

Massimo La Torre

Il fantasma della legge

Michail Bakunin e la metafisica della libertà*

Abstract. Mikhail Bakunin è figura controversa nella storia del pensiero politico. Pur nella molteplicità di ricostruzioni della vita del Russo e delle sue idee, deve in genere costatarsi una sorprendente propensione a sottovalutare ed addirittura a svalutare la dimensione teorica della sua opera. Si sottolinea e si drammatizza piuttosto il lato biografico, esistenziale ed anzi psicologico del personaggio. L'articolo si propone di tematizzare il significato più schiettamente filosofico del pensatore russo con specifica attenzione al suo radicamento nello studio del sistema hegeliano. Le idee di Bakunin pigliano l'abbrivio dai dibattiti dei "giovani hegeliani" a Berlino, ai quali il Russo dà un contributo significativo radicalizzando il lato differenziante o negativo del movimento dialettico dello "spirito". A tale ispirazione hegeliana Bakunin rimarrà fedele anche nel séguito della sua militanza politica, ben oltre la fase berlinese. Da quell'ispirazione, sia pure con l'aggiunta di altri materiali, egli trarrà il programma di una metafisica antiessenzialista ed antiautoritaria, critica della nozione normativa di legge. Questa sfocia infine in una concezione "dialettica" della libertà.

1. Un personaggio controverso

È sorprendente constatare come sia difficile applicare i criteri di un'interpretazione caritatevole all'opera di quello che pure è un protagonista della temperie culturale del pensiero politico moderno. Parlo di Michail Bakunin, il "padre" dell'anarchismo "classico"¹, sul quale di certo non mancano gli studi biografici e le ricostruzioni teoriche². Tuttavia molte di queste, e alcune

*Relazione presentata al Seminario "Diritto e politica nel pensiero libertario classico", Università di Catanzaro, 21 febbraio 2013. Questo scritto è il risultato di un soggiorno di studio presso l'*Institut für Öffentliches Recht und Politikwissenschaft* dell'Università di Münster in Germania, con il sostegno della Fondazione Alexander von Humboldt, nell'estate del 2012.

¹Cfr. G. Crowder, *Classical Anarchism. The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Oxford University Press, Oxford 1992.

² L'edizione finora più completa degli scritti di Bakunin (in versione originale, accompagnata da una traduzione francese) è quella in formato elettronico, resa disponibile in un unico CD-Rom, *Oeuvres complètes*, a cura di Arthur Lehning, ed edita dall'Istituto Internazionale di Storia Sociale di Amsterdam (Amsterdam 2000). In formato cartaceo (e in lingua francese) l'edizione più completa delle opere è quella, sempre a cura di A. Lehning, *Archives Bakounine*, 7 volumi, Brill, Leiden 1961-1981. Di

d'esse con firme autorevoli, risultano spesso deludenti, per la piattezza dell'approccio e la banalità della prospettiva accolta.

Sull'argomento, nell'accademia, si manifesta virulenta una sorta di cecità ermeneutica. C'è chi, come Aileen Kelly, ne fa un millantatore o un frustrato³; c'è chi, come Eric Voegelin, gli imputa un "open satanism"⁴, e chi, senza troppo misurare le parole, lo etichetta *tout court* un "mascalzone, "the elephant rogue", come si esprime Francis Wheen⁵, o "cet homme monstrueux et pathétique", secondo il verdetto di Hélène Iswolsky⁶. C'è poi chi lo tratta -- e mi pare sia l'approccio di Eduard Carr⁷ -- come un personaggio, tutto sommato, da

quest'ultima raccolta è disponibile un'edizione in lingua italiana: M. Bakunin, *Opere complete*, 8 volumi, Edizioni "Anarchismo", Catania e Trieste 1976-2009. Utile è però ancora l'edizione delle *Oeuvres*, in sei volumi, a cura di J. Guillaume, Editions Stock, Paris 1895-1913. Accurata è poi la raccolta (in lingua tedesca): M. Bakunin, *Ausgewählte Schriften*, finora in sei volumi, a cura di Wolfgang Eckhardt, Karin Kramer Verlag, Berlin 1995-2011. Per le opere (e la corrispondenza) fino al 1861 rimane valida l'edizione (in lingua russa): M. A. Bakunin, *Sobranie socinenij i pisem*, 4 volumi, a cura di J. M. Steklov, Associazione sovietica dei condannati politici, Mosca 1934-36. Una buona selezione di lettere è quella edita (in lingua tedesca) a cura di Bernd Kramer: *Ich, Michael Bakunin, der von der Vorsehung Auserkorene... Philosophische Briefe*, Karin Kramer, Berlin 1993.

³ Vedi A. Kelly, *Mikhail Bakunin. A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Clarendon Press, Yale University Press, New Haven and London 1987, p. 4. Per un (singolare ed idiosincratico) approccio "psicanalitico", si veda la monografia di A. P. Mendel, *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, Praeger Publishers, New York 1981.

⁴ Si legga E. Voegelin, *Bakunin's Confession*, in "Journal of Politics, VIII, 1948, pp. 24 ss.

⁵ Vedi F. Wheen, *Karl Marx. A Life*, W. W. Norton & C., New York 1999, pp. 315 ss.

⁶ H. Iswolsky, *La vie de Bakounine*, Gallimard, Paris 1930, p. 290.

⁷ Il quale rimane comunque l'autore della più articolata e coesa biografia del Russo: E. H. Carr, *Bakunin*, Vintage Books, New York 1961 (I ed., 1937). La biografia di Max Nettlau -- *Michael Bakunin. Eine Biografie 1814-1876*, ristampa anastatica del manoscritto originale (Londra 1896-1900) in due volumi, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano 1971 -- è certo necessariamente da consultare per lo storico grazie alla copiosità di documenti e informazioni riportate, ma la sua lettura è ostica e la

melodramma pucciniano, una specie di Scarpia alla rovescia, semmai una curiosità storica dell'Ottocento, secolo – si sa -- quanto mai melodrammatico e fondamentalmente stupido. Per Sir Isaiah Berlin, francamente, <<he is not a serious thinker>>⁸. Si tratta comunque di un intelletto che fa appello alle peggiori passioni umane⁹. La Kelly lo vede ancora come un precursore del totalitarismo novecentesco, in particolare delle dittature comuniste¹⁰; Carr invece ne fa un antenato del fascismo¹¹.

Invero, verifichiamo qui qualcosa che ripetutamente accade nell'affrontare lo studio del pensiero anarchico nel suo complesso. Vi è un'incapacità ostinata di comprensione delle sue tesi e la riproposizione di triti pregiudizi intorno alle sue ragioni. Ciò risulta frustrante per chi voglia con intelligenza orientarsi nel pensiero politico della modernità, ch  questo quasi ad ogni angolo od incrocio ha a che fare con idee libertarie, se non proprio dichiaratamente anarchiche. Quella del perch  dobbiamo obbedire alla legge positiva o al comando di un'autorit  o del perch  si debba sottostare ad un qualche ordine normativo   la questione da cui parte tutto il pensiero politico moderno. La risposta vincente sembra essere il liberalismo, ma a pena di ridimensionare la portata universalizzante della questione. L'anarchismo a tale portata non vuole invece rinunciare ed   la spina nel cuore etico della sfera pubblica liberale. Nondimeno l'anarchismo viene ora equiparato alla predicazione della violenza *sic et simpliciter*, come se l'uso della violenza fosse il suo contenuto ed ideale specifico, o questo si componesse di "terrorismo" o "nichilismo", entrambi non

narrazione farraginosa.

⁸ I. Berlin, *Herzen and Bakunin on Individual Liberty*, in Id., *Russian Thinkers*, a cura di H. Hardy e A. Kelly, Penguin Books, London 2008, p. 126.

⁹ Vedi A. Kelly, *Op. cit.*, p. 257, e p. 289.

¹⁰ Vedi Ivi, pp. 291-292. Analoga la conclusione di A. P. Mendel, *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, cit., p. 431.

¹¹ Vedi E. Carr, *Op. cit.*, p. 456. Per un pi  ragionato ed equilibrato bilancio dell' eredit  di Bakunin pu  rinviarsi a P. Avrich, *The Legacy of Bakunin*, in "Russian Review", XXIX, 1970, pp. 129-142. Per un'intelligente ricostruzione del pensiero del Russo sono utili i contributi di Richard B. Saltman, *The Social and Political Thought of Mikhail Bakunin*, Greenwood Press, Westport, Conn. 1983, e di Wim van Dooren, *Bakunin zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1984.

meglio specificati. Oppure lo si descrive come una massa confusa di sentimenti e di esigenze di rivolta, o ancora come mero pensiero del *disordine*, o della disorganizzazione, che in quanto tale sarebbe dunque intrinsecamente disordinato e incoerente.

Eppure l'anarchismo classico conta tra i suoi esponenti pensatori di tutto rispetto, veri e propri crocevia della teoria politica moderna, come, per non citarne che qualcuno, William Godwin, Max Stirner, o Pierre-Joseph Proudhon, autori spesso, com'è il caso di Godwin e di Proudhon, assai influenti nel loro contesto culturale e capaci così di fornire motivi di ispirazione e ragioni teoriche ad intellettuali ed attori culturali noti dell'epoca: nel caso di Godwin osi pensi a Wordsworth e Shelley, nel caso di Proudhon a Victor Hugo e soprattutto a Lev Tolstoj. Ma qui chi m'interessa particolarmente è Bakunin, che di relazioni intense con personaggi di primo piano del suo tempo è protagonista.

Del rivoluzionario russo si ricordi l'intima amicizia con Turgenev¹², o la stretta confidenza con Herzen¹³, e poi le frequentazioni di Proudhon e Marx. Ma Bakunin è anche un lettore appassionato di Fichte¹⁴ ed il primo a tradurre (e introdurre) Hegel in lingua russa¹⁵. La tenuta di famiglia, Prjamuchino, è uno dei centri dell'incipiente idealismo filosofico russo, dove s'incontrano Nikolai Stankevich e Vissarion Belinskij¹⁶. Di idealismo tedesco Michail si abbevera all'Università di Berlino nei primi anni Quaranta dell'Ottocento. A quel tempo –

¹² È a Bakunin che Turgenev pare ispirarsi tanto per il protagonista di *Rudin* quanto per la figura di Bazarov attorno alla quale ruota la narrativa di *Padri e figli*.

¹³ È probabile che uno degli interlocutori del primo dialogo di cui si compone *Dall'altra sponda*, lo scritto con cui Herzen fa i conti con la fallita stagione rivoluzionaria del 1848 (trad. it. di P. Pera, Adelphi, Milano 1993), sia proprio Bakunin.

¹⁴ Di Fichte Bakunin traduce *La missione del dotto*, che si pubblica a Mosca nel 1835 (cfr. R. Beer, *Einleitung*, in M. Bakunin, *Die Philosophie der Tat. Auswahl aus seinem Werk*, a cura di R. Beer, Verlag Jakob Hegner, Köln 1968, pp. 13-14). L'ammirazione per il filosofo tedesco è espressa in termini enfatici nella lettera ad Aleksandra Beer del febbraio 1840, disponibile in M. A. Bakunin, *Sobranie socinenij i pisem*, a cura di J. M. Steklov, Vol. 2, Associazione sovietica dei condannati politici, Mosca 1934, p. 306. Sul rapporto con la filosofia di Fichte insiste la ricostruzione che del pensiero di Bakunin offre Domenico Settembrini, *Il labirinto rivoluzionario*, Vol. 1, *L'idea anarchica: i fondamenti teorici 1755-1917*, Rizzoli, Milano 1979, pp. 81-84 e pp. 105-107.

scrive nella *Confessione* allo zar Nicola primo – <<pensavo giorno e notte soltanto alle categorie hegeliane>>¹⁷. E nella capitale prussiana entra in contatto con tutti coloro – può dirsi -- con i quali valesse la pena avere uno scambio intellettuale. Segue le lezioni di Schelling sulla filosofia della rivelazione (gli è compagno di corso Kierkegaard¹⁸), ma ne è deluso, e tale delusione, che si suppone sia stata esplicita, pubblica ed argomentata¹⁹, fa sì che lo si ritenga l'autore di un scritto contro il filosofo che fa subito scalpore, *Schelling und die Offenbarung: Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die Freier Philosophie* (che solo dopo molti anni potrà stabilirsi essere stata opera invece

¹⁵ Si vedano, in traduzione tedesca, M. A. Bakunin, *Frühschriften*, a cura di R. Beer, Verlag Jakob Hegnar, Köln 1973. In merito utile è il saggio di M. Del Giudice, *Bakunin's Preface to Hegel's "Gymnasium Lectures". The Problem of Alienation and the Reconciliation with Reality*, in "Canadian-American Slavic Studies", XVI, 1982. Cfr. B.-P. Hupner, *L'Aventure hégélienne de Bielinski*, in Id., *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire. Cinq essays sur l'histoire des idées en Russie et en Europe*, Librairie Marcel Rivière, Paris 1950, pp. 105 ss., D. Tchizewskij, *Hegel bei den Slaven*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961, pp. 189 ss., e P. Scheibert, *Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien*, Vol. 1, Brill, Leiden 1970, pp. 170 ss. Cfr. anche I. Berlin, *Vissarion Belinsky*, in Id., *Russian Thinkers*, cit., pp. 189 ss.

¹⁶ Cfr. lo studio di John Randolph, *The House in the Garden. The Bakunin Family and the Romance of Russian Idealism*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 2007. Si consulti anche di Marshall S. Shatz, *Mikhail Bakunin and the Priamukhino Circle. Love and Liberation in the Russian Intelligentsia of 1830s*, Canadian American Slavic Studies, Toronto 1990, e N. Pirumowa e B. Nossik, *Der rebellierende Adel und die Familie Bakunin*, Karin Kramer Verlag, Berlin 1995.

¹⁷ Cito dalla traduzione tedesca (di Paul Kersten) dell'originale russo, a cura di W. Polonskij, *Michael Bakunins Beichte aus der Peter-Pauls-Festung an Zar Nikolaus I*, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, Berlin 1926, p. 4.

¹⁸ Questi sul quel corso scriverà un testo memorabile: *Appunti sulle lezioni berlinesi di Schelling sulla "Filosofia della rivelazione" (1841-1842)*, ora disponibile nella traduzione italiana di I. Basso, Bompiani, Milano 2008.

¹⁹ Si legga il bel saggio di Manfred Frank, *Ein Geistesgespräch zwischen Schelling und Bakunin. Nach einem Brief Bakunins von 22. Oktober bis 2. November 1841 an seine Schwester Varvara*, ora in Id., *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 294 ss.

di Engels)²⁰. Fa parte del circolo della sinistra hegeliana e ne diventa uno dei rappresentanti più tipici e radicali col suo scritto *La reazione in Germania*, pubblicato negli “Annali tedeschi” di Arnold Ruge²¹. Passato a Parigi, frequenta il circolo di George Sand, della quale apprezza e subito condivide la denuncia dell’oppressione femminile; spiega Hegel a Proudhon in discussioni che durano intere notti²²; ed entra appieno in sintonia col mondo della democrazia radicale e del socialismo cosiddetto utopistico (che così bene ci rappresenta Victor Hugo nei *Miserabili*). Studia Comte. Sarà amico di Wagner, che nelle sue memorie lo ricorda con rispetto e ne traccia il memorabile ritratto come di un barbaro gentile in attesa dell’evento decisivo della rivoluzione²³.

Epperò un personaggio di siffatta complessità e con tale sfondo di rapporti e dentro questa ricchissima trama di relazioni intellettuali viene in genere liquidato ora come il cattivo maestro di terroristi, russi e non, oppure come un povero e superficiale confusionario²⁴, o ancora come una specie di caso clinico cui sarebbe meglio applicare, più che lo strumentario ermeneutico, proprio della storia delle idee, un approccio psicanalitico o vagamente esistenzialistico²⁵. È un

²⁰ Per Hugo Ball, ancora negli anni Venti del secolo scorso, l’autore dello scritto su Schelling va rivenuto in Bakunin (vedi H. Ball, *Michael Bakunin. Ein Brevier*, Wallstein Verlag, Göttingen 2010, p. 29).

²¹ Sulla partecipazione di Bakunin alla Sinistra hegeliana ed in genere sulla fase hegeliana del suo pensiero importante è la ricerca di Martine Del Giudice, *The Young Bakunin and Left Hegelianism: Origin of Russian Radicalism and Theory of Praxis, 1841-1842*, Tesi di Dottorato, Department of History, McGill University, Montréal, Agosto 1981. Interessante è anche il più recente contributo di Jean-Christophe Angaut, *Bakounine jeune hégélien. Le philosophe et son dehors*, ENS Éditions, Lyon 2007.

²² Si legga la testimonianza di Herzen, in *Unterhaltungen mit Bakunin*, a cura di A. Lehning, Franz Greno, Nordlingen 1987, p. 84.

²³ Il ricordo di Wagner può leggersi in *Unterhaltungen mit Bakunin*, cit., pp. 106 ss.

²⁴ Si legga E. Pyziur, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*, Gateway Edition, Chicago 1955, p. 19: <<In Bakunin’s writings, we find deficiencies not only in form but also in content. Nearly all contain inconsistencies, obscurities, and striking contradictions>>.

²⁵ Per una critica dell’approccio psicologizzante alla biografia di Bakunin, cfr. R. M. Cutler, *Bakunin i psichobiografi: Anarchist kak mifceskij i istorickij objekt*, in “Klio”, XLIX, 2010, pp. 15 ss.

eterno bambinone -- ci rammenta Carr²⁶. L'interpretazione così indugia sul pittoresco: <<There are no coherent ideas to be extracted from his writings of any period, only fire and imagination, violence and poetry>> -- questo nuovamente il giudizio di Isaiah Berlin²⁷.

È vero che il personaggio si presta al romanzesco²⁸: sappiamo che è un aristocratico, un principe che fu tra i cadetti dello Zar, un gigante di due metri, che conduce una vita avventurosa, che è sempre alla ricerca di quattrini, che passa da un progetto ad un altro, e intrattiene con la famiglia rapporti intensi e tempestosi. Per non parlare poi della successiva partecipazione alla rivoluzione di Dresda²⁹, alla detenzione ed alla condanna morte, poi commutata al carcere a vita. È prigioniero nella Fortezza di San Pietro e Paolo a San Pietroburgo, e poi esiliato in Siberia. Da cui fugge e torna in Europa passando per gli Stati Uniti. È l'instancabile animatore di cospirazioni e insurrezioni in Polonia, Russia, Italia. Si contrappone decisamente a Marx³⁰ e con lui compete per la leadership del movimento operaio internazionale. Ed è nota la sua ultima avventura tra Bologna ed Imola, dove una colonna di Internazionalisti penetra per sollevare la Romagna e dare inizio alla rivoluzione sociale³¹. Da cui infine fugge travestito da sacerdote.

²⁶ E. H. Carr, *Bakunin*, cit, p. 112.

²⁷ I. Berlin, *Herzen and Bakunin on Individual Liberty*, cit., p. 126.

²⁸ Il fascino che questa vita può esercitare ben traspare dalla biografia romanzata di Ricarda Huch, *Bakunin und die Anarchie*, Insel Verlag, Leipzig 1923.

²⁹ Il ruolo giocato dal Russo in tale episodio della rivoluzione tedesca tra 1848 e 1849 è documentato in M. Bakunin, “*Barrikadenwetter*” und “*Revolutionshimmel*”. *Artikel in der “Dresdner Zeitung”, Ausgewählte Schriften*, a cura di W. Eckhardt, Vol. 2, Karin Kramer Verlag, Berlin 1995.

³⁰ Per un'acuta ricostruzione del contrasto ideologico tra Marx e Bakunin, si legga di Maurice Cranston, *A Dialogue on Anarchism Between Karl Marx and Michael Bakunin*, in Id., *Political Dialogues*, British Broadcasting Corporation, London 1962, pp. 116 ss. Una buona sintesi dei motivi più specificamente politici di tale conflitto e delle sue tappe è offerta in A. Lehning, *From Buonarroti to Bakunin. Studies in International Socialism*, Brill, Leiden 1970, pp. 261 ss.

³¹ Cfr. T. R. Ravindranathan, *Bakunin and the Italians*, McGill – Queen's University Press, Kingston and Montreal 1988, pp. 204 ss.

Tutto ciò potrebbe dare materia a vari romanzi, ed invero più di uno scrittore si è cimentato nell'opera con risultati più o meno illustri, a cominciare dal nostro Riccardo Bacchelli³². La vita di Bakunin potrebbe essere una storia raccontata da Dumas; così è forte la tentazione, nell'avvicinarsi a questa figura, di farsi sopraffare, per così dire, dal profilo biografico, dalla dimensione "esistenziale", e di trascurare quello più propriamente intellettuale. Il pensatore è risucchiato dal suo alone romanzesco, un genere quasi di cappa e spada, e il resto si assottiglia fino ad apparire solo una sorta di fatto sovrastrutturale, decorativo. A ciò contribuisce anche il carattere spesso inconcluso, frammentario, d'occasione, febbrile, della sua produzione scritta. E tuttavia fare del romanzesco una caricatura e della decorazione dire che è solo di latta o cartapesta è una mossa che riguardo all'opera di Bakunin risulta abbastanza superficiale, in buona sostanza ingiustificata, e talvolta persino maliziosa.

2. Hegelismo e radicalismo

È controverso quale sia il momento dal quale possa ascriversi a Bakunin una compiuta scelta politica di carattere anarchico. È plausibile che questa non si dia esplicitamente che a partire dai primi anni Settanta dell'Ottocento³³. Tale scelta risulta sanzionata dal congresso di Saint-Imier del 1872, nel quale un settore cospicuo dell'Internazionale decide di non seguire Marx nella strategia della conquista del potere politico, e pertanto dell'uso dello Stato come

³² Vedi R. Bacchelli, *Il diavolo a Pontelungo*, Mondadori, Ceschina, Milano 1928. Né può dimenticarsi che lo Stavrogin dei *Demoni* di Dostoevskij è stato più volte ritenuto essere ritagliato sul personaggio di Bakunin, così come pure il vecchio rivoluzionario Peter Ivanovich in *Under Western Eyes* di Joseph Conrad, o Rakhmetov in *Che fare?* di Cernisevskij. Sulla possibile raffigurazione di Bakunin e del suo pensiero nell'opera di Dostoevskij si concentra lo studio di James Goodwin, *Confronting Dostoevsky's Demons. Anarchism and the Specter of Bakunin in Twentieth-century Russia*, Peter Lang, New York 2010.

³³ Si vedano per esempio le *Lettres à un Français sur la crise actuelle*, che sono del 1870, dove leggiamo che: <<Qui veut avec nous l'établissement de la liberté (...) doit vouloir comme nous la dissolution de tous les Etats>>(M. Bakounine, *Oeuvres*, Vol. 4, Stock, Paris 1910, p. 56).

strumento privilegiato per la realizzazione della società socialista³⁴. Il radicalismo politico, o meglio la radicalizzazione libertaria dell'opzione democratica e socialista, è dunque un evento abbastanza tardo nella biografia del Russo; si cristallizza negli ultimi anni della sua vita (che si conclude a Berna, dove muore nel 1876). Eppure l'impronta radicale è presente in tutta l'opera e il pensiero suo³⁵. Orbene, a me pare che questa impronta, il suo estremismo, sia innanzitutto d'origine teorica, e solo in subordine dettato dalle vicissitudini della lotta politica. Il radicalismo di Bakunin è innanzitutto *filosofico*, e può rinvenirsi già tutto nello scritto su *La reazione in Germania*. Da questo dunque, per capirlo, e per comprenderne la successiva opzione anarchica, bisogna partire.

Siamo soliti considerare l'idealismo tedesco come una filosofia di tenore tutt'altro che libertario. Il rigorismo e il formalismo di Kant fanno presto a tramutarsi in dottrina autoritaria e statalista. L'individualismo e il volontarismo dell'Io più o meno assoluto di Fichte si ripresenta, non senza sorprenderci, nell'affermazione decisa della sovranità nazionale e della comunità di destino. La *Bewusstsein* di Hegel e la sua autonomia, alla fine del suo percorso lungo la fenomenologia dello spirito, sfocia nell'esaltazione dell'ordine politico prussiano. E tuttavia l'idealismo può leggersi ed adoperarsi come una filosofia tendenzialmente sovversiva dell'esistente, a partire ovviamente dalla sua svalutazione della realtà e empirica rispetto alla forza creativa della riflessività individuale. Il solco tra "essere" e "dover essere" è nella filosofia di Kant incolmabile con l'effetto di una costante tensione tra fatticità e normatività, tra necessità e libertà, e tra potere politico e autonomia. Tale effetto non è senza conseguenze specifiche nella teoria politica del maestro di Königsberg, per il quale vale il principio rousseauviano che si possa obbedire ad una norma solo se si è stati in grado di contribuire alla sua produzione. Non è un caso che la prima definizione positiva di "anarchia", come di un vero e proprio (ideale) regime

³⁴ Cfr. P. Scheibert, *Marx, Bakunin, und die Erste Internationale*, in <<Österreichische Osthefte>>, VII, 1965, pp. 444 ss.

³⁵ In merito cfr. il saggio introduttivo di Robert Cutler, in *The Basic Bakunin Writings 1869-1871*, a cura di R. M. Cutler, nuova ed., Prometheus Books, New York 1992.

politico, e non di mero disordine sociale, la si trovi nella *Antropologia* di Kant: <<Legge e libertà senza violenza (anarchia)>>³⁶.

Nell'idealismo proclamato, e avanzato, di Fichte e Hegel la coscienza si fa autocoscienza e poi ragione e infine spirito in un permanente processo di riflessione e contestazione. In questo processo anche lo Stato viene messo in discussione, almeno in una primissima fase della teoria, come risulta dal frammento programmatico dell'idealismo tedesco, prima attribuito a Hölderlin ed ora unanimemente ascritto allo stesso Hegel. <<Infatti lo Stato deve trattare gli uomini liberi come fa un congegno meccanico; ma ciò esso non dovrebbe fare; dunque deve scomparire>>³⁷.

L'essere hegeliano è, forse malgrado le intenzioni, quanto di più lontano dall'essenza aristotelica, e d'altra parte il suo platonismo è assai limitato per la necessità intrinseca del "riconoscimento" tra i vari momenti e moti dell'autocoscienza. L'Assoluto non è più l'Uno; semmai è un Uno che produce sempre un residuo di negatività, che poi è quanto lo dimezza e gli sottrae

³⁶ <<Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie)>>(I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, a cura di R. Brandt, Felix Meiner, Hamburg 2000, p. 269).

³⁷ <<Denn jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*>>(*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *Lust an der Erkenntnis: Die klassische deutsche Philosophie*, antologia a cura di A. F. Koch, Piper, München 1989, p. 305; corsivo nel testo). Significativamente la prima fase del pensiero politico di Hegel (negli anni di Tubinga) si caratterizza, nel giudizio di Franz Rosenzweig, per una insufficiente e immatura considerazione dello Stato: <<Noch fehlte der schönen und freien Volksgemeinschaft, wie sie Hegel damals vorschwebte, ebendas feste Knochengerüst des rechtschaffenden und willkürzwingenden Staats>>(F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, a cura di F. Lachmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, p. 43). Ciò che però per Rosenzweig si segnala come una sorta di difetto o deficienza potrebbe invece, secondo un'alternativa chiave di lettura, concepirsi come un'ispirazione di fondo e sotterranea della filosofia politica hegeliana. D'altra parte, in una diversa prospettiva interpretativa, è nell'ultimo Hegel, quello dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che può rinvenirsi tra le righe l'idea del superamento dello Stato, la cui celebrazione nelle pagine dei *Grundzüge*, se letta insieme all'ammonimento del carattere vespertino della registrazione filosofica del reale, suggerirebbe che l'entità dello Stato che lì si concettualizza stia volgendo al tramonto (cfr. E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris 1970, pp. 100 ss.).

giustificazione. Tutto si deve rimettere in movimento e modificarsi per potersi guadagnare una vera esistenza. L'immobilità non è consentita all'essere, che tra l'altro è inerte se non è investito da un'attività riflessiva del soggetto. Qui l'essere è infine ciò ch'è *voluto*. Cosa che permette una lettura tutt'altro che illegittima del pensiero di Hegel in senso rivoluzionario o, se si preferisce, democratico. Ed è quello che fa la Sinistra hegeliana, con Feuerbach in testa, per non parlare di Stirner e Marx, che ciascuno a suo modo prendono un capo della matassa hegeliana e la tirano per il loro verso. Nella direzione comunque di una critica dello *status quo* ideologico, politico e sociale. È quello che fa anche, ed esemplarmente, il giovane Bakunin³⁸.

Ed infatti *La Reazione in Germania* è un manifesto della sinistra hegeliana. Dove troviamo una rivendicazione esplicita della missione politica dell'idealismo tedesco: <<Forse ignorate tutto di Kant, Fichte, Schelling e Hegel, e non sapete veramente nulla d'una filosofia che, nel mondo intellettuale, ha stabilito il principio dell'autonomia dello spirito, identico al principio egualitario della rivoluzione>>?³⁹ Lo scritto di Bakunin è un manifesto dei Giovani Hegeliani, eclatante tanto quanto la *Tromba del giudizio universale contro Hegel ateo ed Anticristo* di Bruno Bauer⁴⁰, del quale può dirsi uno sviluppo od una revisione nei termini d'un accentuato e più centrale ruolo dell'eticità e della realtà collettiva che in questa si manifesta. Bauer alla fine affida la missione dello Spirito completamente nelle mani del filosofo, e si profila come proposta elitistica e platonizzante. Per Bakunin è invece il "partito democratico" il momento etico ed intersoggettivo nel quale si esprime il movimento dialettico dello Spirito, e la filosofia infine deve farsi pratica ed azione politica alla maniera delle successive *Tesi su Feuerbach* di Karl Marx. *Weltweisheit* è

³⁸ Si legga quanto scrive, del fermento filosofico e ideale che si produce attorno al pensiero di Hegel, il Bakunin ormai anziano di *Gosudarstvennost' i anarchija*, che è del 1873: <<L'opposto partito dei cosiddetti hegeliani rivoluzionari si dimostrò più logico del medesimo Hegel e molto più audace di lui; strappò alla sua dottrina la maschera conservatrice e scoprì tutta la sua nudità (...) Alla testa di questo partito si mise il celebre Feuerbach>> (M. Bakunin, *Stato e anarchia*, trad. it. di N. Vincileoni e G. Corradini, Feltrinelli, Milano 1996, p. 157).

³⁹ M. A. Bakunin, *La reazione in Germania*, trad. it. cit. , p. 62.

⁴⁰ Wigand, Leipzig 1841.

*Weltbewegung*⁴¹. La filosofia da pensante si fa agente, e da riflettente della realtà trasformatrice di questa⁴². Che è il succo di quanto scrive Bakunin nella lettera del maggio del 1843, pubblicata ora negli “Annali franco-tedeschi”, a cura di Marx e Ruge, nella quale parafrasando un enunciato di Hegel, ma modificandone il tenore, al “concetto” si affida il compito non tanto di rappresentare o delucidare il proprio tempo, bensì ben più attivamente di “prenderne possesso” e così d’anticipare il futuro: <<Noi dobbiamo, lo ripeto sempre, con le nostre idee impadronirci del nostro tempo. Al pensatore ed al poeta è concesso d’essere in anticipo sul futuro>>⁴³.

L’hegelismo di Bakunin è innanzitutto condensato in una tesi di filosofia della storia: quest’ultima è evolutiva e necessaria ed il prodotto di un’attività intellettuale che dialetticamente costituisce la materialità del mondo. <<Non riconosco al caso nessuna influenza reale sulla storia, la storia è uno sviluppo libero, ma anche necessario del pensiero libero>>⁴⁴. Ma la storia è la manifestazione su larga scala della presa della coscienza su se stessa, e della dinamica tra soggetto ed oggetto. L’“idea”, estraniandosi, si fa “natura”, e poi si ritrova, in un’ulteriore mossa, come spirito; o, altrimenti, l’ “in sé” che produce *a contrario* il “per sé”, si riconcilia col proprio opposto nell’ “in sé e per sé”. Tutto ciò pare molto astratto, ma la fenomenologia dello spirito lo spiega innanzitutto come processo della conoscenza del mondo, come autobiografia della soggettività che pensa e si pensa. È innanzitutto una teoria della conoscenza, che però fa il salto ontologico nel momento in cui la “ragione” per assicurarsi un fondamento sicuro e non rimanere presa di “stoicismo” e “scetticismo” deve proiettarsi nella dimensione collettiva dello Spirito, che poi

⁴¹ Secondo una formula di Ruge: cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, VII ed., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, p. 97. Cfr. anche P. Scheibert, *Von Bakunin zu Lenin*, cit., pp. 160-161.

⁴² Su questo dibattito e momento della filosofia e politica europea è sempre valido lo studio di David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, nuova edizione, Papermac, London 1980.

⁴³ <<Wir müssen, ich komme immer wieder darauf zurück, unsere Zeit mit unseren Gedanken in Besitz nehmen. Dem Denker und dem Dichter ist es vergönnt die Zukunft vorwegzunehmen>>(cito la lettera di Bakunin da H. Ball, *Bakunin. Ein Brevier*, cit., p. 38).

⁴⁴ M. Bakunin, *La reazione in Germania*, cit., p. 33.

sono le forme storiche della cultura. Anche a questo livello tuttavia permane e si manifesta la dialettica tra positività e negatività che è il motore della conoscenza e della sua presa costitutiva sul mondo. In questa dinamica il momento più astratto e povero è quello che pone l'oggetto, l'"in sé", il "positivo". Tutto ciò è ripreso da Bakunin e nuovamente riproposto: <<L'accecamento è il carattere essenziale di ogni positivo, mentre il discernimento è il carattere proprio solo del negativo>>⁴⁵.

Il momento positivo, per la sua povertà, l'"astrattezza", proietta un'ombra negativa, e si riflette in questa. La sua immobilità fa scattare un'esigenza ed una dimensione di movimento che gli è contrapposta. Questo si dà, nella *Fenomenologia dello spirito*, in primo luogo nella tensione e nel movimento tra la certezza sensibile e la percezione delle qualità cui quella certezza rimanda, movimento che poi sfocia nell'autocoscienza, nella concettualizzazione dell'oggetto della certezza e nel soggetto cui s'imputano le varie e variabili proprietà. Il primo momento è astratto, la concretezza gli deriva dalla sua, per così dire, contestazione. Lo dice bene Bakunin nel modo seguente. <<Il positivo è caratterizzato precisamente dal fatto che in esso l'assenza di movimento è stabilita in quanto tale, cioè, preso in sé, esso ha per immagine l'assenza totale di movimento. Ora, l'immagine che evoca in noi l'immobilità è indissolubilmente legata a quella del movimento, o piuttosto esse non sono che una sola e stessa immagine, e così il positivo, riposo assoluto, non è positivo che in opposizione al negativo, agitazione assoluta>>⁴⁶.

In questa relazione il negativo gioca un ruolo più importante del positivo, ed esso il motore della dialettica. <<Da jede Bewegung eine Negation ist>>⁴⁷. La contraddizione è produttiva, l'"in sé" per esserci deve riconoscersi nel "per sé". Al negativo dunque spetta uno statuto ed una giustificazione che invece il positivo non può mai rivendicare. Essi non hanno pari diritti. <<La contraddizione non è un equilibrio, ma una preponderanza del negativo>>⁴⁸. Ciò si esplicita non solo nel processo di formazione dell'io come soggetto che fa se stesso e si auto-pensa, ma anche nella proiezione etica della soggettività di cui

⁴⁵ Ivi, p. 39.

⁴⁶ Ivi, p. 50.

⁴⁷ M. Bakunin, *Die Reaktion in Deutschland*, Nautilus, Hamburg 1990, p. 34.

⁴⁸ M. Bakunin, *La reazione in Germania*, trad. it. cit., p. 51.

ci dà testimonianza la storia. Anche qui è la contraddizione come contrapposizione il fattore determinante. Lo dice chiaramente Bakunin nello scritto sul comunismo che accompagna un anno dopo *La reazione in Germania*: <<Jede grosse geschichtliche Erscheinung (...) tritt zuerst einseitig, nur als Negation des Bestehenden hervor>>⁴⁹. Ciò da un lato, per il Russo, offre un fondamento al comunismo (è di quello di Weitling che qui si discute), ma allo stesso tempo non può il comunismo pensare di concludere la storia.

Con la rivoluzione francese si è inaugurata un'epoca che è lungi dall'essersi conclusa. Lo Stato borghese non è di certo l'ultima parola della storia: <<Nein, das revolutionäre Drama ist noch nicht geschlossen>>⁵⁰. Il partito reazionario non può vincere e deve rassegnarsi all'avvenire della democrazia, la quale più che come costituzionalismo o forma di governo o forma politica va intesa come trasformazione radicale della società esistente e dei suoi rapporti di forza. È conflitto: <<La democrazia non consiste solo in una opposizione ai governanti, non è una particolare riforma costituzionale: politica o economica, ma annuncia una trasformazione totale della struttura del mondo ed una vita essenzialmente nuova, finora sconosciuta nella storia>>⁵¹. Questa, la storia, non è ripetizione, ma emergenza del nuovo mediante la forza del “negativo”. Così allora si giunge alla conclusione dello scritto, che segna un primo salto dalla filosofia dello spirito a quella della prassi, anzi dell'azione. La riconciliazione è superamento, è questo presuppone la negazione. Dimodoché: <<Abbiamo dunque fiducia nello Spirito eterno che non distrugge e non annienta, se non perché esso la fonte inesauribile ed eternamente creatrice di ogni vita. La volontà di distruggere è nello stesso tempo una volontà creatrice (*die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust*)>>⁵². Il movimento dialettico è interpretato come una

⁴⁹ M. Bakunin, *Der Kommunismus*, in “Der Schweizerischer Republikaner”, maggio-giugno 1843. Cito dal CD-Rom che contiene le opere complete a cura di Arthur Lehning (*Oeuvres complètes*, IISS, Amsterdam 2000).

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ M. Bakunin, *La reazione in Germania*, trad. it. cit., pp. 34-35.

⁵² Ivi, p. 67. Noto che nell'edizione elettronica delle opere curata da Lehning la frase conclusiva è riportata nel modo seguente: <<Die Luft der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Luft>>. Vale a dire, a posto di “Lust” ritroviamo “Luft”, a posto di “voluttà” o “passione” cioè “aria”, di modo che il senso e il pathos della tesi conclusiva del saggio sarebbero di tutt'altro tenore rispetto a quello generalmente tramandato.

scansione progressiva, nella quale la “negazione” gioca un ruolo preminente rispetto alla successiva riconciliazione. Ciò rimane una costante nel pensiero del Russo e sarà rivendicato ancora nel suo scritto più maturo *Stato e anarchia*, nel quale nuovamente si ritorna sul significato “rivoluzionario” della filosofia hegeliana e si sottolinea <<la spietata negazione che ne costituisce l'essenza>>⁵³.

Non vi è ancora nella *Reazione in Germania* un attacco allo Stato come tale. È possibile che Bakunin sia ancora in questa fase influenzato dall'immagine assai positiva della statalità dell'ultimo Hegel. Ed è certo che echi di questa visione ritroviamo anche nel momento più tardo in cui Bakunin si accingerà all'opera di demolizione teorica della dimensione statale, proiettando *a contrario* l'immagine di questo nutrita entro lo schema dello spirito oggettivo hegeliano. Resta ancora tutta da indagare la relazione che la “decostruzione” bakuniniana dello Stato intrattiene con la concezione dello Stato quale momento culminante dell'eticità entro l'architettura del sistema hegeliano. Questo è un tema però che per la sua complessità e vastità travalica di molto i confini del presente studio.

3. Un'ontologia “anarchica”

L'altro testo d'ispirazione nettamente filosofica di Bakunin (ed è per ciò che su di esso qui ci si concentra) sono le *Considerations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*. Si tratta di uno scritto di trent'anni successivo alla *Reazione in Germania*; è del 1871, e di tutt'altro stile. L'hegelismo a prima vista sembra venuto meno, almeno nella struttura argomentativa e nel linguaggio usato. Ma il quadro non è dissimile, seppure quest'ultimo scritto abbia forse maggiori ambizioni del saggio pubblicato nei “*Deutsche Jahrbücher*” di Ruge⁵⁴. Oltre l'hegelismo, che in dose più ridotta è

⁵³ M. A. Bakunin, *Stato e anarchia*, trad. it. cit., p. 157.

⁵⁴ Per la sostanziale continuità della prospettiva dialettica (così come presentata nella *Reazione in Germania*) nella successiva opera teorica di Bakunin si pronuncia Henri Harvon, di cui si legga in proposito almeno *Bakounine et la gauche hégélienne*, in *Bakounine, combats et débats*, a cura di J. Catteau, Institut d'études slaves, Paris 1979.

comunque ancora presente, vi ritroviamo ben altre influenze teoriche. Ritornano in superficie suggestioni degli altri due grandi dell'idealismo tedesco, Fichte e Schelling, ed è forte il riferimento al positivismo di Comte⁵⁵. Ma ci sono Feuerbach e Marx. C'è chi vi ha invenuto anche il potente influsso di Spinoza⁵⁶. Il risultato tuttavia non è privo di originalità. Si tratta di un'ontologia rivoluzionaria, di un vero e proprio tentativo, più o meno riuscito, di metafisica della libertà. Nel pensiero di Bakunin l'anarchismo politico radica così in una sorta di anarchismo *ontologico*.

Ciò che ora presenta Bakunin è una teoria materialista, in gran parte una riproposizione del positivismo filosofico di Comte che nello scritto è citato estesamente; ma vi è anche criticato. La prospettiva è strettamente empiristica e deterministica. Il determinismo è tuttavia temperato da tre fattori. Vi è innanzitutto un'idea olistica di causalità intesa come solidarietà universale delle cose nel mondo. Il problema della causa prima sembra così ovviato mediante il riferimento ad una rete di cause, e non ad una sua tracciabilità unilineare. <<La natura è la somma di tutte le cose realmente esistenti>>⁵⁷. Questa rete di cause e di cose è in costante movimento e trasformazione. Per cui <<la nature, c'est la somme des transformations réelles des choses qui se produisent et se produiront en son sein>>⁵⁸. Le cose tra di loro si determinano reciprocamente, e l'una dipende dall'altra secondo uno schema che risulta piuttosto circolare. Si tratta della <<combinaison universelle, naturelle, nécessairement réelle, mais nullement prédéterminée, ni préconçue, ni prévue, de cette infinité d'actions et réactions particulières que toutes les choses réellement existantes exercent

⁵⁵ Su questa seconda fase del pensiero di Bakunin, cfr. lo studio di Paul McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism*, Algora Publishing, New York 2002, pp. 103 ss.

⁵⁶ Cfr. J. Mümken, *Natur, Gesetz und Freiheit bei Spinoza und Bakunin*, appendice in M. Bakunin, *Philosophische Betrachtungen*, trad. tedesca di M. Halfbrodt, Verlag Edition Av, Lich/Hessen 2010, pp. 149 ss. Cfr. anche J. Mümken, *Bakunin und die Autorität*, in *Bakunin Almanach 1*, a cura di B. Kramer e W. Eckhardt, Karin Kramer Verlag, Berlin 2007, pp. 176 ss.

⁵⁷ M. Bakunin, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, in Id., *Oeuvres*, a cura di J. Guillaume, Vol. 3, Stock, Paris, p. 216.

⁵⁸ Ivi, p. 217.

incessamment les unes sur les autres>>⁵⁹ . Intesa la natura in tal modo, essa sfugge alla presa di una “causa prima”: <<La solidarité universelle, expliquée de cette manière, ne peut avoir le caractère d’une cause absolue et première>>⁶⁰.

L’altro fattore per cui il determinismo positivista di Bakunin risulta temperato ed eterodosso rispetto alla filosofia di Comte è la ripresa di un motivo hegeliano, la dialettica tra soggetto ed oggetto. Noi giungiamo alla conoscenza ed alla verità mediante un processo di riflessività, che rivela e manifesta esplicitamente una struttura dialettica della realtà. È la struttura stessa della realtà che si dà secondo un andamento di opposizione e contraddizione. <<Tout développement (...) implique la négation du point de départ>>⁶¹. Questo processo di progressive negazioni si accelera e rende esplicito là dove si esercita la riflessività umana.

Bakunin dunque riformula il determinismo comtiano innanzitutto nei termini di un processo mosso dalla “negazione”, secondo l’interpretazione della dialettica hegeliana già da lui offerta negli anni di Berlino⁶². E poi come processo nel quale interagisce la coscienza dell’essere umano. Questa non obbedisce alla causalità lineare, ha un diverso andamento. <<Per realizzarsi nella pienezza del proprio essere l’uomo deve riconoscersi>>⁶³. La riflessività fa sì che si dia “astrazione”, separazione di concetto e oggetto esperito, ma soprattutto rende possibile il fenomeno della volontà come osservazione e *presa di partito* per le proprie necessità. <<L’homme se dédouble pour ainsi dire, et, se séparant de lui-même en lui-même, il s’élève en quelque-sortie au-dessus de ses propres mouvements intérieures, au-dessus des sensations qu’il éprouve, des instincts, des appétits, de désirs qui s’éveillent en lui, aussi bien que des tendances affectives qu’il ressent>>⁶⁴. Ciò gli dà la possibilità di comparare tra loro i diversi appetiti e desideri, e di appoggiare l’uno o l’altro. Questa è la volontà:

⁵⁹ Ivi, p. 218.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ M. Bakunin, *L’Empire knouto-gérmannique et la révolution sociale*, Seconde livraison, in Id., *Oeuvres*, a cura di J. Guillaume, Vol. 3, cit., p. 78.

⁶² Nelle *Considérations philosophiques* Bakunin esplicitamente accomuna Comte a Hegel, considerando il primo <<après ou plutôt avec Hegel, comme le plus grand philosophe de notre siècle>>(ivi, p. 327).

⁶³ M. Bakunin, *Considérations philosophiques*, cit., p. 227.

⁶⁴ Ivi, p. 244.

<<Cette puissance de prendre parti en faveur d'un ou de plusieurs moteurs, qui agissent en lui dans un sens déterminé, contre d'autres moteurs également intérieurs et déterminés, s'appelle la volonté>>⁶⁵. Sul piano degli affari umani tale riflessività rende allora possibile la "rivolta".

Ed infatti per Bakunin le caratteristiche dell'essere umano possono compendiarsi nella "animalità", nella "riflessività", ed infine nella "rivolta", nella presa di distanza e nell'azione rispetto all'ambiente circostante ed alla realtà di cui si è preso coscienza in virtù della riflessività. L'uomo porta il proprio nemico in se stesso, nella sua natura con la quale non può riconciliarsi⁶⁶. Ciò sul piano delle vicende collettive in particolare produce l'andamento per negazione della storia umana. <<L'histoire nous apparaît alors comme la négation révolutionnaire, tantôt lente, apathique, endormie, tantôt passionnée et puissante, du passé. Elle consiste précisément dans la négation progressive de l'animalité première de l'homme par le développement de son humanité>>⁶⁷. La storia però qui non è mai giustificatrice. A differenza di quanto pensa nella sua fase hegeliana ortodossa⁶⁸, a partire dalla *Reazione in Germania* Bakunin non accetta più l'assioma per cui ciò che è deve anche essere in termini normativi forti. Si potrà forse nondimeno sostenere che tutto ciò che è reale è anche razionale, ma la razionalità in questa nuova prospettiva, intrisa com'è di "negazione", non comporta l'accettazione dell'esistente e la riconciliazione con questo. Questo punto di vista è ribadito nelle *Considérations philosophiques*: <<Je considère aussi tout ce qui s'est fait et tout ce qui se fait dans le monde réel tant naturel que social, comme un produit nécessaire de causes naturelles. Mais je suis loin de penser que tout ce qui est nécessaire ou fatal soit bon>>⁶⁹.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ <<Il porte pour ainsi dire l'ennemi en lui-même>>(ivi, p. 279).

⁶⁷ M. Bakunin, *L'Empire knouto-gérmannique et la révolution sociale*, Seconde livraison, in Id., *Oeuvres*, Vol. 3, cit. p. 37.

⁶⁸ Vedi M. Bakunin, *Frühschriften*, a cura di R. Beer, cit., in particolare la premessa alla traduzione russa dei *Gymnasialreden* di Hegel. Sull'hegelismo "quietista" del primo Bakunin, cfr. A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, p. 196. Un accenno di critica al "quietismo" del circolo di Bakunin e Stankevich si ritrova in A. Herzen, *Breve storia dei Russi. Lo sviluppo delle ide rivoluzionarie in Russia*, trad it. a cura di I. Giordano, TEA, Milano 1996.

⁶⁹ M. Bakunin, *Considérations philosophiques*, cit., p. 333.

Un'ulteriore modificazione rispetto al positivismo filosofico d'estrazione comtiana è una specifica concezione della "cosa", o dell'"essere", che nuovamente risente abbastanza dell'originaria formazione hegeliana del Russo. Bakunin critica aspramente la tesi che ci sia nella realtà un nucleo più o meno "intimo" che risulti inaccessibile alla conoscenza ed alla soggettività umana. In questa tesi, seppure in maniera diversa, convergono la filosofia kantiana e il positivismo comtiano. Se i positivisti comtiani – scrive Bakunin – avessero letto la *Scienza della logica* di Hegel avrebbero compreso che non c'è nessun mistero o retroscena ontologico dietro il fenomeno empirico: <<Ils se seraient rassuré sur cette prétendue impossibilité de reconnaître la nature intime des choses>>⁷⁰. E a questo proposito ricorda le antinomie in cui si avvolge alla fine Kant e da cui non può uscire e che solo Hegel è capace di dipanare. E cita infine, a sostegno dell'assurdità della "cosa in sé", l'opinione di Goethe e un verso di questo: <<Natur hat weder Kern noch Schale/Alles ist sie mit einem Male>>.

La "cosa" non è per Bakunin né una somma di essenza più accidenti, alla maniera aristotelica o tomista, ma nemmeno l'effetto di una serie di cause alle quali potrebbe tutta riportarsi. Essa più che all'indietro, nel passato, è proiettata tutta in avanti, nel futuro. Non è il *subjectum* di molta filosofia scolastica. E non lo è perché non è un essere immobile; ché una tale cosa non si è mai data. L'essere è in movimento. <<Il n'y a dans la nature pas un seul point qui soit jamais en repos>>⁷¹. L'essere è trasformazione e la cosa è ciò che essa fa nel mondo. L'essere è azione, attività. <<Dans la nature, tout est mouvement et action: être ne signifie pas autre chose que faire>>⁷². L'essenza, si potrebbe anche dire, è esistenza, "vita". Le proprietà delle cose non sono altro che "capacità" e modalità del "fare": <<Tout ce que nous appellons propriétés des choses (...) ne sont rien que des différents modes d'action>>⁷³.

Per Bakunin l'esistenza si dà nella maniera della presentazione. <<Rien de réellement existant ne peut rester sans une complète manifestation de soi-même au dehors>>⁷⁴. Essere è manifestarsi. È *essere per*. L'"in sé" rinvia al "per

⁷⁰ Ivi, p. 370.

⁷¹ Ivi, 84.

⁷² *Ibid.* Corsivo nel testo.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Ivi, p. 388.

sé”. <<Exister réellement, pour les hommes comme pour tout ce qui existe, ne signifie pas autre chose que se manifester>>⁷⁵. Tuttavia Bakunin, pur non riconoscendo alcuna validità alla tesi della “cosa in sé”, ripropone una differente versione della tesi della fondamentale inconoscibilità della realtà.

Secondo Bakunin l’inaccessibilità alla “cosa” deriva non dal fatto che vi sia un nucleo non fenomenico della realtà, ovvero nella limitazione categoriale della nostra attività cognitiva. Non è a dispetto dell’essere fenomeno che la cosa si nasconde alla nostra presa; ma si sottrae essa a tale presa proprio perché è radicalmente fenomeno, realtà empirica, cioè mobile, in movimento, in trasformazione. Allorché la nostra presa cognitiva si dà, la cosa si è già modificata dinanzi ai nostri occhi. L’esperienza della cosa per poter essere veramente efficace dovrebbe essere in grado di fermare il fare, l’attività, della cosa, ché la cosa è tutta in questo fare. Tale arresto dell’essere della cosa sarebbe però paradossale, significherebbe letteralmente la fine del mondo e dunque anche la fine del soggetto che si protende sull’oggetto per coglierne la manifestazione e rappresentarsela. <<Il existe réellement dans toutes les choses un côté où, si vous voulez, une sorte d’être intime qui n’est point inaccessible, mais qui est insaisissable pour la science (...); c’est (...) le moins essentiel, le moins intérieur, le plus extérieur, et à la fois le plus réel et le plus passager, le plus fugitif des choses et des êtres: c’est leur matérialité immédiate, leur réelle individualité, telle qu’elle se présente uniquement à nos sens, et qu’aucune réflexion de l’esprit ne saurait retenir, ni aucune parole ne saurait exprimer>>⁷⁶.

Per certi versi Bakunin capovolge il senso o la direzione della fenomenologia dello spirito di Hegel. In questa – com’è noto – il primo momento è allo stesso tempo quello della sensazione e della “certezza”. Il processo che risulta nello “spirito”, passando per la “coscienza”, l’“autocoscienza” e la “ragione”, ha inizio nell’esperienza sensibile della *Gewissheit*. Si tratta dell’esperire “questo”, “qui”, “ora”. Ma basta muoversi d’un passo, o d’un minuto, per rendersi conto – dice Hegel – della vanità di quella “certezza”, che abbisogna allora di determinazione, di “qualità”, e così si fa “coscienza”⁷⁷. Per Hegel questo primo momento è del tutto “astratto”, perché fondamentalmente “vuoto”, senza contenuto determinabile. Bakunin sembra

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ivi*, p. 393.

capovolgere tale progressione e la certezza del “questo” ed “ora” parrebbe, in questa nuova interpretazione, la prospettiva più sostanziale, e meno astratta, offerta al nostro sapere. Allorché interviene la “qualità” e dunque il “concetto” (che necessariamente utilizza la parola), la sostanza è vissuta nell’astrazione e il movimento della cosa si rattappa nella forma intellettuale e linguistica. <<Tout ce que vous pourrez dire d’une chose pour la déterminer, toutes les propriétés qui vous lui attribuerez ou que vous trouverez en elle, seront des déterminations générales, applicables, à des degrés différents et dans une quantité innombrable de combinaisons diverses, à beaucoup d’autres choses. Les déterminations ou descriptions les plus détaillées, les plus intimes, les plus matérielles que vous pourrez en faire seront encore des déterminations générales, nullement individuelles. *L’individualité d’une chose ne s’exprime pas*>>⁷⁸. Bakunin aderisce esplicitamente alla concezione hegeliana del linguaggio come procedura d’universalizzazione e dispositivo astraente. Ciò che è singolare e concreto non riesce ad essere espresso dalla parola la quale è subito “concetto”. Nell’originale architettura teorica hegeliana la realtà viene dunque subordinata al sistema (al movimento del “concetto”), mentre nella torsione critica operata da Feuerbach e da Bakunin – ché qui il secondo segue da presso il primo -- è la realtà in tutta la sua particolarità ed antisistematicità che si riprende la rivincita e il segreto dell’essere si rivela solo dove cessa la parola⁷⁹.

La “cosa” ha, per così dire, una vita che sfugge alla determinazione categoriale e pertanto razionale. Qui Bakunin fa vibrare una corda che si potrebbe ben definire “schellingiana”, se ci si rammenta della critica in particolare dell’ultimo Schelling alla filosofia hegeliana imperniata sulle ragioni dell’“esistenza” di contro a quelle della “ragione”. Ciò che è solo atto – si afferma -- si sottrae al concetto. Ed ora a Bakunin – come si è visto -- pare proprio che l’essenza della cosa sia tutta “atto”, *fare*. Per Schelling la positività è l’esistenza

⁷⁷ Si legga G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, pp. 80 ss.

⁷⁸ M. Bakunin, *Considérations philosophiques*, cit., pp. 393-394. Corsivo nel testo.

⁷⁹ In merito cfr. le osservazioni di H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Presses universitaires de France, Paris 1957, pp. 90 ss.

delle cose, mentre la negatività risulta dalla loro concettualizzazione⁸⁰. Il Bakunin maturo, nonostante le letture comtiane, sostiene qualcosa di simile (che comporta un atteggiamento di sfiducia e sospetto rispetto alla scienza). Ma non rinuncia al criterio della contraddizione. La negazione per lui non è solo esterna alla cosa come mera operazione di categorizzazione, bensì hegelianamente è insita alla cosa stessa.

La negazione e la categorizzazione per certi versi fanno parte della cosa stessa. In tal modo Bakunin continua a difendere una tesi idealista abbastanza ortodossa e non rinuncia al legato hegeliano. La sua tesi conclusiva a questo riguardo è la seguente. <<Tale è la doppia natura, la natura contraddittoria delle cose: d'essere realmente in ciò che cessa senza tregua d'essere, e di non esistere realmente in ciò che resta generale e costante nel mezzo delle loro perpetue trasformazioni>>⁸¹. È questa contraddizione che rende possibile l'auto-creazione della soggettività, e così apre alla storia e la rende un processo di lotta per il riconoscimento. <<Cette contradiction fondamentale entre notre être réel et notre être pensant est la source de tous nos développements historiques>>⁸². La libertà è il risultato di questa dialettica, non un dato naturale primigenio. È il portato di una relazione di affermazione e negazione, nella quale positività e negatività rinviano l'una all'altra in un gioco d'ombre che s'ispessiscono drammaticamente e si fanno, infine, nelle vicende umane, scontro epocale di posizioni contrapposte.

4. La legge e la libertà

In un quadro teorico siffatto il ruolo del diritto pare di necessità essere ridimensionato. Ciò è coerente con la tradizione della filosofia idealista. Né per Fichte né per Hegel e tantomeno per Schelling il diritto svolge un ruolo centrale nella ricostruzione dei rapporti sociali e politici. Il primo giusnaturalismo di Fichte, com'è noto, sfocia in una teoria che è stata da più d'uno studioso ritenuta

⁸⁰ Cfr. G. Gamm, *Der deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Reclam, Stuttgart 1997, pp. 237 ss.

⁸¹ M. Bakunin, *Considérations philosophiques*, cit., p. 394. Traduzione mia.

⁸² Ivi, p. 399.

incline all'anarchismo⁸³. E nella fase successiva del suo pensiero Fichte al diritto sovrappone la figura dello Stato con una mossa teorica che sarà subito ripresa e reinterpretata da Hegel.

È vero che Hegel dedica un intero volume alla filosofia del diritto⁸⁴, ma nel suo sistema il diritto è solo la prima e più povera fase di uno sviluppo che si rivolge poi alla "moralità" ed infine all' "eticità" per il suo compimento. È anche certo che lo Stato svolge un ruolo centrale nella teodicea mondana ed immanente del filosofo tedesco, ma lo Stato per lui è altra cosa dal "diritto astratto", e di questo è in un certo senso il superamento. Non troppo diversa è la narrativa della *Fenomenologia dello Spirito*. Qui il "diritto" è ancora una volta una fase di uno sviluppo che deve oltrepassare quello stadio. La condizione giuridica si ottiene mediante la fuga dalla realtà dell'eticità⁸⁵. Il diritto è il regno del "formale", dell'unidimensionalità. Non altrimenti esso è uno degli ambiti in cui domina e s'infittisce l'"astrazione" per Bakunin. La legge giuridica è il dominio del *fantasma*.

Per il Russo la legge, come Dio, è il prodotto dell'immaginazione dell'uomo, prodotto che ad un certo punto si trasforma in un feticcio al quale si deve adorazione ed obbedienza. È un fantasma che lo spirito umano si crea nella sua rivolta contro l'esistente e che però non riesce più a sottoporre alla negazione della critica. La riflessione crea un oggetto su cui la riflessione non può più esercitare i suoi poteri. L'istituente produce un istituito che ora sfugge alla peripezia dell'istituire e si rappresenta come indipendente dall'istituente o almeno come superiore ontologicamente e deontologicamente alla sua fonte di produzione. Questa è una tesi che può legittimamente ritenersi un'applicazione estensiva del paradigma feuerbachiano della produzione tutta umana, e perciò alienante, della figura divina, cui si trasferiscono, assolutizzandole, le qualità che il soggetto vorrebbe innanzitutto rivendicare a sé⁸⁶.

⁸³ Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Vol. 3, *Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 86.

⁸⁴ Si ricordi la tirata contro la svalutazione della "legge" operata dal romanticismo politico nella *Vorrede*, in G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, p. 10.

⁸⁵ Vedi paradigmaticamente G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di J. Hoffmeister, cit., p. 343.

Anche in questa prospettiva il diritto viene sussunto entro la categoria dello Stato, ed è questo il “fantasma” che si presenta come un doppio della divinità. Divinità in terra lo Stato si presenta con tutti gli attributi che la teologia attribuisce all’essere supremo, soprattutto quello d’essere Uno, Indivisibile ed Onnipotente. Ed immobile, *motor immobilis*; nulla che possa meno compiacere l’esigenza dialettica e pluralistica di un pensiero per cui la contraddizione e la vicissitudine è essa l’energia che regge l’universo. L’Assoluto, ci dice Bakunin, è francamente un concetto assai poco dialettico, ché qui il “positivo” vuole sbarazzarsi una volta per sempre del “negativo”. Ebbene, la legge tende ad assumere i caratteri dell’assolutezza, e la sua “positività” conduce a conseguenze teoricamente e praticamente insostenibili.

Ovviamente va distinta la legge naturale da quella politica o giuridica. La prima è il prodotto di un ragionamento induttivo che parte dalla registrazione di concreti fatti empirici e nel quale un’ulteriore singola rilevazione può sempre però confutare quella legge. La legge politica e giuridica è invece risultato della “riflessione immaginativa”, che utilizza la facoltà d’astrazione senza piena consapevolezza. È la ragione “pura”, senza più critica, che si prende troppo sul serio e trasforma le proprie “idee” in oggetti reali del mondo. <<Elle se manifeste d’abord, non sous la forme d’une réflexion raisonnée ayant conscience et connaissance de son activité propre, mais sous celle d’une réflexion imaginative, inconsciente de ce qu’elle fait, et à cause de cela même prenait toujours ses propres produits pour des êtres réels, auxquels elle attribue naïvement une existence indépendante antérieure à toute connaissance humaine>>⁸⁷.

⁸⁶ Si legga per esempio la tesi seguente, contenuta nell’appendice all’*Essenza del Cristianesimo*, di cui la prima edizione è del 1841: <<Das unendliche oder göttliche Wesen ist das geistige Wesen des Menschen, welches aber vom Menschen abgesondert und als ein selbstständiges Wesen vorgestellt wird>> (L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1994, p. 416). Cfr. G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaita editore, Manduria 1999, p. 285: <<Bakunin estende il paradigma feuerbachiano della critica della religione sia alla politica sia alla scienza, nel senso che in entrambi i casi il rapporto di alienazione-dipendenza tra soggetto e oggetto si ripresenta con analoghe modalità formali>>.

⁸⁷ M. Bakunin, *Considérations philosophiques*, cit., p. 307.

La legge naturale è insita all'essere, non è esterna ad essa. L'idea di un "legislatore" le è dunque estranea. La legge giuridica assume invece di provenire da un sovrano e si manifesta nella forma del comando. Vuole obbedienza. Si presenta allora come un oggetto che non può essere modificato da chi lo osserva. Ciò però contraddice la sua "natura", giacché tale legge è completamente e pienamente un prodotto della cosa che vuole regolare, non è un riflesso causale di questa. Il prodotto così si separa dal produttore, e assume un'esistenza indipendente e superiore. Si fa *feticcio*. L'astrazione e l'istituzione si fanno padrone dell'astraente e dell'istituente. La posizione della legge non ne permette più la negazione. L'oggetto sembra poter fare a meno dell'investimento intellettuale del soggetto. La dialettica tra padrone e schiavo s'interrompe e il padrone crede di poter rinunciare al riconoscimento dello schiavo. La legge si trasforma in una sorta di assoluto, <<un mirage de l'esprit humain qui se cherchait lui-même à travers du développement historique>>⁸⁸. In un certo senso si dà qui la riproposizione della "coscienza infelice" di cui Hegel ci racconta ascesa e superamento nella *Fenomenologia dello Spirito*; il "divino" è materializzato, e reso "positivo", e tuttavia d'una realtà che sfugge alla nostra esperienza e la domina⁸⁹. L'"An-sich" si percepisce come "Jenseits", come "al di là". La "coscienza infelice" -- potrebbe sostenersi -- è uno stadio primitivo di *Entfremdung*, di "alienazione" ad un basso grado di riflessività. Ed il diritto per Bakunin è il paradigma d'un tale evento.

Questa idea della legge si riflette immediatamente nella concezione della libertà di Bakunin. Ai due concetti di "legge" sopra indicati corrispondono altrettante definizioni della libertà. Vi è una libertà "naturale", del soggetto rispetto al mondo o alla natura, e questa consiste nel riconoscimento della legge o della necessità di questo. <<La liberté de l'homme consiste uniquement en ceci, qu'il obéit aux lois naturelles parce qu'il les a reconnues *lui-même* comme telles, et non parce qu'elles lui ont été extérieurement imposées par une volonté étrangère, divine ou humaine, collective ou individuelle quelconque>>⁹⁰. È la riproposizione della nozione stoica di libertà come conoscenza della necessità, ripresa poi con forza da Spinoza e da Hegel.

⁸⁸ Ivi, p. 343.

⁸⁹ Vedi G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 158 ss.

⁹⁰ M. Bakunin, *L'Empire knouto-gérmannique*, cit., p. 51.

Ma c'è un'altra nozione di libertà, che è quella che si dà nella concettualizzazione della relazione tra soggetti, quella che attiene al vivere insieme o in società. Qui ancora una volta Bakunin sviluppa un motivo hegeliano. Per Bakunin come per Hegel il soggetto non è qualcosa che stia al principio della storia umana; esso è il risultato di un processo di formazione. Il soggetto è quello che si è fatto e prodotto in tale sviluppo. In questo senso – come è stato più volte sottolineato -- la fenomenologia dello spirito ha la struttura di un *Bildungsroman*, di un “romanzo di formazione”, alla maniera per certi versi del *Wilhelm Meister* di Goethe.

L'autocoscienza e la riflessività, se sottratte al gioco dialettico della negazione, si gonfiano d'astrazione e possono proiettarsi in un fantasma alla maniera dell'immagine divina. L'io può pensarsi soggetto assoluto o quantomeno compiuto in se stesso e raffigurarsi come centro del mondo. L'idea dell'anima immortale gli dà una porzione d'infinità e, dunque, aggiunge Bakunin, d'asocialità. Dio non ha bisogno di associati o compagni per completarsi e formarsi o perfezionarsi. L'io reso feticcio tende a concepirsi in una maniera analoga. Gli altri esseri umani non gli sono necessari, semmai gli risultano d'impaccio. Questa figura della soggettività è condivisa sia da chi fa del soggetto un essere isolato vivente nello stato di natura, sia da chi lo concepisce come soggetto noumenico che trascende e giustifica la fenomenalità della vita animale. È il soggetto astratto infine del pensiero liberale, che però – dice Bakunin – è un'entità, in quanto poggiata sul nulla, essenzialmente nichilista ed immorale. <<Cet individu humain solitaire et abstrait est une fiction, pareille à celle de Dieu (...) Toutes les deux, représentant un abstractum vide de tout contenu et incompatible avec une réalité quelconque, aboutissent au Néant>>⁹¹. L'Uomo al singolare insomma, in questa prospettiva, è un'astrazione, una elucubrazione fantasmatica della mente umana che fa il doppio e riproduce l'idea altrettanto vuota ma rigonfia di significazioni normative della divinità monoteistica. L'unicità di Dio si trasmuta e proietta nella pretesa unicità dell'essere umano. Ma gli uomini concreti, più modestamente ed umilmente, si danno ed esistono solo al plurale. Bakunin non è uno stirneriano.

⁹¹ M. Bakunin, *Dieu et l'Etat*, in Id., *Oeuvres*, Vol. 1, a cura di J. Guillaume, Editions Stock, Paris 1895, p. 330.

Nella prospettiva del soggetto astratto la società è essa stessa un male necessario, e la libertà deve rappresentarsi come un dispositivo di reciproca contenzione e limitazione. Vigge la formula per cui la mia libertà finisce là dove comincia la libertà dell'altro. La libertà dell'uno non può veramente riconoscere la libertà dell'altro, che invece gli appare come una minaccia potenziale. La libertà è un rischio da tenere costantemente sotto controllo. Da qui sorge l'esigenza del governo e dello Stato come forza coattiva.

Ma la storia del soggetto non è una peripezia discendente, bensì un cammino ascendente. Il soggetto non si dà già formato e libero. Non si affaccia alla ribalta della società come essere autonomo e razionale, tutt'altro. <<Le dernier terme, le but suprême de tout développement humain, c'est la *liberté*. J.-J. Rousseau et ses disciples ont eu le tort de l'avoir cherchée dans les commencements de l'histoire>>⁹². Razionalità ed autonomia sono il prodotto di un processo di interazione con la comunità e di sviluppo dialettico dell'animalità mediante il percorso di negazione resogli possibile mediante l'astrazione, il linguaggio e la rivolta. Il soggetto non nasce uomo, ma si fa tale nella storia che è lo spazio e il tempo della socialità. <<Il naît bête féroce et esclave, et il ne s'humanise et ne s'émancipe progressivement qu'au sein de la société qui est nécessairement antérieure à la naissance de sa pensée, de sa parole et de sa volonté>>⁹³. La personalità umana dunque non trova un ostacolo nel fatto sociale, bensì si sviluppa grazie a questo. La società non è il punto d'arrivo di una vicissitudine esistenziale, bensì è il suo momento iniziale. Lo stato di società precede lo stato di natura nella definizione della soggettività.

Se così è, però, va allora rifiutata la nozione liberale di libertà. Questa non è paradigmaticamente realizzata in una situazione d'isolamento. La libertà è questione di capacità che solo si dispiegano in uno spazio condiviso nel quale esse, le capacità, possano essere condivise. La libertà non è il godimento di sé, ma degli altri, e si dà solo tra i più, nella pluralità. <<Être libre, pour l'homme, signifie être reconnu et considéré et traité comme tel par un autre homme, par tous les hommes qui l'entourent>>⁹⁴. Il soggetto deve esporsi anche alla possibile negazione dell'altro per potersi concepire come tale, come soggetto, e

⁹² M. Bakunin, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, in Id., *Oeuvres*, Vol. 1, cit., p. 140.

⁹³ M. Bakunin, *Dieu et l'Etat*, cit., p. 307.

conquistare la propria indipendenza. La libertà dell'uno, lungi dal rappresentare o segnare un limite alla libertà dell'altro, la conferma invece, la potenzia, e la completa. L'uguaglianza, intesa come uguale dignità, che si dà nel mutuo riconoscimento, non è dunque l'opposto della libertà, bensì la sua positività produttiva. Non v'è libertà tra soggetti che permangano disuguali.

L'anarchismo così come proposto da Bakunin, alla fine del suo ambivalente percorso di recezione e radicalizzazione della dialettica hegeliana⁹⁵, si mantiene fermo nella rivendicazione del momento concreto, differenziante, negativo dell'avventura riflessiva dell'autocoscienza. Questa per svilupparsi e rendersi operativamente libera si ritiene abbia bisogno della dimensione dell'eticità. Non può trincerarsi nell'individualismo "egoista", nel sé e nella sua "proprietà"; deve andare invece alla ricerca del riconoscimento dell'altro da sé e "dissipare" il proprio diritto. L'anarchia risulta allora l'esito e la forma politica della lotta per il riconoscimento.

⁹⁴ Ivi, p. 310. E cfr. G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg 1959, p. 234: <<Ich bin nur insofern frei, als ich die Freiheit Anderer setze und durch Andere als frei anerkannt bin. Reale Freiheit setzt viele Freie voraus. Freiheit ist nur unter Mehreren wirkliche, existierende Freiheit>>. Giudicata sulla nozione di libertà dovremmo allora dire che anche Hannah Arendt non è esente dal peccato di "hegelismo" o, se si preferisce, di "bakuninismo", ché la libertà umana per lei, come per Bakunin e Hegel, è situazione che può realizzarsi solo tra più persone, tra gli uomini al plurale, *nella molteplicità*, mentre al singolare essa non può avere alcun significato: <<Ohne solche Anderen die meinesgleichen sind, gibt es keine Freiheit>>(H. Arendt, *Was ist Politik?*, a cura di U. Lutz, Piper, München 1993, p. 39).

⁹⁵ Su tale "ambivalenza" si sofferma W. Van Dooren, *Bakunin zur Einführung*, cit., p. 21.