

Digressioni su *La forma della relazione: il diritto**

Marco Cossutta

ABSTRACT

Il testo propone alcune riflessioni intorno al concetto di relazione politica con particolare riguardo alla concezione liberale ed alla critica bakuniana.

The text proposes some reflections on the concept of political relationship with particular regard to the liberal conception and Bakunian's criticism.

§ 1. Il punto intorno al quale ruota il presente contributo è la *relazione*; il suo nucleo fondante è offerto dal verbo latino *refere-riferire*, il cui participio passato è, per l'appunto, *relatus*. Se il richiamo all'etimo del termine ha un senso nell'affrontare una riflessione filosofico-giuridica, allora si può agevolmente riconoscere come la *relazione* appare, per un verso, un'azione volta a riferire un alcunché ad un altro da sé, da qui al *relator*, per altro verso, si palesa anche come una connessione, una corrispondenza che lega, proprio attraverso il riferire, due o più soggetti. In questa seconda accezione viene esaltato il carattere plurilaterale dell'azione, che implica non un ascolto passivo (il quale potrebbe inerire

Il presente contributo è stato presentato al Convegno di studi su *La forma della relazione: lingua, diritto, dialogo* tenutosi il 20 luglio 2020 e promosso dal *Forum mondiale dei giovani "Diritto al dialogo"*, dall'Associazione *Poesia e solidarietà* e dal *Centro internazionale di studi e documentazione per la cultura giovanile*. L'incontro è stato organizzato ed animato da Gabriella Valera, già docente presso l'Ateneo tergestino e scomparsa nel febbraio di quest'anno. Le righe che seguiranno vogliono onorarne la memoria.

PAROLE CHIAVE

RELAZIONE; LIBERTÀ;
LIBERALISMO; ANARCHISMO; BAKUNIN.

KEY WORDS

RELATIONSHIP; FREEDOM; LIBERALISM;
ANARCHISM; BAKUNIN.

al primo significato), piuttosto un interagire tra i soggetti partecipi alla relazione stessa.

La relazione, nelle due accezioni sopra richiamate, le quali rappresentano le definizioni lessicali più usuali del nostro termine, implica pertanto la comunicazione. In assenza di comunicazione, sia essa unidirezionale oppure plurilaterale, non vi è alcuna relazione. La comunicazione, in quanto azione comune, implica una reciproca partecipazione, la quale dal soggetto che relaziona al suo passivo uditor si amplia sino a giungere ad un reciproco relazionarsi ove la passività lascia sempre più spazio alla attività delle parti coinvolte nel processo comunicativo.

Va proposta, per inciso, un'osservazione più che ovvia; il termine comunicazione deriva dal latino *communicatio*, il che implica una *actio communis*. Fin qui siamo nel campo della banalità se non volessimo anche riconosce come il termine *communis*, da cui al nostro comune, deriva dall'unione della proposizione *cum* al sostantivo *munia*; il significato letterale del

termine composto potrebbe volgersi in italiano come *con dovere*.

Ciò porta al riconoscimento di come alla base di ogni relazione, in quanto momento di comunicazione, vi è il concetto di dovere. Un concetto di dovere che va declinato lungo l'asse di una obbligazione connessa ad una funzione, all'assunzione di un comportamento proprio, in quanto connaturato, ad un dato ufficio (*consulatus munia obire*, direbbe, esemplificando, Tacito) o ad una data attività intesa anche in senso figurato (il primo dovere della giustizia è di non fare male ad alcuno, sentenza Cicerone – *iustitiae primus munus est ut ne cui quis noceat*).

Tutto ciò ci fa supporre come la comunicazione e la comunità che da questa deriva, nasca (e non possa prescindere) dal senso del dovere proprio ai suoi membri. Una comunità si fonda su di un reciproco intreccio di doveri che, per l'appunto, accomuna ugualmente tutti i suoi membri.

Sicché è il senso del dovere reciproco che caratterizza e differenzia la comunità dalle altre forme aggregative che si possono riscontrare nell'evolversi dell'umanità.

Queste riflessioni, per quanto banali, ci consentono d'affrontare da un particolare punto di vista il problema della *forma della relazione* osservando come in una prospettiva politico-giuridica questa possa svilupparsi.

§ 2. L'attenzione è attratta da una forma di relazione sociale che ritrova la propria precipuità nell'essere illuminata ed indirizzata da quello che viene considerato un faro della cultura giuridico-politica occidentale: il liberalismo.

Infatti, è proprio il radicato fondamento liberale che fa sì che il nostro mondo relazionale (quello occidentale) possa rappresentarsi, per dirla con Karl Popper¹, *aperto*; quindi, libero nella ricerca e nella sperimentazione, pronto al dialogo ed alla tolleranza, protettore dei diritti di ognuno a fronte dei soprusi di altri e, pertanto, fautore della pace². Un mondo, per

1 Il riferimento va all'opera, in due volumi, *The Open Society and its Enemies* apparsa nell'immediato secondo dopoguerra (cfr. la trad. it. Roma, 1973-1974).

2 Il richiamo alla centralità della pace fa sovvenire alla mente il testo redatto nel lontano 1324 da Marsilio da

così dire illuminato, che si erge contro l'oscurantismo e che si caratterizza anche attraverso il moto kantiano del *sapere aude*³.

È chiaro, quando si evoca il liberalismo in questi termini si stanno proponendo generalizzazioni pericolosamente prossime alla faciloneria; non appare possibile individuare un liberalismo al quale, ad esempio, ricondurre gli autori sopra evocati; storicamente si sono sviluppati pensieri liberali fra loro difforni tanto da poter osservare i liberalismi⁴. Ciò non di meno questa variegata corrente di pensiero che attraversa ed innerva l'Occidente ha sicuramente un denominatore comune, il quale fa sì che i differenti rivoli possano idealmente convergere in un unico alveo, denominato, appunto, sia pur in modo generico – ma non troppo approssimativo – come liberalismo.

Questo denominatore comune può venire individuato ancorarsi ad una riflessione di Giuseppe Bedeschi, il quale, riproponendo al lettore la sua *Storia del pensiero liberale*⁵, mette in luce – anche sulla scorta del Bobbio di *Liberalismo e democrazia*⁶ – quello che egli stima il carattere saliente di tale corrente di pensiero: l'individualismo. Un individualismo, quello liberale, che considera “la persona come valore, antecedente al costituirsi della società”⁷. L'autore ci specifica, infatti, come “prima del tutto, c'è la parte, e il tutto è solo la somma delle singole parti, ovvero la società è solo la somma di singoli individui, che nascono liberi, ed essa sorge sulla base del loro consenso (contratto), per tutelare pienamente i diritti *naturali* e quindi *presociali* degli individui medesimi”⁸. Padova, il *Defensor pacis* (cfr. la trad. it. curata da C. Vasoli Torino, 1960).

3 Cfr. la *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, trad. it. in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, 1956.

4 Valgano per tutte le riflessioni proposte da N. Matteucci nella voce *Liberalismo* redatta per il *Dizionario di politica*, pp. 566-570

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

6 Milano, 1986.

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

8 *Ibidem*, p. 20. Cfr. in argomento anche J.-J. Chevallier, *Storia del pensiero politico. II. Il declino dello stato nazionale monarchico*, trad. it. Bologna, 1981, pp. 71 e

Pertanto, come suggerito da Bobbio, “la dottrina liberale considera il problema della libertà in funzione dell’individuo singolo”⁹.

La questione che qui preme mettere in luce è presto detta: se per il liberalismo le cose stanno in questo modo, ovvero se la parte viene “prima del tutto” e se “il tutto è solo la somma delle singole parti”, allora la *relazione* tra le parti non potrà che risultare partigiana, perché funzionale alla sola parte, che si pone – di fronte all’altra – quale assoluta, sciolta cioè da quei vincoli di natura relazionale che fanno sì che la stessa si avvii verso una azione comune. La relazione sarà – in linea di principio – appannaggio assoluto di quell’individuo ritenuto libero in quanto *unico*¹⁰.

In tal senso, l’azione posta in essere dal *relator* è, in linea di principio, unidirezionale, in quanto si qualifica come una *actio* sciolta dal *munus* nei confronti dell’altro; pertanto questa non presenta alcun tratto riconducibile al comune. È il senso di comunanza che fa sì che l’uditore sia un interlocutore e non un passivo ricevitore riconducibile ad un oggetto proprio d’un relazionarsi dispotico¹¹; è il senso del dovere proprio ad un *relator* che comunica, che fa sì che l’uditore sia partecipe alla relazione e non soggetto a questa.

Una assolutizzazione d’una prospettiva individualistica non permette lo svolgersi di un tale processo relazionale; l’altro, in quanto opposto all’io, è un oggettivo ostacolo all’individuale libertà, una libertà che esiste prima dell’(infelice) incontro con l’altro. La libertà è una qualità propriamente ed interamente ascrivibile all’*unico*, non alla sua relazione con gli altri. Coerentemente in questa prospettiva non si potrà parlare di comunità, tutt’al più d’unione (*Verein*)¹²

Ci troviamo di fronte ad una situazione di sempre potenziale scontro, dove la relazione lungi dal venir informata dal dialogo, si tra-

segg, nonché G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, trad. it. Milano, 1978, pp. 517-518.

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

10 Tale suggestione porta ad evocare l’*Einzigste* stirneriano e la sua partecipazione alla *Verein* (che non è in alcun modo una *Gemeinschaft*). Cfr. *L’unico e la sua proprietà*, trad. it. Milano, 1979.

11 Echi aristotelici dalla *Politica* (trad. it. Roma-Bari, 1989).

12 Il riferimento va ancora a *L’Unico* di Max Stirner.

muta in un conflitto (*cum-flagrum*), che nulla ha a che vedere con una competizione (*competere*).

Stante, infatti, all’etimo il *competere* presuppone un moto coincidente di due o più soggetti, sia questo da intendersi in senso fisico, un dirigersi verso una meta comune, che in senso figurato di una aspirazione che accomuna più soggetti. Il *competere* evoca anche il richiamare a sé ciò che è proprio al soggetto che pone in essere l’azione, ciò che gli spetta; è un rivendicare informato dal *suum cuique tribuere*, non da una volontà predatoria. Solo in modo marginale, nonostante il *rem publicam petere* che Cicerone imputa a Catilina, il *competere*, da un punto di vista etimologico, rimanda al conflitto, allo scontro. Uno scontro che si esplica attraverso un dibattito (un reciproco percuotersi).

§ 3. Se, negli esiti estremi di questa prospettiva, la libertà dell’uno implica l’assoggettamento dell’altro, facendo sì che in assenza di limiti eteronomi la relazione si declini lungo l’asse dello scontro, allora vanno istituiti dei confini oltre i quali la libera esplicazione della volontà individuale risulti inaccettabile e, quindi, reprimibile. Sono ampiamente note le *fantasiose*¹³ costruzioni che i “liberali” ingenerano per giustificare una limitazione alla innata libertà dell’individuo, che portano alla fondazione di una società, intesa quale somma di singoli individui che si uniscono per tramite d’un contratto. Questa è una compagine sociale che si confonde con lo *stato*, con l’ente pubblico ritenuto l’unico possibile garante della pace fra gli individui, l’unico capace di far convivere pacificamente gli arbitri¹⁴ attraverso la limitazione forzata della libertà dei singoli, costringendo quindi il loro innato diritto. Opera di indubbia repressione, che fa sì che il pensiero liberale manifesti, paradossalmente, dopo averlo fondato e giustificato, una idiosincrasia mal celata nei confronti dello *stato* stes-

13 Il termine è preso a prestito dal saggio di P. Grossi, *L’Europa del diritto*, Roma-Bari, 2007.

14 Si veda la kantiana *Metafisica dei costumi* (trad. it. Roma-Bari, 1983).

so, considerandolo come un *male* necessario¹⁵.

Nelle variegata rappresentazioni delle relazioni giuridico-politiche che possiamo ricondurre nell'ampio alveo del liberalismo pare risultare assente l'idea stessa del *comune*. Certo, gli individui vengono uniti dal comando dello *stato*, senza il suo controllo questi rimarrebbero una moltitudine disaggregata; ma questa unione è forzata, frutto d'un *male* necessario che comprime i diritti individuali, che vengono di volta in volta rivendicati dagli individui nei confronti dello *stato*, nel contempo protettore e violatore delle innate prerogative degli unici¹⁶.

I singoli, memori del fantastico *stato* di natura, pretendono di possedere solo diritti rifuggendo dall'idea del dovere, che sta alla base dello stare in comune (*cum munia*), e finiscono schiacciati dall'onnipotenza dello *stato*. Di uno *stato*, che non riconosce alcun diritto, che non sia da esso stesso prodotto, negando nei fatti l'esistenza di diritti innati. Questi, infatti, ove siano riconosciuti (e nell'innervio della prospettiva liberale sulla realtà politico-giuridica dello *stato* lo sono sempre), non rappresentano altro che mere concessioni, che, come tali, sono sempre e comunque revocabili dall'ente assoluto che le ha poste in essere.

Sicché, in buona sostanza, al soggetto non è riconosciuto alcun diritto che non scaturisca dal potere statale, è da questo che viene *ascritto*, nel senso di attribuito, al soggetto un diritto. Il diritto cosiddetto *soggettivo* sarebbe, dunque, un abbaglio. L'unico diritto realmente riscontrabile risulterebbe quello contenuto nelle prescrizioni poste in essere dallo Stato.

Lucidissima in proposito l'analisi kelseniana: all'espressione diritto *soggettivo* "si riferisce l'affermazione che un individuo ha il diritto di comportarsi in un certo modo. Con ciò non si può intendere null'altro che il fatto negativo che il comportamento in questione, nei riguardi di quell'individuo, non è giuridi-

camente vietato, che gli è permesso in questo senso negativo, che egli è libero di compiere o di omettere una certa azione"; se le cose stanno in questo modo, per il giurista praghese, "un diritto *soggettivo* [...] presuppone un corrispondente dovere giuridico, anzi, è costituito da questo stesso dovere"¹⁷.

Rileva ancora Kelsen "questo concetto di diritto *soggettivo*, che è il semplice riflesso di un dovere giuridico, cioè il concetto di un diritto riflesso, può come concetto ausiliario semplificare la descrizione dei dati giuridici, ma è superfluo dal punto di vista di una loro descrizione scientificamente esatta"¹⁸.

Ci troviamo di fronte ad una rappresentazione dell'esperienza giuridica che tende fortemente a richiamarsi verso il diritto *oggettivo*, il diritto cioè posto dallo *stato*. La regolamentazione sociale avviene esclusivamente attraverso le prescrizioni poste dallo *stato*, non vi è altro diritto al di fuori del diritto statale.

Questo fa sì che il diritto vigente sia considerato come un elemento estraneo e sovrastante il singolo; il diritto risulterebbe essere un comando eteronomo, che lega (da qui alla *lex*?) e soggioga (da qui allo *ius*?) il destinatario; è un momento di oppressione che si sviluppa fuori e contro l'individuo, il quale risulta essere il soggetto (*sub-jectus*) del diritto altrui.

§ 4. Questa rappresentazione dei fatti giuridico-politici può venire superata proprio attraverso una valorizzazione di quel *comune*, che ritrova la propria origine nel dovere da parte del soggetto di ricercare protezione giuridica, in quanto membro di una comunità, non nel potente di turno (lo *stato*), bensì in modo autonomo nella controversia, attraverso il dire ed il contraddire. Un dialogo da svilupparsi all'interno della comunità stessa, quindi ancora una volta in comune, relazionando la propria pretesa a quella altrui e cercando di evidenziare come la propria, a differenza dell'altra, sia più consona alla comunità stessa, all'ordine che le è proprio.

15 Si veda il saggio *Common Sense* scritto da Thomas Pain nel 1776 (trad. it. in *I diritti dell'uomo*, Roma, 1978) e il saggio di Wilhelm von Humboldt del 1792 *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit eines Staates zu bestimmen* (trad. it. in *Antologia di scritti politici*, Bologna, 1961).

16 Si rimanda a F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, 1983.

17 Così nella sua *Reine Rechtslehre* (cfr. la trad. it. Torino, 1975, pp. 148 e 153).

18 *Ibidem*, p. 150.

La controversia, nel determinare il diritto sulla cosa, non ricerca la verità, tutt'al più mira al verosimile, ovvero ad una soluzione che sia consona a quelli che sono i valori, gli interessi, le aspirazioni che in un determinato momento storico caratterizzano la comunità.

Si intravede pertanto una via d'uscita dallo stadio connotato dalla individualità attraverso un percorso che dalla pretesa al diritto individuale conduca al riconoscimento della doverosità sociale.

Le singole volizioni divergono e perciò dividono, ciò non di meno possono ritrovare ricomposizione attraverso il riconoscimento del dovere sociale di controvertere sulle stesse per mezzo del dialogo, potente antidoto al conflitto.

In tale contesto, diversità e comunanza non risultano opposti. È il senso della doverosa appartenenza alla comunità che fa sì che le singole diversità possano legittimamente manifestarsi e venire riconosciute in un moto reciproco. Ma tutto ciò implica una ridiscussione ed un superamento della prospettiva liberale.

Un possibile itinerario può venire suggerito da alcuni passi d'un autore molto noto, ma (ahimè) poco letto: Michail Bakunin. Nelle sue pagine non vi è alcuna presupposizione di fantasiosi stati di natura, ove gli individui vivono in libertà a prescindere da un contesto sociale che li ricomprensca; individui estranei alla realtà sociale, che ciò non di meno la costituirebbero con un atto di volontà (un contratto sociale). Per Bakunin, tale prospettiva "da una parte riconosce solo gli individui, esseri esistenti per sé e liberi da sé, e dall'altra riconosce quella specie di società convenzionale, formata volontariamente da detti individui e basata su un accordo, formale oppure tacito, basata cioè sullo Stato. (Essi [i liberali] sanno assai bene che nessuno Stato storico ha mai avuto un accordo per base e che tutti gli Stati sono stati instaurati con la violenza e con la conquista. Ma questa finzione di un libero accordo, base dello Stato, è loro necessaria, ed essi l'accettano senza tanti complimenti)"¹⁹.

19 M. Bakunin, *Dio e lo Stato*, trad. it. Pistoia, 1974, p. 112-113. Il contenuto del volume richiamato si rifà ad un manoscritto, edito solo in parte da Bakunin e originariamente intitolato *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, che venne redatto nell'inverno 1870-1871.

Secondo Bakunin, per la prospettiva liberale, "la società, pertanto, si forma solo per una specie di sacrificio degli interessi e dell'indipendenza dell'anima ai bisogni spregevoli del corpo. La società, quindi, per [i liberali] non può che esser una vera degenerazione ed un asservimento per l'individuo interiormente immorale e libero, una rinuncia, quanto meno parziale, alla sua primitiva libertà. [...] Conformemente all'idea fondamentale [dei liberali] di tutte le scuole e contrariamente a tutti i fatti reali, l'individuo appare come un essere assolutamente libero fintanto, e solo fintanto, che resta al di fuori della società; per cui ne deriva che quest'ultima – considerata e compresa unicamente come società giuridica e politica, cioè come Stato – è la negazione della libertà"²⁰.

Infatti, rileva ancora Bakunin, "i teorici liberali, quanto meno coloro che prendono sul serio le teorie liberali, partono dal principio della libertà individuale e si schierano subito, per come è noto, quali avversari del principio di Stato, sono appunto essi i primi che hanno sostenuto che il governo, cioè il corpo dei funzionari organizzato in uno e in altro modo ed incaricato particolarmente di esercitare l'azione dello Stato, era un male necessario e che tutto l'incivilimento consisteva nel ridurre sempre più le attribuzioni ed i diritti". Ciò non di meno, continua l'anarchico russo, "vediamo che, in pratica, tutte le volte che l'esistenza dello Stato viene messa in questione, i teorici liberali si dimostrano fautori del diritto assoluto dello Stato non meno fanatici degli assolutisti monarchici e dei giacobini"²¹.

Il motivo di questa contraddizione, per Bakunin, è presto spiegato: vi è una motivazione *pratica* alla quale si accosta una "di natura squisitamente *teorica*"²²; prendiamo le mosse da quest'ultima.

Per i liberali, "la libertà individuale non è una creazione, un prodotto storico della società. Essi sostengono che detta libertà sia anteriore ad ogni società, e che ogni uomo l'abbia con sé dalla nascita, insieme alla sua anima immortale, come un dono divino. Da ciò deri-

20 *Ibidem*, pp. 120-121.

21 *Ibidem*, pp. 110-111.

22 *Ibidem*, p. 111.

va che se l'uomo è qualcosa, ma neppure interamente se stesso, cioè un essere completo ed in certo qual modo assoluto, lo è soltanto al di fuori della società. Essendo l'uomo libero esteriormente ed al di fuori della società, esso necessariamente forma quest'ultima con un atto della sua volontà e con una specie d'accordo, sia istintivo o tacito, sia ragionato o formale. In breve, secondo questa teoria, non sono gli individui che sono creati dalla società, ma sono invece essi che la creano, spinti da qualche necessità esterna, come il lavoro e la guerra"²³.

Bakunin demistifica il mito del contratto sociale quale artificio per legittimare la fondazione del potere assoluto dello stato, inteso quale unico possibile garante della pace e della prosperità in quanto porrebbe fine all'ipotetico stato di natura, dove l'individuo non è adeguatamente protetto nel suo diritto (naturale). Da qui alla necessità, per i liberali, di *tollerare il male necessario* rappresentato dello Stato, l'unico ente capace di imbrigliare la naturale propensione alla libertà assoluta (ovvero alla sregolatezza) insita a questa particolare antropologia.

Ancora Bakunin: "è nota la frase sacramentale che, nel gergo di tutti i fautori dello Stato e del diritto legale, esprime questa decadenza e questo sacrificio, quale primo passo fatale verso l'asserimento umano. L'individuo che, allo stato naturale, cioè prima che esso sia divenuto membro di qualche società, gode di una completa libertà, quando entra a far parte di detta società, compie il sacrificio di una parte di questa libertà affinché la società gli garantisca tutto il resto. A chi chiede la spiegazione di questa frase, generalmente si risponde con un'altra frase: «la libertà di ciascun individuo umano non deve avere altri limiti se non quelle di tutti gli altri individui»"²⁴.

La seconda motivazione, qui meno interessante, è legata agli "interessi della loro classe, in quanto la maggior parte dei teorici liberali appartiene alla borghesia. Questa classe assai numerosa e considerevole non chiederebbe

di meglio che accordare a se stessa il diritto o, meglio, il privilegio del più completo disordine; tutta la sua economia sociale, la base reale della sua esistenza politica, non ha altra legge, come si sa, che il disordine espresso da questo slogan divenuto famoso: «*laissez faire et laissez passer*». La classe borghese preferisce questo disordine solo se è a suo favore ed unicamente a condizione che le masse «troppo ignoranti per goderne senza abusarne» restino sottomesse alla più severa disciplina dello Stato"²⁵.

Bakunin non cerca di depurare il pensiero liberale dalla contraddizione insita nell'accettazione del *male necessario* e, pertanto, di portare tale critica dello Stato alle sue estreme e logiche conseguenze (la sua abolizione), quanto di problematicizzare l'assunto base di questa concezione dei rapporti politici: l'idea di un individuo libero solo se svincolato dalla società.

Per la prospettiva bakuniniana "l'uomo diventa uomo e perviene alla coscienza ed alla realizzazione della sua umanità soltanto nella società; esso si emancipa dal giogo della natura esterna solo col lavoro collettivo e sociale, che è l'unico capace di trasformare la superficie della terra in una dimora favorevole agli sviluppi dell'umanità; senza questa emancipazione materiale non può esservi emancipazione intellettuale e morale per nessuno [...] giacché l'uomo, al di fuori della società, sarebbe restato eternamente o un animale selvaggio oppure un santo, il che significa all'incirca la stessa cosa"²⁶. All'incontrario del liberalismo, "ne deriva che l'uomo realizza la sua libertà individuale oppure la sua personalità, solo integrandosi con tutti gli individui che lo circondano ed esclusivamente grazie al lavoro ed alla forza collettiva della società, al di fuori della quale, di tutti gli animali feroci che esistono sulla terra, esso sarebbe certamente restato sempre il più stupido e il più miserabile. [...] La società non riduce né limita la libertà degli individui, ma la crea. La società è la radice, l'albero, il cui frutto è la libertà. Di conseguenza, in ogni epoca, l'uomo deve cercare la sua libertà non all'inizio, ma alla fine della storia, per cui può affermarsi che l'emancipazione reale e completa di ciascun individuo umano è il

²³*Ibidem*, p. 112.

²⁴*Ibidem*, pp. 120-121. Pertanto, "l'individuo appare come un essere assolutamente libero fintanto, e solo fintanto, che resta fuori dalla società; per cui ne deriva che quest'ultima – considerata e compresa unicamente come società giuridica e politica, cioè lo Stato – è la negazione della libertà", *ibidem*, p. 121.

²⁵ *Ibidem*, p. 111.

²⁶*Ibidem*, pp. 121-122.

vero, grande scopo, il fine supremo della storia”²⁷.

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

“L'individuo umano reale è così poco un essere universale ed astratto che ciascuno, sin dal momento in cui si forma nel ventre materno, si trova già determinato e condizionato da una quantità di cause e di azioni materiali, geografiche, climatologiche, etnografiche, igieniche e, conseguentemente, economiche, che costituiscono precisamente una natura materiale esclusiva e particolare della sua famiglia, della sua classe, della sua nazione, della sua razza, e, per quanto le inclinazioni e le attitudini degli uomini dipendano dall'insieme di tutte queste influenze esteriori o fisiche, ciascuno nasce con una natura o un carattere individuale materialmente determinato”²⁸.

Vi è quindi un'influenza fondamentale della società sul soggetto, esso non appare, come per la prospettiva liberale – influenzata in questo dall'illuminismo – una *tabula rasa*, o meglio un individuo, che, pur essendo ipotizzato astrattamente eguale agli altri, rivendica una sua unicità in opposizione agli altri, una sua auto-identità; infatti il luogo della sua libertà/identità è posto al di fuori del rapporto con gli altri.

Per Bakunin, all'incontrario, il soggetto è determinato del suo essere sociale, è la società che esercita su di lui una indubbia influenza; certo, “questo potere della società può essere benefico oppure anche nocivo. È benefico quando tende allo sviluppo del sapere, della prosperità materiale, della libertà, dell'uguaglianza e della fraterna solidarietà degli uomini; è dannoso quanto ha inclinazioni contrarie. Un uomo nato in una società di bruti, resta, salvo rarissime eccezioni un bruto”²⁹.

²⁷ *Ibidem*, p. 119.

²⁸ *Ibidem*, p. 130.

²⁹ *Ibidem*, p. 127.

L'influenza sociale non è però un dato da darsi per scontato, quasi che il soggetto sia predeterminato al proprio esistere, già plasmato e dotato d'una identità indelebile che eredita dal contesto sociale in cui si trova a vivere. La società “domina gli uomini con le consuetudini, le usanze, con l'insieme dei sentimenti, dei pregiudizi e delle abitudini della vita materiale, intellettuale, affettiva e che costituiscono ciò che viene chiamata la pubblica opinione. Essa avviluppa l'uomo dalla sua nascita [...] Ne deriva che, per ribellarsi contro questa influenza che la società esercita sopra di lui, l'uomo deve almeno in parte ribellarsi contro se stesso, giacché, con tutte le sue tendenze e le sue aspirazioni materiali, intellettuali e morali, esso non è altro che il prodotto della società”³⁰.

Per uscire da questo circolo determinista, il soggetto non può che contare sugli altri, sulla relazione che riesce a costituire con l'altro: è, pertanto, l'alterità a fornire al soggetto l'*habitat* ove sviluppare, nel rapporto, la propria identità³¹. L'identità del soggetto non va considerata come ascritta dalla nascita, è un'identità che si acquisisce quotidianamente nella relazione con gli altri, nello scambievole sviluppo d'una autonoma comunicazione. È la comunicazione il momento fondante dell'identità del soggetto, e non vi può essere comunicazione in assenza di relazione con l'altro.

In questa prospettiva è l'appartenenza alla comunità, il riconoscimento del dovere ad una autonoma comunicazione tra i soggetti che fa sì che le singole diversità possano legittimamente manifestarsi e venire riconosciute in un moto reciproco. Ma tutto ciò implica riconoscere come Bakunin sviluppi una concezione della libertà e della relazione che da questa scaturisce completamente diversa da quella proposta dalla prospettiva liberale.

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

cossumar@units.it

³⁰ *Ibidem*, p. 126.

³¹ Cfr. *ibidem*, pp. 56-57.