

La Russia e l'anarchismo. Una breve narrativa

Massimo La Torre*

Recibido: 25 de octubre de 2017 / Aceptado: 15 de junio de 2018

Abstract. La cultura russa è stata modellata attraverso un confronto epocale tra un potere politico assoluto e radicale e la resistenza di quelle comunità soffocate da un'opposizione burocratica e militarista. Questa storia inizia con Ivan il Terribile e prende forma con l'enorme sforzo di modernizzazione compiuto da Pietro il Grande. Segue poi l'evento epico ma tragico della rivoluzione bolscevica e delle sue conseguenze, il leninismo e lo stalinismo. Questa tradizione autocratica è tuttavia fortemente contrastata, e la cultura russa, e in particolare la letteratura, è un veicolo per tale rifiuto; ne è chiaro esempio la poesia di Puškin. È anche abbastanza chiaro come l'anarchismo "classico" trovi le sue radici in questo contesto culturale russo, e qui vengono offerte due delle sue espressioni più formidabili, quelle di Bakunin e di Kropotkin, per non dimenticare la potente opera di Tolstòj. L'articolo si propone di offrire una breve ricostruzione, e rendere una narrativa significativa, di questa storia.

Parole chiave: Russia; anarchismo; politica; letteratura.

[es] Rusia y el Anarquismo. Una breve narrativa

Resumen. La cultura rusa ha sido moldeada a través de una confrontación histórica entre un poder político absoluto y radical y la resistencia opuesta por esas comunidades sofocadas por una opresión burocrática y militarista. Esta historia comienza con Iván el Terrible y toma forma con el gran esfuerzo de modernización realizado por Pedro el Grande. Le sigue, posteriormente, el acontecimiento épico y a la vez trágico de la revolución bolchevique y sus secuelas, el Leninismo y el Estalinismo. Esta tradición autocrática, sin embargo, es radicalmente opuesta, y la cultura rusa, especialmente la literatura, es un vehículo para tal rechazo; es un ejemplo patente de ello la poesía de Puškin. También, es claro que el Anarquismo "clásico" tiene sus raíces en el contexto cultural de Rusia, y aquí hay dos de sus expresiones más formidables, Bakunin y Kropotkin, sin olvidar la poderosa obra de Tolstòj. El artículo tiene la intención de reconstruir, y dar una narración significativa, de esta historia.

Palabras clave: Rusia; anarquismo; política; literatura.

[en] Russia and Anarchism. A Short Narrative

Abstract. Russian culture has been shaped through an epochal confrontation between a radical absolute political power and the resistance tried by communities suffocated by a bureaucratic and militarist oppression. This story begins with Ivan the Terrible and takes shape with the huge modernization effort made by Peter the Great. It is then followed by the epic but tragic event of the Bolshevik revolution and its aftermaths, Leninism and Stalinism. This autocratic tradition however is vehemently opposed, and Russian culture, especially literature, is a vehicle for such a rejection, starting for instance with the poetry by Puškin. It is also quite telling that "classical" anarchism finds its roots in this Russian cultural

* Università *Magna Graecia* di Catanzaro (Italia)
mlatorre@unicz.it

context, and here it is given two of its most formidable expressions, Bakunin's and Kropotkin's, not forgetting Tolstoj's powerful thought. The article intends to shortly follow and reconstruct, and give a meaningful narrative, of this story.

Keywords: Russia; Anarchism; Politics; Literature.

Cómo citar: La Torre, M. (2018). La Russia e l'anarchismo. Una breve narrativa, en *Res publica* 21.2, 271-287.

I.

Il legame tra la cultura russa¹ ed il pensiero politico anarchico è fortissimo, e quasi inestricabile. "Anarchism is in the main a creation of the Russians" –dice Berdjajev². In parte ciò è dovuto alle stesse origini storiche della Russia. Questa come nazione è il risultato di un gigantesco sforzo di irregimentazione e di "civilizzazione". È Pietro il Grande che all'inizio del Settecento concepisce l'idea di occidentalizzare un paese immenso ancora in parte addirittura non esplorato, e immediatamente confinante con l'Asia mongolica e turca.

Questo progetto "utopico" si realizza con mano durissima e implacabile. Si crea dal nulla una città bellissima, San Pietroburgo, sul modello di Parigi, Dresda e Venezia. Si crea un ordinamento politico rigidamente gerarchico. Ma è tutta la società a essere incorsettata secondo implacabili subordinazioni. L'amministrazione e i ranghi sociali sono minuziosamente regolati e disposti secondo quattordici "classi". Insegnanti, impiegati e nobili sono equiparati a gradi dell'esercito. E i contadini sono servi della gleba, soggetti privi di libertà e di piena soggettività giuridica, trattati con durezza e crudeltà dai loro padroni, aristocratici che misurano i loro possedimenti secondo il numero di "anime" che li popolano. Le punizioni corporali sono all'ordine del giorno, dappertutto nel tessuto sociale. Lo *knut*, la frusta russa, è un simbolo di supremazia e di superiorità politica.

L'illuminismo porta alla Russia la bella architettura neoclassica, di cui ancora si fregia San Pietroburgo, e l'uso del Francese da parte delle classi agiate, dei nobili in particolare, spesso più ad agio nella lingua di Corneille che nella parlata slava dei loro antenati. Il caftano è ancora largamente usato, e gli abiti occidentali si affermano soprattutto nella nobiltà. E poi penetra lo spirito massonico, che però si concilia ancora bene con l'opera della monarchia assoluta purché illuminata. Caterina la Grande ospita Diderot e ne acquista la biblioteca, ma è ben lontana dal somigliare al Giuseppe Secondo d'Asburgo, il fratello di Maria Antonietta, che realizza riforme liberali nei suoi domini. L'illuminismo settecentesco porta in Russia bei monumenti e splendidi edifici, e una certa circolazione di idee "libertine", se non ancora veramente liberali. Ma non più di questo.

Il paese rimane sotto il dominio di un Sovrano onnipotente e di una classe aristocratica che è l'unica ad avere piena dignità giuridica. Il *mugik*, il paziente contadino,

¹ Per una veduta d'insieme della storia della cultura russa rimando a due testi, entrambi intelligenti e colmi d'erudizione: J. H. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture*, New York, Vintage Books, 1970, e O. Figes, *Natasha's Dance. A Cultural History of Russia*, London, Penguin, 2000. Utile è anche E. Lo Gatto, *Storia della letteratura russa*, II ed., Sansoni, Firenze, e ancora E. Lo Gatto, *Il mito di Pietroburgo*, Milano, Feltrinelli, 1991.

² N. Berdyaev, *The Russian Idea*, trad. inglese di R. M. French, London, Geoffrey Bles, 1947, p. 142.

è il soggetto che sopporta sulle proprie spalle quel gigantesco sforzo di costruzione e modernizzazione. E a *Piter*, come si chiamava e ancora si chiama nella lingua comune San Pietroburgo, si contrapone il *mir*, il villaggio russo, la comunità contadina, là dove in Russo *mir* significa anche suggestivamente tanto “mondo” quanto “pace”.

Tanto è forte, crudele, estremo l'autoritarismo dello Stato russo, e tanta la distanza che questo sviluppa rispetto alla retroguardia che lo alimenta, al mondo del *mir* per l'appunto, tanto è forte l'abisso tra il Francese che si sente parlare nei palazzi sontuosi di San Pietroburgo e Mosca e la lingua slava adoperata nelle casette di paglia e fango degli Urali, che la cultura russa si manifesta subito frutto di una ferita che non si rimargina. La gerarchia e la schiavitù, la modernità e la tradizione, padrone e servo si osservano, si confrontano e si scontrano. Lo stesso *Gran Tour* dei rampolli dei Grandi di Russia, di nobili in cerca delle radici della loro modernità, si trasforma spesso in atto di rivolta, di vera e propria secessione.

Tuttavia il rapporto con l'Occidente, con la Francia, la Germania e l'Italia, è ambiguo, doppio. È amore-odio. È l'amore, l'attesa esaltata di un mondo di principi, il quale si rivela spesso nella sua meschinità poco più di una illusione. Karamsin, uno dei primi viaggiatori che ci lascia un resoconto del suo periplo per l'Europa settecentesca, parla della Francia di fine Settecento con distacco; la sua percezione di questa in particolare è resa ostile dallo spirito borghese e commerciale che già ha la meglio nella società parigina. Gli farà eco sessant'anni dopo Dostoevskij, che a Parigi preferisce Londra, e ciò per la sincerità e la crudezza di quest'ultima, rispetto all'ipocrisia melliflua ed all'egoismo imbellettato di diritti dell'uomo della prima.

La cultura russa, dunque, a partire dalla fine del Settecento pullula di sotterranei motivi sovversivi ed antiautoritari. Per questo soffre permanentemente della censura zarista. Puškin, il Goethe russo, deve sopportare la quotidiana personale tutela dello Zar. E Evgenij Onegin, sì un nobile, è però il messaggero di un mondo ben più turbolento che si avvicina³. Puškin rivendica la figura del sovversivo in quella di Pugačëv, il grande bandito che si ribella contro Caterina mettendosi alla guida di una massa affamata di contadini⁴. E in Pugačëv riappare l'immagine del Tartaro, insofferente del gioco moderno dell'impero zarista.

Il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* di Aleksandr Nikolaevič Radiščev⁵, scritto proibito che costa al suo autore la deportazione, è una radicalizzazione di idee diderotiane, con in più un afflato utopico e socialisteggiante che già si manifesta abbastanza esplicitamente. La pietà per gli umili, sempre soggetti alla frusta del padrone, o all'occhiuta vigilanza del superiore, è un tema netto nella produzione letteraria di Gogol', il cui capolavoro *Le anime morte* ci parla proprio della servitù della gleba e della corruzione morale ed economica che a questa si accompagna. Puškin ha perso degli amici nella repressione del moto decabrista del 1825. E l'eroe “dei nostri tempi” di Lermontov, dai tratti romantici esaperati, è una sorta di uomo in rivolta contro la società aristocratica e la casta militare⁶.

³ Per una fine interpretazione dei fermenti intellettuali e politici di questo mondo, cf. A. Caffi, *Tra i contemporanei di Onjegin*, ora in A. Caffi, *Politica e cultura*, a cura di M. La Torre, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.

⁴ Cf. P. Avrich, *Russian Rebels (1600-1800)*, New York, Schocken Books, 1972, pp. 180 ss.

⁵ Di questo è disponibile un'ottima traduzione in Italiano: A. N. Radiščev, *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, a cura di B. Sulpasso, con un'introduzione di F. Venturi, Roma, Volland, 2015.

⁶ Per una storia culturale della Russia da Pietro il Grande a Nicola I cf. anche il testo di J. Lotman, *Russlands Adel. Eine Kulturgeschichte von Peter I. bis Nikolaus I.*, Wien, Böhlau, 2014.

Il dandismo qui assume dei tratti vagamente politici che si fanno vieppiù chiari nell'opera di Puškin e di Gogol'. Il quale ultimo riassume bene la contraddizione e il conflitto che attanaglia l'anima russa nella prima metà dell'Ottocento, stretta tra modernità e tradizione, ed in cui la rivolta contro la qualità spregevole ed oppressiva della modernità è tentata di rivestirsi della nostalgia elegiaca ed ortodossa della tradizione e della religione. Gogol' –potrebbe farsi sostenere– è un conservatore nell'intelletto, ma un rivoluzionario nell'anima, e si cruccia e si dispera di non riuscire a sottoporre quest'anima al proprio intelletto. Un conflitto analogo sembra attanagliare l'atteggiamento di Dostoevskij verso l'Occidente. L'Europa è un cimitero –dice Ivan nei *Fratelli Karamazov*–, ma rimane la meta dello spirito russo. È affollata di sepolcri, ma è lì che si vuol andare. Altrimenti non ci resta che sonnacchiare come fa l'Oblomov di Gončarov.

II.

L'anarchismo è in generale frutto di un'insoddisfazione col liberalismo a partire da questo; è dunque critica e superamento del liberalismo mediante il liberalismo stesso e con materiali che questo ha prodotto. È l'applicazione e l'estensione della categoria dei diritti fondamentali a territori nei quali il liberalismo non si era avventurato e si guardava bene dall'avventurarsi. Il pensiero liberale tematizza libertà e diritti soprattutto nella sfera istituzionale; si tratta di essere titolari e di detenere diritti nella relazione con i poteri pubblici, con lo Stato. I diritti rischiano però di impallidire in questa prospettiva: non ci sono, o sono del tutto esigui, nella sfera delle relazioni private e in quelle sociali. Si dice spesso che l'ambito del liberalismo è quello della sfera privata. Ma ciò solo in parte è vero.

Il “privato” che il liberale vuole proteggere e garantire è quello di se stesso rispetto all'autorità statale; ma non vi sono diritti fondamentali né nei rapporti economici né in quelli familiari. Qui semmai regna il diritto civile tradizionale, liberato dei suoi lacci feudali, che però ha come solo protagonista il proprietario e il padre di famiglia. La soggezione per il liberale è solo una nozione che si gioca e si dà nel rapporto tra individuo proprietario e potere pubblico. La donna o i figli non compaiono, ché sono ancora sottoposti al rigido regime del *pater familias* che continua a governarli e guidarli autocraticamente. Lo stesso vale nei rapporti sociali di lavoro. L'operaio è sottoposto al padrone senza che gli si riconoscano specifici diritti. Si dice che è protetto dal diritto dei contratti, ma questo è opaco rispetto a principi come quelli di dignità e di autonomia collettiva. La cittadinanza è fatta coincidere con la titolarità di proprietà e col censo.

Il liberalismo dunque è produttore di libertà non universalizzata, e forse nemmeno universalizzabile a partire dai suoi presupposti “proprietary”. Ma questo lo smentisce nella sua pretesa di emancipazione e di giustizia. L'emancipazione liberale, promessa a tutti con la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino*, si rivela un affare (in tutti i sensi, anche quelli meno nobili del termine) per pochi privilegiati. Ciò si percepisce nello stesso processo di costituzione dello Stato liberale. Non è forse un caso che Mary Wollstonecraft, che si fa difensore dei diritti delle donne, ma come compimento, non negazione o riduzione, dei diritti dell'uomo, sia

legata al padre dell'anarchismo moderno, William Godwin⁷. Insomma il liberalismo universalizzato e radicalizzato, esteso a tutto il territorio sociale, e non solo applicato alla relazione proprietà-Stato, fa saltare i limiti concettuali del liberalismo medesimo. Ne rompe gli argini. Ne rivela la meschinità e l'immoralità. E deve proiettarsi dunque in qualcosa di più forte e generoso, non più egocentrico ma discorsivo, che dà categoricamente la parola all'altro. Questo è l'anarchismo: un cartesianismo che non riconosce più la *morale par provision*, ed estende il dubbio metodico anche alla questione politica e sociale.

Questo salto di radicalità e generosità risulta evidente nella storia della cultura politica russa, nella quale il liberalismo politico quasi immediatamente si fa anarchismo o qualcosa di molto prossimo a questo. In questo quadro, rivelatrice mi pare l'opera e la vicenda di Aleksandr Ivanovič Herzen⁸. Questi per certi versi ricorda Pëtr Bezuchov, la cui figura potrebbe essere stata ispirata dalla biografia e dal carattere di Herzen. Bezuchov, si ricorderà, è il protagonista di *Guerra e Pace* di Lev Tolstòj, figlio naturale di un principe russo che lo riconosce solo in punto di morte, rendendolo erede di una fortuna immensa. E Bezuchov è il filo conduttore dell'epopea narrata da Tolstòj; in particolare sviluppa un percorso intellettuale ed esistenziale che dall'originario illuminismo filo-occidentale lo avvicina a posizioni slavofile e populiste.

Bezuchov preannuncia il decabrisimo, la fallita rivolta democratica contro lo zar Nicola I che originariamente avrebbe dovuto essere il centro della narrazione tolstojana. Ora, Herzen è anch'egli il figlio naturale di un principe russo, che però non lo riconosce e gli dà un cognome "Herzen", "cuori" in Tedesco, che indica la natura sentimentale e romantica del rapporto da cui è nato Alexander. E Herzen si manifesta subito, a differenza di Bezuchov, critico delle cose russe e del loro regime politico; è detenuto, per poi scegliere la strada dell'esilio volontario in Europa, a Parigi, in Italia, e poi a Londra. Herzen è anche l'amico di Mikhail Bakunin, a cui questi si rivolge dopo la fuga avventurosa dalla Siberia nel 1861. Ed è un intellettuale complesso, robusto, editore e direttore di *Stella polare* e *Kolokol*, i giornali che per circa due decenni (gli anni Cinquanta e Sessanta dell'Ottocento) sono la voce più autorevole della opposizione al regime autocratico degli Zar.

La sua opera è imponente. Alla sua morte lascia *Passato e pensieri*, memorie fondamentali per comprendere il clima politico e culturale della Russia, e dell'Europa, nella prima metà dell'Ottocento⁹. Ha un'opera narrativa; *Di chi è la colpa* è il suo romanzo più noto e significativo. Scrive saggi sulla situazione sociale della Russia del suo tempo e sull'evoluzione della cultura politica russa¹⁰. Interviene con la sua attività di periodista nelle vicende politiche del suo paese e dell'Europa orientale con assiduità e intelligenza. E propone un'analisi della crisi europea del 1848, *Dall'altra sponda*, originariamente pubblicato in Tedesco¹¹, che fa il paio col *18 Brumaio* di

⁷ Per il quale rinvio allo studio di J. P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton (N.J.) Princeton University Press, 1977.

⁸ Sul percorso intellettuale ed esistenziale di Herzen, e del suo circolo, utile rimane E. H. Carr, *The Romantic Exiles*, London, Victor Gollancz, 1933.

⁹ Per una traduzione italiana ci si rivolga a A. I. Herzen, *Il passato e i pensieri*, a cura di L. Wainsein, Milano, Mondadori, 1997.

¹⁰ Si legga, per uno scampolo della sua prosa, e per un sensibile resoconto della situazione politica e morale della Russia di Nicola I, A. I. Herzen, *Breve storia dei Russi. Lo sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, trad. it. di I. Giordano, Milano, Corbaccio, 1994.

¹¹ Di cui vi è un'ottima edizione contenuta in A. I. Herzen, *Briefe aus dem Westen*, Nördlingen, Franz Greno, 1989.

Karl Marx per sensibilità e finezza. Le *Lettere a un vecchio compagno* indirizzate a Bakunin nel 1870, qualche mese prima della morte, sono il suo testamento, e un segnale della crisi del movimento socialista e libertario in Europa, che in Russia sembra slittare verso una deriva terroristica cui Herzen decisamente si oppone.

Di quest'autore nei decenni passati, soprattutto ad opera di Isaiah Berlin¹², si è tentato di fare il contraltare all'estremismo di Bakunin, ed una sorta di liberale o di socialmocratico alla Beveridge, o addirittura alla John Rawls, *ante litteram*. Ora, è vero che Herzen scosso dall'affare Nečaev, inorridendo dinanzi al cinismo ed al fanatismo di questo personaggio oscuro¹³, ripetutamente, alla fine della vita, contro il facile ricorso alla violenza ed all'insurrezionalismo intransigente (spesso difeso da Bakunin) punti i piedi sulla necessità della mediazione e della transizione. Herzen qui sembra un materialista evoluzionista che ricorda che la storia non fa salti, e che il progresso non può imporsi dall'esterno e con la forza, ma deve maturare nelle condizioni materiali di una società e nelle coscienze.

È contro i colpi di mano insomma. E qui si scontra con Bakunin¹⁴. Ma con questo condivide tantissimo altro –cosa tra l'altro riconosciuta dallo stesso Isaiah Berlin. Per entrambi tagliare teste è troppo facile. Per i due amici lo Stato è una macchina sulla quale il socialismo e la democrazia non devono fare affidamento. Per entrambi la tradizione della comunità contadina russa, il “mir”, ha un lato negativo, conservatore, patriarcale, che non può essere ignorato né tantomeno approvato. Bakunin incita alla rivolta “contro il despotismo della comunità rurale, del mir”¹⁵. Il ritorno al popolo che entrambi raccomandano alle nuove generazioni non si trasforma in programma slavofilo, anche se su questo punto Bakunin è meno netto. Per entrambi, e significativamente, il paese che più assomiglia alla Russia è l'America settentrionale. Entrambi i paesi non hanno storia, non hanno passato, sono il frutto di un “salto”, di un “artificio”. Nel caso dell'America è l'emigrazione puritana e la colonizzazione, nel caso russo l'autocratismo modernista di Pietro il Grande. E giacché per entrambi i paesi non c'è passato, e il presente è una linea sottile; per essi quello che conta veramente è il futuro.

L'utopia della società nuova, se sorge, non lo farà nella vecchia Europa, spossata e frammentata, e incrostata di vecchie tradizioni, ma nelle terre vergini della Russia e dell'America. Lì c'è già in parte l'“uomo nuovo”, un individuo senza radici, senza tradizione, che per necessità è proiettato nella questione della nuova costruzione sociale. Bakunin dice qualcosa di simile nella sua *Confessione*, del 1851¹⁶, allorché afferma che gli sarebbe piaciuto vivere nelle foreste americane, così promettenti per la libertà dell'uomo. E *Terra vergine* è il titolo dell'ultimo romanzo di Turgenev, in cui il grande romanziere tratta dell'“andata al popolo” di una giovane generazione di rivoluzionari russi. È il contadino russo quella “terra vergine” su cui potrà costruirsi la futura città

¹² Cf. paradigmaticamente I. Berlin, *Herzen and Bakunin on Individual liberty*, in I. Berlin, *Russian Thinkers*, a cura di H. Hardy e A. Kelly, London, Penguin, 2008, pp. 93 ss. La prospettiva di Berlin è ripresa nella drammatizzazione della vita di Herzen (e della sua amicizia con Bakunin) messa in scena nella trilogia di Tom Stoppard, *The Coast of Utopia*, London, Faber and Faber, 2008.

¹³ Cf. Ph. Pomper, *Sergei Nechaev*, Brunswick (N.J.) Rutgers University Press, 1986.

¹⁴ Cf. N. Pirumova, “Bakunin and Herzen. An Analysis of Their Ideological Disagreements at the End of 1860s”, in *Canadian-American Slavic Studies* 10, Winter 1976, pp. 552–569.

¹⁵ M. Bakunin, *Stato e anarchia*, trad. it di N. Vincileoni e G. Corradini, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 252.

¹⁶ Di questa è ora disponibile un'edizione tascabile russa, fornita delle note di Juri M. Steklov, *Isповed'*, Sankt-Petersburg, Azbuka-Klassika, 2010.

socialista e libertaria. Il *Che fare?* di Černyševskij, espressione del tumulto di questa nuova generazione, dei “populisti”, dei *narodniki*¹⁷, ripropone e trasmette a nuovi tempi molti motivi del pensiero sovversivo di Herzen e Bakunin¹⁸.

Herzen è molto vicino per carattere e atteggiamento a Turgenev, scrittore “liberale”, filo-occidentale e per questo odiato da Dostoevskij (insieme a Victor Hugo). Ma Turgenev è il compagno fedelissimo di Bakunin negli anni di Berlino. Agli inizi degli anni Quaranta dell'Ottocento i due sono scolari di Schelling. Vivono insieme. Sono inseparabili, e si immergono nello studio della filosofia idealistica tedesca. Turgenev se ne allontonerà, e comincerà a scrivere racconti e romanzi. Bakunin si rivolge alla politica, e il loro sodalizio si scioglie. Turgenev nondimeno parlerà nei suoi romanzi della politica russa, in special modo di un nuovo tipo di Russo, e di Europeo, il “nichilista”. Questi non è il terrorista, si badi, ma piuttosto colui che ha riposto la sua causa “sul nulla”, che cioè non ha più bisogno di metafisica o di fondamenti e giustificazioni ultramondane per i propri valori. Turgenev e Bakunin probabilmente avevano incontrato Max Stirner nel circolo dei “Liberi”, gruppo di giovani hegeliani di sinistra, a Berlino durante il loro soggiorno di studio. E Stirner celebra la fondazione nichilistica, *auf Nichts gestellt*, nella sua opera maggiore, *L'Unico e la sua proprietà*.

Ora Turgenev tematizza questa figura esistenziale e politica: “Un nichilista è un uomo che non si inchina dinnanzi a nessuna autorità, che non presta fede a nessun principio, da qualsiasi rispetto tale principio sia circondato”. E la drammatizza in più di un romanzo, in *Padri e figli* paradigmaticamente nel personaggio di Bazarov, ed anche in *Rudin*, il suo primo romanzo. Qui Rudin, il protagonista, ha tratti che ricordano quelli di Bakunin. In *Terra vergine* Nezdanov, il “populista”, è contrapposto a Solomin, il pragmatico e “riformista”, con cui sembra identificarsi Turgenev. Il “rivoluzionario”, dal futuro troppo lontano, è incapace d'aver presente, e Nezdanov così raccomanda a Marianna, da cui è attratto, di scegliere piuttosto Solomin, l'uomo serio, capace di quotidianità.

Si tratta dell'individuo “superfluo” di cui parla anche Herzen. “Superfluo” perché non ha radici, perché non ha passato, e forse nemmeno futuro, e il suo presente è sottilissimo, tutto proiettato in avanti, senza che il tempo a venire si prefiguri concretamente. Herzen si sente tale, “superfluo”. Questo lo rende meno certo del proprio programma di quanto non sia Bakunin. Diviene più prudente, più disincantato. Turgenev fa eco a tale prudenza. Che però, nel caso di Herzen almeno, non è moderazione ad ogni costo. Se c'è una critica feroce all'egemonia borghese che si dà all'indomani del giugno del 1848 in Francia, e poi in Europa, con la repressione feroce del movimento degli operai parigini ad opera di Cavaignac e della Guardia Nazionale, questa si trova nelle lucide pagine di *Dall'altra sponda*¹⁹.

¹⁷ Sul “populismo” fondamentale è sempre il contributo di di F. Venturi, *Il populismo russo*, 3 voll., Torino, Einaudi, 1972.

¹⁸ E difatti il programa dell'avvicinamento al popolo si ritrova già enunciato nello scritto di Bakunin, “*La causa del popolo: Romanov, Pugacev, oppure Pestel?*”: *Narodnoe delo: Romanov, Pugacev, ili Pestel?*, London, Paternoster Row, 1862. Dello scritto v'è anche una coeva versione tedesca *Die Volksache. Romanov, Pugatschew oder Pestel?*, London, Trüdner, 1862, riportata per brani in M. Bakunin, *Sozialpolitischer Briefwechsel mit Alexander Iw. Herzen unŕ Ogarjow*, a cura di Th. Schiemann, Stuttgart, Cotta, 1895, pp. 303 ss. (di cui vi è una ristampa, Berlin, Karin Kramer, Verlag, 1977).

¹⁹ Di questo testo c'è una buona traduzione italiana di P. Pera, A. Herzen, *Dall'altra sponda*, Milano, Adelphi, 1993.

Herzen già nel 1850 ci parla della crisi del liberalismo borghese, che per paura dell'uguaglianza sociale e della classe operaia, rinuncia ai suoi principi ed abbraccia l'autoritarismo militarista e il clericalismo oltremontano. La crisi del secolo successivo, del Novecento, e il trionfo della dittatura fascista, è già preannunciato nelle giornate sanguinose di giugno e poi nel "crimine" cui Victor Hugo dedica una sua operetta (*Histoire d'un crime*), il colpo di Stato di Luigi Bonaparte. Nell'*Educazione sentimentale* di Flaubert (intimo di Turgenev) la ferocia piccolo-borghese contro gli operai degli *Ateliers nationaux* è descritta senza eufemismi.

L'anarchismo (non solo russo) ha una sua origine in questa crisi, nella sfiducia nella promessa borghese dei diritti dell'uomo, subito traditi, allorché si rivendica l'uguaglianza sociale e i diritti assumono una valenza di redistribuzione della ricchezza. E nello spettacolo indecente e sanguinario della dittatura, prima quella di Cavaignac, poi quella di Napoleone III. La dittatura è irrimediabile – questa è l'opinione di Herzen. Che dunque non ha simpatie particolari per i neogiacobini francesi come Blanqui o Louis Blanc, ma condivide piuttosto l'analisi e il progetto libertario e federalista di Proudhon²⁰. Nemmeno Marx o Engels lo attraggono. Il "comunismo" è cosa troppo astratta e gerarchica, autoritaria, per soddisfare le esigenti richieste di autonomia e di uguale dignità di cui si fa interprete Herzen (insieme all'amico Bakunin).

III

Si è già qui tanto parlato di Bakunin. È lui, è noto, il padre dell'anarchismo, colui che gli dà forma politica ed un programma di "partito". Ma ciò avviene solo a partire dal Convegno dell'Internazionale di Sant-Imier in Svizzera del 1871²¹.

Attorno a Bakunin si cristallizza tutta la storia, e la cultura, della Russia e dell'Europa dell'Ottocento²². Giovanissimo, avido lettore di Fichte e di Hegel, è lui che introduce al hegelismo Vissarion Grigor'evič Belinskij, il filosofo più fine della Russia di primo Ottocento²³. Con Turgenev frequenta a Berlino le lezioni di Schelling, e di Leopold von Ranke. Entrambi questi autori lasceranno il segno nella concezione del mondo e della politica del Russo. Frequenta il circolo berlinese dei "Liberi" dove si incontrano gli Hegeliani di sinistra tra cui Stirner, Engels, Ruge, Bauer. Si presenta a Varnhagen, il marito di Rahel, che aveva ospitato il salotto culturale più importante a Berlino, e a Bettina von Arnim. A Parigi fa conoscenza con George Sand, che lo ispira e del cui femminismo sempre manterrà l'influenza. E poi ci sono le lunghe serate passate con Proudhon a spiegargli la logica di Hegel, l'amicizia con Wagner a Dresda. Dopo gli anni della detenzione nella Fortezza Pietro e Paolo di San

²⁰ In merito, cf. R. Labry, *Herzen et Proudhon*, Paris, Bossard, 1928.

²¹ Sul Bakunin maturo pensatore anarchico, si leggano le pagine a lui dedicate in G. P. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Lacaita, Manduria (Bari), 1999.

²² La migliore biografia di Bakunin rimane quella di E. H. Carr, *Michael Bakunin*, Vintage Books, New York 1961. Idiosincratico, e poco utile, lo studio più recente di Aileen Kelly, *Mikhail Bakunin. A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Yale University Press, New Haven (Conn.), 1987. Sul pensiero di Bakunin, si segnala per finezza il saggio dello studioso olandese Wim Van Dooren, *Bakunin zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1985.

²³ Per un quadro della filosofia russa d'Ottocento e Novecento, cf. N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, New York, International Universities Press., 1951, e F. Coplestone, *Philosophy in Russia. From Herzen to Berdyayev*, London, Continuum, 1999.

Pietroburgo e la deportazione in Siberia, grazie ad una fuga avventurosa attraverso il Giappone e gli Stati Uniti, nuovamente riappare sulla scena europea, bussando alla porta di Herzen, l'amico di gioventù che lo aveva creduto morto dopo la tempesta del 1848.

Bakunin così condensa in sé la temperie di un secolo e il suo pensiero è ben il frutto dell'incontro tumultuoso della Russia di Puškin con l'Europa di Hegel e dei diritti dell'uomo. Come Puškin rivendica le radici russe, il valore della terra e della lingua russa, accentuando il sospetto per l'Occidente verso il quale però è irresistibilmente attratto e la cui rivolta e crisi fa propria. L'incontro con l'idealismo tedesco a questo punto è faticoso. La crisi dell'Europa che Hegel vuole razionalizzare nella sua teodicea secolarizzata non riesce a soddisfare il giovane Russo. Vi è troppa comprensione del presente nella filosofia della storia di Hegel, specialmente di quello che insegna a Berlino la superiorità del destino prussiano, rispetto al quale Bakunin è invece riluttante e ostile. La Germania non gli sembra terra di rivoluzioni; e, come Herzen, non capisce, anzi detesta la politica filoprussiana di Nicola I, così fondamentale per i successi di Bismarck e il trionfo della Prussia nella soluzione "piccolo-tedesca" della questione dell'unità nazionale. Ma Hegel, e prima Fichte, e dopo Schelling, rimangono per lui dei punti di riferimento irrinunciabili. La storia qui si legge come un processo di autocoscienza dello spirito umano, una vicenda di progresso e di emancipazione.

Bakunin, seguendo in parte Schelling di cui ama il romanticismo naturalista, radicalizza il momento della negazione, l'antitesi, nella dialettica dello spirito e della storia. La riconciliazione, la sintesi, è meno centrale. La riflessività si fa in Bakunin, più che comprendente, radicalmente critica, distruttiva. Da teoretica diventa pratica, e il lato negativo del movimento dialettico si trasforma in "rücksichtsloses Negieren"²⁴. Da cui la famosa chiusura della *Reazione in Germania*, "la passione distruttrice è allo stesso tempo una passione costruttiva", che in seguito da tanti (da Herzen nelle *Lettere a un vecchio compagno*²⁵) gli sarà rinfacciata.

L'anarchismo in Bakunin, che si manifesta in maniera esplicita e articolata solo negli ultimi anni della sua vita, è però latente, almeno a partire dalla conclusione della sua esperienza berlinese, e dal ripensamento del valore della filosofia come attività non più eminentemente teorica o intellettuale, ma pratica, *politica*. Come Feuerbach, Ruge e Marx, ritiene che la filosofia come mera attività speculativa abbia esaurito il suo compito storico. Ora, come dice Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, si tratta non tanto di comprendere quanto di trasformare il mondo. Di "negarlo", secondo Bakunin. La sua è una dialettica *negativa*, che lo spinge verso la critica di ogni ipostatizzazione e d'ogni concetto tramandato. Questo processo di sviluppo intellettuale si coglie bene nella sua corrispondenza²⁶, soprattutto nelle lettere degli anni Trenta e Quaranta, allorché il suo pensiero è ancora in formazione. Qui se ne colgono i materiali originali, i fermenti basilari, gli autori che lo formano e ispirano.

In questa corrispondenza appaiono e si menzionano Fichte, Hegel, Schelling al quale Mikhail Bakunin si presenta in una visita a casa che racconta alla sorella Barbara

²⁴ Su questo passaggio, cf. l'intelligente ricostruzione di Peter Scheibert, *Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien 1840-1895*, Vol. 1, Leiden, Brill, 1970, pp. 158 ss.

²⁵ Di cui può leggersi l'edizione italiana a cura di Vittorio Strada: A. I. Herzen, *A un vecchio compagno*, Torino, Einaudi, 1977.

²⁶ Adesso accessibile, nella lingua originale, e in traduzione francese, nel CD-Rom a cura dell'Istituto internazionale di storia sociale di Amsterdam, M. A. Bakunin, *Oeuvres complètes*, Amsterdam, Edita-KNAW, 2000, che

in una lettera del 22 ottobre 1841²⁷. Ma Bakunin –come si è detto– assiste alle lezioni di Leopold von Ranke, lo storico tedesco che concepisce la storia come uno scontro titanico di potenze e che ha dello Stato un’immagine grandiosa e tragica che si riflette nella raffigurazione che della istituzione statale ci presenta Bakunin. E nelle sue lettere troviamo menzionato anche Lamennais, il prete cattolico radicalizzatosi, che sviluppa un cristianesimo socialisteeggiante ed antiautoritario che pure è capace di parlare al cuore del giovane Bakunin, la cui religiosità è fino all’esperienza berlinese, e probabilmente anche oltre, ancora profonda ed acuta. La lettura di George Sand è vissuta come la scoperta di un lato finora ignoto dell’esperienza umana, la donna, la sua oppressione, la sua energia emancipatrice, ed è vivamente raccomandata alle sorelle che trascorrono i loro giorni tra Mosca e Prjamuchino (la tenuta di famiglia nella regione di Tver)²⁸.

L’anarchismo del Russo si dà così a partire innanzitutto dalla ripulsa della realtà autoritaria e oppressiva della Russia che gli tocca di vivere. Mikhail è un “cadetto”, un sottotenente zarista d’artiglieria, cui non sfugge la miseria del suo paese e dell’amministrazione crudele di questo. Da giovanissimo Mikhail è quasi una figura della letteratura di Lermontov, un allievo ufficiale destinato in una guarnigione di provincia, dove si annoia e si dispera, e deve confrontarsi con la povertà sociale e morale di tutta una nazione. L’esperienza è la stessa di Gogol’, o di Lermontov, o dello stesso Puškin; quella di un paese dove i contadini sono frustati, sfruttati, venduti, trattati come schiavi, e dove i funzionari, rigidamente collocati in una interminabile scala di gradi e funzioni, e vestiti in uniforme, conducono una vita di piccole vessazioni ed intrighi. Questa vita ce la narra Gogol’ per esempio nel *Revisore*, e Lermontov in *Un eroe del nostro tempo*, dove il burocrate di Gogol’ si fa eroe romantico e prenicilista. Mikhail è immerso in questo contesto, trova la sua prima fuga nella filosofia, nell’idealismo tedesco, prima Fichte, poi Hegel, e nella lettura dei romanzi di George Sand, cui anche Dostoevskij, certo non timido nella critica della letteratura russa (detesta, come sappiamo, Victor Hugo) attribuisce meriti fondamentali di educatrice ed ispiratrice del nuovo spirito russo. La sintesi di Hegel e Ranke, agitata dall’incontro col socialismo di Proudhon, è forse la ricetta segreta del pensiero bakuniniano²⁹.

Il suo hegelismo non giunge mai ad attribuire alla ragione un primato assoluto sul sentimento. Già in una lettera alle sorelle Beer del 6 aprile 1838³⁰ scrive una frase che mi pare compendiare il suo pensiero per gli anni a venire: “La ragione è disarmonia, il sentimento è armonia”. La ragione più tardi, nello scritto *La reazione*

raccoglie le opere complete del Russo.

²⁷ Attorno a questa lettera Manfred Frank costruisce un splendido saggio che dà conto della fase idealistica del pensiero di Bakunin: M. Frank, “Ein Geistesgespräch zwischen Bakunin und Schelling. Nach einem Brief Bakunins vom 22. Oktober bis 3. November 1841 an seine Schwester Varvara”, in M. Frank (a cura di), *Auswege aus dem Deutschem Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2007, pp. 294 ss. Sul rapporto tra la filosofia di Schelling e il pensiero di Bakunin è disponibile ora l’ottima ricerca di Sigrun Bielfeldt, *“Der Schwere Schritt in die Wirklichkeit”*: *Schelling und Bakunin*, München, Kubon & Sagner, 2013.

²⁸ Sulla vita a Prjamuchino della famiglia Bakunin e il suo circolo, cf. J. Randolph, *The House in the Garden. The Bakunin Family and the Romance of Russian Idealism*, Cornell University Press, Ithaca, 2007. Cf. anche N. Pirumowa - B. Nossik, *Der rebellierende Adel und die Familie Bakunin*, Berlin, Karin Kramer Verlag, 1995.

²⁹ Ma Engels, non senza ragione, dietro Bakunin intravede il profilo della decostruzione normativa di Max Stirner: si legga la lettera di Engels a Max Hindelbrand dell’anno 1889, ora riportata in *Unterhaltungen mit Bakunin*, a cura di A. Lehning, Nördlingen, Franz Greno, 1987, p. 53.

³⁰ Delle lettere giovanili di Bakunin vi è una buona raccolta in lingua tedesca che vale segnalare: M. A. Bakunin, *“Ich, Michael Bakunin, der von der Vorsehung Auserkorene...”*. *Philosophische Briefe*, Berlin, Karin Kramer

in Germania, si farà negatrice, distruttrice. In una lettera alle sorelle della metà di settembre 1839 scrive: “Astrarre è in ogni caso una menzogna, giacché la verità non risiede nelle astrazioni”. Qualche decennio dopo, nel frammento *Dio e Stato*, e nelle *Considérations philosophiques*, questo, lo Stato, sarà condannato appunto come astrazione, “fantasma”, che si nutre come una specie di vampiro della vita dei sudditi sottraendola loro, svuotando i loro sentimenti ed interessi di contenuto esistenziale.

Sempre nella lettera del settembre 1839 scrive che “solo l’azione rende possibile la realizzazione della vita”. In queste parole è già contenuto tutto il programma politico del futuro “partito” anarchico. L’attivismo come progetto di vita e di azione politica, il rifiuto della “quiete” e dello *status quo*, oltreché della tradizione, e di ogni irregimentazione e pianificazione a priori. La ragione che si fa prassi non può però pretendere, alla maniera di Hegel, d’essere comprendente, riconciliatrice, totalizzante. Nella prassi v’è sempre uno scarto, e si manifesta il “nuovo”. Una fonte teorica di Bakunin è, oltre l’Idealismo tedesco, anche il positivismo di Auguste Comte. In *Dio e lo Stato*, uno dei suoi più efficaci scritti teorici, il positivismo comtiano si mescola alla dialettica negativa, talvolta con risultati sconcertanti. Per esempio Bakunin nega il libero arbitrio, sembra presentare una visione rigidamente materialista e causalista dell’essere, della realtà; ma poi, nell’affrontare la “natura” dell’essere umano, definisce questo come una sorta di “animal rebelle”, animalità che si rivolta contro la realtà che le è data e che è pertanto capace di produrre il nuovo. È una specie di libertà piantata nella causalità.

Per Bakunin l’uomo, e forse l’essere più in generale, è causalità che nega se stessa, producendo il salto verso la novità. Qualcosa di simile in tempi più recenti ha sostenuto un altro pensatore libertario, Cornelius Castoriadis³¹. L’emergenza del nuovo è iscritta nella storia dell’universo. Ovviamente tutto questo non ha niente a che vedere con Nečaev³², o con la raffigurazione allucinata dell’anarchico russo che offre Dostoevskij con lo Stavrogin dei *Demoni*. Dostoevskij ha invero un lato bakuniano, per esempio nella critica accorata del “palazzo di cristallo”, che anticipa l’intuizione della “gabbia d’acciaio” di Max Weber. La società capitalista è come un palazzo di cristallo, un *panopticon*, in cui vige ferrea l’uniformità dei principi e dei sentimenti, dentro il quale gli esseri umani si muovono freneticamente come insetti sotto una cappa di vetro, calpestandosi, e divorandosi l’un l’altro. “Laggiù non si vedeva già più il popolo, ma solo un intontimento, una perdita della coscienza, sistematica, sottomessa, incoraggiata”³³. La diagnosi è terribile; ed è la stessa che ci dà Bakunin per esempio in *Stato e anarchia*, un libro che in più di una pagina ricorda anche *Dall’altra sponda* dell’amico Herzen³⁴.

Ma per Dostoevskij la cura è rinviata, affidata alla religione ortodossa, alla “conversione”. Per Herzen, quello disincantato degli anni Sessanta, bisogna affidarsi, senza troppo sperare, al ciclo storico dell’evoluzione intellettuale del paese. Solo per Bakunin la speranza è una cosa viva, presente, immediata, perché supportata da-

Verlag, 1993.

³¹ Si legga per sempio, C. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999.

³² Sull’affare Nečaev, il terrorista sconfessato infine da Bakunin, cf. M. Confino, *Daughter of a Revolutionary: Natalie Herzen and the Bakunin-Nechaev Circle*, London, Alcove Press, 1974, P. Avrich, *Bakunin and Nechaev*, London, Freedom Press, 1987, e M. Confino, *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l’affare Nechaev*, Milano, Adelphi, 2014.

³³ F. Dostoevskij, *Note invernali su impressioni estive*, a cura di S. Prina, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 54.

³⁴ Cf. M. A. Bakunin, *Stato e anarchia*, trad. it. cit.

ll'ontologia stessa dell'universo e dell'umanità. "Esiste solo l'uomo che produce se stesso" – aveva scritto in una lettera ai parenti del 3 novembre 1841. "L'essere umano non è solo prodotto della natura e della circostanze, ma anche il risultato di ciò che egli fa di se stesso su questa terra" – parole che troviamo in una missiva a Arnold Reichel dell'11 maggio 1850, quando è già detenuto dal re sassone per la rivolta di Dresda. Ma se l'uomo è fatto di sé, e della sua azione, il futuro rimane sempre aperto, ed a nostra disposizione. La libertà paradossalmente ci è garantita dalla struttura del mondo³⁵. Non c'è quiete, perché tutto è vicissitudine, e questa nella vita umana si dà mediante il sentimento, la critica, e la decisione. La scienza, che assolutizza la ragione, si illude di poter dominare la vicissitudine, ma può solo rendersi nemica di questa e del sentimento umano. Ragione questa che basta per rifiutare la presunzione dialettica, e giacobina, del socialismo marxiano.

IV.

Oltre a Herzen e Bakunin (che sono della stessa generazione, l'uno del 1812, l'altro del 1814), vi è un'altra coppia che definisce i contorni dell'anarchismo russo e della sua grandezza. Parlo di Pëtr Alekseevič Kropotkin e Lev Nikolàevič Tolstòj, quest'ultimo abbastanza più anziano del primo (è nato nel 1828, mentre Kropotkin è del 1842), ma entrambi proiettati verso l'Europa *fin de siècle*³⁶. Anche in questo caso si tratta di due aristocratici, ma il contesto in cui si muovono non è più la Russia di Nicola I, e l'atmosfera non è quella della repressione contro il decabrisimo. Né le speranze dell'Europa con cui si confrontano sono rappresentate dalla teodicea secolare di Hegel, ma soffia ora il vento del darwinismo e dello spiritualismo tardoromantico. Non più Fichte e Schelling, ma Schopenhauer e Nietzsche; non più Comte, ma Darwin. E la Russia si è liberata della servitù della gleba con la riforma di Alessandro II del 1861, e l'antica aristocrazia si muta in una classe di proprietari terrieri soggetta a leggi di mercato. Ora Tolstòj e Kropotkin, al pari di Herzen e Bakunin, distillano lo spirito del tempo e ne offrono una propria originale interpretazione.

La vita di Kropotkin si muove secondo una sequenza che ricorda il *cursus honorum* tanto di Herzen e Bakunin come quello posteriore di Tolstòj³⁷. Anche lui è destinato alla carriera militare, anzi è educato a essere "paggio" dello zar in una rigida scuola di cadetti. Ma anche lui si ribella, e come Bakunin è ospite della tetra fortezza di San Pietro e Paolo, il cui profilo è ben visibile da quasi ogni sponda della Neva, monito severo contro ogni tentazione di rivolta o critica. Anche a Kropotkin riesce una fuga avventurosa, questa volta non dalla Siberia, ma dall'ospedale del carcere. E poi ci sono gli anni dell'esilio. Innanzitutto in Svizzera, a Zurigo, dove si concentrano gli esuli russi e fiorisce una vivace comunità alternativa. È il contesto che ritroviamo narrato in *Under Western Eyes* di Joseph Conrad. Uno dei protagonisti

³⁵ Su questo punto mi permetto di rinviare a M. La Torre, "Il fantasma della legge. Michail Bakunin e la metafisica della libertà", in *Filosofia politica* 28, 2014, pp. 247-268

³⁶ Cf. C. Ward, "Introduction", in P. A. Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, a cura di C. Ward, London, The Folio Society, 1978, pp. 7 ss.

³⁷ Vi sono due ottime biografie di Kropotkin, entrambe in lingua inglese: G. Woodcock, I. Avacumovic, *The Anarchist Prince*, London, Boardman, 1950 e M. Miller, *Kropotkin*, Chicago University Press, Chicago, 1976. Per una buona introduzione al suo pensiero cf. H. Hug, *Kropotkin zur Einführung*, Hamburg, Junus Verlag, 1998.

del romanzo, Peter Ivanovich, è ritagliato sulla figura di Bakunin, che tra l'altro, e significativamente, Conrad sbeffeggia per l'attaccamento alla causa dei diritti delle donne. In Svizzera infine Kropotkin entra in contatto con la Prima Internazionale e col bakuninismo –come ci racconta nelle sue belle *Memorie di un Rivoluzionario*, pubblicate per la prima volta in inglese nel 1899.

Di questo, del bakuninismo, Kropotkin è un continuatore ed un modificatore. Non vi è traccia di idealismo tedesco nel pensiero del principe russo. Più che alla filosofia è alla scienza, alla geografia, alla geologia, e dalla storia naturale, zoologia e biologia che rivolge la sua attenzione. Mentre Bakunin nutriveva un permanente sospetto verso la figura dello scienziato, cosa che impedisce al suo materialismo di farsi vero e proprio positivismo, Kropotkin è un vero e proprio scienziato, autore di scoperte scientifiche (sulla glaciazione per esempio), convinto della primazia della scienza come forma di conoscenza, idea estranea a Bakunin. Ciò dà un specifico carattere al suo anarchismo. Questo è pratico, empirico, attento alla sperimentazione di forme immediate di organizzazione e produzione alternative. In questo senso il contributo all'anarchismo di Kropotkin è assai rilevante ed ancora oggi utile. Ci propone forme di socialità alternativa e libertaria che egli vede sorgere e comunque possibili già nelle pieghe della complessità della società presente. Il suo è un pluralismo pragmatico capace di vedere là dove la filosofia della storia tutta protesa verso il futuro rimane cieca.

E tuttavia Kropotkin con la sua straordinaria fiducia nella forza liberatoria della scienza opera una torsione dell'anarchismo che ne accentua il versante utopico ed apolitico. Mentre per Bakunin la politica rimane al centro della vicenda umana³⁸, qui è la tecnica ciò che conta, oppure il progresso scientifico. Ciò ha per conseguenza che il sospetto verso le istituzioni della politica, ben presente nel paradigma teorico dell'anarchismo, si faccia parossistico. D'altra parte per Kropotkin sembra scomparire la distinzione tra "essere" e "dover essere" che Bakunin ha sempre ben presente, tenendo in buon conto l'insegnamento kantiano. La categoria del "dover essere" per Bakunin, sia pure per certi versi hegelianamente addomesticata, riappare nell'importanza attribuita alla "rivolta" e dalla "decisione". Senza decisione non c'è rivoluzione possibile, e questa è un'esplosione di volontà e di dover essere. Per Kropotkin invece la categoria di "dover essere" è riassorbita da quella di "essere", seguendo la vulgata positivista e darwinista. Le leggi normative sono reinterpretate come epifenomeni delle leggi scientifiche³⁹. Semmai, alla maniera di Darwin o meglio di un certo darwinismo sociale, tali leggi hanno una intrinseca valenza teleologica, finalistica. "I gradually came to realize" –scrive nelle sue memorie– "that anarchism represents more than a mere mode of action and a mere conception of a free society; that it is part of a philosophy, natural and social, which must be developed in a quite different way from the metaphysical or dialectic methods which have been employed in sciences dealing with man. I saw that it must be treated by the same methods as natural sciences"⁴⁰.

Kropotkin, come Darwin, è un'evoluzionista. Solo che per lui il motore dell'evoluzione non è la lotta, la competizione, bensì la solidarietà, l'aiutarsi vicendevol-

³⁸ Per Bakunin "la scienza più razionale e più profonda non può individuare le future forme della vita sociale" (M. A. Bakunin, *Stato e anarchia*, op. cit., p. 233).

³⁹ Mi sono soffermato su questo tema in M. La Torre, "Una fondazione naturalistica dell'anarchismo: Pëtr Kropotkin", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 2, 1993, pp. 179-202.

⁴⁰ Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, op. cit., p. 277.

mente, il “mutuo appoggio”, tema su cui scrive una monografia (*On Mutual Aid*) ancora oggi ampiamente citata e discussa nel dibattito sul problema dell’evoluzione delle specie animali. Per ciò che concerne l’economia, mentre Bakunin si dichiara “collettivista”, ritenendo cioè che la distribuzione delle risorse debba darsi secondo il contributo che ciascuno ha offerto alla produzione o ai servizi, Kropotkin è invece assai più radicale. È un “comunista”, sgancia la distribuzione ricevuta da qualsivoglia corrispondenza di prestazione, o di merito, e dunque afferma un assoluto principio di attribuzione di risorse secondo i bisogni. Lancia così l’idea della “presa dal mucchio”, la *prise au tas*, secondo cui, prodotta la ricchezza che si vorrà produrre secondo sforzi del tutto volontari e gratuiti, e concentrata questa all’ammasso, la distribuzione avverrà secondo il bisogno e desiderio di ciascuno. Ogni struttura di mercato è così espulsa dal socialismo, mentre questa in parte ancora sopravviveva nel collettivismo bakuniniano, e nel “mutualismo” di Proudhon.

Né più leggi giuridiche né più criteri economici o prezzi o altri equivalenti. L’anarchia assume dunque i caratteri di una comunità senza mediazioni istituzionali e normative. E Kropotkin sembra anche presupporre che tale immediatezza si possa dare immediatamente, subito, con l’atto stesso della rivoluzione. La passione distruttrice ora assume veramente una valenza edificatrice, e persino edificante, come nemmeno Bakunin aveva mai immaginato. Basta – è questo l’anarchismo semplificato che risulta dalla radicalità comunista e scienziata di Kropotkin – che le superfetazioni, se si vuole le “sovrastutture” del mercato e del diritto siano eliminate, affinché le leggi vere che reggono il corpo sociale possano nuovamente dispiegarsi, e queste bastano a se stesse. Tutto sembra così molto più facile e rapido. Ogni idea di “transizione” o di complessità istituzionale è messa da canto. E l’anarchismo assume, in tale vulgata, quel carattere apolitico che ancora oggi in gran misura lo contraddistingue.

Tolstòj è personaggio di diversa fattura, eppure assai vicino all’ispirazione che regge l’opera di Kropotkin⁴¹. Ciò non solo per le comuni origine aristocratiche e la simile esperienza giovanile fatta di un’infanzia felice e privilegiata, di educazione militare e di viaggi per le sterminate pianure al di qua ed al di là degli Urali. Gli esiti, diciamo così politici, dei due personaggi si assomigliano alquanto, proprio per la loro apoliticità; voglio dire, per il ripudio di ogni possibile dimensione istituzionale dell’ordine sociale e per l’irenica convinzione di una possibile convivenza senza norme e senza mediazioni. A questa “utopia” Kropotkin, come si è detto, giunge mediante una sovraesposizione dei meriti del progresso scientifico. Non è questa invece la via percorsa da Tolstòj, il quale non crede al mito del progresso, sia quello dei liberali sia quello dei socialisti. Ad entrambi rimprovera – per bocca di Levin in *Anna Karenina* – di universalizzare un percorso storico che è proprio solo dei paesi industrializzati dell’Occidente e che pertanto non può ritenersi valido anche per il resto del mondo. E poi l’economia politica è muta sul “che fare”, generalizza solo ed estrae leggi da una serie limitata di dati e poi a tali leggi si affida per l’identificazione di criteri normativi.

Tolstòj si rivolge alla religione cristiana, come fa – è noto – Dostoevskij. Ma quest’ultimo non ha pretese riformatrici. O meglio ne ha di tradizionaliste; è la miti-

⁴¹ Su Tolstòj la bibliografia di riferimento e la letteratura secondaria sono sterminate. Ma per una prima introduzione alla vita ed all’opera del grande romanziere, cf. almeno: H. Troyat, *Léon Tolstoï*, Paris, Fayard, 2004; P. Citati, *Tolstoj*, Adelphi, Milano, 1996; A. N. Wilson, *Tolstoy*, Penguin, London, 1989; R. Bartlett, *Tolstoy: a Russian Life*, London, Profile Books, 2013.

ca antica Russia che si vorrebbe restaurare. Ma alla fine dei conti “il regno di Dio non è di questa terra” –questo è il monito di Dostoevskij, ed ogni tentativo di riforma del presente non può che allontanarci dal “Regno”. La “conversione” o la “rivoluzione” non può che essere un fatto interiore, così come il pentimento e la confessione di Raskolnikov in *Delitto e castigo*. Al militante populista (e terrorista) Dostoevskij contrappone il “sacro idiota”, il Principe Myškin de *L’Idiota*, il buono tanto buono che non è di questa terra. Va detto, tuttavia, che l’Idiota di Dostoevskij trova un precursore nel Dottor Krupov dell’omonimo romanzo di Herzen, nel quale la follia è interpretata ironicamente come la condizione più comune nelle vicende sociali: “La Storia è l’autobiografia di un folle”⁴².

Tolstòj pure raccomanda la via della “conversione”, quella del nobile corrotto, il principe Nechljudov, in *Resurrezione* (parola che in Russo designa anche la domenica) il quale accompagna nella deportazione la donna, Katjuša, che aveva sedotto e degradato. Ma tale conversione è di “questo regno”, ha effetti rilevanti sulla struttura della convivenza. È la via, per l’appunto, per l’anarchia. La religiosità di Tolstòj è diversa da quella di Dostoevskij. È terrena, è proiettata verso gli altri e verso la società. Il suo cristianesimo è tutt’altro che ortodosso (e così Tolstòj sarà “scomunicato” dalla Chiesa ufficiale). A Cristo Tolstòj non riconosce natura divina, non accetta il dogma della trinità, né crede alla risurrezione (sia questa della carne o dello spirito) –tema invece che assilla Dostoevskij. Non crede all’Inferno, ma sull’aldilà è timoroso, e speranzoso⁴³.

È stato detto, giustamente, che è la prospettiva della morte ad agghiacciare l’esistenza di Tolstòj, che non riesce ad accettarla, che ne è permanentemente angosciato, che la spia con terrore. Con Čechov ha uno scambio di idee al riguardo che è illuminante. Čechov è vagamente religioso, ma non si cura troppo della morte, anche se essa lo accompagna da presso, e infine con la tubercolosi di cui soffre lo inghiotte a quarantaquattro anni. È sereno rispetto alla propria fine che sa imminente, mentre Tolstòj non riesce a darsene pace nella sua lunga vita. In *La morte di Ivan Ilic* ce ne dà una raffigurazione tra le più nichilistiche. In *Guerra e pace* il principe Andreij Bolkonskij, ferito gravemente alla battaglia di Austerlitz, è immerso in un profondo sentimento di pace, ma dubita della vita eterna, non supera l’incertezza, non riesce ad avere fede. E senza vera fede si tomenta anche Padre Sergej nell’omonimo racconto vari decenni più tardi.

Così il cristianesimo di Tolstòj può dirsi secolare, terreno, tutt’altro che mistico, nel quale la figura di Cristo è reinterpretata come quella di un eroe morale, un po’ alla maniera di Hegel nella sua giovanile *Vita di Gesù*, o ancor più alla maniera di Piero Martinetti che presenta il cristianesimo come la forma di morale più elevata e nobile nella storia dell’umanità⁴⁴. Il Cristo è solo e tutto umano, e il suo insegnamento è una lezione di buona vita diretta a tutti, abbiano o meno fede nell’Assoluto. Ma, rispetto a Martinetti e Hegel, Cristo per Tolstòj è anche l’anarchico per antonomasia, il ribelle, il riformatore sociale. Il Discorso della Montagna è reinterpretato come un programma di riforma sociale. Gli ultimi saranno i primi anche in questa terra. La

⁴² A. Herzen, *Il dottor Krupov, Il dovere innanzi tutto*, trad. italiana di L. Del Santo, III ed., Roma, Edizioni Paoline, 1961, p. 68. Di questo romanzo vi è una traduzione italiana più recente, a cura di A. Schiavone, *Il dottor Krupov*, Firenze, Barbès, 2008.

⁴³ Sul punto cf. G. Steiner, *Tolstòj or Dostoevsky. An Essay in Contrast*, London, Faber and Faber 1980.

⁴⁴ Cf. in merito i due volumi di P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Il Saggiatore, Milano, 1966, nella cui conclusione mi pare evidente profilarsi un’influenza tolstoiana.

comunità dei credenti si libera d'ogni struttura gerarchica e clericale, ed in essa anche il misticismo è ora raffrenato e guardato con sospetto. Il cristianesimo, privo di orpelli clericali, coincide con l'anarchismo dunque, e non è solo un'etica, ma anche una politica, una lezione di disobbedienza⁴⁵.

L'anarchismo di Tolstòj è profondamente etico; il suo fondamento è immediatamente morale. Niente a che vedere con lo scientismo di Kropotkin o con la filosofia idealistica di Bakunin e il materialismo di Herzen. Eppure c'è una profonda affinità qui con la prospettiva kropotkiniana. L'anarchismo è una via di perfezione per entrambi. Per entrambi sull'elemento strettamente politico ha la meglio quello utopico. La concezione della comunità, che non ha bisogno di regole, perché –come dice San Paolo nella *Lettera ai Romani*– è la legge che crea il deviante, il peccatore, il delinquente, è grosso modo la medesima. Tolstòj però rifiuta ogni prospettiva insurrezionale. La violenza è ripudiata in modo assoluto. L'anarchismo qui coincide col pacifismo. Ciò, come avviene per altri versi nella concezione di Kropotkin, da un lato comporta una spinta verso la automarginalizzazione, verso una sorta di fuga senza fine, verso l'idea che anarchismo significhi innanzitutto “testimonianza”, non tanto lotta o conflitto sociale. E poi implica un'attenzione alla sperimentazione di forme d'esistenza quotidiane alternative immediatamente possibili senza attendere nessun “gran giorno”. È nota al riguardo la grande attenzione di Tolstòj per l'educazione libertaria dei bambini e per l'antimilitarismo, l'obiezione di coscienza, ed anche, cosa che lo accomuna ancora una volta a Kropotkin, per forme cooperative anticapitalistiche e non mercantili di produzione e di distribuzione.

“Niente è stato scoperto, e niente è stato inventato” –così dice Pierre Bezuchov in *Guerra e Pace*, e così pensa Tolstòj. Non sono di quest'avviso né Kropotkin né Bakunin. Per il primo ci sono scoperte e si fanno invenzioni; è proprio affare della scienza provvedere ad entrambe. Ma l'invenzione e la scoperta non sono per Kropotkin produzione di “nuovo”. Si tratta piuttosto di rivelare ciò che è sempre stato già così, e che deve allo stesso tempo essere in quel certo modo, rintracciarne le leggi, ed approfittarne tecnicamente. Per Bakunin invece l'invenzione ed anche la scoperta sono prodotto di ideazione, immaginazione. Sono costitutive del loro oggetto, e producono alterità, la novità radicale di cui la rivoluzione sociale è l'espressione collettiva più evidente. E potremmo allora dire, come fa Aleksandr Blok: “А мы читаем Бакунина и слушаем свист огня”.

V.

Kropotkin e Tolstòj, e il loro anarchismo pacato e civile, saranno travolti dalla tempesta della Prima Guerra Mondiale e da ciò che ne risulta; in Russia la feroce guerra civile e il bolscevismo che applica la prassi terroristica secondo logiche giacobine⁴⁶. La CEKA è quanto di più opposto possa esserci all'anarchismo cooperativo e pacifista del patriarca di Jasnaja Poljana, la tenuta di Tolstòj. E i seguaci di Tolstòj e di Kropotkin saranno tra le prime vittime di quell'apparato implacabile di sterminio. Si

⁴⁵ Kropotkin sottolinea la valenza “comunista” ed antiautoritaria del pensiero di Tolstoj e ne apprezza anche la interpretazione morale, e non mistica, del cristianesimo. In merito si leggano le belle pagine di P.A. Kropotkin, *Russian Literature. Ideals and Realities*, II ed., London, Duckworth, 1916, capitolo quarto.

⁴⁶ Su questa vicenda cf. almeno P. Avrich, *The Russian Anarchists*, London AK, Press 2006.

potrà ricordare che i funerali di Kropotkin a Mosca nel febbraio del 1921 sono l'ultima grande libera manifestazione prima della definitiva cappa dittatoriale imposta da Lenin alla madre Russia.

L'anarchismo viene così inghiottito e stritolato nelle fauci del mostro totalitario. Su di esso cala la coltre del silenzio. Eppure il significato dell'anarchismo e la presenza dell'anarchico, anche in quel mondo di terribile oppressione, qui e là riemerge. Nel *Dottor Živago* di Boris Pasternak⁴⁷, allorché il protagonista, Živago, in treno va verso gli Urali, si imbatte in un personaggio lacerato in catene che gli sgherri bolscevichi trascinano in Siberia. È un detenuto anarchico. “Io sono l'unico uomo libero su questo treno” –grida. Pasternak sembra assentire.

Vasilij Semënovič Grossman scrive un'ultimo romanzo, *Tutto scorre...*, nel quale ripercorre il proprio vissuto di reietto del sistema⁴⁸. Questo scritto è –se possibile– ancora più struggente ed intenso di *Vita e destino*, che rimane l'opera maestra dello scrittore russo. *Tutto scorre...* parla del tradimento e della delazione, un'esperienza comune nella convivenza sotto il totalitarismo, e di un'esistenza dannata nel Gulag. Ora, qui, in quell'inferno di ghiaccio, di sofferenza sovrumana e di disperazione, si racconta anche di una povera creatura, Masa, una giovane che per le ragioni incomprensibili che follemente reggono la macchina totalitaria dello Stalinismo si ritrova deportata. E nel Gulag è degradata, violentata, adoperata, manipolata ed abusata come oggetto da detenute e guardiani.

Ma c'è chi ne ha pietà. Inaspettatamente, sorprendentemente. È una vecchia, lì ormai dalle autorità sovietiche dimenticata da decenni. Ma non si è corrotta. “Una volta Masa era tornata di notte dal magazzino di Semisotov, quella vecchia le si era avvicinata, le aveva accarezzato la testa, e le aveva detto: «Povera bambina mia»”⁴⁹. È Ol'ga Nikolaevna, un'antica militante anarchica. Per Grossman ancora una figura esemplare di dignità umana.

⁴⁷ Cf. B. Pasternak, *Dottor Živago*, trad. it. di P. Zveteremich, Milano, Feltrinelli, varie edizioni.

⁴⁸ La traduzione italiana è eccellente: V. Grossman, *Tutto scorre...*, trad. it. di G. Venturi, Milano, Adelphi, 2102.

⁴⁹ V.S. Grossman, *Tutto scorre...*, *op. cit.*, p. 125.