasia rivoluzionaria. Mi spingo sempre più oltre, man mano che avanzo nel sentiero e colgo le segnature che vi trovo. Non mi limito a registrarle nella mia memoria, le propongo all'essere che è nel momento dell'oltrepassamento. L'azione pienamente portata a compimento è fuori del tempo e dello spazio, ha la essenzialità caotica dell'essere, la sua potenza distruttiva che assume tutto in se stessa senza residui. Io sono l'azione, la mia azione, non i suoi dettagli e nemmeno la sua successiva rammemorazione. Io sono l'essere che è e sono anche la qualità senza limiti, malgrado la mia domanda prettamente umana, tutto qui? A questa domanda è sempre possibile una risposta negativa. No, non è tutto qui. C'è ancora più oltre, ben più avanti, al di là del punto di non ritorno. Posso, senza residui, superare questo punto, continuare oltre la libertà, inoltrarmi nel caos assoluto. Posso sprofondare nell'assoluta mancanza di riferimenti rammemorativi, posso cioè ammettere l'invito piuttosto pressante dell'ospite inatteso che siede ogni notte ai piedi del mio letto. Ma so anche se posso tornare indietro. L'azione me lo suggerisce, le tracce che lascia sul mio corpo mi dicono che posso parlare di essa, parlare in modo diretto ed essenziale. Parlare nell'aria opprimente e viziata del fare coatto, ma parlare una parola diversa. E posso fare risuonare le mie parole come un'eco del diavolo in corpo cioè della sollecitazione al coinvolgimento che mi aveva fatto andare incontro all'insorgenza.

La selvaggia insurrezione popolare, in che modo può smuovere la tetragona capacità di

recupero che caratterizza il fare? No, non la può smuovere. Ma è proprio la sua caratteristica selvaggia che può sollecitare l'azione in alcuni uomini meglio disposti ad ascoltare le inquietudini della propria coscienza immediata. Il fare non si lascia smuovere dalle sue linee guida, di fronte a lotte veramente selvagge, estreme nella loro stessa intermediarietà, deve però mettere in moto molti più ingranaggi di recupero, fare maggiori sforzi, allentare di più la catena, insomma fornire, senza volerlo, più occasioni per l'azione. Una volta vista questa occasione, l'uomo di cuore, non l'imbecille o il tentennatore di professione, non si lascia frenare nel proprio intento, non c'è maniera di fermarlo una volta nel sentiero nella foresta. Qui il ricordo della lotta selvaggia entra insieme al proprio bagaglio di conoscenze, e insieme a questo deve essere, man mano che ci si avvicina all'oltrepassamento, abbandonato. Non ci sono dichiarazioni di recupero o di permissività da parte del fare che possano impedire del tutto il coinvolgimento. Quasi sempre tra queste due condizioni, l'agire in corso di preparazione e il fare coatto, non ci sono comunicazioni dirette. Il taglio non è ancora completo ma è di già sufficiente.

L'esaltazione della scienza ha fatto il suo tempo. Non può essere fornita da essa la leva per sconvolgere l'assetto del fare, al contrario, è questo che getta i propri fondamenti nelle scoperte scientifiche che vengono di volta in volta a riformare e a migliorare il recupero e la gestione amministrativa della coazione. Accorgersi dei limiti della conoscenza – scientifici in primo luogo, ma non solo – ha richiesto grandi lotte all'interno del fare, e molte di queste non sono andate del tutto sprecate. Hanno certamente fornito materiale per il recupero repressivo, ma anche per andare oltre, limitatamente a coloro che hanno intrapreso la via dell'azione. Una via indiretta, apparentemente riottosa nei confronti della conoscenza, che della stessa conoscenza ha bisogno per svilupparsi dall'immediatezza alla diversità. Se nel limitare della foresta tutto appartiene ancora al fare, è proprio qui che si radunano le forze che l'uomo d'azione utilizzerà nel proprio coinvolgimento. Ecco perché la conoscenza si presta a un doppio compito. Da una parte, fonda e rinvigorisce il fare, dall'altra, ne prepara la distruzione attraverso l'opera dell'azione. Come si vede lo stesso strumento può essere considerato sotto l'aspetto di due versanti, uno conservativo e uno rivoluzionario. La differenza è fatta dalla coscienza che intraprende il coinvolgimento e lo porta a fine nell'oltrepassamento. Nell'azione non c'è scienza come non c'è parola o riflessione o tempo o spazio, tutto brucia nell'istante unico. L'esperienza diversa è di vastità incommensurabile proprio per la sua istantaneità. Non avendo corpo cronologico o spaziale ha corpo intensificativo, si sviluppa tutta su se stessa, nella pienezza assoluta della sua unicità irripetibile. Ciò vive la coscienza diversa quando è essa stessa la qualità, tutta la qualità, anche se può, a un certo punto, tornare indietro verso la parola ramemorante. In questo senso la qualità è l'essere nell'assoluta indeterminatezza del suo caos. Niente è più asciutto e compatto dell'essere che è, niente comprende più dell'essere che è e non può non essere. L'apparenza resta tagliata fuori, ma ciò non toglie qualcosa all'essere. L'apparenza non esiste, la vita nel fare coatto è solo un sogno maligno. Non può

prenderci in considerazione un essere dell'apparenza né può immaginarsi un riconciliarsi dell'apparenza e dell'essere, la qualcosa nientificherebbe il mondo. Il fantasma è solo procedura amministrativa non è vita reale, ombre che si muovono sulla parete della caverna dei massacri. Milioni di morti sostengono questo mondo apparente, pagando con la loro vita apparente una partecipazione che non è mai stata viva ma solo un fantasma. Questi morti li abbiamo tutti sulla nostra coscienza immediata, riempiono col loro sangue un lago sotterraneo della caverna, ma non sono l'essere. Noi siamo tutti prigionieri di un sogno malvagio che ci fa assassini e massacratori, eppure possiamo anche svegliarci, di tanto in tanto, e andare oltre questa malvagità di ombre e di sangue, andare verso la qualità. Ciò non toglie che è sempre nel fare che dobbiamo ritornare, se non vogliamo perderci definitivamente nella fiammata senza fine dell'essere, oltre il punto di non ritorno. Ma tornando nel fare non siamo più i fantasmi di una volta, possiamo prendere una consistenza fattiva differente, non coatta, procedere a distruggere il mondo vecchio, quello che lavorava per alimentare la caverna dei massacri. L'azione agisce nel fare senza pronunciare sentenze e senza istruttorie, azzerando nell'istante il portato millenario della coscienza immediata e lo trasforma in qualcosa di diverso. I luoghi più reconditi della foresta nascondono una forza che nessun fantasma conosce.

Se nel fare coatto il singolo non è nulla una volta disinserito dalla comunità con gli altri singoli, nell'azione è l'individuo che è al centro di tutto. L'itinerario altro non segue un coordinamento collettivo, lo stesso limitare della foresta è accessibile solo lasciando l'insieme di coloro che continuano a seguire le regole coatte del fare. Nell'azione non ci sono più postulanti, come sono in linea di principio tutti i richiedenti protezione e sicurezza. In essa c'è il rifiuto di tutto quello che un pover'uomo considera desiderabile, anche se costa fatica e produce conseguenze dannose estreme per qualcuno. La sopravvivenza è sempre pagata con la morte di un altro, ammesso che essa stessa, nei suoi ristretti limiti di asfissia quotidiana, possa chiamarsi vita. L'azione non ammette procrastinazioni, è un atto fin dai primi passi nel sentiero nella foresta, anche se ancora non può dirsi tale e si porta dietro il carico indispensabile, ma frustrante, della conoscenza. La leggenda del fare come unica realtà è dura a morire. L'apparenza ha escogitato mille modi per dare consistenza al fantasma. Di questa trasparente consistenza è fatta la vita coatta, quella degli schiavi come quella di chi fa fischiare il nerbo. Ombre che opprimono e ombre che vengono oppresse. La storia tramanda le vicende di queste ombre, occultando l'afflusso ininterrotto nella caverna dei massacri. Essa non parla delle azioni e le relative rammemorazioni le risultano incomprensibili. La mitologia del manifesto è una delle parti giocate dal fare nel suo fornire oggetti rassicuranti. Essa è oggetto, prima di tutto, contribuisce poi a produrre altri oggetti, che circondano il mondo e danno consistenza a qualcosa di superfluo e di scolastico. La realtà al di là del fantasma, l'essere attingibile attraverso l'azione, non può cogliersi direttamente dalla parte del fare, la mitologia di cui sopra serve proprio a dare l'impressione di una consistenza che non è se non la natura stessa del fantasma, cioè la sua apparenza. Nell'azione

queste lontananze scompaiono di colpo per essere ritrovate nel momento rammemorativo, ma qui c'è la pietra di paragone data dalla rammemorazione stessa. Le ombre amano muoversi al ritmo di queste leggende, fremono di vita fittizia e dimenticano il mattatoio che sta sotto i loro piedi. Direttamente, grazie alla rammemorazione, non possono cogliere la loro vera condizione di ombre, quelle parole sono per loro non dimostrabili, sono una favola che forse, non certamente, contrasta con la leggenda che è la loro realtà mitologica. Solo chi agisce avverte quello che dietro le parole rammemorative si cela e lo porta alla superficie. Non ha bisogno di prove o non accetta la realtà della mitologia fattiva, se non per quel tanto che – come conoscenza – può essere di aiuto strumentale nel procedere verso l'oltrepassamento.

Essendo la libertà assoluta nell'azione, chi agisce non ha limiti se non la mancata risposta alla domanda, tutto qui? Ma anche questa risposta può essere rinviata oltre, cioè nell'assoluto caos dell'essere che è. Da qui non c'è ritorno, i morti non sono più tornati. I cercatori di fuoco non sono, per questo solo fatto, rivoluzionari e non sempre hanno in mente il fare da distruggere. Possono accettare l'andare oltre e nel caos incontrare l'ospite inatteso. Questo incontro è diverso da quello inevitabile che, prima o poi, tutti abbiamo nel fare. La sua diversità consiste nel fatto che può essere evitato. Solo chi agisce può evitare – fino a un certo punto – anche l'incontro con l'ospite inatteso del fare coatto. È terribile il suo sorriso di disillusione la sera quando lo trovo seduto ai piedi del mio letto nella cella di questo carcere greco. Non accetta il mio rifiuto ma non può fare nulla, io provengo da altre vie di accesso e so come guardarlo negli occhi.

La funzione ricuperatrice della critica non sarà mai sufficientemente illustrata. Non solo il dogmatismo, capace di rispecchiare nelle proprie illusioni la realtà, è tramontato, ma la critica ne ha preso pienamente il posto ed è andata ancora più avanti. Solo una feroce amputazione distruttiva può mettere fine a questo tragico gioco delle parti. Non c'è posto per una dimostrazione oggettiva irrefutabile. Nell'oggettualità del fare tutto è relativo a tutto, niente può essere assoluto, perché non può essere assolto dal proprio compito e concluso in se stesso, avulso da un meccanismo dove ogni parte ha una funzione più o meno definita. Ecco pertanto che la critica assolve a un ruolo importante, fa sembrare plausibile l'inconsistenza del fantasma, gli fornisce corposità e senso, lo rende accettabile e logico, lo fornisce di sfaccettature e abolisce lo statuto troppo rigido e conformista dell'apparenza. Il fare, in questo modo, cancella una parte di se stesso, quella che risulta ormai non adatta al recupero, oppure si attarda su modalità obsolete. Ogni problema, a partire dall'inquietudine avvertita dalla coscienza immediata, è così rinviato, procrastinato per essere istituzionalizzato, per fare diventare inquieto, ma rassicurabile, l'intero sistema produttivo coatto. L'apparenza gioca su molti tavoli il proprio gioco di una falsa consistenza, non coglie la complessa articolazione di ciò che le sta davanti, subisce colpi e contraccolpi, ma sopravvive e questa sopravvivenza la spaccia come vita. La critica sottopone ad analisi

la struttura produttiva stessa, eppure non è altro che un oggetto che parla a un altro oggetto, un discorso tra sordi. Spesso da questi contrasti apparenti emerge qualche traccia di concretezza, ed è proprio allora che l'inquietudine diventa più acuta, mille processi di recupero si infittiscono e riportano l'intero sistema sulla linea di galleggiamento. Quello che emerge, come contraddizione o contrasto non immediatamente riconducibile al fare oggettuale, non è detto che sia reale, è anch'esso apparente. Non c'è modo di assolvere in modo reale a un compito apparente. Il fantasma si muove nel mondo delle ombre, qui vive e qui getta l'ancora. Il metodo dell'a poco a poco prescinde dalla realtà e rimane immerso nell'apparenza, non può invertire la propria rotta, l'oggetto non può rimuovere il proprio statuto, la critica che apparentemente lo scalza nei fatti lo fortifica. Il fantasma vive a una condizione, prescindere dalla realtà. Gli rimane l'impressione di una vita che non è reale, un movimento di ombre. La distruzione parla un linguaggio diverso. Questo linguaggio è quasi insopportabile per chi non parte dall'esperienza qualitativa, nel migliore dei casi è incomprendibile. Spingendosi vicino all'unica possibile soluzione del problema, la tensione all'interno del fare esplode e costringe ad andare fuori degli schemi coatti, verso la foresta degli incredibili incontri, oppure a ingoiare qualsiasi amarezza, rimanendo compatto nei ranghi. La sensazione che si prova avviandosi verso l'azione, intraprendendo il percorso del sentiero nella foresta, è quella di essere completamente isolato, con pochi mezzi conoscitivi a disposizione. Isolato e reietto. Non è una piacevole sensazione. Tutti sembrano avere la ragione – dominante – dalla loro parte, tutti sono convinti di sapere quello che fanno e perché lo fanno, nel sentiero ogni piccolo accadimento, ogni rinvenimento di segnatura, contrasta con qualsiasi certezza, l'aria diventa facilmente pesante e irrespirabile, la vista tende ad annebbiarsi, sono i segni inconfondibili di essere nei pressi di qualcosa che non è più apparente ma concreta, che richiede per venire affrontata il massimo coraggio a disposizione. L'azione non consente soste per respirare o per riflettere. L'oltrepassamento segna l'inizio di qualcosa che è e non può non essere, quindi dell'assenza di punti di riferimento, di vari conforti per titubanti. L'esperienza bruciante della qualità è là, tutta in una volta, ogni residuo di immediatezza o di conoscenza adesso è completamente azzerato. Il resto lo conosciamo.

La feroce amputazione dell'ordine fattivo comincia sempre in sordina, nella solitudine dell'azione individuale, non può sorgere dalla contemporaneità di milioni di individui che conoscono soltanto lo sfruttamento e la schiavitù. Da questa moltitudine può venire fuori un accomodamento, da cui una condizione di minore sofferenza per alcuni, maggiore per altri. È assurdo pensare a una sorta di coscienza collettiva diversa, capace di costruire da sola un mondo nuovo, utilizzando il modello del mondo vecchio, modificando soltanto le modalità del fare. Di queste mitologie è superfluo parlare. Il mondo dei fantasmi non può diventare da sé l'abolizione di se stesso. Per altro, questo mondo delle ombre è l'unico che riusciamo a immaginare come qualcosa di concreto. La realtà per noi è questa spaventosa pantomima, di volta in volta considerata più o meno accettabile, più o meno riformabile.

La concretezza di cui il fare si vanta è solo apparenza ma è divisibile e accumulabile, costruisce e modifica, modella uomini e cose, condiziona la vita di tutti fornendo modelli di utilizzo che danno la sensazione di vivere. Le ombre accettano tutto ciò, muoiono per tutto ciò. Nell'angusta e opprimente atmosfera fattiva, la realtà è ribadita come esistente, e ciò a prescindere dall'essere di cui si ha una nebulosa e favolosa notizia, ovviamente trasferita in maniera oggettuale. La mitologia del fare, vissuta come concretezza attuale, dimostra l'inconsistenza di un mondo che accetta se stesso, solo a condizione di non avere perturbamenti nel meccanismo che sta a proprio fondamento. La forza dell'essere – assolutamente remota ed estranea al fare – è considerata un lusso, una fantasia intellettuale, un sogno platonico di un mondo delle idee superiore alla ferocia concreta e materiale dei fatti. Molti condividono questo giudizio, straordinariamente ambiguo. La debolezza è spacciata per forza e viceversa. E per fare questo non c'è neanche la scusa di una paurosa disillusione, di una vergognosa fuga per mancanza di coraggio davanti al pericolo. Non c'è niente. C'è solo un oggetto fabbricato come tutti gli altri oggetti, una chiacchiera filosofica, un ripiego diretto a proteggere il proprio possesso, anche dalle stesse fantasie.

Nessuno è pronto ad affrontare il crollo delle proprie garanzie. Deve educarsi a questa condizione imprevista nell'ordine delle cose agglomerato attorno al fare. Anche qui, nel mondo coatto, le ombre sono aduse a utilizzare la fantasia, con immagini spesso ricavate da ciò che loro pensano sia l'azione. Movimento, violenza, imprecisato utilizzo della forza, novità, insomma quasi sempre ciò che è nel fare, portato ad un parossismo visionario per alleggerire il peso della repressione e il fischio della frusta. L'azione è altra faccenda. Le mitologie fattive non possono aiutare a comprenderla, anzi esse rendono la rammemorazione ancora più remota e deformata. Non c'è niente dell'essere nell'apparire, nemmeno la sua più remota ridondanza. Chi si accinge ad agire non può che rimuovere questo ciarpame immaginario e ricominciare da zero. L'unico strumento indispensabile è la conoscenza, di cui quel coacervo di incredibili fandonie non faceva parte. Ma anche la conoscenza dovrà essere abbandonata nell'oltrepassamento. Nell'azione non ci sono termini di paragone o verifiche, ogni tentativo di misurazione apporterebbe un patrimonio quantitativo del tutto fuori luogo. Non posso avere dalla mia parte né il tempo né lo spazio, tutto è bruciato nell'istante unico dell'agire. Se l'immediatezza è cronologicamente distribuita, non lo è la diversità. Sono io la libertà, non sono un impostore che si pone di fronte alla libertà per carpirne il segreto. Agendo non c'è sufficiente spazio tra me e la qualità, sono io la giustizia, l'uguaglianza, la verità, non sono il misuratore di quantità né di tensioni. Non ho il desiderio di essere giusto e per questo agisco ma, al contrario, agisco quindi sono giusto, anzi per essere precisi sono io la giustizia. In questa avventura nell'assolutamente altro, l'unico punto di riferimento è costituito dalla domanda, tutto qui? Ma non è una domanda di natura quantitativa, non è apparente, essa è una domanda che l'essere mio pone, cioè io pongo a me stesso nel momento in cui agendo io stesso sono l'essere che è. Tutto qui?

Il punto di non ritorno o la rammemorazione. Non è una realtà, è un mio modo di agire, esclusivamente mio, che potrebbe non essere lo stesso di quello di un altro.

Rifiuto di qualsiasi compromesso, anche transitorio. Ciò porta a una radicale contrapposizione al dominio amministrato del fare. Il sapere fa parte del fare, è il sangue e la linfa che scorrono nel suo corpo meccanico produttore di oggetti, e ha una lunga storia, viene da lontano e va lontano. Un mondo nuovo deve alimentarsi sempre del sapere, ma di un sapere diverso. In che cosa può essere oggi indicata questa diversità? All'interno del fare coatto non ci sono che le tracce sparse e poco convincenti della rammemorazione. Si tratta di percorsi insidiosi, spesso vanificati dall'insistenza dei fruitori. Provengono dall'azione ma non sono l'azione. Un mondo nuovo produrrà trasformazioni che coinvolgeranno anche la parola rammemorata. Il racconto diventerà conoscenza nuova, non dimostrazione basata sull'a poco a poco ma intuizione totale, inapplicabile a una mitologica ricostruzione del fare coatto del passato. Un nuovo fare apparirà, capace di produrre non solo oggetti ma anche l'oggettività che li renderà concreti e non trasparenti fantasmi, non le ombre che oggi ci attorniano. Una parte della vecchia conoscenza rimarrà inserita nel nuovo sapere, nuovo perché più vicino alla sapienza che alla vecchia modularistica circoscritta della conoscenza. Come accade per l'azione, che concretamente deve sbarazzarsi della conoscenza nell'oltrepassamento, nel mondo nuovo la conoscenza potrà liberarsi del ciarpame che la lega alla strumentalità oggettuale coatta e diventare sapienza oggettiva, nuova capacità di fare, apparenza sempre ma non controllata e più vicina all'accesso all'essere in quanto l'oltrepassamento richiederà minore impegno di quanto non accade oggi. La storia scenderà dal suo piedistallo e altrettanto farà la filosofia. Sapremo qualcosa di meno? Forse. Non è una questione quantitativa. Verso quale destino siamo avviati oggi con tutto il peso della nostra conoscenza? Verso la caverna dei massacri. La distruzione non opera selezioni preventive, non guarda in faccia nessuno. È un processo inarrestabile una volta messo in moto. Fra l'altro scomparirà il mito della conoscenza come forza dominante. La sapienza non domina perché non si lascia ridurre a oggetto se non nel processo di un fare non più amministrato coattamente.

Nessuna azione può fare parlare completamente il destino. La rammemorazione ne sollecita solo una piccola parte. Sarebbe una grave illusione pensare esaurito il compito di chi agisce raccontando qualcosa alle ombre sgomentate che ascoltano ma non capiscono all'interno della caverna dei massacri. Si tratta di sogni, per il momento di sogni che riflettono realtà immanifeste. Le incisioni che posso individuare sul mio corpo, causate dall'esperienza diversa nella qualità, guariscono presto se non le riconnetto a un'azione ulteriore, a un nuovo inoltrarmi nella foresta, a un nuovo oltrepassamento. Al vecchio si ricollega il nuovo sforzo rammemorativo, non ci sono vere e proprie contrapposizioni e nemmeno corrispondenze che si sostengono a vicenda. Ogni esperienza è a sé, ogni parola rammemorante è un universo concluso, eppure il rapporto esiste e si estende attraverso il tempo e lo

spazio che scandiscono i movimenti oggettuali. Il mondo del fare coatto continua a essere avviluppato nel proprio genio amministrativo, ma le azioni sono in grado di punteggiare il cielo dell'inverosimile riferimento all'essere che è e non può non essere. L'apparenza non si accorge nemmeno di questa presenza estranea. Il futuro deciderà.

L'azione eleva il modo concreto di avvicinarsi alla segnatura, qui e ora, di fronte al semplice testo di Bakunin o all'elencazione piuttosto fredda e distaccata delle sue gesta – gli storici se ne fanno una questione di puntiglio nel proprio essere freddi e distaccati –, è così che la considerazione intuitiva della segnatura travalica il suo semplice ingresso nell'ambito delle registrazioni oggettuali, per come potrebbe sembrare logico che accada a qualsiasi esame di reperti storici e filosofici. Indugio quindi sulla segnatura, lascio che questa apra un suo discorso con la mia esperienza diversa, opportunamente in corso di rammemorazione, anche se l'inafferrabile contenuto di questa esperienza – la mia – e di quella di Bakunin – la sua – non potranno mai condividere la magia della parola che attorno a me, forse in queste stesse righe che stendo nella notte di un carcere greco, mentre i miei compagni dormono, va costruendosi con una insistenza sempre più pressante, in grado di accerchiare l'assenza afferrandola per il collo. È così che mi abbandono a queste considerazioni sulla segnatura di Bakunin, come se ogni traccia, anche la più trascurabile, possedesse una mappa in negativo, un riflesso attraverso il quale la verità la rifrange in mille congetture fantastiche, in mille connessioni dove niente si oggettualizza, nemmeno la stessa rinuncia storiografica, quei paralipomeni che giacciono adesso come ritagli di ostie morte a fianco della mia memoria. La libertà della segnatura è così cercata da me a tentoni, senza paura e senza pretese di chiarificazione definitiva, quindi senza tempo e senza spazio. Il mio sguardo può andare lontano, può intuire quello che gli occhi del mondo non vedono, l'abissale distanza della qualità. E, per quanto possa sembrare incredibile, sento che qualcosa si muove, che mi sto avvicinando al senso profondo del pensiero e dell'azione di Bakunin. Mi sento sommerso dalla pietà e dall'odio, leve e picconi per fossatori, ma non avverto più il peso schiacciante del tempo, nego la quantità, sono vicino alla desolazione qualitativa che posso capire fino in fondo, anche se continuo a non poterla cogliere, se non come realtà remota della qualità. Senza soluzione di continuità, continuo a muovermi all'interno dei saperi della modificazione, distingo e catalogo, so i limiti del discorso di Bakunin su Dio e della sua critica positivista – in fondo perfettamente adeguata a tempi che non corrispondono ai miei perché esclusivamente suoi – ma posso anche attingere la libertà del mio coinvolgermi, naturalmente perdendola subito dopo, rivivendola ricostituita come una libertà specifica, catena ribattuta e ricolorata, che però posso anche sperare di spezzare subito dopo. Queste ambivalenze sono intrinseche all'azione, non posso ridurle a un gioco, sia pure difficile, comunque giocabile nel cortile vicino casa, mantenendo intatte le mie comodità. Allontanarmi dalla condizione coatta dei saperi, dalla miseria bilanciata dell'accumulo, dalla conoscenza che concede il suo tesoro al potere perché ne faccia l'uso repressivo che sappiamo, tutto questo ha un prezzo. Il mio amore per la segnatura, il suo

rinvenimento nella foresta, incidente e incisione del sentiero che sto percorrendo, si rifrangono nel bilancio della mia vita preso nella sua interezza. Non posso fare sconti e nemmeno estratti da inviare a ogni singolo mio debitore, entro in conflitto con i miei possedimenti, questi scompaiono, si liquefanno come nevischio friabile, non assisto alla loro scomparsa totale, vado avanti, perdo il primato della volontà e lo sostituisco con quello dell'abbandono. Sono io stesso la libertà portatami dalla segnatura, la qualità, e lo sono perché nego tutti gli ostacoli che potrebbero bloccarmi, perché accetto una straordinaria mancanza di pudore interpretativo. Messa da parte la conoscenza, oltre alla pulsione a prendere e a contemplare un qualche possibile strumento di completezza, posso trarmi fuori da quella sorta di cerchio magico che è il modificare storico e filosofico che affligge, nella sua interezza, tutta la figura di Bakunin – la sua vita e le sue opere –, posso cioè guardare oltre. Se sapessi che cosa posso vedere oltre, questo vedere sarebbe ancora una volta un conoscere, quindi mi porrebbe nei limiti di prima, sotto il controllo della volontà. Invece, ponendomi nell'abbandono, intuisco che posso trovare me stesso, oltre la barriera della segnatura che ho di fronte, della quale rifiuto ogni tentativo di misurazione o condizionamento, non ci sarebbe separazione allora con i paralipomeni di cui discutevamo sopra, giacenti inerti a fianco della mia cuccetta. Attraverso il rifiuto del conoscere e del possedere colgo un altro me stesso e questo me stesso diverso è posto nella mia intuizione della segnatura, cioè nella mia capacità di abbandono di ogni coercizione ermeneutica intesa in senso stretto, come di ogni logica catalogatica e preservatrice di significati, da un canto, e perfino di possibili future speranze di miglioramenti ed edulcorazioni dell'eterno problema della coercizione esercitata da parte del dominio. Se intuisco, attraverso la segnatura, un me stesso diverso lo colgo libero dalla conoscenza, non appesantito dal sapere, nemmeno di quel sapere temporale e spaziale che consente la determinazione corporale e sensoriale, un me stesso insensato, privo di contenuto. Non potrei pensarmi nella desolazione della foresta, in balia della segnatura, né morirei di spavento. Ogni attimo della diversità, della mia esperienza diversa, è tale solo per me, e per qualche spaesato fruitore di queste rammemorazioni, per il resto del mondo il mio abbandono è il riflesso di una banale considerazione temporalizzata della vecchia vicenda di Bakunin. Con buona pace di tutti.

Di Bakunin si muore

Riprendiamo la lettera del compagno Varagnolo di Chioggia, pubblicata sul n. 34 [1976] di "Umanità Nova", in cui veniva sviluppata una fondatissima tesi critica riguardo la pubblicazione di "classici" anarchici e commemorazioni di pensatori anarchici (Bakunin in primo luogo), per dichiarare, subito, che siamo pienamente d'accordo con quanto scrive il compagno pur essendo, anche noi, editori di classici dell'anarchismo. E l'essere d'accordo con chi attacca il fatto stesso di editare dei classici e continuare a editarli, ci sembra argomento di non trascurabile riflessione.

Per noi, pubblicare la collana "Classici dell'anarchismo", è stata una decisione non facile. Da un lato avevamo il problema di evitare "santificazioni" di cui riconosciamo pienamente la pericolosità, dall'altro ritenevamo giusto fornire ai compagni (e anche ai compagni più giovani) certi strumenti non facilmente reperibili in italiano. Si è cercato di uscire dall'alternativa col fornire libri, ormai ritenuti classici dell'anarchismo, con una nota introduttiva diretta a collocarne, criticamente, il contenuto nella situazione politica presente, perché quelle antiche pagine potessero prendere significati concreti d'azione e non restassero semplici modelli apodittici.

In questo modo, abbiamo cercato di stringere al massimo, in note bio-bibliografiche, le notizie storiche, per collocare l'indagine politica in primo piano, onde, con tutti i limiti insiti nelle nostre possibilità analitiche, ricondurre la lettura del "classico" a quella vivacità programmatica che riteniamo indispensabile.

E quando ci siamo macchiati del grosso peccato di dare inizio alla pubblicazione delle *Opere complete* di Bakunin, abbiamo premesso al primo volume già uscito, al secondo che uscirà a giorni e così a tutti i successivi, un'introduzione che, trascurando deliberatamente problemi di collocazione storico-temporale, affronta la validità e i limiti dell'opera di Bakunin oggi, per noi, per tutti coloro che sono impegnati nella lotta politica e sociale.

E se di Bakunin, giustamente, si può anche morire, si può, se è ben colto il momento della riflessione, trovare spunto vitale di non trascurabile riflessione su problemi vicini a noi più di quanto si creda. Che non è tutta una questione di rifiuto della metafisica e di accettazione della scienza, come non è tutta una questione di droghe pesanti che fanno sfigurare il buon vecchio vino come droga popolare del secolo scorso. Alcuni problemi, come quello delle classi, del rapporto minoranze-masse, della concezione dello Stato, dell'essenza strutturale del potere, degli aspetti controrivoluzionari del partito autoritario, ecc., sono problemi ben vivi anche per noi e, certamente, da non potersi guardare con sufficienza.

Quindi il nostro sforzo editoriale è stato innanzitutto l'invito a una lettura critica dei classici. Questo il motivo per cui abbiamo pubblicato un' *Appendice* per ogni volume, appendice che raggiunge dimensioni notevoli nei volumi dedicati a Bakunin, che ci consente di penetrare all'interno di certe realtà storiche che pur se ormai definitivamente segnate dal trascorrere del tempo, presentano una chiara persistenza di certi elementi costanti. E da quanto si è detto ci sembra giusto trascorrere brevemente a parlare di un problema più ampio e di maggiore importanza, il problema del senso della storia.

Siamo d'accordo con quanto dice il compagno Varagnolo riguardo la mistificazione della cultura di massa, riguardo il destino di Marx e Lenin, di Lévi-Strauss e Marcuse, e siamo pure d'accordo sul pericolo di ritrovarci Bakunin nel supermercato debitamente impacchettato per andare a finire nel cestello della spesa. Siamo d'accordo nel considerare con sospetto gli anarco-bibliotecari, affettuosi e simpatici compagni, quando non pretendono di racchiudere l'anarchismo, tutto intero, dentro le loro formule e codificazioni. Siamo d'accordo con la negazione di qualsiasi catechismo e non giuriamo su nessuna frase di Bakunin, di Malatesta e compagnia.

Ma il problema del senso della storia deve essere risolto, pena un vago attivismo legato a situazioni transitorie che dettano – con apparente realismo – regole di condotta che poi finiscono nell'improvvisazione e nell'ottusità.

E non c'è dubbio che la storia deve essere considerata come svolgimento, quindi riportata all'interno di una prospettiva che possiamo definire di "progresso". Tagliare questa prospettiva significa ripiombare nella storia divisa in due parti ben distinte: da un lato i buoni e dall'altro i cattivi, visione dicotomica che finirebbe per costringerci a una necessaria alleanza col PCI – poniamo – in nome della lotta in comune che svolgiamo contro la reazione. Ma, se la storia è svolgimento, e non è, come insegnavano i maestri idealisti, svolgimento dello spirito assoluto, è svolgimento dell'uomo e dei suoi rapporti con i suoi simili in diverse realtà, che poi sono le sole cose che si svolgono, essendo la storia un nome piuttosto generico per indicare l'insieme dei rapporti umani. E questo svolgersi è anche un lento maturarsi, un incontrare problemi e lottare per risolverli, un attaccare il potere e uscirne magari sconfitti ma certi di avere fatto un passo avanti, un accettare i piccoli progressi – anche se non propriamente rivoluzionari – perché anche essi entrano nel gioco gigantesco di quei rapporti che conducono l'uomo alla liberazione, una vicenda di avanzate e ritorni, di vittorie e sconfitte.

Non, quindi, un sicuro affrontamento tra due contendenti dai campi ben delimitati, che si guardano negli occhi e sanno dove colpire: ma il blocco degli sfruttati che attacca quello degli sfruttatori e, in mezzo alla mischia, il gioco sottile dei secondi che utilizzano una parte dei primi assoldandoli e gettandoli nella lotta contro i propri fratelli, mentre il resto è accolto, con mille fraintendimenti, all'interno di un gioco di consenso e di acquiescenza. E se il poliziotto col suo mitra custodisce le ricchezze della banca, l'altro proletario, quello che acquista la macchina a rate e incrementa quelle ricchezze, nell'incapacità di individuare con chiarezza il proprio nemico, finisce spesso per fare gli interessi degli sfruttatori.

Ciò non significa che nella storia si possano verificare momenti in cui gli interessi degli sfruttati collimano con quelli degli sfruttatori, significa solo che l'immensa massa di fatti che chiamiamo storia è costantemente un problema da decifrare, perché in essa nulla è chiaro, nulla assume l'aspetto della contrapposizione netta.

È per questo che riteniamo necessario ricostruire continuamente le esperienze del passato, illuminandole, cosa ancora più interessante per noi, con le riflessioni dei rivoluzionari antiautoritari che quelle esperienze vissero e cercarono di comprendere.

[Pubblicato a firma "La redazione di 'Anarchismo'" su "Umanità Nova", anno 56, n. 40, 7 novembre 1976, pp. 6-7 e su "SenzaTitolo" n. 4, autunno 2009, pp. 80-84]

Di Bakunin si muore

Annotazioni

L'avventatezza è caratteristica della gioventù. Con l'avanzare dell'età si diventa prudenti. Perché non è accaduto questo a me che adesso scrivo queste righe da vecchio in un carcere greco? Non lo so. Non tutti seguono questa parabola di cautela, molti rimangono fedeli all'avventatezza giovanile. Molti sono morti prima di essere vissuti. Così va il mondo. La vita è un movimento continuo che richiede l'accettazione del pericolo, altrimenti si racchiude in un nocciolo di sicurezza sempre più asfittico, sempre più soffocante e più piccolo. L'apparenza è perfettamente in grado di fare sembrare questo cimitero una scintillante platea di mimi e di pagliacci. Non sono caduto in questa trappola. Ecco perché ogni notte l'ospite inatteso si siede ai piedi del mio letto. Aspetta.

L'esperienza della diversità non è un contenitore riempito di qualcosa, sia pure le parole, a volte gioiose a volte tristi, della rammemorazione. La qualità non può essere arredata, nemmeno quando si pone al cospetto della quantità e il contrasto non può essere più evidente. Leggere le segnature di Bakunin rinvenute nelle mie escursioni nella foresta dell'oltrepassamento possono essere esperienze più o meno accidentali, perfino fastidiose, a volte, in ogni caso non hanno alcun diritto di essere poste, in quanto parole, al cospetto dei miserrimi accadimenti sperimentati nella quantità, non ci sono paragoni e ogni scala di valori finisce per scadere nel nulla. Là, lontano o vicino, questo non lo so, c'è la segnature, un'esperienza diversa occasionata da Bakunin, una sorta di mano tesa attraverso il tempo, contro il tempo, contro il tempo perché contro lo spazio, nessun punto di coordinazione, e la segnature sono io stesso, libero finalmente dei miei obblighi di conoscenza e di adeguamento a quei limiti di coerenza e distinzione che i ritagli che mi stanno a fianco, odoranti ancora di biblioteca, impongono con la loro burbera riottosità. Sembrerebbe un dibattermi concitato e astioso, non lo è. La libertà senza limiti è muta, non ha parole o regole, è l'assoluto indifferente a se stesso, eppure è attraverso la parola che la sperimento, qui e ora, prigioniero di queste regole e nello stesso momento capace di volare via, lontano dalla sicura e confortante modificazione. Spezzo nettamente, con la tecnica del fare che ho imparato così bene nell'ambito produttivo, l'impronta rinvenuta nel sentiero, la identifico appartenente ad un corpo complesso e articolato, storiograficamente provvisto delle opportune credenziali, ma contemporaneamente a questo corpo estranea. Un sogno utopico o un passo avanti? Oppure, peggio ancora, una banale riforma della logica dell'a poco a

poco? Non è possibile rispondere a queste domande. L'indifferenza e l'estraneità della segnatura, la sua stessa non consanguineità con i paralipomeni di cui abbiamo discusso, non sono altro che sapere diverso dal mio, da quello che sono stato educato a considerare tale, che così cataloga la segnatura senza darsene pensiero più del dovuto. Il mio sapere antico, se lo guardo bene, mi sembra riconfortante e positivo, mentre la segnatura mi appare subito inquietante e negativa, ma è proprio qui che nasce l'origine della sua appartenenza al sentiero nella foresta, è qui che rintraccio pienamente la traccia scavata nel percorso diverso, dove mi inoltro con tanta difficoltà. L'eterna qualità non posso possederla, ma posso coglierla.

Gli orsi di Berna

Il pamphlet di Bakunin (*Gli orsi di Berna e l'Orso di Pietroburgo*, Edizioni La Baronata, Lugano 1978, pagine 78), da noi già pubblicato nel V volume delle *Opere complete*, esce adesso nella Svizzera italiana a cura di alcuni compagni che si raggruppano nelle edizioni "La Baronata". Poco noto, questo lavoro di Bakunin, scritto e pubblicato a Neuchâtel in difesa di Nečaev, risulta oggi di interessante lettura: è un'analisi fredda e lucida delle contraddizioni della democrazia svizzera, la cosiddetta terra tradizionale dell'asilo politico. Da un punto di vista dell'analisi, questo libretto, redatto nello stile del migliore Bakunin, indica con chiarezza gli errori in cui sono caduti e cadono molti compagni (anche fra gli anarchici), che esaltano le istituzioni democratiche svizzere senza rendersi conto di quanta miseria morale, di quanto razzismo mascherato, di quanto sciovinismo si nascondano sotto lo sguardo cortese e indifferente del bottegaio svizzero.

Un'altra analisi, parimenti chiara e senza mezzi termini, denunciatrix dei luoghi comuni che esaltano la Svizzera di Tell, era stata, decenni prima, quella di Cœurderoy, molto più efficace dal punto di vista artistico, sebbene rimasta quasi del tutto sconosciuta. «Politica losca e sorda, vecchia fanciulla che non ha mai avuto l'amore, io ti maledico! Sei insensibile alle più care passioni della natura umana, e miserabile, mi impedisce l'asilo nella patria di Tell!

«Sono stato condannato all'esilio solo il 13 giugno 1849 in quanto non riconosco la Francia come patria della mia anima: non l'ho scelta io. Gli appartengo forse per lo spirito di rivolta che mi ispirano le sue recenti sommosse, le vessazioni subite nella mia infanzia, e le grandi foreste in cui si dimenticano gli uomini al suono gioioso del corno.

«Per tutto il resto gli sono straniero come alla Terra del ghiaccio, come al Deserto della sabbia: Le monotone ripetizioni dei suoi pedagoghi hanno reso pigra la mia intelligenza, la lussuose minutaglie dei suoi borghesi hanno tentato invano di disgustarmi dell'amore; quando alla libertà, alla dignità, all'onore, non ce n'è più in questo paese ottuagenario: Se sopravvive una natura franca e leale, essa è ben presto schiacciata nella bassezza e nell'intrigo, come la plaga di grano in un campo di erbe malvagie.

«Così non rimpiango la mia contrada di battesimo. L'ho abbandonata per l'esilio come per un lungo viaggio il cui termine poco m'importava. Passando le sue frontiere non ho attaccato il lutto al mio cappello: ho preferito dirmi cittadino dell'universo.

«Ma tu, natura di gloria e di amore, mia bella Svizzera, voglio conservare il tuo ricordo fino all'ultimo giorno.

«Per quanto adesso sappia quello che tu vali oggi. So che i tuoi governanti sono traditori e vigliacchi, che i tuoi proprietari sono avari e duri col povero, che le tue donne sono ritrose e perfide». (E. Cœurderoy, *I giorni dell'esilio*, vol. II, tr. it., Trieste 2012, p. 329).

Veniamo adesso al secondo punto che ci fa vedere utile la pubblicazione dell'opuscolo di Bakunin: la denuncia che gli Stati, quali essi siano, anche quelli che si annunciano alle masse come "democratici", sono sempre in alleanza tra loro, anche con gli Stati dittatoriali e dispotici, come era la Russia degli zar e del potere divino. Infatti Nečaev viene espulso dalla democratica Svizzera e consegnato all'Orso di San Pietroburgo, perché la ragion di Stato impone di dare un colpo di spugna a qualsiasi vaga affermazione di libertà che gli Stati, per meglio ingannare i propri sudditi, sono soliti fare di tanto in tanto.

In questi giorni [1979] abbiamo avuto l'esperienza dell'extradizione di Franco Piperno concessa dalla Francia, che si vanta, anch'essa, di essere la terra degli esiliati. Nemmeno le straordinarie richieste della magistratura italiana, che ha affastellato le più iperboliche accuse per meglio insistere nella propria richiesta di estradizione, hanno infastidito i giudici e il governo francesi, i quali si sono limitati platonicamente a ridurre a due (più che sufficienti) i motivi per cui viene concessa l'extradizione. Il governo italiano ha inviato un aereo militare per prelevare Piperno, come aveva fatto con Freda, imponendo così un ulteriore raffronto che conforta la sua tesi di preferenza: quella degli opposti estremismi.

Tanti anni sono passati dalla consegna di Nečaev da parte del governo svizzero al governo russo, in barba a ogni dichiarazione ufficiale di difesa della libertà dell'individuo contro le prevaricazioni dei governi: oggi la storia si ripete. Gli Stati si rinnovellano, modificano le proprie strutture, ma l'essenza del potere resta sempre la stessa.

Gli orsi di Berna

Annotazioni

Inconcepibile pensare a una patria della libertà, uno Stato che si ponga, da solo o in combutta con altri Stati, a difesa della libertà. Ci sono, ovviamente, cadenze più o meno accelerate di libertà, qui e un po' dappertutto, perfino nelle peggiori tirannie, ma nessuna ha il respiro superbo della libertà. Non bisogna cadere nell'equivoco di confondere un'assommazione di quantitativi o di spazi di cosiddette libertà con la qualità, libertà assoluta, che con quelle non ha nulla a che spartire, trattandosi, quelle, di pantomine a uso e consumo delle ombre e degli schiavi. Il fatto che oggi, mentre scrivo queste righe, in un carcere greco, il Brasile abbia rifiutato, e forse confermerà con un rifiuto definitivo, l'estradizione di Battisti richiesta dall'Italia, fa diventare il Brasile la terra della libertà? No di certo. Siamo davanti a contraddizioni interne a questo paese, in palese disagio di fronte ai contorcimenti buffoneschi tenuti dall'Italia nel "pretendere" la consegna del rifugiato. Ognuno ne tragga le conclusioni che crede. Personalmente non penso di percorrere il lungo cammino che mi resterebbe da fare per entrare dentro i loro enigmi. Preferisco starmene fuori. L'affermazione poetica di Cœurderoy è un'invettiva non certo un'analisi, non ha scoperto, in sostanza, che l'acqua calda, ma fa piacere lo stesso leggerla e tenerla presente quando qualcuno ossessiona con l'esistenza di terre incognite dove trovare riparo e difesa contro la repressione. Tutto il mondo è paese.

La libertà la sperimento nell'azione, nel corso della risposta coatta che la controparte si affretta a preparare per me – cosa di cui sarebbe superfluo meravigliarsi – cerco di parare il colpo, di attutire gli effetti dannosi che ricadono sulla mia persona, effetti fisici e psicologici. La tortura, la carcerazione, e ogni altra sorta di provvedimenti graziosamente concessi dall'autorità, sono non solo difficili da affrontare (dolorosi, avviliti, miserabili, ecc.) ma anche riducono le mie possibilità concrete di lotta, per cui è mio interesse fronteggiarli, e possibilmente evitarli o ridurli al minimo, per riprendere la lotta. Ciò che sperimento nella rammemorazione è spesso poco comprensibile o contraddittorio perché si accalcano cento e mille visioni parziali della libertà, alle quali sono legato, e per le quali combatto, ma anche perché non tengo conto degli aspetti meramente intimi della risposta repressiva che possono esserci – molto più spesso di quanto si creda – e che non sempre risultano illuminati dal bagliore intenso dell'azione e della sua assoluta noncuranza di quello che accade nella realtà quantitativa. Sono nel fare coatto, ambito della mia rammemorazione,

ed è da qui che parlo, e se qualcuno mi tappa la bocca, la mia parola, per quanto possa essere rivolta al destino e non codificata in banale chiacchiera o singolare lamento, resta comunque solo parzialmente disponibile e, in definitiva, ancora più incomprensibile di quanto accade di solito. Sono troppo legato al mondo che mi circonda per tagliare tutti i fili, per andare via senza niente, o meglio per non tornare indietro, per non insistere nel rivolgere il mio sguardo, ormai appannato, verso le ombre e i fantasmi che mi guardano attoniti e spesso si chiedono che cosa ci faccia questo vecchio, ormai alla fine dei suoi giorni, in carcere con l'accusa di rapina.

Chi mi osserva ragiona bene, è persona savia e assennata, sbadiglia, russa e avanza con timore a piccoli passi nella vita. È qui, in carcere con me, come potrebbe essere altrove, a passeggio per le vie del centro di Atene. Non è questo il punto. Ognuno ha i suoi motivi nascosti, solo pochi hanno dalla loro la logica del tutto e subito, la rarefazione assoluta, l'azzeramento e la nudità. Io ho chiamato la distruzione col suo vero nome, caos, e l'ho chiamata a rigenerare il mondo, ed è all'interno di questa logica, che adesso mi trovo qui, la mia condizione non è quella di chi potrebbe essere, in questo momento, a spasso per le vie del centro di Atene. Ho cercato un mondo diverso, ed ora mi tocca impiegare una logica diversa per capire – per primo io stesso – perché mi trovo qui dentro. Non posso avere paura di essere lasciato solo nella follia, di restare inavvertito, irriprodotto. So bene quello che ho fatto e quello che sto facendo, anche se il mio corpo, la mia complessione fisica intesa nel senso più largo del termine, si interroga essa, per fatti propri, e a volte resta sul colpo, un po' incerta e chiaramente in difficoltà.

Il problema della distruzione

Chi cercasse in queste pagine di un Bakunin giovanissimo il rivoluzionario della maturità rimarrebbe deluso. Nessuno di noi rimane per sempre lo stesso, sarebbe un monolite idiota capace di ripetere sempre la medesima tesi, scelta una volta per tutte.

Bakunin non sta ancora cercando la sua strada, l'ha di già trovata, la sua è una scelta di campo già fatta, ma è una strada ancora da percorrere e un campo ancora da esplorare. Impiegherà tutta la sua vita di lottatore a fare queste due cose, fino in fondo, senza tergiversare e senza mezzi termini.

Il mondo dorato della sua fanciullezza, il servizio nell'esercito dello zar, acqua passata, adesso è uno studente di filosofia con idee di sinistra, con una gran voglia di fare e non soltanto di ascoltare maestri – che nella Germania dell'epoca si sprecavano davvero.

In un certo senso questo scritto è il suo biglietto da visita, la sua dichiarazione di guerra. Ha tutti i limiti di una avventatezza che in altri uomini poteva successivamente essere rinnegata, ma che in lui, conseguente fino in fondo, sarà soltanto portata alle estreme conseguenze, nel pensiero e nell'azione. Ben presto la filosofia di Hegel resterà sullo sfondo come un remoto miraggio, senza nessun tentativo, esclusivamente teorico, di far camminare la dialettica – strumento del mestiere del filosofo dello spirito assoluto – sulla testa o sui piedi, resterà sullo sfondo e non sarà sostituita dalle tesi di nessun altro nume tutelare, né Schelling né Proudhon.

Una selvaggia produzione di idee sostituirà le ordinate teorie tedesche pronte all'uso reazionario in qualsiasi salsa condite, il pensiero anarchico in prospettiva viene da lui dapprima intuito a grandi linee, più col desiderio di distruzione che con una tesi filosofica e politica precisa, poi dettagliato nella lotta concreta dalle barricate del 1848 fino al rivellino di San Pietroburgo, fino alla Siberia, fino alla grande contesa con i marxisti all'interno della Prima Internazionale.

Il resto è storia nota.

Trieste, 14 dicembre 2008

[Introduzione a M. Bakunin, *La reazione in Germania*, tr. it., Trieste 2009, pp. 5-6]

Il problema della distruzione

Annotazioni

Nel mondo il modulo produttivo domina, io voglio distruggerlo parlandogli, modulando in maniera differente il suo linguaggio, ma parlandogli. Ciò è ridicolo, rasenta l'apatia del possessore di benessere, del panciuto bevitore di birra che faceva inorridire il povero Nietzsche. La logica del tutto e subito comincia dove comincia la distruzione della logica dell'a poco a poco, dilaga poi nel mondo vecchio e lo mette a ferro e a fuoco. Non è tanto una questione creativa, non voglio nascondermi dietro questo alibi. Bakunin, e la sua giovane riflessione hegeliana, avevano le ragioni del "riconoscimento" filosofico, per come le aveva impostate il suo maestro, io non ho queste ragioni, per la verità non ne ho alcuna. Non sono un raffinato filosofo, sono un rivoluzionario, Bakunin poteva diventare anche lui un raffinato facitore di messaggi per la caverna dei massacri, ha preferito la rivoluzione. In questo modo il concetto di distruzione è diventato il problema concreto della distruzione, due universi assolutamente differenti. Nel primo si muovono gli zotici faccendieri dell'idea, dandosi le arie di genii significanti, nel secondo i sognatori del mondo nuovo, perseguitati e spesso in piena distretta, come mi trovo io scrivendo queste righe, lontani a navigare senza speranza alcuna di un avvistamento propizio a breve termine.

Praticando l'avventura distruttiva non esistono patti o convenzioni, tutto o niente, il destino che mi segnala solo possibilità concrete, mi offre, questa volta, sul filo del mio coinvolgimento, la trasformazione del fare in agire. Mi abbandono a questa prospettiva, al mio inoltrarmi nella foresta dove rinveno le segnature lasciate dall'opera di Bakunin, e dove leggo il messaggio del destino, almeno è questo che mi sembra di capire, ed è un messaggio distruttivo, il radicale messaggio che per tutta la vita Bakunin insistette a diffondere dappertutto, pagando sempre di persona, non accettando mai sconti né accomodamenti. Senza questa prospettiva la mia condizione sarebbe anonimamente irrespirabile, la mia febbrile agitazione in risposta ai tentativi di sopprimere ogni possibilità, anche quella minima di sopravvivenza, sarebbero ridicoli contorsionismi di un vecchio pazzo. Il mondo che mi circonda è morto, riflesso stravagante della morte che serpeggia nel mondo di fuori, la città della nostra cultura, la madre di tutti noi, non è che un ammasso di ombre e di fantasmi con qualche essere umano ancora in circolazione. Lo si individua dall'istinto di rivolta che ancora non è spento, che ogni tanto balza fuori e attacca distruggendo. Il resto boccheggia, mentre un terribile malinteso, inevitabile, spinge a riflessioni che sono dico-

tomie insolubili, ricerche di un dio speciale capace di leggere nei visceri degli animali. Ho poco da offrire a questa umanità che insiste a non andare avanti, fino all'oltrepasamento individuale, fino all'azione. Aspettano? Ma che cosa? Perché tanta perplessità? Aspettano di essere riconosciuti? Ecco gli eredi del mondo vecchio, i portatori della fiaccola della verità. Tragico equivoco. Non ci potrà mai essere un riconoscimento del genere, e qualora da qualche parte venisse fuori, sarebbe un amaro segno di fallimento, la pietra cimiteriale posta su tutte le speranze di qualità, su tutti i sogni di libertà. Ma la vera tragedia sarebbe che questo fallimento si concretizzerebbe in un venire meno puramente fattivo, una tragedia interna alla quantità. Immiserimento e disperazione, modestia e povertà di progetti, niente della feroce gioia di una perdita nell'esperienza diversa. Solo nell'azione posso azzerarmi nella libertà, quindi avere un segno tangibile, per quanto non comunicabile che parzialmente, della forza distruttiva del mio agire. Non voglio rimanere aggrappato tutta la vita all'imminente quotidiano, figlio e padre di automatismi che mi sconcertano prima di essere posti davanti a me come automi privi di senso.

Gli anarchici nella rivoluzione russa

Una non lunga ma esauriente introduzione guida, in questo libro (P. Avrich, *Gli anarchici nella rivoluzione russa*, La Salamandra, Milano 1974), la lettura di una cinquantina di documenti anarchici del periodo della rivoluzione.

L'utilità del lavoro s'impone da sé. Si tratta, per la maggior parte, di testi inediti che la difficoltà delle fonti e della lingua avrebbe impedito di far conoscere. Tutti insieme stanno a testimoniare i tentativi, i sacrifici e gli errori degli anarchici dal momento in cui la rivoluzione mosse i primi passi, fino alla definitiva stabilizzazione del potere bolscevico. Non mancano i documenti dei gruppi individualisti che sorprendono per la loro novità, visto che eravamo abituati a leggere solo gli scritti degli anarco-comunisti russi. Una vasta rete di attività anarchiche si delinea da questi scritti: una rete che ebbe costantemente il coraggio di opporsi non solo al dilagare del nuovo potere, ma anche ai tentennamenti degli illusi che decisero per una iniziale collaborazione a livello di comitato centrale.

Per come si presenta il lavoro di Avrich può considerarsi una prima approssimazione. Molto manca per cominciare una vera e propria indagine che presenti anche un bilancio politico e strategico. I lavori di Mackno e di Archinov, in questa direzione, sono altrettanti punti di riferimento ma non sono sufficienti. Le documentazioni su Kronstadt fanno altrettanto, ma le tessere del mosaico sono ancora mancanti in gran numero.

Allo stato presente delle ricerche la sola conclusione possibile è quella che emerge spesso dalle considerazioni di molti compagni spagnoli che vissero l'esperienza bruciante della guerra civile: i fascisti possono anche essere di colore rosso, non è sempre facile individuarli, ma quando se ne hanno in mano le prove, quando dalle premesse teoriche ci si sposta sul terreno delle repressioni pratiche, non bisogna esitare: nemici i primi in camicia nera, nemici i secondi in camicia rossa. Il futuro degli sfruttati sta soltanto nell'abolizione totale e immediata di ogni potere.

[Pubblicato su "Anarchismo" n. 13, 1977, p. 44]

Gli anarchici nella rivoluzione russa

Annotazioni

Bakunin non aveva il dono della preveggenza, ma non era nemmeno schiavo di deterministiche occlusioni mentali. Per molti aspetti, la sua pratica delle beghe interne alla Prima Internazionale lo avevano messo in guardia contro i pericoli e gli imbrogli inevitabili all'interno delle strutture di partito, sia pure quello dei lavoratori insorti contro l'oppressione. Sotto questo aspetto la grande organizzazione internazionale era stata, per lui e per molti suoi compagni, un'ottima palestra. Purtroppo, si vede che la storia non insegna nulla, salendo in cattedra non fa altro che raccogliere le proprie forze per indirizzare meglio verso la caverna dei massacri.

È certo che la ricerca della qualità porta con sé non solo la necessità di abbandonare le certezze uniformanti della quantità prodotta coattamente, ma anche il pericolo di sentirsi artefici del proprio destino. Se è intrinsecamente un movimento avente carattere di particolare intensità emotiva e conoscitiva, l'oltrepassamento è anche una scuola morale in se stesso, educa a fare assegnamento solo sul proprio coraggio e sulla propria capacità di misurarsi nello scontro radicale con i padroni della storia e della filosofia. Non vale molto considerare la propria condizione un'eccezione, non è questo quello che conta. Si trova difficoltà a farsi intendere dagli altri quando, tornati fra le ombre e fra i fantasmi, si provvede alla rammemorazione? È un'esperienza traumatica che però deve essere vissuta in quanto tale, restare incomprensibili è più che comprensibile. Sarebbe strano il contrario. Ciascuno possiede passioni e interessi che lo portano a travisare le parole che dicono l'esperienza altrà, che se ben catturate nel loro senso, sia pure approssimativo, condurrebbero a conclusioni troppo violente e troppo compromettenti. La volontà, in questi casi, si difende ferocemente, suggerisce mille espedienti e prende decisioni che apparentemente sostituiscono egregiamente l'alternativa dell'oltrepassamento.

La C.N.T. nella rivoluzione spagnola

Sono i primi tre volumi dei quattro che costituiranno l'opera complessiva (José Peirats, *La C.N.T. nella rivoluzione spagnola*, voll. I, II, III, Antistato, Milano 1976), dedicata alla storia della Confederación Nacional del Trabajo, il sindacato libertario spagnolo che riprende ad agire e a diffondersi dopo quasi quarant'anni di feroce repressione franchista.

Per capacità d'informazione e di documentazione, per vastità di analisi, si tratta di un'opera insostituibile per coloro che abbiano intenzione di approfondire sia il conflitto spagnolo, sia lo scontro di classe tra le forze organizzate libertarie e lo schieramento reazionario. Tenendo conto che il movimento operaio spagnolo è stato fortemente caratterizzato, fin dalle esperienze della Prima Internazionale, dalla presenza dell'anarchismo, non si può non salutare con gioia la traduzione di questa vasta opera che ci consente di studiare l'organizzazione libertaria del movimento spagnolo dei lavoratori. Peirats, militante della C.N.T., combattente della rivoluzione spagnola nella formazione della Colonna Durruti, collaboratore di "Solidaridad Obrera", aveva tutte le carte in regola per portare a termine un lavoro così impegnativo.

C'è da aggiungere che l'autore ha assolto bene il suo compito anche sotto l'aspetto critico, in quanto, lungi dal cadere in un'agiografia di parte, ha esposto gli svolgimenti storici sulla base di documenti che dimostrano sia gli aspetti positivi dell'azione organizzativa anarcosindacalista in Spagna, sia gli aspetti negativi, i limiti e le contraddizioni. E proprio qui sta, a nostro avviso, la parte più importante dell'opera. Di un testo costituito da una banale autoesaltazione dell'anarcosindacalismo non avremmo saputo cosa farcene. È tempo che le documentazioni vengano portate all'attenzione dei compagni e che tutti insieme si discuta, senza preconcetti e senza riserve mentali, sulla bontà e sui limiti dei mezzi che si possono impiegare nella lotta rivoluzionaria anarchica.

[Pubblicato su "Anarchismo" n. 20, 1978, p. 113]

La C.N.T. nella rivoluzione spagnola

Annotazioni

Questa lettura, indirettamente, conferma la distanza che passa tra le tesi di Bakunin e gli svolgimenti sindacalisti di un certo anarchismo. Perseverando nella difesa dei diritti dei lavoratori si riconferma indirettamente la condizione di schiavo e si dà una mano a fissare i termini di questa riconferma, di volta in volta limitata a spostare solo la lunghezza della catena. Mentre il dilettevole ideale sindacalista prospetta un futuro di riconsegna del mal-tolto, in pratica questa virtù afrodisiaca è annegata nella quotidianità della miseria che, ai tempi di Bakunin, sfiorava soltanto i lavoratori privilegiati (che lui aveva sotto gli occhi in Svizzera) e si abbatteva feroce su quelli marginalizzati, mentre oggi colpisce indistintamente tutti con la mobilità, la precarietà e gli altri marchingegni studiati dall'ingegneria sociale capitalista. Per un altro verso, pensare ad un'avventura nel coinvolgimento qualitativo per grandi masse di persone è fuori del mondo, questa condizione ideale, rivoluzionaria in concreto – l'umanità sulle barricate – può accadere qualche volta e per brevi periodi, ed è allora gran festa, ma di regola sono soltanto pochi quelli che affrontano i disagi di un movimento fuori delle condizioni prefissate dal fare coatto. Ecco perché torna di grande importanza ogni tentativo di quest'ultimo tipo, in quanto suggerisce, tramite la rammemorazione, alle ombre e ai fantasmi, che la vita non è necessariamente racchiusa dalla parete della caverna dove si svolge il massacro quotidiano dell'umanità.

Del resto non era del tutto inutile quella vecchia prospettiva sindacalista, alimentava speranze, sia pure infondate, e riscaldava i cuori. Gli schiavi hanno bisogno di illudersi per sopportare la catena e la frusta. Poteva Bakunin non accorgersi di questa funzione trainante dell'apparato sindacale, allora in nuce, comunque intrinseco alla Prima Internazionale? Non poteva, difatti eccolo impegnato a disegnare progetti minoritari, a operare nella sostanza quella spaccatura – l'Alleanza – che da molti era criticata e non capita. Ed eccolo impegnato nei suoi progetti clandestini, e tutto il resto. Occorre lavorare per la rivoluzione, sempre con i mezzi che la condizione in cui si vive ci mette a disposizione, però, nello stesso tempo, si possono suggerire altri mezzi, fuori contesto, se si vuole, indispensabili per gettare i semi dei futuri svolgimenti e per alimentare una luce critica su tutto quello che si sta facendo. I problemi della C.N.T. dalla partecipazione al governo all'impostazione della guerra nel senso tradizionale, derivano da questa posizione sindacalista, di cui Bakunin era perfettamente cosciente.

Rivoluzione armata in Spagna

Non è certamente la sede adatta quella di qualche cenno di recensione, per affrontare il doloroso tasto dello scontro fisico col nemico, dello scontro rivoluzionario, quale si delinea nella concretezza del divampare di una guerra civile. E la lettura di queste memorie (*Rivoluzione armata in Spagna. Memorie di un anarco-sindacalista*, Edizioni “La Fiaccola”, Ragusa 1978) potranno essere elemento di riflessione utile per molti compagni che si sognano, ancora, battaglie a colpi di garofani rossi o di scioperi della fame.

Il libro pubblicato dalle Edizioni “La Fiaccola” è quasi un diario, minuzioso e freddo, disincantato e proprio per questo sommamente interessante e utile, delle azioni che Mera portò a compimento nella sua veste di tenente colonnello dell’esercito repubblicano comandante di un corpo d’armata; ed è pure un puntuale richiamo alle contraddizioni che egli soffersse in quanto militante anarchico e anarcosindacalista.

Le critiche all’operato di Cipriano Mera sono state sempre abbastanza serrate, ma esse (a cominciare dallo stesso Richards), pur cogliendo un elemento importante delle condizioni oggettive in cui il generale-anarchico si trovò ad operare, non affrontano il problema doloroso della militarizzazione e, quindi, non ripercorrono quel cammino a ritroso che solo consente di collocare le responsabilità in scelte compiute a livello di “fronte popolare”.

Ogni collaborazione con il potere, anche se questo si veste delle dubbie sembianze del “fronte antifascista”, comporta una serie di rinunce ai principi fondamentali dell’anarchismo, tra le quali – a livello di scontro sul campo di battaglia – si trova l’accettazione del militarismo tradizionale e l’abbandono della guerra per bande, della guerra insurrezionale e rivoluzionaria che concretizza la figura astratta del “popolo in armi”.

Proprio quando erano usciti solo due numeri della rivista “Anarchismo” incontrai a Parigi Mera, nella sede della C.N.T. in esilio, e gli chiesi di poter tradurre il primo capitolo del suo libro per pubblicarlo sulla rivista – sarebbe stata, per noi della redazione, un’occasione per prendere il discorso sui pericoli della militarizzazione degli stimoli rivoluzionari, sui pericoli degli specialisti della rivoluzione – ma Mera si rifiutò di darmi il permesso e ci lasciammo piuttosto freddamente.

Adesso che il libro vede la luce nella sua interezza, speriamo che il solito atteggiamento dello struzzo, malattia che colpisce molti compagni, non causi quella solita cortina di silenzio che ben conosciamo.

Non è, certo, nascondendo i problemi più gravi e più dolorosi che si porta avanti la lotta e si procede nel duro cammino della rivoluzione.

[Pubblicato su "Anarchismo" n. 22, 1978, p. 206]

Rivoluzione armata in Spagna

Annotazioni

Il contrasto tra organizzazione e istinto non è mai stato così acuto e irrisolto come nella guerra civile spagnola. Bakunin ci si sarebbe trovato a suo agio. Troppi politici e troppi strateghi camuffati da libertari e perfino da anarchici. Era una moda? Può darsi, comunque era un gioco quantitativo al massacro quello che fu giocato, sconfitta sul piano fattivo – militare e sindacalista – la lotta rivoluzionaria non si riprese più, e stenta ancora a riprendersi in Spagna. Non è vero che l'istinto di attaccare il nemico, evitando di irreggimentarsi in formazioni asservite alle logiche statali dell'a poco a poco, produce un indebolimento, forse si potrebbe affermare il contrario, anche se non ne sono sicuro. Di certo non produce una rivoluzione anarchica. Niente di veramente libero può venirci attraverso una logica statale. Gli smarrimenti e le vertigini di un attacco che ci portano direttamente nell'intimo della qualità individuale non possono essere insegnati e controllati da qualcuno, è uno scacco senza fine che viene messo in prospettiva, una perdita di ogni possesso e di ogni conquista parziale, un non riuscire contrapposto al riuscire, scaduto e tempestivo, delle acquisizioni parziali, conglobate e tesaurizzate nella loro più banale incompletezza.

È di una nuova logica che l'anarchia mi parla, come potrebbe, questa logica del tutto e subito, sposarsi con la più radicale modulazione del suo esatto contrario, la logica dell'a poco a poco? Non lo può. Quindi non si tratta di un espediente variopinto per contrabbandare la vecchia società corruttrice e maligna. Il tutto e subito non coglie di sorpresa la libertà, è me che porta con sé, è la logica del coinvolgimento che non mi consente di restarmene tranquillo alla finestra, a osservare lo svolgersi degli avvenimenti cruenti che si combattono sotto casa. Quello che raggiungo nell'azione, libero alfine da ogni pretesa regola e coordinazione centrale, è il fondo di me stesso, dove non vigono regole o determinazioni. È questo fondo che essendo oggettivo fa parte dell'unità che identifico con la qualità, ma questo fare parte non è il risultato di una distinzione, non sono io, nel più profondo di me stesso, una parte della libertà, è la libertà che è me stesso nella sua totale indifferenza a qualsiasi distinzione. Ma io voglio tornare alla superficie, voglio uscire dalla foresta, ed è per questo che pongo alla libertà la domanda fondamentale, e questa è la prova che sono essenzialmente una creatura dell'apparenza, amo la rappresentazione delle libertà, cioè i loro effetti spettacolari, più della reale consistenza, cioè della pura desolazione della libertà. Rimuovo la mia esperienza altra, ma non del tutto, quindi la rammemoro, cioè la traduco in parole, ne faccio partecipe il mondo a cui appartengo e di cui inevitabilmente mi sento

figlio.

La rivoluzione anarchica, nella sua straordinaria inverosimiglianza, ricomincia sempre da capo, in tutte le occasioni in cui metto a repentaglio la mia vita nell'azione, in cui smetto di fare calcoli accumulativi e rompo gli indugi nell'oltrepassamento. La sua condizione essenziale è così remota alla mia parzialità che se non ci fossi io a riconoscerla come inoscibibile, quindi sfida e contrasto nei riguardi delle mie paure e del mio perbenismo, fuori dei limiti angusti della mia conoscenza, sarebbe per me inesistente, inesistente perché irrepresentabile. Per questo semplice motivo mi rendo conto che la irrepresentabilità è una forma sottile di rappresentazione, ed è questa forma che mi appartiene, che faccio mia, che mi batte in cuore e che mi balzare oltre l'ostacolo.

Organizzazione anarchica e lotta armata

Per la prima volta tradotta in italiano la “Lettera ad uno svedese” (August Sohlman), risulta essere uno stimolante scritto del grande rivoluzionario anarchico, molto attuale almeno nei riguardi del difficile problema dell’organizzazione specifica.

Il testo (M. Bakunin, *Organizzazione anarchica e lotta armata*, Edizioni “La Fiaccola”, Ragusa 1978), tradotto e curato da Gianni Landi, che ne ha firmata l’*Introduzione*, è molto esplicito su due argomenti: la funzione creatrice della distruzione (argomento caro in particolare al giovane Bakunin) e la funzione di stimolo della minoranza agente.

E alla costruzione di questa “minoranza” egli dedica la maggior parte dei suoi sforzi, convinto che si tratti della costruzione dell’unico esercito che sia possibile contrapporre alla “Santa Alleanza dei re contro la libertà”. Con l’esercito della rivoluzione sarà possibile fare insorgere il popolo, “prepararlo ovunque all’insurrezione simultanea”.

Ma, per arrivare a ciò sarà pur sempre necessaria un’organizzazione segreta, “alcuni centinaia di giovani di buona volontà”. Scrive l’estensore dell’introduzione su questo argomento: «Quest’ultima frase non deve però essere intesa come un velato avallo ai diversi cartelli della lotta armata, dal più stalinista (Brigate Rosse) al più libertario (Azione Rivoluzionaria), perché se è vero che i compagni di lotta armata stanno dimostrando con i fatti e non con le parole che un gruppo di uomini decisi può disarticolare uno Stato, e un’economia, è altrettanto fuori dubbio che soltanto una azione di massa può abbatterlo. Questo non vuol dire che dobbiamo delegare alle “masse” ogni iniziativa e che questo diventi un comodo paravento al nostro opportunismo, ma nemmeno si può pensare che la costruzione di un Partito combattente o di un’organizzazione di ‘armati’ possa costituire, in questa fase della guerra di classe, una indicazione politica». (pp. 9-10).

Giuste considerazioni che trovano conferma nelle analisi di Bakunin e nelle preoccupazioni che le dettarono a suo tempo. Non c’è dubbio che la rivoluzione è una faccenda molto complessa, non c’è dubbio che non è sempre facile mantenere i “sacri” principi dell’incontaminata fede, non c’è dubbio che le necessità dello scontro possono spingerci se non ad accettare alleanze spurie almeno a lasciare in vita coesistenze da sottomettere a rigorosa vigilanza, e non c’è dubbio che tutto questo finisce per turbare gli spiriti deboli e i sottili metafisici sempre “puliti” nell’astratta atmosfera delle idee. Ma la violenza è fatto doloroso, grave, che richiede l’assunzione di gravi responsabilità. Lottare per la rivoluzione può condurci davanti a decisioni che richiedono un grande coraggio. Non tanto per quello che riguarda la nostra vita, o per certe azioni che possono essere più o meno poste, per il modo in cui saremo capaci di affrontare la repressione; quanto per trovare il fondamento morale

delle nostre azioni. Attaccare i nemici degli sfruttati a livello teorico è facilissimo, e tutti i “progressisti” sono più o meno d’accordo, ma quando questo attacco si concretizza in azioni precise, quando si uccidono alcuni di questi responsabili, quando si distruggono alcuni strumenti dello sfruttamento, quando si annientano alcune centrali del dominio di classe; davanti al polverone melodrammatico alzato dagli strumenti di informazione del regime, molti compagni si sentono in dubbio. Tutti pieni di fuoco pochi minuti prima, tutti disponibili per mettere a soqquadro il mondo, si sentono assaliti dai dubbi e dai ripensamenti, dai distinguo morali che non hanno fondamento una volta che si sia accertata – e la storia non può darci smentita alcuna in questo senso – la responsabilità degli sfruttatori.

Non sarebbe inutile, per i compagni, riflettere, ancora una volta, su questo argomento, anche rileggendo le pagine di Bakunin, argomento che va ben oltre un superficiale “realismo rivoluzionario” e che, pur non smentendo l’importanza fondamentale del momento etico nella condotta dello scontro di classe, individua i limiti precisi di questo momento nella responsabilità degli sfruttatori che da sempre sono stati i “padroni della Storia”.

[Pubblicato su “Anarchismo” n. 19, 1978, pp. 40-41]

Organizzazione anarchica e lotta armata

Annotazioni

L'organizzazione resta legata alla metodologia e alla visuale della fattività, ed è qui che la devo cogliere, con tutte le sue limitazioni, strumento e mai scopo in se stessa, obiettivo da usarsi, quindi provvisto di una intrinseca utilità. Sono costretto, in questo modo, a distinguere i problemi organizzativi della rivoluzione anarchica da quello che quest'ultima può essere per me, che la vivo sulla mia pelle, nel momento del mio personale coinvolgimento. Da questo particolare osservatorio non distinguo niente, non posso mettermi a discettare sul mondo che ho lasciato alle spalle, quando mi sono inoltrato nella foresta. La qualità non ha fattività utilizzabili se non indirettamente, attraverso il piegarsi dell'esperienza diversa, alle limitatezze della parola rammemorante.

Sono io che critico la dimensione superficiale e provvisoria del mondo, guardando nel profondo di me stesso, dove la qualità non abbisogna di quel riconoscimento che mi sento costretto a conferirle una volta che la colloco altrove. L'abbandono mi porta di fronte a me stesso come me stesso, non come fondamento originario di me stesso. Non c'è un demone meridiano che mi sollecita a venire fuori, verso la realtà di un mondo meschino e variegato, sarebbe un benefattore meridiano, un sensale di matrimoni, non uno sconvolgitore di esistenze. L'abbandono mi rende possibile l'intuizione di parte, l'esperienza diversa nella qualità. Questo è il vero demone.

Pretendendo dire tutte le conseguenze dell'organizzazione non si arriva mai a cogliere il senso profondo della rivoluzione anarchica, in quest'ultima c'è sempre qualcosa di assolutamente altro, estraneo, questo qualcosa, a tutte le esperienze quotidiane che possiamo fare nell'ambito della produzione coatta. Dire questa contraddizione è impossibile, nemmeno queste parole ci riescono, difatti non hanno la pretesa di dirla, anche se si pongono come tentativo di analizzare la segnatura che viene fuori dagli scritti di Bakunin.

Appendice

Il proletariato militante

Il fondamentale lavoro di Anselmo Lorenzo sulle vicende dello sviluppo del movimento operaio spagnolo, leggendolo per quello che appare, nella sua forma piana ed espositiva, con i continui riferimenti alle testimonianze originali e ai documenti, finisce per sembrare quello che non è: una selva di notizie, di ricordi personali, di vicende rivoluzionarie, di delusioni e speranze, di costante crescita quantitativa di un movimento che ebbe dell'incredibile, che affiorando quasi dal nulla gettò nel panico il potere, segnando una svolta nella lotta popolare spagnola contro secoli di oppressione e di miseria. Certo, anche questo, ma più di questo.

Lorenzo indica tra le righe le motivazioni teoriche e le cause oggettive che contribuirono a determinare quello sviluppo e ne impedirono uno diverso. Di più. Pur restando un uomo del suo tempo, pur guardando a quegli anni iniziali della lotta, ormai lontani, al momento in cui pone mano al suo lavoro, pur valutando la lotta politica in termini che oggi potrebbero definirsi "sindacalisti", egli riesce a vedere il senso profondo della realtà del movimento spagnolo dei lavoratori, senso che fu e resta profondamente anarchico, al di là delle temporanee vicende di sviluppo e di repressione, di esaltazione e di sconforto.

Le stesse vicende dello scontro tra marxisti e bakuninisti non lo frastornano. «Caduta l'Internazionale, non tanto a causa delle scissioni provocate dagli antagonismi personali, e nemmeno a causa della repressione statale, quanto per il fatto stesso della definizione delle ideologie e la libera espressione degli avvenimenti, il proletariato continua ad essere la stessa personalità, con un ideale sempre più definito e con energie che crescono in potenza e decisione». (A. Lorenzo, *Il proletariato militante*, tr. it., Catania 1978, p. 19). Queste parole, che Lorenzo scrive nelle prime pagine del suo libro, indicano un motivo che resterà costante in tutto il lavoro: le contrapposizioni delle organizzazioni specifiche, come quelle degli uomini che le rappresentano e le realizzano, non hanno che un significato indiretto nei confronti di quella grande forza unitaria, globale, che è il movimento nel suo complesso. Ogni ragionamento inverso, che intende partire dalla crescita dell'organizzazione specifica per arrivare, con processo aritmetico di aggiunte, alla rivoluzione sociale, sarà destinato a essere bocciato all'esame della storia.

E, un poco più avanti, torna ad insistere: «Quando oggi ci si sofferma ad analizzare la cosa [l'Internazionale e il suo sviluppo], si deve riconoscere che l'Internazionale fu una specie di espediente opportunistico abbastanza riuscito per causare un'esplosione di entu-

siasmo prodotto dalla speranza di un miglioramento e fondato nella realtà della miseria allo stesso tempo che nell'indifferenza o nella trascuratezza delle tendenze, ma quell'unione non rafforzata nella fiducia di tutti in una sola idea, s'indebolì da sola di fronte all'urto cogli errori tradizionali, e, di conseguenza, anche di fronte alla paura di persecuzioni». (*Ib.*, p. 21).

Ma questa unità di intenti, al di là delle sigle e dei programmi redatti dai rivoluzionari, deve trovarsi nelle cose, nella realtà, in una determinata distribuzione dei rapporti tra gli uomini, in una struttura di produzione, in una precisa circolazione di idee. Non può essere qualcosa che venga dall'esterno, valida per tutti, in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento. L'internazionalismo proletario è una cosa, santa e giusta, ma la realtà specifica di ogni zona in cui lo sfruttamento si esercita, le forme e le sovrastrutture di questo sfruttamento, come le forme della resistenza, sono altra cosa. Una grande idea può andare bene per tutti gli sfruttati: l'idea della liberazione definitiva, dell'abbattimento del potere, dell'eliminazione dello sfruttamento. Forse anche un certo progetto strategico può andare bene per tutti, un progetto che sostenga la riduzione progressiva dello sfruttamento, riduzione reale e concreta, non fittizia; ma purché lo si mantenga sulle grandi linee, quelle che più facilmente si ricollegano alle aspirazioni di ogni sfruttato sotto tutti i cieli e le latitudini. Al contrario, quando si vuole scendere nello specifico di ogni realtà, imponendo una struttura esterna, centralizzata, una organizzazione che imponga modelli precisi di comportamento, al di là di qualsiasi considerazione di particolarità, ricorrendo all'espedito dell'internazionalismo per far passare una tesi che è proprio la negazione di quanto afferma, perché non fa altro che imporre la posizione dell'organizzazione più forte o degli uomini meglio preparati; allora, i conflitti che nascono, non possono più essere riportati alle forme precise che assumono: scontri personali, orientamenti ideologici diversi, interessi strategici, economici, politici in contrasto; ma si deve risalire alla causa principale, quella dettata dalla diversità di fondo.

È significativo il fatto che Lorenzo, riferendosi agli inizi dell'attività di propaganda del gruppo promotore scriva: «Il nostro intervento [era diretto ad] aprire una nuova strada che allontanasse i lavoratori dall'influenza dei partiti cui erano a quel tempo sottomessi e li portasse, ragionevolmente, ad entrare a far parte del Proletariato militante». (*Ib.*, p. 37). Egli non parla, quindi, né dell'Internazionale né dell'Alleanza, ma solo di questa realtà attiva e operante, che oggi chiamiamo movimento degli sfruttati. Cadono, così, tutti i problemi relativi alla posizione di Lorenzo riguardo a Marx o riguardo a Bakunin. Fu egli marxista (almeno per un certo periodo) o fu bakuninista da sempre, dalla prima ora? Di ritorno dal viaggio a Londra, subì l'influenza della personalità di Marx e se ne venne indietro con un accordo segreto, che poi buttò via quando si accorse che le cose in Spagna si mettevano dalla parte degli alleanzisti? Tutti problemi che gli storici hanno affrontato senza grossi risultati. Che Lorenzo considerasse Marx nel suo giusto valore di uomo di pensiero e di rivoluzionario è un fatto che si può leggere anche ne *Il proletariato militante*, scritto tanti anni dopo il viaggio a Londra, dove avrebbe potuto, tranquillamente, fare a meno di sot-

tolineare questa sua ammirazione se avesse temuto l'etichetta di "marxista". Che, d'altra parte, sia ritornato impressionato dalle accuse che si lanciavano contro Bakunin è anche un fatto, come dimostrano alcune lettere in cui non riesce a decidersi se il "mostro" sia l'accusato o l'accusatore e preferisce, diplomaticamente, aspettare di vederci chiaro. Quando poi, più tardi, vedrà chiaro fino in fondo, si rammaricherà di non avere avuto il coraggio di scrivere francamente il suo sostegno morale al gran vecchio, ma ormai quest'ultimo era morto e sepolto e le cose, in Spagna, andavano per il loro verso.

In realtà, il progetto rivoluzionario degli Spagnoli andava, da solo, al di là delle pretese egemoniche di Marx e del Consiglio londinese, come pure al di là delle confuse idee di Fanelli e del suo mandato bakuninista. Il più vicino a comprendere quella realtà era solo Bakunin, non perché egli fosse documentato, di fatto, di come andassero le cose, ma perché la sua posizione teorica, in contrasto assoluto con qualsiasi tendenza statalista e con qualsiasi prospettiva di fortificare lo Stato del capitale per meglio chiarire lo scontro tra proletariato e borghesia, negava ogni ruolo dominante e centrale alle organizzazioni rivoluzionarie, non esclusa la stessa Internazionale. Quanto egli stesso faceva, all'interno della miriade di organizzazioni specifiche clandestine o meno, presunte o reali, che andava teorizzando e realizzando, non trovava, in sostanza, grave contraddizione con la sua tesi fondamentale del "movimento anarchico delle popolazioni", interpretando queste organizzazioni, anche quelle con residui cospirativi di tipo romantico, solo come strumenti transitori per sollecitare e mettere in moto un processo oggettivo che, fin dal primo momento, si trovava fuori delle organizzazioni stesse, in mezzo al popolo e trovava origine non tanto dalle capacità chiarificatrici delle organizzazioni in oggetto, ma dall'andamento della realtà, dall'intensificarsi dello sfruttamento, dalle contraddizioni interne alla logica del capitale.

Non è certo facile spiegarsi il motivo della direzione presa dal movimento spagnolo dei lavoratori, non è facile comprendere la rottura con la tendenza autoritaria e lo sviluppo delle idee anarchiche. Molti, anche recentemente, vi hanno visto elementi diversi e cause non facili a giustificarsi. La religiosità di fondo del popolo spagnolo è stata combinata con una analisi delle condizioni dei rapporti di produzione prevalentemente basati sull'agricoltura arretrata. A questo si è aggiunto il concetto del millenarismo, dell'attesa messianica della venuta del "mondo nuovo", attesa anch'essa di natura religiosa, che non fa altro che rappresentare la tendenza periodica dei travagli che caratterizzano la storia spagnola. Ma tutto ciò non spiega nulla. Non ha senso parlare, in astratto, della "religiosità di un popolo", paragonandola a quella di un altro e ricavarne delle deduzioni utili a interpretare le rispettive vicende storiche. Poniamo, la religiosità del popolo tedesco è diversa da quella del popolo spagnolo, ma questa affermazione significa solo che la storia del primo è diversa della storia del secondo. Il senso della parola "religiosità" deve intendersi, pertanto, correttamente come residuo religioso a livello di massa, residuo che si struttura in comportamenti sufficientemente comprensibili in funzione di una divisione di classe. La stranezza di queste analisi è che finiscono per capovolgere la retta interpretazione delle cose. Ritorniamo al

problema precedente. Il popolo tedesco, e quando si parla di “popolo” è chiaro che deve intendersi la massa dei produttori, dei lavoratori, di coloro che garantiscono la produzione nella sua realtà, e non la massa degli sfruttatori e di tutti coloro che rendono possibile lo sfruttamento (magistrati, sbirri, politicanti, sindacalisti e gente di questa risma); il popolo tedesco ha subito, in larga parte, l'azione religiosa della riforma. Ciò ha determinato lo sviluppo di un elemento di soggettività che si riassume nella propria gestione del rapporto con Dio. Gestione intima e personale, ma limitata. Subito dopo, alle porte di questa gestione, si colloca la struttura religiosa che prende in carica la coscienza soggettiva e la riporta ad un livello collettivo di obbedienza, in vista del raggiungimento di scopi che sfuggono alla modesta soggettività. In questo modo, il pericolo di vedersi sfuggire il suddito viene eliminato, da parte del potere, attraverso una grossa strumentalizzazione della coscienza del singolo. La religiosità di tipo protestante, quindi quella a più larga diffusione in Germania, è di tipo soggettivo. Il potere può fare un discorso alle coscienze e attendersi una risposta sufficientemente compatta. Le organizzazioni rivoluzionarie che hanno in passato riproposto il modello autoritario dello Stato, hanno utilizzato lo stesso progetto. Anche l'Internazionale lo ha fatto. Gli sviluppi del partito socialdemocratico tedesco dell'epoca della Prima Internazionale non hanno altra spiegazione, come anche le infatuazioni di potere di Marx e Engels.

Vediamo, al contrario, l'altro residuo religioso, quello del popolo spagnolo. Qui la dominazione cattolica ha imposto il proprio modello oggettivo. La fede nel mistero e nell'assurdità viene programmata in modo da sottrarre il popolo al ragionamento. Il singolo non deve aderire al dominio attraverso la coscienza, ma attraverso l'ignoranza, la superstizione e la paura. Il risultato è che l'adesione è più vivace, più appariscente, piena di parole e di spettacolo, ma, in sostanza, è meno seria, più vicina alle esplosioni improvvisi di spaventosa distruzione. In questa realtà, la circolazione delle idee è necessariamente più elementare e schematica, meno fronzoli, meno sfumature. Bianco e nero si sostituiscono alla gamma dei colori che riempie la filosofia tedesca. Nessuna teoria che sostenga l'accentramento del potere statale per meglio sviluppare le forze del proletariato può essere accettata a livello di massa in simili condizioni.

È ovvio che questi elementi di residua religiosità, tanto importanti, sono, a loro volta, legati a cause storiche ben precise, da cui precisi rapporti economici di produzione. Risulta, pertanto, complementare parlare della situazione della produzione spagnola di quel periodo e della religiosità del popolo; scindere i due fatti non è possibile. Solo che, partendo esclusivamente dalla diversa situazione della produzione non si comprende né l'azione delle idee nella lotta rivoluzionaria né la risposta di massa a queste idee e alla lotta stessa. Il millenarismo, rientrando nel concetto di vendetta, entra nel gioco della spinta rivoluzionaria, influisce sulle possibilità della guida, qualifica in un certo senso un'avanguardia, seleziona una data circolazione delle idee. Tutto ciò deve essere tenuto presente. Non possono farsi analisi separate, che portano necessariamente a conclusioni errate. Quella che abbiamo sviluppato nei riguardi della religiosità deve considerarsi inserita in questa defi-

nizione globale del problema dello sviluppo del movimento spagnolo dei lavoratori e del ruolo che vi ebbe la Prima Internazionale a tendenza antiautoritaria.

Scriva Lorenzo: «Se l'Internazionale come organizzazione fallì, non poteva accadere così del proletariato militante, che era come il suo spirito immortale. Gli internazionalisti, interpretando il pensiero dominante nella loro organizzazione, agirono come se essa fosse indistruttibile, considerandola non solo come mezzo rivoluzionario di lotta, ma anche come fondamento scientifico di organizzazione sociale. A tal fine, le Sezioni e le Federazioni che nella società del privilegio riunivano i salariati, li irrobustivano con l'energia della solidarietà, studiavano i loro problemi e organizzavano la resistenza contro il capitale; queste, sopravvissute al trionfo della Rivoluzione Sociale, dovevano garantire la sua continuazione perpetua e provvedere alla soddisfazione dei bisogni del momento [...] poiché il bisogno dell'uomo è talmente urgente che non permette differimenti [...]. È chiaro che compiti così complessi potevano difficilmente avere allora una soluzione soddisfacente, ma era molto aver posto saggiamente il problema ed avanzare delle proposte che, anche se non portano alla soluzione definitiva, la preparano senza sviluppare pensieri contrari alla verità e alla giustizia». (*Ib.*, p. 305).

È chiaro come Lorenzo si ponga, qui come in altre parti del suo lavoro, il problema della struttura sindacale della Prima Internazionale, e di come, pur trovando limitata e parziale questa prospettiva, la consideri criticamente valida come primo passo verso la rivoluzione. Non solo, ma anche il problema del passaggio immediato dal dominio del privilegio alla realtà rivoluzionaria, è visto giustamente come un passaggio che deve risolvere immediate questioni di sopravvivenza, alle quali le strutture internazionaliste rispondevano con la presa in carico della produzione e della distribuzione da parte dei lavoratori stessi, attraverso la loro organizzazione internazionale, trasformata da organizzazione di resistenza in organizzazione rivoluzionaria. In Lorenzo questo passaggio non è visto come soluzione soddisfacente. La prospettiva della gestione diretta dell'economia attraverso le strutture preesistenti al fatto rivoluzionario, strutture a carattere rivendicativo e difensivo, non è considerato come qualcosa di scontato e di automatico. Se per i comunisti questo passaggio aveva problemi di altra natura, donde la necessità del partito guida e della minoranza autoritaria che s'impadronisce del potere per gestirlo per conto delle masse; per gli anti-autoritari non c'era altro sbocco che il rinvio al volontarismo. Solo gli anarcosindacalisti successivi interpreteranno questo passaggio come un perfezionamento delle strutture di difesa trasformate in strutture rivoluzionarie e, quindi, in strutture capaci anche di gestire la realtà postrivoluzionaria.

Non è tanto il problema di vedere in che modo il "volontarismo rivoluzionario" possa avere influito sulla concezione di Lorenzo e sulla realtà oggettiva dell'organizzazione rivoluzionaria spagnola dell'epoca. Parlare in questo modo di "volontarismo" è un qualcosa di astratto che non ci avvicina alla chiarificazione del problema. È il caso di Gomez Casas che, a proposito del libro di Lorenzo, ha cercato di collegare il particolare sviluppo del movimento in quella nazione con una certa interpretazione della storia, interpretazione che

collimerebbe con le vedute filosofiche di Bakunin. Ci sembra un poco approssimativo contrapporre Bakunin a Marx come due concezioni antitetiche della storia, una volontarista e l'altra determinista (o economicista). Il progetto di Bakunin era molto più complesso di un semplice volontarismo capace di alimentare cospirazioni e rivolte. Andava al di là della fase iniziale di preparazione delle forze rivoluzionarie, si solidificava in una struttura collettivista che doveva essere verificata nella pratica dello scontro postrivoluzionario e non considerata come la conseguenza necessaria del volontarismo intrinseco in alcuni elementi della sua teoria politica. Per lo stesso motivo, anche il determinismo soggiacente alle tesi marxiste non può essere legittimamente considerato il solo elemento condizionante un certo sviluppo del movimento operaio tedesco, nemmeno se si prende in considerazione soltanto il periodo delle origini.

Riguardo la Spagna esistevano di già non pochi elementi a livello di circolazione delle idee. Non era stato senza conseguenze il lavoro di Margall sul federalismo e la diffusione da lui fatta degli scritti di Proudhon. Ma le presenze liberali e quelle del socialismo cooperativistico vennero poste in secondo piano dallo sviluppo rigoglioso delle idee anarchiche. Lorenzo fa vedere molto bene questo processo, il suo lento maturarsi, le condizioni di partenza, gli ostacoli che vennero superati, i tradimenti, le speranze e, infine, i risultati ottenuti. Fa vedere il ruolo dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori e ne esamina freddamente i limiti e le conseguenze sia della sua azione che della sua caduta.

Ma quello che non perde di vista è il vero oggetto dello scontro rivoluzionario, quel "proletariato militante" che non può racchiudersi all'interno di nessuna organizzazione specifica, di qualsiasi genere essa sia, né partito né organizzazione libertaria. «Sempre ben viva quell'entità [il proletariato] che proiettava i suoi scopi e le sue speranze nel trionfo della giustizia, nella lotta contro tutte le realtà del privilegio, l'Internazionale fu solo una delle manifestazioni della sua vitalità, adottata a causa di circostanze che la fecero ritenere preferibile e che la presentarono come migliore, allo stesso modo che se ne sarebbe potuto adottare un'altra». E più avanti: «Molti ritennero una disgrazia irreparabile la fine dell'Internazionale, pensando che l'emancipazione dei lavoratori avrebbe dovuto essere un risultato ottenibile solamente attraverso l'azione di quell'associazione, senza tener conto che il progresso, legge universale di vita, con l'accumularsi del tempo, degli avvenimenti storici, dell'esperienza, della scienza e della ricchezza, non può fermarsi, né tanto meno retrocedere, così come non si ferma né retrocede il trascorrere dei secoli, né si perde il capitale dell'esperienza, per quanto si cerchi di riservarlo a vantaggio esclusivo di una sola classe, né può sfumare quell'insieme di applicazioni della scienza che portano il soddisfacimento dei bisogni sociali ed individuali su cui conta oggi l'umanità». (*Ib.*, p. 178).

Elemento favorevole alla crescita del movimento rivoluzionario anarchico spagnolo, o del proletariato militante, per usare le parole di Lorenzo, fu quindi l'Internazionale, in quanto colse il momento della difesa economica come punto di partenza per cucire insieme le forze sociali disponibili ad un attacco immediato contro il capitale. Il federalismo repubblicano e il liberalismo monarchico impallidirono rapidamente. Di fronte al lavoro

organizzativo dei rivoluzionari anarchici spagnoli impallidiva anche il progetto centralizzatore di Marx e risultava difficilmente comprensibile (forse anche per colpa di Fanelli?) il progetto di Bakunin. Ma loro andavano avanti lo stesso. È impressionante leggere, nel libro di Lorenzo, la concordanza dei tempi, la chiarezza degli scopi, la vastità delle intuizioni che riuscirono a portare avanti in brevissimo tempo, senza che tutto ciò possa riportarsi ad una precisa influenza di questa o quella tendenza.

Era, in fondo, la stessa realtà a imporre le condizioni dello scontro. Lo scontro ideologico non era ancora riuscito a confondere le idee. I lavoratori entravano in contatto con l'organizzazione attraverso la speranza di vedere risolti alcuni loro problemi. Quest'ultima non assumeva, almeno nella realtà spagnola, l'aspetto di una struttura piramidale. L'insegnamento federalista, per quanto distorto dall'interpretazione repubblicana e statalista, aveva dato i suoi frutti. La struttura dell'Internazionale spagnola riprendeva gli schemi dei rapporti federalisti ma, in concreto, era basata sul nucleo fondamentale di base, quello che oggi non si riesce a contrapporre validamente alle monolitiche organizzazioni sindacali al servizio del potere. È per questo motivo che Lorenzo poteva tranquillamente considerare l'Internazionale una delle tante possibili organizzazioni, che Bakunin la considerava una delle diverse organizzazioni cui era interessato (non di minore e neppure di maggiore importanza dell'Alleanza), che Marx – al contrario – la vedeva come la realizzazione più importante della sua vita, lo strumento da dominare e difendere a tutti i costi, anche con l'intrigo e la calunnia. Sarebbe un errore supporre che questi punti di vista corrispondano a vedute personali o siano legati a fatti esclusivamente ideologici. La realtà spagnola imponeva scelte precise ai militanti come Lorenzo, che vedevano frastornati il gioco di Londra e non ne comprendevano i reconditi significati, chiari invece ai militanti tedeschi, orientati di già alla costruzione del partito di governo. Ogni tentativo del genere ripugnava invece agli Spagnoli. La loro posizione nei riguardi dell'astensionismo elettorale è chiarissima.

Se si perde questo punto di partenza, legato alla realtà spagnola e al suo sviluppo storico, non si comprende il senso preciso della parola “militante” nel lavoro di Lorenzo. Infatti si può correre il rischio di far diventare il “proletariato militante” un'entità astratta, una specie di “spirito hegeliano”, che viaggia nella storia e, quindi, si finisce per trasformare quest'ultima in storia “sacra”; oppure si può correre il rischio di considerare il militante singolo, con caratteristiche precise, in quanto facente parte di una organizzazione che di già – in quanto anarchica e federalista – da sola prefigura la futura società liberata. Nessuna di queste due cose era nelle intenzioni di Lorenzo. Il “proletariato militante”, per lui, era una cosa concreta, un movimento preciso degli sfruttati, avente un posto nella storia del suo paese e una direzione verso il progresso, l'emancipazione e la libertà. Non si legge mai un'affermazione vaga o imprecisa, un rimando fideistico a qualcosa che dovrebbe individuare le forze rivoluzionarie del movimento proletario al di là dei singoli individui che lo compongono, qualcosa di sovrastrutturale e di ideologico. Allo stesso modo, non c'è mai nel suo lavoro un accenno al passaggio automatico tra organizzazione internazionale e individuo, nel senso che tutti i singoli iscritti all'Internazionale facevano parte del “proletariato

militante”. Quest’ultima posizione avrebbe implicitamente avvalorato l’ipotesi sindacalista, e non avrebbe consentito alcuna critica alla realtà concreta dell’Internazionale.

Oggi, che tanto stentiamo a comprendere il messaggio rivoluzionario che ci viene dal movimento, studiare lo sviluppo della Prima Internazionale in Spagna, è molto importante, specie se questo studio viene fatto al di fuori delle condizionanti prese di posizioni tanto diffuse sul mercato. La sacralizzazione dell’organizzazione non era affatto presente in quei rivoluzionari. Essi consideravano l’Internazionale come un semplice strumento e non come il fine della loro lotta. Non si chiesero mai se attraverso quello strumento avrebbero potuto avere accesso alla società liberata, sapevano soltanto che era uno strumento di aggregazione e di crescita, e tanto loro bastava. Spingevano gli sfruttati tutti ad entrare non tanto nell’Internazionale, ma nel “proletariato militante”, cioè in un’organizzazione ben più ampia ed efficace dell’organizzazione specifica, difficilmente strumentalizzabile da scopi politici di qualsiasi tendenza. La bandiera delle lotte era quella del proletariato non quella di questo o quel partito, di questa o quella tendenza. Allora, come oggi, interessi e miopie vane impedirono di valutare nella sua grande portata rivoluzionaria questa semplice verità. Che gli errori di una volta, possibilmente, non vadano ripetuti e che tutti si contribuisca a fare chiarezza.

Balfron (Scozia), 2 dicembre 1977

[*Introduzione a Anselmo Lorenzo, Il proletariato militante*, tr. it., Catania 1978, pp. 7-14]

edizioni  **anarchismo**

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

Pensiero e azione N. 19
Prima edizione: marzo 2013

www.edizionianarchismo.net