



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e
Psicologia Applicata**

Corso di Laurea Triennale in Filosofia

**Genesi storica e sviluppi teorici del concetto di
anarchia in Michail Aleksandrovič Bakunin**

Relatore:

Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando:

Fabio Bertaglia

Matricola 2012521

Anno Accademico 2023/2024

Indice

Introduzione	2
1 Assolutismo europeo e Russia zarista	4
1.1 Assolutismo ed Illuminismo	4
1.2 Cenni essenziali sul legame Russia-Europa-Illuminismo	7
1.3 Russia ed anarchia	11
2 Prime fasi del pensiero di Bakunin	13
2.1 <i>La reazione in Germania</i>	15
2.2 Rapporti con la Russia	18
3 Tensioni e maturazioni nell'ultimo Bakunin	21
3.1 <i>Considerazioni filosofiche sul fantasma divino, sul mondo reale e sull'uomo</i>	21
3.2 <i>Dio e lo Stato</i>	27
3.3 <i>Stato e Anarchia</i>	33
Bibliografia	38

Introduzione

Questo lavoro si prefigge di studiare il pensiero di Bakunin, sia nei suoi primi momenti riconducibili ad una piena adesione al movimento della cosiddetta “sinistra hegeliana”, sia nella sua tarda maturazione, in cui è possibile vedere l’articolarsi di una proposta anarchica. Per cercare di restituire un’immagine generale dello sviluppo di questo pensiero è necessario studiarlo in rapporto alla realtà storica in cui si è dato.

Per questo motivo, il primo capitolo fornisce una breve panoramica storica indispensabile ad una prima comprensione dei problemi politici e sociali della Russia, indicativamente dall’epoca di Pietro I fino al secolo XIX.

Il primo capitolo cerca di raccordare tra loro, da un lato, la struttura dello stato assoluto e della logica illuminista e, dall’altro, le particolarità storiche della Russia. Per tentare di operare con successo questa connessione, si è scelto di isolare in un primo momento la descrizione dei rapporti tra illuminismo ed assolutismo rilevata da Koselleck in *Critica illuminista e crisi della società borghese*, così da collocarsi nell’alveo dell’analisi storico-concettuale. Dell’analisi di Koselleck si sono messi in risalto principalmente due aspetti: la separazione tra morale e politica e la conseguente azione politica indiretta da parte dei gruppi morali che si formano in seno ad uno stato assoluto. Il passaggio attraverso Koselleck, oltretutto contenutistico, è stato fondamentale anche per cercare di utilizzare gli strumenti di una *Verfassungsgeschichte* che dia la giusta attenzione alle condizioni costituzionali della Russia.

La seconda parte del primo capitolo sposta l’attenzione su come la struttura assolutista della Russia abbia favorito l’ingresso della logica illuminista e, soprattutto, sull’azione riformatrice di Pietro I, interamente tesa ad “europeizzare” la Russia. Questo fenomeno è di particolare interesse ai fini di una prima spiegazione della nascita del pensiero politico russo moderno, in quanto all’interno della sfera morale del suddito russo viene a crearsi una ulteriore separazione che, oltre ad effetti culturali, ha anche effetti direttamente costituzionali in senso lato, effetti che lo spingono a studiare le strutture comunitarie russe e ad analizzare come l’atomizzazione moderna le influenza. Come si vedrà più da vicino nel secondo capitolo, il recupero dello studio di queste strutture intersecato alla creazione dell’individuo moderno è un passaggio fondamentale del pensiero di Bakunin.

L’ultimo paragrafo si propone di avvicinare più concretamente il tema dell’anarchia, mostrando come questa specifica corrente è riuscita a svilupparsi tanto

rapidamente proprio in Russia.

Il secondo capitolo si concentra sulle prime fasi del pensiero di Bakunin e si propone di mostrare due aspetti principali: per prima cosa e d'accordo con la critica, il fatto che l'anarchia di Bakunin è un effetto, peraltro molto tardo, della sua interpretazione della dialettica hegeliana, che mette in primo piano la nota "immane potenza del negativo" addirittura a scapito dell'elemento effettivamente speculativo e poi, come accennato poco sopra, il ruolo fondamentale che ha avuto la ripresa dello studio delle strutture sociali russe, in particolare la *obščina* (di cui saranno elencati più oltre i tratti caratteristici).

Il terzo capitolo, infine, esamina la formazione dei concetti di cui Bakunin si serve nell'ultima fase del suo pensiero. Questi concetti inizialmente danno luogo, nel frammento *Dio e lo Stato*, a notevoli tensioni che rischiano di far precipitare la proposta anarchica nel suo contrario.

È solo in qualche passaggio del noto *Stato e Anarchia* che Bakunin prova a percorrere una nuova via, eppure, nonostante riesca ad intravedere delle nuove possibilità di organizzazione sociale senza uno stato centralizzato (ad esempio una riconcettualizzazione del concetto di "popolo" che riesca a fare a meno dell'individuo atomizzato e ripristini delle cerchie sociali), anche questa proposta si rivelerà contenere dei problemi strutturali.

In conclusione, perché Bakunin? Al di là del fatto che fu uno dei pensatori russi che più da vicino si confrontò con la filosofia classica tedesca, nella sua ultima proposta emerge un problema che, in una misura differente ed amplificata dalla presenza di uno stato, emerse anche qualche decennio dopo la sua morte, quando la Russia iniziò ad organizzarsi secondo la forma del *soviet*: quello di una organizzazione sociale in gruppi che non faccia ricomparire aporie concettuali e che provi a risolvere il problema della mediazione tra le parti e lo stato.

1 Assolutismo europeo e Russia zarista

1.1 Assolutismo ed Illuminismo

L'obiettivo che con questo capitolo ci si prefigge è di ricostruire la genesi e gli effetti sociali e politici della logica illuminista in Europa, con principale riferimento al lavoro svolto dallo storico tedesco Reinhart Koselleck in *Critica illuminista e crisi della coscienza borghese*¹, e mostrare l'ingresso di questa logica in Russia e le modificazioni sociali e politiche che ne sono conseguite. Pur non avendo pretese di completezza, questa breve ricostruzione ha un duplice scopo: oltre a fornire le linee storiche essenziali ad una adeguata comprensione del problema, porge anche gli strumenti concettuali indispensabili a comprendere le aporie che sorgono nella concettualità politica moderna. Queste stesse tensioni - ed è questa una parte della tesi che si vuole qui sostenere - possono poi essere ritrovate anche nella produzione filosofica dell'autore che sarà preso ad oggetto nel secondo capitolo del presente lavoro, ovvero Michail Aleksandrovič Bakunin. Una visione d'insieme di tutti questi elementi, anche e soprattutto nei loro caratteri di tensione e problematicità, è offerta nelle pagine conclusive del presente secondo capitolo.

Si è voluto prendere in considerazione il testo di Koselleck perché l'approccio storico-costituzionale, con l'attenzione agli aspetti materiali ed anche ai rapporti sociali esistenti all'interno degli stati, costituisce un ottimo modo di rivolgersi in particolare alla storia della Russia, oltre che al fatto che è un momento importante per lo sviluppo dell'approccio storico-concettuale.

Non è questo il luogo adatto per ripercorrere interamente o anche criticamente l'analisi di Koselleck: agli scopi della tesi è funzionale tenere a mente soltanto alcuni degli aspetti cardine evidenziati in *Critica e crisi*, primo tra tutti la separazione tra morale e politica, sia come radice che come punto esiziale dello stato assoluto.²

Questa separazione si trova limpidamente teorizzata in Hobbes, il quale se ne servì allo scopo di prevenire, e più tardi di provare a concludere, la guerra civile inglese³. Come è noto, Hobbes sviluppa una antropologia individualistica che è sia premessa per la costruzione di uno stato ordinato composto di singoli individui

¹R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it. G. Panzieri, Bologna: Il Mulino 1984.

²Cfr. P. SCHIERA, *Strutture costituzionali e storia del pensiero politico*, in R. KOSELLECK, *op. cit.*, p. XV.

³Cfr. R. KOSELLECK, *op. cit.*, p. 25.

sia condizione per il libero sviluppo di ciascuno⁴. Hobbes si appella a questa divisione come soluzione al problema delle guerre civili⁵: queste sono infatti causate dall'ignoranza delle cause della pace e della guerra. Dal momento che, in Hobbes, l'umanità è essenzialmente caratterizzata dalla passione dell'aspirazione al potere, passione a cui solo la morte può mettere fine, segue che il desiderio di pace e l'aspirazione al potere hanno una radice comune; la *natural condition of man* può essere anche descritta come uno stato di guerra, mentre la pace sembra essere solo aspirazione o desiderio⁶. Tutti gli uomini vogliono la pace, eppure è proprio questo comune desiderio che finisce per causare le guerre civili: nel riferirsi alla sincera volontà di pace, ciascuno acuisce la sua pretesa totalitaria. Lo scontro di opinioni, ciascuna delle quali pretende di salire al trono, è rilevata come causa delle guerre civili⁷. Il comandamento *in foro interno* di ottenere la pace “deve essere trasformato in una legge che possa anche essere osservata nell'adempimento concreto”⁸. Su questa base Hobbes procede a costruire uno stato in cui le opinioni⁹ sono private integralmente di qualsiasi rilevanza politica. La coscienza è così completamente relegata nell'ambito della morale privata. Nella costruzione di Hobbes, per l'uomo non esiste alternativa percorribile al rifugiarsi in questo stato, poiché l'unica altra opzione è semplicemente la morte¹⁰. Lo stato diventa la cornice entro cui il singolo individuo, finalmente in quiete dopo essere fuggito dalla “ipersocialità” mortale della *natural condition*, non solo è protetto dalla morte ma ha anche la possibilità di essere felice, ovvero continuare indeterminatamente a raggiungere l'oggetto dei suoi desideri, quale che esso sia¹¹.

Lo Stato è però sempre suscettibile di ricadere nella sua condizione originaria: per evitare questo scenario si rende necessaria la trasformazione di morale politica in dovere di obbedienza alle leggi¹², le quali sono tali solo in virtù della loro forma ed indipendentemente dal contenuto. Da un punto di vista concettuale, questa struttura serve anche a far sì che ogni individuo obbedisca sempre e solamente a sé stesso, così che la volontà politica di tutti sia sempre la medesima,

⁴Cfr. *Ivi*, p. 26.

⁵Cfr. *Ivi*, p.25.

⁶Cfr. *Ibid.*

⁷Cfr. *Ivi*, pp. 25 - 30.

⁸*Ivi*, p. 30.

⁹Koselleck giustamente dedica qualche attenzione a mostrare che Hobbes cerca di sostituire il termine “coscienza”, ai suoi occhi saturo di significato religioso, con quello di “opinione”; non si può qui fare altrettanto, ma si rimanda ad *Ivi*, pp. 28ss.

¹⁰Cfr. *Ivi*, p.31.

¹¹*Ibid.*

¹²Cfr. *Ivi*, pp. 32 - 33.

quella del sovrano autorizzato dal dispositivo di rappresentanza; si elimina così la guerra di opinioni che si contendono il trono.

È in relazione al tema centrale della guerra civile che morale e politica vengono definitivamente scisse¹³. L'aspetto più rilevante è che Hobbes pone la genesi di questa separazione all'esterno della macchina statale e ricompare in due punti: nel sovrano (che può essere iniquo, ma mai ingiusto; vale a dire, può anche essere considerato come moralmente ingiusto, ma mai politicamente) e nell'individuo, che viene scisso in "uomo" con le sue libere opinioni e "cittadino" la cui volontà si identifica totalmente con quella del sovrano¹⁴ e si manifesta nelle leggi da questo emanate¹⁵. Koselleck riassume in modo molto efficace quando rileva che "l'uomo in Hobbes si spezza in due, viene diviso in una metà privata e in una metà pubblica"¹⁶: la prima è completamente subordinata alla legge (ovvero: politicamente viene fatta obbedire a sé stessa) mentre la seconda è libera, per quanto solo in segreto. Ed è in questa inevitabile segreta libertà che nascono i focolai di disordini caratteristici del sistema assolutistico¹⁷.

Riassumendo, il modo che Hobbes trova per eliminare alla radice il problema della guerra civile è creare una unica volontà autorizzata rispetto a cui niente può porsi come concorrente; come effetto necessario si deve però creare questo luogo segreto in cui l'uomo sfugge al potere del sovrano, altrimenti irresistibile. Ed è esattamente in questo spazio, che pure la struttura dello stato assolutista necessariamente richiede, che l'Illuminismo trova un aggancio: allacciandosi qui, inizia ad esigere che l'uomo si realizzi in quanto uomo, e non semplicemente in quanto cittadino, all'interno dello stato.

Su questo primo contatto si innesta poi il tema dell'azione morale indirettamente politica, che Koselleck individua come "il grande tema del secolo decimottavo"¹⁸.

Il passo successivo è ricordare che l'*intelligencija* borghese nasce esattamente in questo spazio necessario che lo stato prevedeva per i sudditi. L'Illuminismo nasce nel momento in cui il privato inizia ad allargarsi fino a raggiungere, o forse meglio a costituire, la dimensione pubblica, poiché è in questa riconosciuta

¹³*Ivi*, p.33.

¹⁴È bene ricordare che il "sovrano" di Hobbes può essere equivalentemente un singolo individuo o un'assemblea: ciò che conta è che la volontà espressa sia sempre unica. Hobbes lo specifica più volte nel corso del *Leviatano*, ma a titolo di esempio può bastare: cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, trad. it. G. Micheli, Milano: Rizzoli 2021, p. 173.

¹⁵Cfr. R. KOSELLECK, *op. cit.*, p. 36.

¹⁶*Ivi*, p. 37.

¹⁷Cfr. *Ivi*, p. 39.

¹⁸*Ibid.*

segretezza dilatata che nasce e si sviluppa la critica morale extrastatale, che andrà sempre di più a pretendere di essere politica - da cui l'espressione "azione politica indiretta"¹⁹. Koselleck esplora in profondità la dimensione ipocrita di questa critica, che pur sviluppandosi esclusivamente sul piano morale ha sempre di mira, prima velatamente e poi dichiaratamente, obiettivi politici²⁰.

Passando attraverso una disamina del pensiero di Locke²¹, Koselleck mostra i passaggi di questa dinamica di ampliamento; per i presenti scopi è sufficiente ricordare che è solamente all'interno della struttura di uno stato che separa la morale dalla politica che la morale privata inizia a contrapporsi alle leggi dello stato²².

Ora che in questo interstizio si è creata una estesa rete di cittadini, ci sono tutti i presupposti per permettere l'insorgere di gruppi sociali politicamente inerti (almeno per via diretta) ma socialmente determinanti²³, ad esempio le logge massoniche o gli Illuminati bavaresi²⁴. Tutti questi vari gruppi, che secondo Koselleck si pensavano strettamente come gruppi morali (al fine di garantirsi una esistenza indipendente dallo Stato)²⁵, sono però sottesi da una dinamica comune: quella per cui "l'attuazione del proposito morale si allarga di necessità alla politica statale, e fa della morale teoricamente separata dalla politica un fatto politico"²⁶.

1.2 Cenni essenziali sul legame Russia-Europa-Illuminismo

Si è visto come le guerre civili religiose hanno avuto un ruolo storico fondamentale per la nascita dall'Assolutismo e dunque anche come premessa dell'Illuminismo. In Russia non ci furono mai guerre dello stesso ordine di grandezza di quelle che preoccuparono Hobbes, dal momento che i rapporti tra la Chiesa ortodossa e lo Stato zarista erano notoriamente molto più pacifici di quelli europei. Questo è un possibile motivo per cui nella storia della Russia non si trova un movimento che si sia sviluppato indipendentemente ed in maniera analoga all'Illuminismo. Eppure, nonostante questa sostanziale differenza nelle condizioni iniziali, la logica illuminista è riuscita ad arrivare anche in Russia: si tratta ora di ripercorrere,

¹⁹Cfr. *Ivi*, pp. 69 - 70.

²⁰Cfr. *Ivi*, p. 114ss.

²¹Cfr. *Ivi*, pp. 69 - 77.

²²Cfr. *Ivi*, p. 74.

²³Cfr. *Ivi*, pp. 77 - 91.

²⁴Cfr. *Ivi*, pp. 100 - 114.

²⁵Cfr. *Ivi*, p. 91.

²⁶Cfr. *Ivi*, p. 105.

per quanto brevemente e di nuovo senza pretese di esaustività, alcune delle tappe di questo percorso. Questo rapido itinerario si propone di indicare alcune delle condizioni storiche e sociali che hanno permesso al pensiero politico russo di svilupparsi in modo così peculiare molto rapidamente, dedicando attenzione alla nascita del pensiero anarchico.

L'immagine che comunemente si ha della Russia è quella di un paese che si è sempre isolato dalle vicende europee e che ha avuto un suo proprio ed autonomo sviluppo: sotto alcuni aspetti non è un'immagine errata ma è ben lungi dall'essere completa. In realtà, a partire dal consolidamento della Moscovia e dalla seguente nascita dell'impero zarista in senso proprio²⁷, si inizia ad uscire dal periodo di massima chiusura, al quale si fa solitamente riferimento con l'espressione "periodo degli appannaggi"²⁸; questo periodo indica il lasso di tempo tra la distruzione della cosiddetta Russia di Kiev, tra il secolo XI e XII, e l'ascesa della Moscovia, indicativamente nel 1533 con l'ascesa al trono di Ivan IV²⁹.

L'aspetto più rilevante non è tanto il periodo di isolamento, che è ritenuto largamente responsabile per il ristagno del pensiero politico russo di quel periodo³⁰ e che continua a lasciare tracce in tutto quello successivo, quanto piuttosto il modo in cui, a partire dalle prime aperture all'Europa sotto gli ultimi principi della dinastia di Rjurik (Vasilij III ed Ivan IV), attraverso i primi principi Romanov per poi arrivare al periodo di Pietro I, la logica illuminista sia arrivata in Russia e come si sia intrecciata con i rapporti sociali ivi vigenti. In questo lavoro si dedica attenzione esclusiva al ruolo di Pietro I, poiché, nonostante non sia stato il primo tsar ad avere rapporti col continente, è sicuramente stato quello il cui lavoro è risultato maggiormente influente.

La costruzione di San Pietroburgo³¹, città "finestra sull'Europa" voluta da Pietro I, segna il punto di più grande apertura all'Europa nella storia della Russia ed il punto in cui "i russi facevano il loro ingresso nel mondo"³². Per la classe colta russa l'Europa non era un luogo come un altro dove potersi recare ma fu percepita come la sorgente spirituale della civiltà in genere³³. Tuttavia il rapporto

²⁷Il termine "tsar" inizia a comparire nelle fonti all'epoca di Ivan III (1462 - 1505); cfr. N. RIASANOVSKY, *Storia della Russia. Dalle origini ai giorni nostri*, trad. it. F. Saba Sardi, Milano: Bompiani 2001, pp. 113 - 114. È solo durante il regno di Pietro I (1682 - 1725) che si inizia a parlare di "impero"; cfr. *Ivi*, p. 229.

²⁸Cfr. *Ivi*, p. 75.

²⁹Cfr. *Ibid.*, dove sono riportate anche altre proposte di datazione.

³⁰Cfr. *Ibid.*

³¹Iniziata nella primavera del 1703; cfr. O. FIGES, *La danza di Nataša. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, trad. it. M. Marchetti, Torino: Einaudi 2008, p. 3.

³²Cfr. *Ivi*, p. 54.

³³Cfr. *Ibid.*

che questa stessa classe intellettuale ebbe con i costumi ed il pensiero europeo fu destinato ad essere molto travagliato: restituisce bene questa condizione di esilio interiore Saltykov-Ščedrin quando scrive che “in Russia esistevamo solo di fatto [...]ma spiritualmente eravamo tutti abitanti della Francia”³⁴. L’esplicita menzione della Francia è più comprensibile tenendo a mente che la maggior parte dei nobili russi non sapevano parlare correttamente il russo e la loro lingua di riferimento fu a lungo esclusivamente il francese. La scarsità di sviluppo della lingua russa del tempo, rispetto al francese come all’italiano o al tedesco, costrinse lo stesso Puškin a creare nuove parole prendendole da altre lingue e scrivendole in russo, o riportando la traduzione in francese di alcune parole russe delle sue poesie³⁵; la lingua mancava quasi interamente di capacità di astrazione e spiegare parole come “intimità” o “immaginazione” era possibile solo ricorrendo al francese³⁶; non esisteva né una grammatica né una ortografia stabilita e vocaboli e verbi venivano presi da latinismi originari della Polonia e dallo slavo ecclesiastico³⁷. Queste possono essere indicate come alcune delle condizioni linguistiche a causa di cui la fioritura di un pensiero politico che sapesse mettere a tema le particolarità storiche russe arrivò solo sul finire del secolo XVIII.

Pietro I non si limitò a costruire una città da cui i costumi europei potessero diffondersi in Russia, ma si preoccupò in prima persona di modificare le abitudini del popolo russo, emanando delle leggi per rendere il tipo russo sovrapponibile al tipo europeo. Due leggi, tra le altre, rendono bene l’idea della capillarità del potere dello tsar e del suo personale desiderio di civilizzare l’impero: quella che obbligava a radersi la barba³⁸ e ad indossare solo vestiti europei³⁹.

Le riforme di Pietro I furono uno dei principali motori per lo sviluppo dell’*intelligencija* russa. Attraverso il ponte costituito da San Pietroburgo, i russi si trovarono immersi in un nuovo modo di pensare e di comportarsi, se non già costretti. Si potrebbero riassumere gli effetti dell’opera di Pietro I, per quanto ancora molto schematicamente, ricordando che crearono diverse correnti di pensiero, classificabili secondo l’adesione o meno al processo di occidentalizzazione della Russia. Le correnti principali furono: gli occidentalisti,

³⁴Citazione da *Ivi*, p. 49.

³⁵Cfr. *Ivi*, p. 45.

³⁶Cfr. *Ibid.*

³⁷Cfr. *Ivi*, p. 44.

³⁸Ricorda bene Figes: “Nella credenza ortodossa la barba era un emblema di Dio e di Cristo [...], portare la barba diventò una [...]resistenza alle riforme”. Cfr. *Ivi*, p. 38 n. 1.

³⁹Cfr. *Ivi*, p. 38.

i populisti e gli slavofili⁴⁰.

In questo lavoro urge concentrarsi sulle prime due correnti, rimandando un approfondimento della terza al già ottimo lavoro svolto da Poggio⁴¹. Venturi giustamente riporta le prime fasi del pensiero di Bakunin nell'alveo del populismo, prima che l'autore consolidasse una proposta anarchica, in cui, come si vedrà in seguito, l'interesse per il populismo lascia delle tracce apprezzabili.

Aleksandr Ivanovič Herzen può essere considerato uno dei portavoce più maturi del movimento degli occidentalisti, sin da subito si presenta come un radicale critico dell'antico ordinamento politico russo⁴². Nel suo breve testo *Sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, peraltro dedicato allo stesso Bakunin, si propone di offrire agli europei una prima visione panoramica del pensiero russo. Qui Herzen presenta una interpretazione di Pietro I come "rivoluzionario coronato"⁴³. Herzen pone all'altezza dell'impero di Pietro I una sorta di *Trennung* rispetto all'epoca precedente: si legge infatti che il "periodo pietroburghese [...] non fu la continuazione della monarchia storica, ma l'inizio di un dispotismo giovane"⁴⁴, dove per lui questo dispotismo sembra avere un carattere quasi messianico in quanto portato avanti "in nome di una grande idea"⁴⁵, quella di trarre fuori lo Stato russo dalla sua condizione arcaica.

La riforma di Pietro I ha però un punto morto: i contadini, che vivevano in piccole comunità sparse e raccolti nella forma comunitaria nota col nome di *obščina*, restano del tutto esclusi dall'attività di Pietro⁴⁶, anzi, furono persino penalizzati dall'accentuazione dei vincoli di servaggio⁴⁷. La storia della Russia diventa, agli occhi di Herzen, la storia del governo e della nobiltà⁴⁸. Questo perché la nobiltà creata da Pietro I non era una casta chiusa, al contrario, era capace di assorbire quasi tutti gli elementi della società: un soldato che diventa ufficiale riceve anche nobiltà ereditaria, a certe condizioni un impiegato può ricevere sia la nobiltà personale che quella ereditaria e persino il figlio di un

⁴⁰Gli slavofili non emersero come corrente ben definita se non dopo il 1830; originariamente questo termine appartiene a dispute sulla lingua nazionale della Russia, in particolare designava chi riteneva lo slavo ecclesiastico come l'unica scelta possibile.

⁴¹Cfr. P. P. Poggio, *La rivoluzione russa e i contadini. Marx e il populismo rivoluzionario*, Milano: Jaca Book 2017, pp. 237 - 301.

⁴²Cfr. M. LA TORRE "Politica come sovversione. La Russia e l'anarchismo", in *Nostra legge è la libertà*, Roma: DeriveApprodi 2017, p. 243.

⁴³Cfr. A. I. HERZEN, *Sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, trad. it. G. Borghini, Roma: Editori Riuniti 1971, p. 61.

⁴⁴Cfr. *Ivi*, p. 63.

⁴⁵Cfr. *Ivi*, p. 61.

⁴⁶Cfr. *Ivi*, p. 66.

⁴⁷Cfr. *Ivi*, p. 165.

⁴⁸Cfr. *Ivi*, p. 67.

contadino, affrancato dall'*obščina* può diventare nobile. Il motivo di questa espansione senza posa della piccola nobiltà⁴⁹ era finalizzato ad assicurare allo Stato entrate fisse e regolari, provenienti principalmente da proprietari terrieri⁵⁰. Questa classe non aveva un ruolo politico, funzione detenuta quasi esclusivamente dallo tsar ed eventualmente dalla *duma* dei bojari, la quale però sin dai tempi della Russia di Kiev fu un organo consultivo⁵¹; in più Pietro I decise di abolirla e la sostituì con un Senato di soli dieci membri⁵².

Nel prossimo capitolo saranno forniti brevemente alcuni tratti caratteristici di questa organizzazione comunitaria.

Ancora nel 1850 la Russia contadina era ben lontana dall'accogliere il nuovo regime di Pietro I. I contadini continuarono a vivere nella forma di vita collettiva in cui avevano sempre vissuto, l'*obščina* appunto, e tuttavia fu proprio questo punto cieco delle riforme di Pietro I che contribuì a risvegliare l'interesse sociale e politico dell'*intelligencija* che quelle stesse riforme avevano contribuito a creare e sviluppare, poiché costituivano una specie di impensato dell'assolutismo zarista⁵³.

1.3 Russia ed anarchia

In che modo la struttura delineata in *Critica e crisi*, nel suo duplice aspetto di separazione di morale e politica e la conseguente azione politica indiretta, si raccorda all'ingresso dell'Illuminismo in Russia?

Non si tratta, né semplicemente può trattarsi, di equiparare la scissione dell'uomo in suddito e cittadino con l'identità divisa del russo europeo⁵⁴; si tratta piuttosto di rilevare come l'ingresso della logica illuminista nella Russia zarista abbia drammaticamente enfatizzato le differenze sociali già esistenti e di come queste due differenziazioni interne, specialmente ai membri appartenenti alla classe colta, si siano reciprocamente date appoggio fino alla mutuale massima acutizzazione. La dinamica dell'azione politica indiretta entra quindi anche in

⁴⁹Questo termine compare ancora all'epoca della Moscovia e designa tutte quelle persone che, in cambio di servizi prestati allo Stato, ricevevano il titolo nobiliare. Cfr. N. RIASANVOSKY, *op. cit.*, pp. 163 - 166.

⁵⁰Questa classe ha avuto un ruolo cruciale nella storia russa, poiché lo Stato si affidava principalmente ai proventi che questa gli doveva, i quali per la maggior parte venivano da proprietari terrieri. L'impero russo dipendeva talmente tanto dalla piccola nobiltà che quando lo tsar Paolo I provò a limitarne i poteri questo non fu semplicemente possibile; su questo cfr. *Ivi*, p. 276 - 278.

⁵¹Cfr. *Ivi*, pp. 59 - 60.

⁵²Cfr. *Ivi*, p. 234.

⁵³Ci furono naturalmente diverse cause storiche che contribuirono ad avvicinare la nobiltà ai contadini, prima tra cui le guerre napoleoniche; per un'attenta analisi della nascita storica di questo legame, cfr. O. FIGES, *op. cit.*, pp. 68 - 71.

⁵⁴Cfr. *Ivi*, p. 39.

Russia, seppur con qualche secolo di ritardo, già privo di quella prima ipocrisia che lo caratterizza in Europa: infatti i diversi gruppi cospiratori che si formano già nei primi anni del secolo XIX non nascondono le loro mire politiche ma anzi le esplicitano direttamente⁵⁵, anche, ma non esclusivamente, nella forma dell'insurrezione⁵⁶; inoltre Figes riporta che entrare in questi gruppi grazie a logge massoniche era “un mezzo normale d'ingresso nel movimento cospirativo”⁵⁷. Anche La Torre nota che uno dei principali effetti dell'Illuminismo in Russia fu quello di importare lo “spirito massonico”⁵⁸.

Per concludere questa prima introduzione al problema bisogna infine indicare come mai una parte del pensiero politico russo moderno si è indirizzata così decisamente proprio in direzione dell'anarchia, al punto da essere finanche reputata “the main creation of the Russians”⁵⁹. Una risposta sintetica, già osservata anche dalla critica⁶⁰, consiste nell'evidenziare che la cultura russa si sviluppa quasi unilateralmente da un solo versante della crepa che divide la società russa, quello dell'*intelligencija* che osserva la sempre più serrata gerarchizzazione della società (basti pensare alla divisione in 14 ranghi - militari, civili e giudiziari -, introdotta da Pietro I e che classificava ogni singolo individuo per titoli ed uffici e che restò in vigore, pur subendo qualche modifica, fino al 1917⁶¹), la modernità che si scontra con la tradizione ed il simultaneo perdurare della servitù della gleba. Il costante riferimento al mondo contadino cerca di rispondere ad una domanda che i russi del tempo sentivano come fondamentale: com'è possibile che la quasi totalità della Russia viva in piccoli gruppi basati sulla comunione e la ripartizione dei beni mentre l'impero russo è una monarchia assoluta?

Questa situazione storica, sociale e politica, satura di paradossi in ciascuno di questi rispetti, portò alcuni dei pensatori russi, che in buona parte appartenevano proprio alla parte più alta della società - basti ricordare che Bakunin, Herzen e Kropotkin erano tutti nobili - a maturare il sentimento della necessità di disfarsi dell'ordine esistente.

⁵⁵Cfr. *Ivi*, pp. 72 - 81.

⁵⁶Cfr. *Ivi*, p. 76.

⁵⁷*Ivi*, p. 74.

⁵⁸M. LA TORRE “Politica come sovversione. La Russia e l'anarchismo”, in *Nostra legge è la libertà*, Roma: DeriveApprodi 2017, p. 240.

⁵⁹Così Berdjaev; citazione da: *Ivi*, p. 239.

⁶⁰Cfr. *Ivi*, p. 240.

⁶¹Cfr. N. RIASANOVSKY, *op. cit.*, pp. 239 - 240.

2 Prime fasi del pensiero di Bakunin

In questa sezione si cerca di ricostruire brevemente la figura storica di Michail Aleksandrovič Bakunin, mettendo in risalto l'ambiente sociale e culturale nel quale si trovò a vivere sia in Russia che, più tardi, in Germania, cercando quindi di evidenziare la fitta rete di intellettuali sia russi che più propriamente europei con i quali entrò in contatto, piuttosto che soffermarsi eccessivamente sulle sue vicissitudini biografiche. Non è possibile analizzare i detti pensatori e filosofi nel loro complesso, ma per evitare di limitarsi ad una semplice rassegna di nomi si faranno presenti le influenze più significative che questi hanno avuto rispetto allo sviluppo del pensiero di Bakunin.

Bakunin è stato un uomo politico rilevante nel secolo XIX, prima ancora di essere ritenuto un altrettanto rilevante pensatore teorico. Qui è stata fatta volutamente la scelta di privilegiare i suoi tentativi teorico-concettuali e di valutare la tenuta del suo impianto di pensiero, soprattutto di fronte ai concetti politici moderni rilevati dalla prospettiva storico-concettuale.

L'analisi dunque non può non passare attraverso alcuni suoi testi. In particolare saranno oggetto di esame diretto: *La reazione in Germania*, il lungo scritto *Considerazioni filosofiche sul fantasma divino, sul mondo reale e sull'uomo*, il frammento postumo *Dio e lo Stato* (che costituisce una parte del più lungo scritto *L'impero knut-germanico e la rivoluzione sociale*), ed infine il più celebre *Stato e Anarchia*. Questi scritti sono stati elaborati in un arco di tempo di poco più di trent'anni (dal 1842 al 1873) ed, essendo quelli a carattere più filosofico, permettono più di altri⁶² di ripercorrere il più lucidamente possibile la genesi e gli sviluppi del concetto di anarchia in Bakunin.

Si proverà infine, nel corso di tutto il presente lavoro, a dare il giusto e dovuto ruolo all'influenza che lo studio della filosofia di Hegel - a volte rettamente compresa, altre volte volutamente distorta - ha avuto su Bakunin: la scelta di porre l'accento su questo specifico aspetto si impone necessaria non solo per seguire la letteratura critica ma, come ci sarà modo di mostrare, emerge direttamente dai testi autografi.

⁶²Non sono tuttavia gli unici, ad esempio un altro testo utile è la *Confessione* scritta nel periodo di prigionia nella fortezza di Pietro e Paolo a San Pietroburgo. Tuttavia si è scelto di escludere questo testo perché, come sottolinea Venturi, non è possibile discernere con precisione quanto Bakunin davvero credesse a quanto si trova qui scritto, viste le circostanze straordinarie che hanno dato alla luce questo testo e visto che in altre lettere dello stesso periodo si trovano spesso affermazioni contrastanti con quanto si legge nella *Confessione*; per approfondire si rimanda a F. VENTURI, *Il populismo russo. Herzen, Bakunin, Černyševskij*, Vol. 1, Milano-Udine: Mimesis 2021, pp.105 ss.

Bakunin nasce nel 1814 nei pressi di Tver', nella Russia europea centrale, nel piccolo villaggio di Prjamuchino da una famiglia di nobili proprietari terrieri. Vive i primi anni della sua vita in un mondo colto e nobile al quale restò legato per diversi decenni⁶³. Frequenta una scuola di allievi a Pietroburgo e diviene ufficiale d'artiglieria ma già nel 1834 si congeda per concentrarsi sullo studio della filosofia⁶⁴. In una lettera ai genitori del 1831 a proposito della rivolta polacca si legge: "No, i russi non sono francesi, essi amano la loro patria, adorano il loro imperatore. La volontà di questi è legge per loro"⁶⁵, affermazione che mostra come il suo primissimo pensiero è ancora rivolto alla patria e alla vita mondana della buona società.

Qualche anno più tardi conosce Stankevič, che Venturi descrive come "uno dei pochissimi allora a conoscere davvero in Russia la filosofia idealistica"⁶⁶. È tuttavia opportuno notare che la ricezione e la discussione in Russia dell'idealismo tedesco sono ricche di interpolazioni personalistiche, religiose ed etiche⁶⁷: nel caso di Stankevič si deve segnalare un violento desiderio di distacco dalla realtà empirica. Eppure, nonostante questa torsione, i fondamenti del sistema gli erano chiari e questo lo si può desumere da un passaggio di una lettera a Granovskij⁶⁸ - circa alcuni non nominati autori che, a suo avviso, non avevano interpretato correttamente Hegel - che riporta Venturi: "se non intendono cosa vuol dire 'realtà', penso che rispetteranno almeno quel che Hegel stesso ha detto [. . .]leggano la *Logica*, ché la 'realtà' nel senso d'immediatezza, d'esistenza esteriore, non è che casualità, mentre la vera 'realtà' non è che ragione e spirito"⁶⁹; volendo restare fedeli al lessico hegeliano si deve sostituire "*Realität*" alla prima occorrenza e "*Wirklichkeit*" alla seconda.

Stankevič fu la guida filosofica di Bakunin: da principio sembra gli abbia proposto lo studio di Kant, ma il primo filosofo tedesco che Bakunin studia è Fichte, nel 1836⁷⁰; Gitermann suggerisce che lo studio di Fichte abbia indirizzato Bakunin alla propaganda di idee rivoluzionarie⁷¹. È solo a partire dall'anno

⁶³Cfr. F. VENTURI, *Il populismo russo. Herzen, Bakunin, Černyševskij*, Vol. 1, Milano-Udine: Mimesis 2021, p. 71.

⁶⁴Cfr. V. GITERMANN, *Storia della Russia*, Vol. II, trad. it. G. Sanna, Firenze: La Nuova Italia 1992, p. 303

⁶⁵Cfr. F. VENTURI, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁶*Ivi*, p. 73.

⁶⁷Cfr. P.P. POGGIO, *La rivoluzione russa e i contadini. Marx e il populismo rivoluzionario*, Milano: Jaca Book 2017, p. 237.

⁶⁸Timofej Nikolaevič Granovskij tenne dal 1839 la cattedra di storia all'università di Mosca.

⁶⁹F. VENTURI, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁰Cfr. *Ivi*, p. 75.

⁷¹Cfr. V. Gitermann, *op. cit.* p. 213.

seguinte, e almeno fino al 1842⁷², che si dedica allo studio del sistema di Hegel a cui viene introdotto sempre da Stankevič⁷³: questa è una tappa fondamentale perché grazie a questo studio trova una prima riconciliazione con la realtà empirica che gli permette di entrare in contatto con i problemi politici e sociali del suo tempo. Tuttavia in questi primi stadi non solo non si trova nessuna traccia di stati embrionali del pensiero anarchico, la cui maturazione è di difficile datazione⁷⁴, ma anzi si risolve nel tentativo di dare un senso all'impero di tutte le Russie sotto Nicola I⁷⁵. Questa tendenza al conformismo politico è sottolineata anche da Jean Barrau, nell'introduzione da lui scritta per la prima pubblicazione in francese dell'articolo *La reazione in Germania*, ed è ivi collegata ad una erronea interpretazione della sentenza "Ciò che è reale è razionale; e ciò che è razionale è reale". A riprova di come il maturo pensiero anarchico in Bakunin è piuttosto tardivo si deve anche fare presente che almeno fino agli anni '60 del secolo XIX sia lui che il movimento populista russo continuano ad oscillare tra l'idea rivoluzionaria proveniente dal popolo, soprattutto dalle masse contadine⁷⁶, ed il suo polo speculare opposto, ovvero una riforma radicale proveniente dallo stesso tsar contro i nobili e a favore del popolo⁷⁷.

A seguito di altri eventi meno rilevanti ai fini di una ricostruzione del pensiero, Bakunin lascia la Russia nel 1840 per andare in Germania. Dopo solo due anni si assiste al passaggio per negazioni integrali dall'ortodossia politica ai primi afflati rivoluzionari⁷⁸ ma non ancora anarchici.

2.1 *La reazione in Germania*

La letteratura critica⁷⁹ segnala come testo di riferimento per questo periodo l'articolo *La reazione in Germania*, pubblicato nei *Deutsche Jahrbücher* a Dresda

⁷²Anno di uscita del primo articolo di Bakunin in Germania, pubblicato nei *Deutsche Jahrbücher*.

⁷³Cfr. F. VENTURI, *op. cit.*, p. 76.

⁷⁴Cfr. M. LA TORRE "La metafisica della libertà", in *Nostra legge è la libertà*, Roma: DeriveApprodi 2017, p. 112.

⁷⁵Cfr. F. VENTURI, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁶Il riferimento sostanzialmente trasversale alla classe dei contadini da parte dei movimenti intellettuali e sociali russi può essere veramente compreso solo a fronte di una disamina della complessa "questione agraria". Nel presente lavoro non è stato possibile fornire una descrizione completa del problema, per il quale si è rimandato all'ottimo lavoro già svolto in ambito storico.

⁷⁷Cfr. F. VENTURI, *op. cit.*, 91.

⁷⁸*Ivi*, 82.

⁷⁹Cfr. M. LA TORRE "Politica come sovversione. La Russia e l'anarchismo", in *Nostra legge è la libertà*, Roma: DeriveApprodi 2017; G. BERTI, *Il pensiero anarchico dal settecento al novecento*, Pietro Lacaita Editore 1998, e anche G. BERTI, *Introduzione al pensiero anarchico*, elèuthera 2015; ma anche F. VENTURI, *op. cit.*

nel 1842 sotto il titolo “*Die Reaktion in Deutschland. Ein Fragment von einem Franzosen*” e firmato con lo pseudonimo Jules Elysard⁸⁰. In questi due anni Bakunin entra nei circoli intellettuali dei giovani hegeliani e, con questi, si pone il problema di come completare la filosofia classica tedesca con la categoria dell’azione⁸¹.

Questo testo può essere letto solo a partire dalle precedenti considerazioni a proposito dell’influsso della filosofia hegeliana su Bakunin non solo da un punto di vista semplicemente biografico o storico, ma già direttamente concettuale; al di là del fatto che qui si scrive di Hegel nei seguenti termini:

Hegel è senza alcun dubbio il maggior filosofo del nostro tempo, la vetta più alta della nostra cultura moderna vista solo sotto l’aspetto teorico. E precisamente, poiché egli è la vetta, poiché ha compreso questa categoria [*la contraddizione*] e l’ha analizzata, ha dato origine alla necessaria autodecomposizione della cultura moderna.

Come già notato in precedenza, il radicalismo politico netto e consapevole è per Bakunin un evento piuttosto tardo e si verifica come conseguenza di un radicalismo teorico e filosofico⁸².

L’idealismo letto da Bakunin assume sin da subito una tendenza rivoluzionaria, in misura minore per l’iniziale svalutazione della realtà empirica e principalmente rispetto alla forza creativa della riflessività individuale⁸³. Seguendo quanto si legge nella *Scienza della logica* come indicazione fondante del funzionamento dialettico, la contraddizione è letta come l’origine di ogni movimento e di ogni attività. Una prima radicalizzazione di questa impostazione si trova quando si legge che al momento positivo non spetta nessun diritto e la medesima contraddizione si ritrova ad essere considerata una preponderanza di negativo. Non solo, ma la negazione così distorta arriva a superare la preminenza dell’elemento speculativo; questa celebrazione del negativo è una costante nel pensiero di Bakunin che in *Stato e Anarchia* - quando tratta di come il “partito conservatore” prese erroneamente Hegel a giustificazione dello stato prussiano - scrive ancora che la “spietata contraddizione” costituisce “l’essenza” del siste-

⁸⁰Dalla introduzione di Jean Barrué scritta in occasione prima traduzione francese dell’articolo; introduzione presente in M. BAKUNIN, *La reazione in Germania*, Trieste: Edizioni anarchismo 2009

⁸¹Cfr. F. VENTURI, *op. cit.*, p.82.

⁸²Cfr. M. LA TORRE, “La metafisica della libertà”, in *Nostra legge è la libertà*, Roma: DeriveApprodi 2017, p. 113.

⁸³*Ibid.*

ma⁸⁴. L'unica giustificazione teorica proposta per questo slittamento è che il positivo, per restare tale, deve escludere da sé il negativo, ma essendo questa esclusione già movimento, il positivo, a causa del suo stesso essere astratto ed immoto, non può non trasformarsi nel negativo; in altre parole, per eliminare il negativo deve eliminare sé stesso e diventare quello stesso negativo⁸⁵. L'autodecomposizione del positivo viene letta come l'unica possibile conciliazione, andando quindi notevolmente a scapito dell'elemento speculativo.

In questo breve articolo Bakunin propone di interpretare la situazione politica e sociale tedesca sulla scorta di uno schema che vuole essere dialettico: il partito reazionario dovrebbe essere il primo elemento del movimento, astratto ed immobile, a cui si deve contrapporre il partito democratico-rivoluzionario, che dovrebbe avere il ruolo di momento negativo o *reell*. I due partiti non vanno pensati come due corpi politici formalmente costituiti ma come una partizione che scinde lo stato in classe politica e società civile.

L'articolo prosegue nel delineare lo scontro tra questi due partiti in analogia con la dinamica di dissolvimento del positivo, indicando quindi come l'ordine presente svanirà presto e completamente per essere poi sostituito dalla società civile. Bakunin riconosce che l'attuale forza della fazione reazionaria non è casuale ma ha la sua radice nell'evoluzione dello spirito moderno⁸⁶ e dunque quella appartiene alla struttura della storia; forse è anche nel riconoscere l'oggettività della forza dello Stato che Bakunin si dimostra un pensatore politico.

A proposito di questo svanire del cosiddetto partito reazionario è da sottolineare che questo non implica ancora in nessun modo lo svanire della forma dello stato sovrano moderno: infatti in tutto l'articolo non è presente nessun attacco, così come nessuna critica, alla forma di Stato. A maggior ragione il testo non va nemmeno travisato nel senso di un semplicistico desiderio di cancellare e distruggere verso una direzione nulla⁸⁷, ma del resto questo si trova apertamente espresso nell'ultima frase dell'articolo: la volontà di distruggere è nello stesso tempo una volontà creatrice⁸⁸. Questa impostazione teorica si carica di senso sia

⁸⁴Cfr. M. A. BAKUNIN, *Stato e Anarchia*, Feltrinelli 2013, p.157.

⁸⁵Cfr. M. A. BAKUNIN, *Philosophie der Tat*, Köln: Verlag Jakob Hegner in Köln 1968, p.79: "diese Tätigkeit des Ausschließens ist aber eine Bewegung, und so ist das Positive, gerade seiner Positivität wegen, an ihm selber nicht mehr das Positive, sondern das Negative".

⁸⁶Cfr. M. A. BAKUNIN, *Philosophie der Tat*, p.62: "wir wollen ihr zugeben, daß ihre gegenwärtige Macht nicht ein Spiel des Zufalls ist, sondern in der Entwicklung des modernen Geistes ihren tiefen Grund hat".

⁸⁷Tutti gli studi critici citati in questo lavoro ritengono che questa considerazione è da applicare a tutti i testi di Bakunin.

⁸⁸Cfr. M. A. BAKUNIN, *Philosophie der Tat*, p.95: "Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust".

sociale che direttamente politico solo se si tiene a mente anche le considerazioni che la precedono: il corrispettivo concreto dell'aspetto creante della volontà viene ritrovato nel popolo che ovunque si costituisce come minaccia nei confronti del partito conservatore, ma non ancora rispetto alla forma politica che ha reso possibile la generazione di questi due estremi.

La Torre ha giustamente sottolineato come il segno più profondo lasciato dalla filosofia di Hegel su Bakunin si manifesta nella forma di filosofia della storia⁸⁹: ciò che viene qui recuperato è l'idea hegeliana della progressione dello spirito da oriente ad occidente, in particolare circa lo sviluppo della libertà lungo questo percorso, che iniziando dalla libertà del solo sovrano che Hegel trova in oriente e passando per la libertà del *demos* greco nella *polis* - non ancora il popolo moderno - si conclude con il suo pieno raggiungimento in epoca moderna. Da qui in poi la concettualizzazione della libertà dei due autori si articola in modi diversi ma con punti di contatto e di divergenza quantomai peculiari⁹⁰. Questo riferimento serve a mostrare come il punto di partenza della riflessione di Bakunin sul dipanarsi della libertà si rintraccia nella lezione hegeliana senza ridursi ad epigone di questa.

Quello che è qui in analisi infatti è il fenomeno caratteristico e fondante della logica illuminista: l'azione politica indiretta da parte dei gruppi che si sono costituiti all'interno dello spazio privato del cittadino, un'azione che qui assume concretezza nella forma di una sostituzione della classe politica in favore dei gruppi morali extrastatali.

2.2 Rapporti con la Russia

Dopo l'esperienza in Germania Bakunin va prima in Svizzera, dove entra in contatto col circolo comunista di Weitling senza tuttavia condividere quasi nessun suo pensiero e finendo col considerare quella formulazione del comunismo come una soluzione sbagliata ad un problema fondamentale⁹¹: come riuscire ad imbrigliare e sfruttare l'istinto popolare in una direzione rivoluzionaria?

Successivamente egli riesce ad arrivare a Parigi, dove una non trascurabile parte dell'emigrazione russa aveva trovato rifugio⁹² attirando peraltro le atten-

⁸⁹M. LA TORRE, "La metafisica della libertà", in *Nostra legge è la libertà* p.115.

⁹⁰Del resto anche La Torre ha indicato come sia ancora da indagare la relazione tra la proposta di "decostruzione" bakuniniana e lo Stato di Hegel (senza per questo voler celebrare l'una piuttosto che l'altra); cfr. M. LA TORRE, "Il fantasma delle legge", p.117.

⁹¹Cfr. F. VENTURI, *op. cit.*, p. 85.

⁹²Sia Aleksandr Ivanovič Herzen che Vissarion Grigor'evič Belinskij, due dei principali esponenti della cosiddetta corrente degli occidentalisti, andarono a Parigi nel 1847.

zioni dello stesso Marx, anche se i rapporti tra Marx e quella non furono né profondi né fruttiferi, specialmente nel caso di Bakunin⁹³.

L'incontro più significativo di questi anni fu quello con lo storico polacco Lelewel⁹⁴, da cui potrebbe essere giunto a Bakunin il primo suggerimento di tornare ad approfondire i precedentemente abbandonati problemi politici e sociali della Russia passando attraverso lo studio e, auspicabilmente, il recupero della struttura sociale dell'*obščina*; con questo termine (o equivalentemente con "*mir*", il quale però denota anche l'assemblea della comunità⁹⁵) si designa l'organizzazione di vita su base comunitaria caratteristica del mondo rurale russo, la quale sola era proprietaria della terra e la divideva tra i suoi membri (tipicamente famiglie di contadini) secondo rotazioni regolari, ma che era anche responsabile di tasse ed autogestione economica in generale, reclutamenti militari ed altri obblighi verso lo stato⁹⁶; l'*obščina* era una sorta di persona morale da tassare in quanto proprietaria⁹⁷. Il suggerimento era volto ad indicare in questa organizzazione comunitaria un possibile germe di socialismo già naturalmente presente in Russia: a quest'altezza Bakunin vede nell'*obščina* un elemento di libertà e autonomia⁹⁸ rispetto al dispotismo zarista. A conferma di questa sua fiducia si deve citare il seguente passaggio, il quale evidenzia chiaramente che la base sociale della comune contadina non è solo una romantica aspirazione di vita agreste ed amena ma un vero e proprio perno rivoluzionario:

In Russia non si tratta semplicemente d'abolire la servitù, di stabilire la libertà dell'individuo, ma anche del diritto alla terra. [...]Così il carattere della rivoluzione russa come rivoluzione sociale è predetto fin d'ora e ha le sue radici in tutto il carattere del popolo e nella sua organizzazione per *obščiny*⁹⁹.

È in questa situazione che si assiste al primo strutturarsi conscio del concetto di anarchia di Bakunin. Muovendo da una interpretazione forse estremizzante della dialettica hegeliana si è visto come nell'articolo *La reazione in Germania*

⁹³Ben altri furono i rapporti che più tardi Marx ebbe con Nikolaj Gavrilovič Černyševskij, al punto che Poggio ha voluto suggerire proprio lui come iniziale punto di contatto tra Marx e le posizioni populiste; cfr. P. P. POGGIO, *op. cit.*, p. 58; sullo stesso argomento ci si può anche rivolgere a: M. TOMBA, *Strati di tempo*, Milano: Jaca Book 2011, pp. 270 - 271.

⁹⁴Incontro che ebbe luogo a Bruxelles nel 1844; cfr. F. VENTURI, *op. cit.*, p. 96.

⁹⁵Cfr. N. RIASANOVSKY, *Storia della Russia*, Milano: Bompiani 2001, p. 374.

⁹⁶*Ibid.*

⁹⁷Cfr. A. I. HERZEN, *Sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, trad. it. G. Borghini, Roma: Editori Riuniti 1971, p. 161.

⁹⁸Cfr. F. VENTURI, *op. cit.*, p. 96.

⁹⁹Citazione da F. VENTURI, *op. cit.*, p. 108.

non attacca ancora la forma Stato in quanto tale ma prevede sostanzialmente una sostituzione di un partito ad un altro, mentre ora, verosimilmente a seguito dello studio e del recupero delle forme di vita comunitarie russe, il carattere rivoluzionario della sostituzione inizia a slittare verso una *pars construens* a sfondo federalista e comunitario. E di fatti Bakunin ha anche provato ad indicare delle linee generali di questa possibile federazione, immaginandola come retta da un “consiglio slavo”¹⁰⁰ che avrebbe avuto la funzione di impedire divergenze e conflitti interni ai popoli federati.

Tuttavia non pare che fino a *Stato e Anarchia* questa linea, a questo livello sicuramente ancora troppo generale per dirsi completa, abbia avuto particolare seguito; in più bisogna rendere noto che il riferimento specifico alla *obščina* verrà meno¹⁰¹. Ciò nonostante il suo ruolo storico e sociale non viene cancellato o sottoposto a rielaborazione, ma viene anzi confermato nella misura in cui ha reso possibile all’intera massa contadina di compattarsi¹⁰² e di costituirsi come forma sociale su cui la rivoluzione potesse fare leva. Tuttavia per Bakunin questa organizzazione di vita non avrebbe potuto sussistere durante e dopo la rivoluzione a causa del suo intrinseco immobilismo: deve essersi infatti reso conto che al suo interno non solo non s’era dato nessun cambiamento negli ultimi cinquecento anni, ma che era strutturalmente impossibile che se ne desse alcuno e che, da un punto di vista più strettamente concettuale, essa non permetteva nemmeno lo sviluppo del libero individuo modernamente inteso: “ogni *mužik* [signore] più ricco e più forte degli altri cerca adesso con tutte le forze d’uscire dall’*obščina* che lo soffoca”¹⁰³.

Collateralmente è almeno da riportare quanto Poggio ha già evidenziato¹⁰⁴, ovvero che anche Engels¹⁰⁵, si è occupato della struttura sociale in questione (oltre che di altre) e ne è stato un forte critico, evidenziando come al contadino non interessa il mondo al di fuori di questa ristretta cerchia sociale se non nella misura in cui la impatta; più interessante è la nota linguistico-concettuale, che evidenzia come il termine “*mir*” non è un semplice mezzo per riferirsi a quella organizzazione ma significa già “mondo”, “universo” e che “*ves mir*”, con cui si

¹⁰⁰*Ivi*, p. 101.

¹⁰¹A differenza di quello che accade nelle proposte dei cosiddetti slavofili, che invece la manterranno sempre di primaria importanza; per una presentazione dei principali pensatori di questa corrente si rimanda al fondamentale contributo presente in P. P. POGGIO, *op. cit.*, pp. 237 - 301.

¹⁰²Cfr. P. P. POGGIO, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰³*Ibid.*

¹⁰⁴Per questo paragrafo: cfr. *Ivi*, pp. 119 - 141

¹⁰⁵Cfr. F. ENGELS, *Soziales aus Russland*, tr. it. in K. MARX, F. ENGELS, *India, Cina, Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, Milano: il Saggiatore, 2008.

indica l'assemblea dei membri della comune, significa anche "il mondo intero". Oltretutto, come ricorda La Torre, lo stesso termine significa anche direttamente "pace"¹⁰⁶.

Fin qui si è cercato di evidenziare la genesi in primo luogo teorica e poi sociale del concetto di anarchia così come declinato in Bakunin. Nei prossimi paragrafi si cercherà di mostrare come questo concetto perviene ad una maturazione in alcuni scritti più tardi, per poi mostrare come in una sua specifica formulazione ricade nell'aporia dei concetti politici moderni e, infine, evidenziare brevemente i forti limiti dell'interpretazione di Bakunin della dialettica e della contraddizione hegeliane.

3 Tensioni e maturazioni nell'ultimo Bakunin

3.1 *Considerazioni filosofiche sul fantasma divino, sul mondo reale e sull'uomo*

L'altro scritto che la critica ha stabilito essere d'ispirazione più filosofica¹⁰⁷ porta il titolo di *Considerazioni filosofiche sul fantasma divino, sul mondo reale e sull'uomo*¹⁰⁸, oggi in traduzione italiana inserite in appendice all'ottavo volume delle opere complete di Bakunin¹⁰⁹. Questo scritto si articola in 5 sezioni, di cui qui verranno messe in risalto solo alcune linee essenziali al pensiero politico di Bakunin: non è questo il luogo più adatto a restituire il giusto valore storico alle considerazioni di Bakunin sul grado di sviluppo della scienza fisica o al suo confronto critico col determinismo naturale di Comte¹¹⁰.

La prima sezione è intitolata "Sistema del mondo" e, nonostante l'impronta positivista che permea non solo questa prima parte ma tutto il testo, per l'ambito del presente lavoro è forse una delle più interessanti: l'operazione che qui si trova è stata definita un tentativo, più o meno riuscito, di metafisica della libertà o anche di anarchismo ontologico¹¹¹. L'idea alla base è in realtà molto semplice giacché si tratta di eliminare, sia sul piano naturale che su quello ontologico,

¹⁰⁶Cfr. M. LA TORRE "Politica come sovversione. La Russia e l'anarchismo", in *Nostra legge è la libertà*, Roma: DeriveApprodi 2017, p. 240.

¹⁰⁷Cfr. M. LA TORRE, "La metafisica della libertà", p.117.

¹⁰⁸Titolo originale: *Considerations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*.

¹⁰⁹Cfr. M. A. BAKUNIN *Opere complete*, Vol. VIII, Trieste: Edizioni Anarchismo 2009, pp. 228 - 322.

¹¹⁰Di cui si tratta brevemente sempre in M. LA TORRE, "La metafisica della libertà", p. 117 ss.

¹¹¹Cfr. M. LA TORRE, "La metafisica della libertà", *Ibid*.

il problema della causa prima attraverso il riferimento ad una rete di cause che viene qui nominata “solidarietà universale”¹¹². Il testo torna più volte sul carattere olistico di questa solidarietà ma qui basti tenere a mente la seguente indicazione: “ogni punto agisce sul tutto (ecco l’universo prodotto), e il tutto agisce su ogni punto (ecco l’universo produttore o creatore)”¹¹³. In questo mondo si trova l’uomo che con le sue capacità di astrazione ed analisi deve soddisfare il proprio “bisogno inestinguibile di sapere”¹¹⁴ ed in definitiva “deve riconoscersi”¹¹⁵.

Anche se questo testo è stato scritto una trentina d’anni dopo quello qui precedentemente analizzato, si può rinvenire una certa continuità con l’hegelismo radicale dei primi anni di attività, al punto che ancora qui Bakunin continua ad interpretare, o meglio distorcere, il motto della *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto* sempre in ottica progressista: si legge infatti “*Tutto ciò che è naturale è logico, e tutto ciò che è logico o si trova già realizzato o dovrà essere realizzato nel mondo naturale, compreso il mondo sociale*”¹¹⁶.

Raccolte ora rapidamente queste premesse si deve passare al punto fondamentale di questa prima sezione, ovvero il tema del carattere di inerenza delle leggi rispetto a ciò che regolano. Le leggi naturali, “che escludono in maniera assoluta l’idea e la possibilità stessa di un creatore”¹¹⁷, sono leggi direttamente inerenti all’oggetto da loro regolato e questo le rende necessarie. Tutte quelle leggi che invece non sono inerenti alle cose che governano sono leggi arbitrarie ed in particolare:

tutte le leggi emanate da un legislatore, sia umano sia divino sia individuale sia collettivo, fosse anche nominato per suffragio universale, sono leggi dispotiche, necessariamente estranee ed ostili agli uomini ed alle cose che devono dirigere.

Sembra chiaro che in questo passaggio la “schizofrenia” del soggetto moderno viene letta da entrambi i suoi versanti: le leggi sono emanate da un sovrano autorizzato per suffragio universale di cui tutti gli autori, se la si vuole dire con Hobbes, riconoscono parole ed azioni e la cui volontà si identifica senza residui con quella del popolo (che nella modernità si presenta nella problematica forma

¹¹²Cfr. M. A. BAKUNIN *Opere complete*, Vol. VIII, p. 228.

¹¹³*Ivi*, p. 229.

¹¹⁴*Ivi*, p. 233.

¹¹⁵*Ibid.*

¹¹⁶*Ivi*, p. 234; il corsivo è del testo.

¹¹⁷Cfr. *Ivi*, p. 235.

di *soggetto collettivo*, di singola moltitudine), ma nello stesso momento la volontà dei singoli cittadini nel loro *foro interno* può differire dalla loro stessa volontà politica: è quindi così che si ritrovano nella eteronomia più sfrenata in cui la legge è suscettibile di essere estranea a loro ma in pari tempo da loro stessi voluta ed autorizzata.

Si troverà un passaggio molto simile anche in *Stato e Anarchia* dove però non risulterà da una sorta di anti-parallelismo tra l'assenza di un legislatore e la presenza di inerenza nel caso delle leggi naturali e la presenza di un legislatore e, quindi, l'assenza di inerenza nel caso delle leggi politiche¹¹⁸, ma risulterà da un'analisi più prettamente storica.

Con questo tanto importante quanto breve passaggio concettuale si conclude la prima sezione dello scritto.

Nella sezione successiva, recante il titolo "L'uomo. - Intelligenza, volontà", Bakunin cerca di condurre uno studio antropologico muovendo dalla convinzione che "la vita sia individuale che sociale dell'uomo non è [...]che la continuazione più immediata della vita animale"¹¹⁹ ma complicata da un nuovo duplice elemento: la facoltà di pensare e la facoltà di parlare¹²⁰. Queste due complicazioni rendono accessibile¹²¹ all'uomo la facoltà di astrazione che, a sua volta, gli permette di elevarsi "al di sopra della pressione diretta che gli oggetti esterni esercitano sull'individuo"¹²², di confrontarli e quindi di *prendere partito*¹²³; in ultima analisi "questa forza di schierarsi a favore di uno o più moventi [...]si chiama *volontà*"¹²⁴.

Le pagine immediatamente successive a quelle in cui si legge questa definizione del concetto di volontà si preoccupano di discutere il tema della responsabilità dello sviluppo delle facoltà intellettuali e morali che ciascun uomo ha verso sé stesso, responsabilità che non può ricadere sul singolo individuo dal momento che secondo Bakunin le dette facoltà sono determinate in larga misura, se non già integralmente, dal genere di educazione ricevuta. Negli scritti considerati per il presente lavoro tuttavia il tema della responsabilità emerge con chiarezza solo in questa sede e, non essendo altrove ripreso con questa intenzionalità, pare

¹¹⁸Con un movimento che non pare essere troppo dissimile, almeno in questo primo momento, da quello di fondazione di un'anarchia naturalista di Kropotkin.

¹¹⁹M. A. BAKUNIN *Opere complete*, Vol. VIII, p. 238.

¹²⁰*Ivi*, p. 239.

¹²¹Questo non significa che ogni uomo vi abbia poi effettivamente accesso: qualche pagina dopo infatti si trova scritto che "la capacità di pensare e la forza di volere [...]sono forze DEL TUTTO FORMALI" e che quindi il loro esercizio dipende essenzialmente dal singolo; cfr. *Ivi*, p. 249; il maiuscoletto è del testo.

¹²²*Ivi*, p. 241.

¹²³*Ivi*, p. 242; il corsivo è del testo.

¹²⁴*Ibid*; il corsivo è del testo.

essere marginale rispetto al discorso politico, motivo per cui lo si lascia sullo sfondo.

L'ultimo guadagno di questa sezione di cui è invece fondamentale tenere conto è il passaggio in cui si legge che la "*legge fondamentale della vita*"¹²⁵ è, per gli animali e quindi per l'uomo, il soddisfacimento dei propri bisogni, a cui si può propriamente pervenire solo per mezzo del lavoro.

Nella sezione successiva, intitolata "Animalità, umanità", si continua l'analisi di questo ultimo punto centrale ai fini del più grande disegno di società civile che pare stia qui venendo tracciato. L'uomo fa tutto ciò che gli animali fanno ma per quanto riguarda il lavoro questo diviene umano in senso proprio solo quando comincia a servire non solo il semplice soddisfacimento dei bisogni fissi e biologicamente determinati, ma anche di quelli dell'essere sociale¹²⁶. Il lavoro degli animali è stagnante perché limitato ad una cerchia molto ristretta e ben determinata tanto di bisogni quanto di mezzi atti al loro soddisfacimento, mentre quello dell'uomo è essenzialmente progressivo¹²⁷. Questo suo carattere di progressività si sviluppa di pari passo col processo di conoscenza dell'uomo di sé stesso¹²⁸.

Tutti gli elementi fin qui raccolti dovrebbero permettere di affrontare le ultime pagine di questa terza sezione nelle quali viene introdotta la possibilità della rivolta. Nel corso di queste pagine Bakunin ritiene di avere dimostrato che nella situazione corrente l'uomo è costretto a sopportare un triplice giogo: quello della natura esteriore, quello della sua stessa natura individuale interiore ed infine quello della società di cui è il prodotto. Non è possibile liberarsi dai primi due poiché rivoltarsi contro di questi è equivalente a ribellarsi contro alla natura ed alle sue leggi, ma una rivolta di questo tipo non è possibile essendo le leggi naturali direttamente inerenti ai loro oggetti, uomo compreso¹²⁹; più che di liberarsi da queste due limitazioni il testo suggerisce invece di imparare, da un lato, a conoscere le leggi che ne sanciscono il funzionamento e, dall'altro, di capire il soggiacente movimento che *in primis* rende possibile la loro comprensione, ovvero "il *progresso*" come "la legge naturale fondamentale ed esclusivamente

¹²⁵ *Ivi*, p. 256; il corsivo è del testo.

¹²⁶ Cfr. *Ivi*, p. 258.

¹²⁷ Cfr. *Ivi*, p. 259.

¹²⁸ Questo legame, per quanto non esplicitamente presente nel testo, è tuttavia da questo facilmente desumibile: si legge infatti che l'uomo deve conoscersi e che questo processo ha richiesto e richiede decine o centinaia di secoli e, qualche pagina dopo, che il lavoro dell'uomo è tanto perfettibile quanto lo è il suo spirito; cfr. *Ivi*, pp. 258 - 260.

¹²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 266.

inerente all'umana società"¹³⁰. Solo una volta che l'uomo diviene pienamente cosciente di questo progresso sarà possibile per lui liberarsi dall'ultimo giogo, "quello di un'organizzazione sociale autoritariamente costituita"¹³¹.

In questo passaggio Bakunin prova a tenere insieme i concetti prima delineati (l'inerenza ed il progresso) e da questi dedurre logicamente la necessità di rivolta rispetto all'ordine sociale autoritario. Questa sorta di deduzione ha però due ipotesi senza tenere a mente le quali l'intera argomentazione appare veicolata da bisogni personali già direttamente politici invece che come risultato di un impianto teorico più grande¹³², vale a dire le caratteristiche di animalità e di riflessività. Ed infatti il momento della rivolta è possibile solamente come esito della caratteristica di riflessività che, come si è sopra ricordato, permette alla volontà umana di astrarre sia dalle singole pulsioni che dalle condizioni sociali esterne e rispetto a queste prendere partito ed eventualmente staccarsene. Ciò che va evidenziato qui è che senza un adeguato sviluppo della volontà e senza che questo sia stato propriamente compreso dall'uomo la rivolta anarchica non può in nessuna misura darsi e dunque, si vuole sostenere, questo la rende un concetto necessariamente moderno.

Proseguendo con la lettura del testo si incontra la breve sezione intitolata "La Religione" che nelle intenzioni di Bakunin dovrebbe mostrare da dove vengono i gioghi che l'uomo si è auto-imposto tracciando una genealogia che attraversa i seguenti momenti: feticismo, culto degli stregoni, panteismo indiano ed infine la concezione dell'unico dio. L'idea che emerge della religione è sostanzialmente negativa e né qui né in *Stato e Anarchia* viene mai affrontato direttamente un tema che invece potrebbe essere di rilievo: se è possibile che ci sia una religione in una società anarchica. Il possibile rilievo della questione viene dal fatto che buona parte degli autori presenti nel cosiddetto canone dell'anarchismo (almeno Godwin¹³³, in modo originale ed eccentrico Stirner¹³⁴ e seppur in misura minore o indiretta anche Kropotkin¹³⁵) si confrontano sempre con la religione ma sempre

¹³⁰*Ivi*, p. 265; il corsivo è del testo.

¹³¹*Ivi*, p. 266.

¹³²La Torre vi ha invece giustamente riportato l'attenzione; cfr. M. LA TORRE, "La metafisica della libertà", p. 119.

¹³³Per una presentazione delle sue proposte e anche per un'analisi del suo rapporto con la religione si rimanda a: 1) M. LA TORRE "Individualismo e simpatia", in *Nostra legge è la libertà*, Roma: DeriveApprodi 2017, pp. 23 - 43; 2) G. BERTI, *Un'idea esagerata di libertà*, Milano: elèuthera 2015, pp. 27 - 48.

¹³⁴Cfr. 1) M. LA TORRE "L'uomo in rivolta", in *Nostra legge è la libertà*, pp. 44 - 76; 2) G. BERTI, *Un'idea esagerata di libertà*, pp. 49 - 65.

¹³⁵Cfr. 1) M. LA TORRE "Una fondazione naturalistica", in *Nostra legge è la libertà*, pp. 135 - 157; 2) G. BERTI, *Un'idea esagerata di libertà*, pp. 135 - 162.

come una realtà opprimente o falsa e di cui liberarsi sempre in via definitiva, pur delineando ciascuno l'orizzonte anarchico come il più libero possibile. Non permettendo i testi un'analisi approfondita si è di nuovo portati a considerare secondario il tema.

L'ultima sezione, pur essendo intitolata "Filosofia, Scienza", per l'ambito del presente lavoro non è particolarmente rilevante: è qui che Bakunin si confronta criticamente con la filosofia positivista del suo tempo, per un'attenta disamina della quale si rimanda al lavoro già portato avanti da La Torre¹³⁶.

Ora che si è concluso l'attraversamento del testo giova trarre esplicitamente le conclusioni che qui interessano. Il titolo dello scritto prepara alla trattazione di tre temi, in ordine: il fantasma divino, il mondo reale e l'uomo. Il mondo reale e l'uomo sono trattati più o meno uniformemente in tutte le cinque sezioni mentre il fantasma divino si potrebbe dire essere il concetto di religione, articolato nei vari momenti lungo il corso del suo sviluppo. Questo, pur essendo vero, non esprime ancora appieno cosa Bakunin intende con "fantasma divino" che invece include anche il mondo della legge giuridicamente e formalmente posta: la legge giuridica è il dominio del fantasma¹³⁷. Il diritto, in questo suo specifico senso, in Bakunin è uno spettro che l'uomo crea necessariamente come momento di rivolta contro l'esistente ma che poi non è più in grado di sottoporre al processo di negazione¹³⁸. Così intesa, la legge in quanto prodotto si separa dal suo produttore e diventa per quest'ultimo una sorta di feticcio immobile, che si sostituisce come istituito al processo istituyente che per primo l'ha posta.

Qui si trova uno dei maggiori sforzi concettuali di Bakunin, ovvero tentare di uscire dalla concettualità giusnaturalista. In quest'orizzonte epistemico, caratteristico e distintivo della modernità, uno dei motivi principali per cui si rende necessario il passaggio alla legge è per evitare la possibile minaccia che ciascun individuo rappresenta per ogni altro e che ogni altro rappresenta per ciascun individuo - in particolare al perpetuo raggiungimento dei propri desideri in vista della felicità. Questa minaccia origina dal fatto che l'individuo è stato atomizzato (si potrebbe anche dire: colto nella sua astratta unilateralità) e si dà solo nella sua singolarità. Lo sforzo che Bakunin qui compie è di recuperare il piano dei rapporti costituzionali che naturalmente vengono ad instaurarsi all'interno di una comunità e, facendo leva su questi, recuperare una forma di

¹³⁶M. LA TORRE, "La metafisica della libertà", in *Nostra legge è la libertà*, Roma: DeriveApprodi 2017.

¹³⁷M. LA TORRE, "La metafisica della libertà", pp. 123.

¹³⁸*Ibid.*

vita comunitaria e non più radicalizzata nell'individuo atomizzato.

In estrema sintesi si potrebbe dire quanto segue: Bakunin non intende negare il diritto nella sua interezza ma vuole liberarsi di un certo modo di intendere il diritto astratto e del dispositivo di autorizzazione che ne consegue, poiché sono questi a dissolvere la comunità in innumerevoli singoli (unificati nella *persona ficta* del sovrano-rappresentante) e a privarli della libertà. Gli uomini si danno ed esistono solo al plurale¹³⁹.

I testi finora analizzati hanno permesso di inquadrare l'impianto teorico complessivo in cui si muove Bakunin, in particolare si è evidenziato il rapporto con la filosofia di Hegel e come lo studio di questa gli abbia permesso di entrare in contatto con i problemi della concettualità politica moderna; sulla scorta di questa preparazione si può ora procedere ad attraversare i momenti più rilevanti dei prossimi due scritti, che in parte confermano il lavoro precedente e in parte provano a muovere in direzione non più solamente critica ma anche costruttiva.

3.2 *Dio e lo Stato*

Il testo *Dio e lo Stato* ha avuto una travagliata vicenda editoriale. Fu pubblicato postumo nel 1882, curato da Reclus e Kropotkin: questa edizione fu pensata come un articolo di propaganda e non certo come una pubblicazione scientifica. Tuttavia nel corso del tempo diversi curatori (in Italia: Alfredo Bonanno; in Francia: Guillame, pur essendo stato inizialmente contrario; in Germania: Nettlau) sono giunti a riconoscere una certa dignità a questo opuscolo, purché sia menzionato il fatto che il testo è un estratto di un più ampio scritto, la cui stesura è stata bruscamente interrotta dallo stesso Bakunin quando ancora in vita. Pare che i due curatori si siano limitati ad una limatura stilistica e che il nucleo originale di Bakunin non sia per questo stato intaccato¹⁴⁰. Il testo è stato ripristinato nella sua interezza nell'ultimo volume delle *Opere complete* citato in bibliografia, nella sezione "Sofismi storici della scuola dottrinarista dei comunisti tedeschi" del lungo scritto *L'impero knut-germanico e la rivoluzione sociale* ed è a questa edizione che si farà qui riferimento.

Per gli scopi del presente lavoro, questo passaggio sarà utile ad evidenziare la continuità teorica con i due articoli precedentemente attraversati e per presentare le proposte più costruttive che Bakunin abbia formulato a proposito del funzionamento interno di una possibile società anarchica, tenendo sempre ben presente

¹³⁹Cfr. M. LA TORRE, "La metafisica della libertà", pp. 126.

¹⁴⁰Per queste informazioni ed altre ancora sulla storia editoriale del testo si rimanda a: M. A. BAKUNIN *Opere complete*, Vol. VIII, Trieste: Edizioni Anarchismo 2009, pp. 585 - 586.

che questi non possono essere considerati né completi né non problematici: infatti questo scritto, pur essendo il più concretamente propositivo tra quelli presi in esame, è anche quello in cui si rilevano più facilmente delle importanti tensioni all'interno dello stesso concetto di anarchia, così come lo vuole delineare Bakunin. Nell'attraversare il testo si proverà il più possibile a tenere distinti il momento di esposizione dal tentativo di problematizzazione, nella speranza di rendere entrambi il più chiari possibile.

Bakunin riprende qui alcuni concetti che si sono visti esposti con maggior rigore nel testo delle *Considerazioni filosofiche* ovvero quelli di animalità, pensiero e rivolta¹⁴¹, e ripercorre alcune linee di pensiero che sono già state esposte nello scritto precedente.

La novità consiste nel passaggio in cui si legge che la massa di uomini, almeno nella maggioranza dei casi, “si lascia governare dal buonsenso, il che vuol dire dalla somma delle leggi naturali generalmente riconosciute”¹⁴². È bene qui ricordare che per Bakunin le leggi che governano lo sviluppo del mondo sociale sono tanto necessarie quanto lo sono quelle fisiche.

Bakunin scriverà qualche paragrafo in *Stato e Anarchia* a proposito di questa necessità di rinvenire all'interno della comunità le leggi del suo funzionamento e della sua organizzazione, ad esempio dove si legge¹⁴³; su questo si aggiungerà in seguito qualche nota.

I due aspetti, in realtà reciprocamente implicanti, che vengono maggiormente messi a tema in questo estratto de *L'impero knut-germanico* sono l'educazione ed il ruolo della scienza (quindi anche degli scienziati) in una società priva di un governo centralizzato.

Bakunin è sinceramente persuaso che “una volta che esse [leggi naturali inerenti allo sviluppo della società] 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”¹⁴⁴. Subito dopo viene specificamente chiarito che “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” anche qualora provenissero da una volontà generale¹⁴⁵.

¹⁴¹Cfr. M. A. BAKUNIN *Opere complete*, Vol. VIII, p. 122.

¹⁴²*Ivi*, p. 135.

¹⁴³M. A. BAKUNIN, *Stato e Anarchia*, Milano: Feltrinelli 2013, p. 161.

¹⁴⁴M. A. BAKUNIN *Opere complete*, Vol. VIII, pp. 135-6.

¹⁴⁵Cfr. *Ivi*, p. 136; il corsivo è del testo.

La scienza ha quindi il ruolo fondamentale di educare il popolo alle sue proprie leggi. Tuttavia ciò non significa che un'accademia scientificamente sapiente possa essere anche l'organo legislatore di una società¹⁴⁶: quella deve infatti limitarsi al semplice rinvenire leggi e strutture naturali, ma non può crearne *ex novo* alcuna. Si legge: "Un corpo scientifico, cui sia affidato il governo della società, finirebbe ben presto per non occuparsi più di scienza, ma di tutt'altro, ossia di [...]perpetuarsi eternamente"¹⁴⁷. È di fondamentale importanza tenere a mente che qui Bakunin vuole raggiungere la condizione in cui "ciascuno è autorità dirigente e ciascuno è diretto a sua volta"¹⁴⁸. Si è dunque realmente anarchici lì dove si rifiuta ogni legislazione, autorità ed influenza privilegiata, anche se provenisse da un suffragio universale¹⁴⁹.

L'educazione viene poi trattata come la principale ed imprescindibile fonte di emancipazione dell'uomo. Limitatamente a questo ambito, il principio di autorità costituisce il punto di partenza naturale, dal momento che gli individui di giovane età non sono ancora intellettualmente maturi¹⁵⁰. Qui, e solo qui, il principio di autorità ha la ben specifica e benefica funzione di fondare l'educazione sullo sviluppo della ragione scientifica, con lo scopo di formare individui sia liberi che rispettosi della libertà altrui¹⁵¹.

In queste righe si trova anche ribadito che nessun uomo avrà mai la forza di sopportare il disprezzo unanime della società¹⁵², motivo per cui non sarebbe necessario nessun potere costituito ad assicurare il rispetto da parte di tutti dei diritti di tutti. Stante questo fatto, si pone però il seguente problema: se questa forza sociale esiste com'è possibile che finora non è bastata ad umanizzare l'uomo? Bakunin risponde scrivendo che questa forza sociale non è stata a sua volta umanizzata (ovvero: riconosciuta ed attribuita esclusivamente all'uomo) ed è sempre stata attribuita ad una causa esterna, vuoi al potere divino o vuoi all'autorità¹⁵³ di una volontà generale.

Per seguire più da vicino il tema dell'educazione e la funzione che Bakunin ne profila è utile riferirsi al lavoro di ricostruzione già svolto da Berti¹⁵⁴. Bakunin cerca di risalire alle cause della disuguaglianza sociale e, tra queste, dedica

¹⁴⁶Cfr. *Ibid.*

¹⁴⁷*Ivi*, p. 137.

¹⁴⁸*Ivi*, p. 138.

¹⁴⁹Cfr. *Ivi*, p. 140.

¹⁵⁰Cfr. *Ivi*, p. 143, n. 151.

¹⁵¹Cfr. *Ibid.*

¹⁵²*Ibid.*

¹⁵³*Ibid.*

¹⁵⁴Cfr. G. BERTI, *Un'idea esagerata di libertà*, Milano: elèuthera 2015, pp. 103 -131

una certa attenzione alla divisione del lavoro in lavoro manuale ed in lavoro intellettuale¹⁵⁵. La società capitalistico-borghese non viene mai individuata come causa prima delle disparità sociali, ma solo come una sua specifica forma storica, la causa di cui è piuttosto da localizzare nella gerarchizzazione del lavoro sociale¹⁵⁶. Secondo Bakunin, l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione non è sufficiente ad eliminare le classi privilegiate poiché chi sa di più continuerà a dominare chi sa di meno¹⁵⁷. L'unico strumento, a suo avviso, concretamente efficace per abolire le classi è l'educazione di tutti gli individui - come si è visto poco sopra, volta a formare la coscienza scientifica dell'uomo; Berti si riferisce a questa organizzazione come "socializzazione universale della scienza"¹⁵⁸.

Il modello di istruzione integrale, che si propone di unificare l'insegnamento manuale a quello teorico, è finalizzato ad abolire il riprodursi del dominio perché ne abolisce quella che Bakunin ritiene essere la sua causa: la divisione gerarchica del lavoro¹⁵⁹. Ottimisticamente Bakunin scrive che in una società in cui questa scomposizione ed il venir meno delle classi si sono propriamente conclusi "l'ordine e la progressione gerarchica non esistono [. . .]. Con questo sistema, praticamente il potere non esiste più"¹⁶⁰.

L'obiezione della disuguaglianza naturale, che vuole certi individui semplicemente più portati rispetto ad altri per una forma di lavoro, è liquidata da Bakunin come "ultimo rifugio della volontà di dominio"¹⁶¹ e non viene presa in considerazione come invece dovrebbe: in un disegno di una società che si propone di far esprimere al massimo delle loro potenzialità i singoli individui, non prendere in considerazione le singole differenze empiriche che sicuramente si presentano tra gli individui (al di là della loro uguaglianza di diritto) ed omologarne l'educazione pare avere l'esito opposto alla manifestazione incondizionata della libertà.

Bisogna ora passare a dei primi cenni di problematizzazione del testo.

La tensione principale che è doveroso sottolineare scaturisce dall'esito finale a cui Bakunin vuole arrivare, ovvero, come si è sopra ricordato, la condizione in cui ciascuno è sia autorità dirigente che diretto. Infatti, nonostante si evinca chiaramente da alcuni passaggi delle *Considerazioni filosofiche* che a Bakunin

¹⁵⁵Cfr. *Ivi*, pp. 106 - 107.

¹⁵⁶*Ivi*, p. 107.

¹⁵⁷Cfr. *Ivi*, p. 109.

¹⁵⁸Cfr. *Ibid.*

¹⁵⁹*Ivi*, p. 110.

¹⁶⁰Cit. da *Ivi*, p. 111.

¹⁶¹*Ibid.*

fosse ben chiara la scissione del soggetto moderno, questa si presenta nuovamente qui, peraltro in una veste nemmeno diversa dalla sua struttura logica essenziale e caratteristica, addirittura come massima aspirazione della società anarchica. La proposta di uscire dallo stato moderno eliminando alla radice lo stato, indipendentemente dal potere su cui si fonda (divino o autorizzato) in questo scritto sembra precipitare di nuovo nella condizione che pure ci si era prefissati di cancellare.

Va da sé che Bakunin non può pensare, a partire da questa identificazione, all'autorizzazione moderna, eppure ciò non toglie che, da un punto di vista strettamente concettuale, questa trova la sua possibilità teorica precisamente in quella identificazione artificiale che uguaglia governante e governato: motivo per cui questa formulazione di anarchia è suscettibile di presentare le stesse aporie proprie della logica contrattualistica. Infatti uno degli scopi a cui questa lavora è di eliminare il problema della eteronomia riferendosi al sovrano rappresentante, incarnazione del soggetto collettivo, in modo tale da ottenere che il popolo obbedisca sempre e solamente a sé stesso. Bakunin in questo testo sembra avere la stessa identica intenzione: far sì che ogni individuo obbedisca ad una legge perché lui stesso l'ha riconosciuta.

Per quanto sia vero che Bakunin non intende una legge emanata da un sovrano rappresentante bensì una semplicemente presente nel popolo, le due situazioni presentano una simile struttura logica: solo che mentre nel primo caso la legge può effettivamente essere emanata dal sovrano rappresentante, nel secondo, quello di Bakunin, la legge non è emanata da nessuno, ma semplicemente c'è, viene rinvenuta dalla scienza e quindi presentata ai singoli individui nella fase di educazione. In questo modo l'accademia scientificamente sapiente si ritrova ad avere la medesima funzione di un organo legislatore (andando chiaramente contro l'intento programmatico di Bakunin) facente parte di un potere costituito autorizzato da tutti (unica possibilità logica per cui ciascuno possa essere tanto governante quanto governato); si trova ad essere esterna al popolo ma a ricavare da questo le leggi, in maniera non dissimile dalla figura del *legislatore* in Rousseau.

Questa immediata e semplice presenza della legge sociale presenta un ulteriore problema che va a stridere con uno dei capisaldi della società anarchica, ovvero la possibilità di ripensare ad ogni istante i valori ed i costumi¹⁶² che caratterizzano la detta società. Infatti, dal momento che una legge sociale ha la stessa forza e la stessa necessità di una legge naturale, opporvisi sarebbe semplicemente

¹⁶²Le espressioni “valori” e “costumi” sono imprecise, ma non potendo parlare di “leggi” qualunque altro termine risulterebbe altrettanto generico.

impossibile¹⁶³. In questa organizzazione ogni differenza sarebbe sistematicamente soppressa dalla forza del comune disprezzo della società¹⁶⁴ o, qualora riuscisse ad emergere, sarebbe altrettanto sistematicamente oppressa e punita. Questo impianto va in un verso diametralmente opposto al cercare di incorporare il momento negativo e mobilitante all'interno di una società organizzata secondo questa forma di anarchia, poiché invece di rendere tutto suscettibile di movimento e ripensamento ottiene l'effetto speculare opposto di irrigidire ogni possibile progresso o mutamento di sorta. Come evidenzia anche La Torre, una società anarchica non è una società composta di anarchici ed una delle sue maggiori difficoltà è saper gestire e tollerare il diverso almeno entro un ampio livello di tolleranza¹⁶⁵. Ed è anche sempre La Torre ad evidenziare come il concetto di autogestione, potere costituente democratico moderno ed anarchia presentano rimandi concettuali non trascurabili¹⁶⁶: uno su tutti, il potere costituente moderno è praticamente indistinguibile da un momento di anarchia perché solo lì il popolo crea e si dà la legge indipendentemente da qualunque corpo costituito, giacché è proprio questo che viene lì a costituirsi¹⁶⁷.

Questo mostra che, indipendentemente da dove si voglia collocare il problema (se all'altezza dell'educazione, del ripensamento e della interrogazione critica dei costumi o del momento costituente), il problema si pone da sé.

In seguito si vedrà come in *Stato e Anarchia* Bakunin tenta di riformulare la sua proposta evitando accuratamente proprio questo problema di identificazione di governanti e governati.

¹⁶³Nella sezione dedicata alle *Considerazioni filosofiche* si è percorso rapidamente il perché di questa impossibilità.

¹⁶⁴Si veda a tal proposito il passo già citato in: M. A. BAKUNIN *Opere complete*, Vol. VIII, p. 144, n. 151.

¹⁶⁵Cfr. *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei moderni*, Roma: DeriveApprodi 2017, p. 14.

¹⁶⁶Cfr. *Ivi*, p. 16.

¹⁶⁷Le dinamiche tra il potere costituente e quello costituito sono notoriamente complesse e vi riemerge anche il problema della rappresentanza moderna, perché il potere costituente dev'essere comunque formato ed incarnato da individui particolari; per una attenta disamina ci si deve rivolgere a: G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano: FrancoAngeli 2007, pp. 55 - 59.

3.3 *Stato e Anarchia*

Stato e Anarchia è senza dubbio l'opera più conosciuta di Bakunin. Fu composta nel 1873 ed è divisa in due sezioni di lunghezza drasticamente diversa: la prima occupa la quasi totalità dell'opera e reca il titolo omonimo, la seconda è aggiunta col titolo "Appendice A"; la maggior parte del lavoro concettuale, se non già la totalità, si trova articolato nella prima di queste due sezioni, ragion per cui sarà considerata come oggetto esclusivo di analisi. L'opera non può dirsi completa: l'ultimo paragrafo della prima sezione prelude a delle "parti che seguono" che pare siano state effettivamente scritte da Bakunin ma i loro manoscritti sono andati perduti¹⁶⁸; di queste "parti" ci è giunta solo la detta appendice.

Bakunin impiega la maggior parte della sezione ad indagare, da un punto di vista storico, i rapporti esistenti tra gli stati, all'incirca dall'inizio della rivoluzione francese fino al periodo a lui contemporaneo. Nel corso dell'opera i paragrafi che articolano esplicitamente i problemi concettuali sono pochi ma determinanti: da un lato, attestano la sicura conoscenza della struttura di uno stato moderno, dall'altro offrono dei nuovi elementi caratterizzanti del concetto di anarchia, così come lo propone Bakunin.

Gli elementi di critica alla democrazia moderna (che Bakunin chiama comunemente "democrazia rappresentativa") non si discostano da quelli che si sono già incontrati negli altri testi e sono tutti riassumibili in due passaggi del testo. Il primo si incontra sin da subito, dove si legge che la democrazia rappresentativa

fondata sulla pretesa sovranità di una pretesa volontà del popolo che si suppone espressa da sedicenti rappresentanti del popolo in assemblee definite popolari, riunisce in sé le due principali condizioni necessarie al loro progresso: la centralizzazione dello Stato e la reale sottomissione del popolo sovrano alla minoranza intellettuale che lo governa¹⁶⁹,

di contro a cui si pone come unica possibilità per una vera libertà "l'organizzazione federativa, dal basso in alto, delle associazioni operaie di gruppo, di comune, di cantone e infine di regione e di nazione"¹⁷⁰.

Un'altra celebre immagine che insiste su questo stesso problema, anche se da un riguardo più immediato, si trova poco oltre: "il popolo non si sentirà affatto

¹⁶⁸Cfr. M. A. BAKUNIN, *Stato e Anarchia*, Milano: Feltrinelli 2013, p. 231; *Ibid*, n. 126.

¹⁶⁹*Ivi*, p. 22-3.

¹⁷⁰*Ivi*, p. 22.

più sollevato quando il bastone che lo percuote prenderà il nome di bastone del popolo”¹⁷¹.

Qui è interessante osservare almeno due diversi aspetti:

1. la linea propositiva dell’anarchia si delinea in forma federativa, con particolare attenzione all’aspetto del lavoro che l’individuo compie (che come si è visto nella breve disamina delle *Considerazioni filosofiche* è essenziale alla società civile moderna) e recuperando quello di bisogni differenziati, per esempio a partire dalla semplice collocazione geografica degli individui. Questa linea può essere letta come un tentativo di tenere insieme l’aspetto moderno del lavoro con quello, per così dire, pre-moderno legato, tra le altre cose, al luogo di appartenenza. Da un punto di vista concettuale questo potrebbe essere un primo punto di appoggio che Bakunin usa per uscire dalla finzione dell’individuo atomizzato puramente astratto, legandolo ad aspetti concreti e sociali; si vuole qui sostenere che questa particolare attenzione alla dimensione sociale compare in Bakunin dal momento in cui riprende e studia le strutture sociali russe¹⁷²;
2. l’anarchia non esclude la nazione. Bakunin prova a chiarire cosa intende con “nazione” più oltre nel testo: “la nazionalità non è un principio umano, è un principio storico, localizzato[...], ogni popolo per minuscolo che sia ha le sue caratteristiche, il suo specifico modo di vivere, di parlare, di sentire, di pensare e di agire; e queste caratteristiche, queste modalità rappresentano appunto l’essenza della nazionalità, il risultato di tutta la vita storica e di tutte le condizioni d’esistenza di quel popolo”¹⁷³.

Che la società anarchica sia strutturata secondo parti, o cerchie, è confermato dal passaggio in cui si legge che essa propone

la libera organizzazione della vita del paese in relazione alle necessità del popolo, non dall’alto verso il basso secondo l’esempio dello Stato, ma dal basso in alto, curata dal popolo stesso al di fuori di ogni governo e dei parlamenti¹⁷⁴.

Si rende qui obbligatoria una precisazione: questa inversione è effettivamente tale solo se la si legge dal suo risvolto empirico, in cui lo stato si è storicamente

¹⁷¹*Ivi*, p. 35.

¹⁷²Si veda il già citato passo in: F. VENTURI, *op. cit.*, p. 96.

¹⁷³*Ivi*, p. 60.

¹⁷⁴*Ivi*, p. 45.

determinato come un corpo i cui interessi possono decoincidere da quelli degli individui popolo, ma possono farlo legittimamente in virtù del dispositivo di autorizzazione; in questa prospettiva concettuale non esiste nessun alto né nessun basso, ma sempre e solo l'unica dimensione orizzontale della volontà del popolo. Per rendere l'affermazione citata coerente con gli scritti precedenti e con lo stesso *Stato e Anarchia* bisogna rilevare che questa inversione è tale solo in apparenza e si tratta in realtà di una concezione inconciliabile con quella moderna perché prevede che si diano *più parti*, non più il singolo soggetto collettivo.

Rispetto allo scritto precedente si assiste quindi ad un vero e proprio slittamento: ora che si è riusciti a pensare ad un altro senso di “popolo” e che si è abbandonata l'idea che l'anarchia prevede di essere governati da leggi che ogni individuo riconosce come sue, si riesce ad evitare anche di avvolgersi nelle contraddizioni che sono state notate sopra.

È secondo queste caratteristiche che Bakunin sta provando a pensare il popolo non più come un singolo soggetto collettivo, bensì come composito in sé stesso, da una pluralità di istanze che si riconoscono come diverse, ciascuna con i propri particolari bisogni. A conferma di questa comunanza dei bisogni delle parti che è da iscrivere all'interno della nazione, si deve citare uno dei passaggi più rilevanti dell'intera opera:

se un popolo e un individuo esistono in un certo modo, e non può essere diversamente, non ne deriva perciò che abbiano il diritto, o l'interesse, di elevare l'uno la propria nazionalità e l'altro la propria individualità a principi particolari, dei quali si debbano preoccupare in eterno. Al contrario meno pensano a se stessi più si compenetrano dell'idea universale dell'umanità e più vivificano e danno un senso l'uno alla propria nazionalità e l'altro alla propria individualità¹⁷⁵.

Questo è il tentativo più lucido di fare andare in uno i seguenti tre aspetti: l'individualità, il carattere comune proprio di ogni parte della società, e la nazionalità che sottende ad entrambi. È importante notare che non si trova mai scritto “universalità” ma sempre “nazionalità”: questo può essere anche perché l'universalità comporta una generalizzazione astratta e super-imposta che finisce col non saper più cogliere il dettaglio concreto del singolo e col disciogliere ogni parte ed ogni gruppo.

¹⁷⁵*Ivi*, p. 60-61.

L'ultima considerazione rilevante è quella cui si accennava nella precedente sezione; si trova in un passaggio verso il finire dell'opera, dove Bakunin scrive (usando il *plurale maiestatis*) che

non solo non abbiamo l'intenzione né la minima velleità d'imporre al nostro popolo, o a qualunque altro popolo, un qualsiasi ideale di organizzazione sociale tratto dai libri o inventato da noi stessi ma, persuasi che le masse popolari portano in sé stesse [...]tutti gli elementi della loro futura organizzazione naturale, noi cerchiamo questo ideale nel popolo stesso¹⁷⁶.

L'aspetto utile qui è il seguente: non esiste una struttura generalizzabile di organizzazione sociale proprio perché ogni società è composita e una parte, per quanto possa presentare degli analoghi in un'altra società, non può essere fatta collassare nella forma universale di "parte", poiché questa richiede di essere pensata singolarmente ed in relazione a tutte le altre.

Come sopra, si deve ora passare a dei primi cenni di problematizzazione del concetto di anarchia, così come cifrato da Bakunin.

Il primo riguarda l'assenza di un organo direttivo delle parti di cui verrebbe a costituirsi la società anarchica. Nella sezione precedente si è ricordato che Bakunin aveva pensato ad un organo direttivo per una federazione¹⁷⁷ nella forma del "Consiglio slavo"¹⁷⁸ con la funzione di impedire divergenze e conflitti all'interno delle cerchie federate e con poteri esclusivi in politica estera. Tuttavia nella sua produzione matura questa intuizione non viene mai articolata ulteriormente.

L'assenza di un simile organo direttivo comporta una instabilità concettuale anche da un altro punto di vista: non è possibile garantire che una parte della società assorba o sottometta un'altra, più o meno surrettiziamente, e soprattutto non è garantito che una parte finisca con l'allontanarsi ed in definitiva con il rimuoversi dalla società stessa.

Il secondo aspetto problematico lo rivela lo stesso Bakunin, in un breve ma lucido passaggio. Si è sopra ricordata l'importanza che ha avuto per Bakunin il recupero e lo studio delle strutture comunitarie russe e, ancor più dello studio, il bisogno di superarle: il pericolo che vi vedeva era quello di soffocare lo sviluppo dell'individualità dei singoli soggetti del gruppo. La difficoltà che si presenta ora, e che Bakunin stesso rileva, è quella di pensare ad una comunità in cui l'individuo

¹⁷⁶*Ivi*, p. 160.

¹⁷⁷Anche se in questo periodo Bakunin aveva in mente solo una federazione specificamente slava: cfr. F. VENTURI, *op. cit.*, p. 100 - 101.

¹⁷⁸Si rimanda al già citato passo in: *Ivi*, p. 101.

possa concretamente svilupparsi pienamente senza per questo atomizzarsi; è proprio questa comunità che non si è ancora riusciti a pensare. Si legge infatti:

una felice soluzione di questo problema [assicurare ai lavoratori un'esistenza di libero sviluppo delle facoltà e di soddisfacimento dei loro bisogni] non potrà che essere ottenuta attraverso la libera associazione di comuni autonomi così come mediante lo sfruttamento collettivo degli strumenti di lavoro e di tutto ciò che può contribuire allo sviluppo individuale, alla creazione di condizioni di esistenza che assicurino l'intera libertà dell'individuo nel gruppo [. . .]: al di là della comune, egli [lo spirito critico dell'uomo] aspira ad altre strutture sociali che garantiscano più pienamente e diversamente lo sviluppo dell'individuo e di cui egli stesso non è ancora in grado di definire in modo più chiaro le caratteristiche¹⁷⁹.

Quest'ultimo aspetto può essere meglio definito come “punto cieco”, per di più non solo di Bakunin: infatti i *soviet*, ben lungi dal potere essere accostati al pensiero di Bakunin, possono però essere interpretati proprio come dei gruppi di mediazione tra individuo, società e stato; una sorta di tentativo di risolvere esattamente questo problema, anche se all'interno di un contesto chiaramente ben diverso.

Non si può certo analizzare qui il problema, tuttavia, dal momento che pochi altri oggetti di studio si prestano così naturalmente bene alla prospettiva storico-costituzionale come la storia della Russia, un lavoro che trattasse precisamente di questo da un punto di vista storico-concettuale sarebbe di fondamentale importanza per una più piena comprensione delle cause, degli effetti e dei problemi (sia concettuali che storici) della rivoluzione russa.

¹⁷⁹Dal testo *Estratto dal programma dell'obščina*, in: M. A. BAKUNIN, *Opere complete*, Vol. VIII, Trieste: Edizioni Anarchismo 2009, pp. 574 - 575.

Bibliografia

Letteratura primaria.

1. BAKUNIN, M. A., *Stato e anarchia*, trad. it. N. Vincileoni e G. Corradini, Milano: Feltrinelli 2013.
2. BAKUNIN, M. A., *La reazione in Germania*, trad. it. D. Tarantini, Trieste: Edizioni Anarchismo 2009.
3. BAKUNIN, M. A., *Philophie der Tat*, Köln: Verlag Jakob Hegner in Köln 1968.
4. BAKUNIN, M. A. *Opere complete*, Vol. VIII, trad. it. A. Chersi, Trieste: Edizioni Anarchismo 2009.
5. ENGELS, F., *Soziales aus Russland*, tr. it. in K. MARX, F. ENGELS, *India, Cina, Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, a cura di B. Maffi, Milano: il Saggiatore, 2008.
6. HERZEN, A. I., *Sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, trad. it. G. Borghini, Roma: Editori Riuniti 1971.
7. HOBBS, T., *Leviatano*. trad. it. G. Micheli, Milano: Rizzoli 2021.

Letteratura secondaria.

1. BERTI, G. *Il pensiero anarchico dal settecento al novecento*, Manduria-Bari-Roma: Pietro Lacaita Editore 1998.
2. BERTI, G., *Un'idea esagerata di libertà*, Milano: elèuthera 2015.
3. DUSO, G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano: FrancoAngeli 2007.
4. FIGES, O. *La danza di Nataša. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, trad. it. M. Marchetti, Torino: Einaudi 2008.
5. GITERMANN, V. *Storia della Russia*, Vol. II, trad. it. G. Sanna, Firenze: La Nuova Italia 1992.
6. KOSELLECK, R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it. G. Panzieri, Bologna: Il Mulino 1984.

7. LA TORRE, M., *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei moderni*, Roma: DeriveApprodi 2017.
8. POGGIO, P. P., *La rivoluzione russa e i contadini. Marx e il populismo rivoluzionario*, Milano: Jaca Book 2017.
9. RIASANOVSKY, N., *Storia della Russia*, trad. it. F. Saba Sardi, Milano: Bompiani 2001.
10. TOMBA, M., *Strati di tempo*, Milano: Jaca Book 2011.
11. VENTURI, F., *Il populismo russo. Herzen, Bakunin, Černyševskij*, Vol. I, Milano-Udine: Mimesis 2021.