

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE,
SOCIALI E DELLA FORMAZIONE

DOTTORATO DI RICERCA IN INNOVAZIONE
E GESTIONE DELLE RISORSE PUBBLICHE.
CURRICULUM DI SCIENZE SOCIALI,
POLITICHE E DELLA COMUNICAZIONE

CORSO DI LAUREA
IN SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DEL MOLISE

RIVOLUZIONI

a cura di

Marco Stefano BIRTOLO

quaderno di  **Politica.eu** 2019

PROGETTO GRAFICO a cura di
Paolo Emilio GRECO
per il



CENTRO PROGETTAZIONE GRAFICA & STAMPA
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL MOLISE

ISBN 9788896394298
ISSN 2421-4302



QUADERNO 2019

INDICE

NOTA EDITORIALE MARCO STEFANO BIRTOLO	5
LA RIVOLUZIONE PERMANENTE STEFANO CAPRIO	9
LA «CONVERSIONE» DEL SOGGETTO. DALL'ASCETISMO ALLA RIVOLUZIONE FILIPPO CORIGLIANO	29
RIVOLUZIONE E PENSIERO GIUSEPPE FIDELIBUS	42
LE RIVOLUZIONI NELLA TEORIA DELLE CRISI GIANPIERO MAGNANI	66
LA RIVOLUZIONE BOLSCEVICA E LA DIALETTICA DEI TOTALITARISMI: POTENZIALITÀ E LIMITI DELLA «STORIOGRAFIA TRANSPOLITICA» DI ERNST NOLTE TOMMASO VALENTINI	92
IL <i>THYMÓS</i> IN FRANCIS FUKUYAMA: UNA FORZA RIVOLUZIONARIA PAOLO IAGULLI	133

NOTA EDITORIALE

MARCO STEFANO BIRTOLO

Dopo la pubblicazione di un primo Quaderno nel 2015, che ha ospitato un saggio di Paolo Becchi ancora attuale sulle sfide che attendono l'Unione europea e la moneta unica, e dopo l'uscita di un secondo Quaderno nel 2017 dedicato al tema della crisi della democrazia, la Rivista *Politica.eu* propone – sempre con periodicità biennale – la pubblicazione di un terzo Quaderno, che raccoglie i contributi di studiosi di diversa provenienza, pervenuti in risposta ad una *call for papers* sul tema delle rivoluzioni, promossa in occasione della ricorrenza del centenario della Rivoluzione d'Ottobre.

Lo spunto per il lancio della *call for papers*, intitolata *Rivoluzioni. A partire dalla Rivoluzione russa ad oggi: storia e analisi di concetti filosofici, politici e giuridici fondamentali*, è nato a seguito di un seminario sull'eredità e sull'attualità di un evento-spartiacque del secolo scorso come la rivoluzione bolscevica¹, che è stato organizzato a Campobasso il 13 novembre 2017 dalla Cattedra di Diritti dell'uomo e globalizzazione del corso di laurea in Scienze della comunicazione dell'Università del Molise, patrocinato dal Dipartimento di Scienze umanistiche, sociali e della formazione, in collaborazione con il Dottorato di ricerca in Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche – curriculum di Scienze sociali, politiche e della comunicazione.

Proprio alla rivoluzione bolscevica, infatti, sono dedicati la maggior parte dei saggi raccolti in questo Quaderno, a partire da quello di Stefano Caprio, già pubblicato sul n. 1/2018 di *Politica.eu*, che ricostruisce le ragioni di fondo che portarono alla Rivoluzione d'Ottobre. La rivoluzione del 1917 non viene ridotta esclusivamente a un fenomeno che diede sfogo alle rivendicazioni di nuove classi sociali escluse da sempre dal potere politico, ma è stata possibile, secondo Caprio, perché in grado di incarnare quel principio di autorità o *autocrazia* a cui le tante «rivoluzioni russe» si sono sempre legate, e che fecero dei bolscevichi l'unica alternativa credibile allo zarismo. I bolscevichi, secondo l'autore, hanno sostituito lo zar con «il nuovo zar comunista, il nuovo vangelo di Lenin, poi realizzato dall'apostolo Stalin, che cercò a sua volta di farsi dio», senza dimenticare il ruolo svolto dall'*intelligentsija* russa dell'epoca.

¹ In questa sede mi limito ad indicare soltanto alcune pubblicazioni sulla Rivoluzione d'Ottobre uscite proprio in occasione del centenario della rivoluzione bolscevica, senza pretesa di esaustività. A livello introduttivo, per una rassegna dei recenti orientamenti storiografici internazionali sulla rivoluzione russa cfr. G. Cigliano, 2018a e 2018b. Per ricostruzioni più complessive del fenomeno rivoluzionario russo che hanno affrontato il tema da diverse angolazioni cfr., tra gli altri, S. Smith 2017; V. Strada, 2017; M. Flores, 2017; T. Todorov, 2017; S. Caprio, G. Codevilla e P.P. Poggio (a cura di), 2017; L. Menacci e T. Valentini (a cura di), 2017 e G. Carpi, 2017.

Il saggio di Filippo Corigliano allarga l'orizzonte di discussione, mettendo a confronto le rivoluzioni francese e russa, e rileggendo il fenomeno rivoluzionario attraverso la teoria del potere di Michel Foucault. Nell'articolo l'autore si concentra sull'importanza dei concetti secolarizzati – anche se carichi di tensione messianica – di «rigenerazione», «conversione» e «verità» ai fini della costruzione del «soggetto rivoluzionario», che tuttavia finisce per essere coinvolto in un processo di disciplinamento che utilizza inevitabilmente specifiche tecniche di controllo, innanzitutto attraverso il *discorso* pedagogico.

Incentrato, invece, sui presupposti filosofici che guidavano la prassi rivoluzionaria sovietico-bolscevica è il saggio di Giuseppe Fidelibus, che intende portare alla luce il sostanziale approccio nichilista che, secondo l'autore, animava i rivoluzionari e il loro principale protagonista, Lenin. La rimozione dell'istanza di verità dal campo di competenza del pensiero ha reso possibile, secondo Fidelibus, una prassi incentrata sull'«azione sovversiva dell'idea». L'«istanza ideocratica» che caratterizzava la rivoluzione bolscevica viene contrapposta storicamente a un tessuto di esperienza che porta invece la verità al centro dell'esistenza. È così che prende vita un'inversione teorica dell'istinto rivoluzionario: «si tratta di un colpo di mano che, prima di essere politico-istituzionale o economico, è genuinamente un “colpo-di-pensiero”: con esso il pensiero si pone al servizio del cambiamento del mondo, immunizzandosi dalla domanda sulla sua verità».

All'evoluzione del concetto di rivoluzione in senso ampio è dedicato il contributo di Gianpiero Magnani, che si sofferma in particolare sul nesso stringente tra le categorie di «rivoluzione» e «crisi». Secondo l'autore la rivoluzione, a differenza del riformismo, presuppone condizioni critiche dell'ordine costituito e, pertanto, «non è possibile una teoria politica delle rivoluzioni senza una teoria politica delle crisi». Durante la prima metà del XX secolo le rivoluzioni furono principalmente fenomeni di massa, che con l'uso della violenza cambiarono radicalmente l'ordine politico, sociale ed economico stabilito, mentre – sottolinea Magnani – dalla fine della seconda guerra mondiale fino alla recente crisi economica il concetto di rivoluzione ha subito un cambiamento radicale, investendo maggiormente il campo scientifico e tecnologico, ma con conseguenze ugualmente significative sulla vita degli individui. In queste ultime «l'elemento *politico* lo troviamo non all'inizio ma *alla fine* del processo rivoluzionario, e si caratterizza come cambiamento non superficiale bensì radicale delle modalità di esistenza collettiva».

Il saggio di Tommaso Valentini analizza, invece, l'interpretazione della rivoluzione bolscevica di Ernst Nolte, discutendo il suo approccio metodologico alla ricerca storica e la tesi secondo la quale la nascita e gli sviluppi del nazismo sono stati una risposta violenta ed eccessiva al bolscevismo, da cui sarebbe scaturita una «guerra civile europea». Nel suo contributo Valentini espone puntualmente la posizione di Nolte – considerato come uno dei principali esponenti del cosiddetto «revisionismo storiografico» – e analizza le critiche mosse da numerosi studiosi al suo punto di vista nel dibattito noto come *Historikerstreit*, che trae origine proprio dalla tesi dello storico tedesco.

A chiudere il Quaderno è il contributo di Paolo Iagulli, che riflette su un classico del pensiero politico contemporaneo, Francis Fukuyama, il quale, nel suo ultimo libro dedicato al tema dell'*identità*, è andato alla ricerca di quella forza rivoluzionaria capace di muovere la storia, individuandola nel *thymós*, ossia nella sfera emozionale presente in ciascun individuo, che nasce «dal desiderio hegeliano del riconoscimento». Nel saggio Iagulli spiega l'origine platonica del termine *thymós* e l'interpretazione che ne fornisce Fukuyama, mettendo in luce l'importanza attribuita dallo studioso americano alle componenti emozionali per spiegare «l'impulso fondamentale che ha portato alle rivoluzioni liberali del secolo XX, per essere più esatti, a tutte le rivoluzioni liberali che si sono avute dopo quella americana e francese del secolo XVIII».

Proprio quest'ultima riflessione lascia aperta la domanda che ha animato la pubblicazione di questo Quaderno, e che rende ancora attuale la riflessione sul concetto di rivoluzione in un'epoca in cui questo stesso concetto appare sostanzialmente desueto. Si tratta – attraverso l'analisi di esperienze rivoluzionarie passate, come quella bolscevica – di continuare a chiedersi da varie angolazioni quali siano gli impulsi fondamentali e i moti propulsivi che in un dato momento storico possono causare la messa in discussione dell'ordine politico e sociale costituito e condurre alla creazione di un ordine che si propone come completamente nuovo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CAPRIO Stefano, CODEVILLA Giovanni e POGGIO Pier Paolo, 2017, *La rivoluzione russa. Intellettuali e potere*. Jaca Book, Milano.

CARPI Guido, 2017, *Russia 2017. Un anno rivoluzionario*. Carocci, Roma.

CIGLIANO Giovanna, 2018a, «La Rivoluzione russa cent'anni dopo». In *Il Mulino*, 1, 74-79.

CIGLIANO Giovanna, 2018b, «La rivoluzione russa del 1917 nei recenti orientamenti storiografici internazionali». In *Ricerche di storia politica*, 2, 171-190.

FLORES Marcello, 2017, *La forza del mito. La rivoluzione russa e il miraggio del socialismo*. Feltrinelli, Milano.

MENCACCI Luca e VALENTINI Tommaso (a cura di), 2017, *La dialettica esaurita? A 100 anni dalla Rivoluzione d'Ottobre. Interpretazioni politiche, filosofiche, estetiche*. Drengo Edizioni, Roma.

SMITH Stephen, 2017, *La Rivoluzione russa. Un impero in crisi, 1890-1928*. Carocci, Roma.

STRADA Vittorio, 2017, *Impero e rivoluzione. Russia 1917-2017*. Marsilio, Venezia.

TODOROV Tzvetan, 2017, *L'arte nella tempesta. L'avventura di poeti, scrittori e pittori nella rivoluzione russa*. Garzanti, Milano.

LA RIVOLUZIONE PERMANENTE

STEFANO CAPRIO*

1. Apocalisse nella storia

Una delle parole d'ordine del movimento comunista nel XX secolo, il «secolo breve» che fu depauperato da spaventose guerre e devastazioni, era quella della «rivoluzione permanente». Si tratta di una delle declinazioni principali della stessa dottrina di Marx e Engels, anche se l'espressione è rimasta storicamente legata al nome di Lev Trotskij. In effetti questa idea, che prevedeva la naturale estensione della rivoluzione socialista a tutti i paesi del mondo, trovò nella rivoluzione russa una nuova applicazione.

Secondo le previsioni del marxismo «ortodosso», com'è noto, la rivoluzione proletaria è una conseguenza inevitabile dello sviluppo democratico-borghese della società, che provoca diseguaglianze e ingiustizie insopportabili per le masse sfruttate. Nell'esperienza russa di Lenin e Trotskij, la borghesia non è in grado da sola di portare a termine il processo di evoluzione del capitalismo, da cui dovrebbe scaturire il cambiamento salvifico. Secondo Trotskij, il proletariato russo avrebbe dovuto invece procedere direttamente alla costituzione dello stato socialista, senza interruzione borghese, da cui la definizione di «permanente». L'altro significato del termine indica la necessità di rimanere costantemente in guerra con il mondo capitalista ostile, cercando di portare il verbo rivoluzionario in ogni paese, appoggiando i movimenti e i partiti «fratelli».

La fase staliniana della rivoluzione russa smentì parzialmente le teorie di Trotskij, che venne infine eliminato per ordine dello stesso dittatore georgiano. L'economia della NEP, istituita da Lenin nel 1921 e gestita da Stalin fino al 1929, ripristinò il passaggio di sviluppo «borghese», per risollevare una situazione devastata dal «comunismo di guerra». A essa seguirono gli anni del Terrore e del culto della personalità del leader, e della scienza marxista si persero le tracce. Rimase però la guerra rivoluzionaria mondiale, sotto forma di «guerra fredda» e divisione del mondo in due blocchi, lo schema che ha governato il mondo dal dopoguerra al 1989, per quasi cinquant'anni.

Quasi trent'anni dopo la fine della guerra fredda, la «rivoluzione permanente» è ormai un vecchio arnese ideologico, condannato all'oblio. Essa doveva portare all'era della giustizia e della felicità, realizzando l'ideale annunciato dall'apocalisse rivoluzionaria.

* Stefano Caprio, già docente presso l'Università Statale Umanistica di Mosca e docente di Storia della filosofia russa presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma. Email: stefanomcaprio@hotmail.com

La caduta dei muri e delle divisioni tra primo, secondo e terzo mondo ha portato invece al trionfo dell'avversario capitalista e liberale, in un nuovo mondo «globalizzato». In questo modo, la profezia si è comunque avverata: dalla rivoluzione sembra che sia nato il volto definitivo della società umana, tanto da far dire a qualcuno che siamo ormai giunti alla «fine della storia»¹.

In realtà, pare che l'umanità sia invece piuttosto insoddisfatta di questo nuovo paradiso. L'apparente vittoria dell'ideologia liberale sta clamorosamente riportando in vita le previsioni marxiste: il capitalismo vive una profonda crisi, crollano i suoi santuari (le banche, le borse, i sistemi finanziari e speculativi) e le sue istituzioni politiche, prive ormai di autorità presso le popolazioni, che preferiscono leader urlanti e promesse egualitarie. La rivoluzione permanente riprende vigore, ma in forme assai diverse da quelle novecentesche.

Gli ultimi decenni sono caratterizzati piuttosto da una galoppante invasione della dimensione *virtuale* dell'esistenza, grazie alle tecnologie che hanno cambiato il modo di comunicare, di conoscere e perfino di lavorare. La crisi economica mondiale degli ultimi dieci anni ha ulteriormente accelerato questa trasformazione; partendo dal crollo dei prodotti finanziari del credito (soldi virtuali, non corrispondenti a valori reali), assistiamo a un'epocale ristrutturazione dei sistemi di produzione dei beni necessari e di sfruttamento delle risorse energetiche, che sta progressivamente sostituendo la forza-lavoro umana con algoritmi e meccanismi di automazione. Cresce la disuguaglianza tra chi possiede e chi consuma, tra i generi e le generazioni, tra le diverse comunità o «razze» umane stanziali e in movimento. Allo stesso tempo, si dissolve la differenza tra quelle stesse razze e i generi, tra strati e classi sociali, e i mezzi di comunicazione rendono influente il livello di istruzione e l'esperienza accumulata. Il futuro dell'umanità si fa sempre più incerto.

Da un mondo di contrapposizioni religiose e ideologiche si è passati a un mondo di indifferenza religiosa e ideale, in cui le manifestazioni della religione accentuano le tendenze al fondamentalismo (non solo islamico, che è quello più clamoroso, ma in tutte le tradizioni religiose classiche e moderne). La scomparsa dei grandi sistemi di pensiero, spirituale e laico, filosofico e politico, rende estremamente volubile e impercettibile ogni sistema di valori; perdono di significato le leggi, di autorità le istituzioni, di prestigio le personalità pubbliche. Il livellamento sociale non favorisce la coesione, al contrario aumenta a dismisura i conflitti. Quale futuro ci aspetta?

Vivendo in una fase di così radicale transizione, è in realtà vano tentare di immaginare il futuro. Un clamoroso esempio è fornito dalle «scienze» economiche: dopo che per almeno tre secoli si è data massima fiducia alle previsioni dei suoi esponenti, da Ricardo ad Adam Smith, da Marx a Keynes e tanti altri, sacerdoti di una nuova religione laica che descrive e profetizza il futuro dei popoli e dei singoli, oggi gli «economisti» sono

¹ F. Fukuyama, 1992.

ridotti al rango di aruspici e sciamani, costretti a divinare sulle interiora dei fallimenti bancari e i misteri della globalizzazione.

Sono passati cinquant'anni dalla pubblicazione della *Scimmia nuda* dell'etologo Desmond Morris², che distingueva l'uomo dagli altri animali quasi solo per la sua pelle liscia. Di nuovo ci chiediamo chi sia veramente l'uomo, che cosa lo rende speciale, addirittura simile a Dio nella rivelazione religiosa. Possiamo ricordare le intuizioni dello scrittore Clive Staples Lewis, che nel 1943 scrisse un libro sulla «abolizione dell'uomo»³, in cui già allora immaginava che l'uomo in realtà possa confondere la realtà con le proprie percezioni, che possono rispondere a sistemi di valori molto diversi e complessi, come il *satya* indiano o il *tao* cinese, per sintetizzare l'indefinita corrente delle relazioni quotidiane che l'uomo istituisce con ciò che lo circonda. Lewis analizza l'illusione del «potere dell'uomo sulla natura», osservando che il più delle volte esso si riduce al potere di alcuni uomini sugli altri uomini, spesso dei predecessori rispetto ai successori.

È proprio il caso del periodo che stiamo vivendo, la post-modernità di cui ognuno dà una diversa definizione, che oggi diventa anche post-globalizzazione, per il sentimento di rigetto sempre più diffuso nei confronti di quell'ideale di mondo «senza confini» e senza limiti che era stato definito appunto la «fine della storia», il paradiso realizzato. Siamo oltre la fine, alla «fine della fine» della storia, e tutto viene rimesso in discussione. Le giovani generazioni si sentono truffate da quelle precedenti. L'uomo stesso si modifica, diventiamo secondo Lewis «uomini senza petto» incapaci di respirare, senz'animo e senza cuore, o rimaniamo totalmente definiti dal «grande orecchio» di Nietzsche⁴, uomini curvi su un piccolo schermo, totalmente dipendenti da un flusso anonimo di informazioni e immagini su cui non abbiamo alcun controllo.

È la fine dell'umano? È l'inizio di un nuovo umanesimo? La bioetica ci parla di «transumanesimo», di esistenza post-umana, nel tentativo di modificare e «migliorare le capacità fisiche e cognitive della persona umana e di applicare le nuove tecnologie all'uomo, affinché si possano eliminare aspetti non desiderati e non necessari della condizione umana come la sofferenza, la malattia, l'invecchiamento, e persino, l'essere mortali», come afferma Nick Bostrom⁵, alfiere di questa nuova frontiera del progresso. Egli sostiene che il Transumanesimo rappresenta un nuovo paradigma sul futuro dell'uomo, che raduna scienziati che provengono da diverse aree (Intelligenza Artificiale, Neurologia, Nanotecnologia e altri ricercatori in biotecnologia applicata), filosofi e uomini di cultura con lo stesso obiettivo: alterare, migliorare la natura umana e prolungare la sua esistenza. È la confluenza definitiva della scienza con la religione.

Ci aspetta un nuovo secolo di cambiamenti, forse di nuove guerre e contrapposizioni, come già avviene in molti paesi e nei continui rigurgiti del terrorismo islamico radicale, per sua natura votato alla «rivoluzione mondiale» non secondo Marx, ma secondo il

² D. Morris, 1967.

³ C. S. Lewis, 1943.

⁴ Vedi: F. Nietzsche, 1883-1885.

⁵ Filosofo svedese, fondatore della World Transhumanist Association nel 2006, autore di testi come *Anthropic Bias*, 2009.

Corano. Conviene riflettere ancora sugli eventi della Russia del 1917, in cui forse si nascondono alcune risposte che l'umanità sta cercando ancora oggi.

2. Lezioni di una rivoluzione dimenticata

Sono pochi oggi che fanno lo sforzo di richiamare alla memoria, studiando i documenti e le testimonianze, gli avvenimenti di San Pietroburgo nel 1917. Eppure gli elementi che in qualche modo richiamano le problematiche odierne non sono pochi; vale la pena richiamarne alcuni come suggestioni per la riflessione.

Non pochi furono gli avvenimenti dei primi vent'anni del XX secolo, che in qualche modo prepararono il terreno alla svolta rivoluzionaria. Dopo la rovinosa guerra con il Giappone degli anni 1904-1905, e le prime rivolte represses nella «domenica di sangue» del 22 gennaio 1905, la monarchia zarista fu costretta ad aprire una fase di grandi riforme, dal sistema parlamentare con l'istituzione della *Duma* di Stato al decreto di tolleranza religiosa, che per la prima volta (e ultimo stato d'Europa) permetteva la libertà di coscienza ai propri cittadini. I tentativi del ministro Witte nel 1905-1906, e del capo del governo Stolypin nel 1906-1911, portarono la Russia a uscire dalla palude della sua storica arretratezza, diventando in poco tempo il paese più industrializzato d'Europa dopo Inghilterra e Germania. L'assassinio di Stolypin, il 14 settembre 1911, significò di fatto la fine delle riforme e l'inizio della decisiva crisi rivoluzionaria, provocata dall'improvvisa entrata della Russia in guerra nel 1914. Un altro simbolico assassinio fu quello del monaco-stregone Grigorij Rasputin, il 17 dicembre del 1916: in gran parte responsabile della paralisi politica dello zarismo, egli era anche l'unico che avrebbe potuto convincere Nicola II a uscire dalla catastrofe bellica. Lo zar non seppe dunque reagire ai moti di piazza dell'8 marzo 1917⁶, lasciando esplodere la bufera rivoluzionaria che portò i bolscevichi al potere, per inettitudine di tutte le istituzioni russe. La guerra civile tra rossi e bianchi durò fino al 1921, nel frattempo il regime inventò i *lager* e i tribunali del «terrore rosso». In vent'anni trascorse un'intera epoca, come poche volte nella storia umana.

Molti di questi e altri eventi furono accompagnati, profetizzati e commentati con tutti i mezzi a disposizione dello spirito umano. I russi inventarono la poesia simbolista e futurista, la musica dodecafonica, l'arte astratta e il suprematismo, la filosofia esistenzialista e la teoria del partito-guida, la sofologia teologica e la neopatrística, perfino il balletto classico e l'analisi delle favole, insieme a molte sfumature e novità della scienza e della cultura. I visionari del «cosmismo» (Fedorov, Vernadskij, Florenskij e Tsiol'kovskij) arrivarono a prevedere i viaggi spaziali e la rete internet, e non a caso oggi vengono ristiudiati con avido interesse. Nella frenesia apocalittica di un mondo che andava verso la rovina o la rinascita, i russi si sentirono investiti dal compito di costruire

⁶ È in realtà proprio questo evento, in cui le donne di San Pietroburgo scesero in piazza a chiedere il pane per le ristrettezze imposte dalle spese belliche, che diede origine alla «Festa della Donna» dell'8 marzo.

un'arca di salvataggio di ogni specie di creatività umana, e molti di loro finirono per essere effettivamente imbarcati nel diluvio della nuova era.

Cent'anni dopo, un fiume d'inchiostro e di parole si è riversato sui mezzi d'informazione russi e in tutto il mondo. Tra le varie posizioni espresse, si possono distinguere all'incirca tre correnti. Da una parte gli *ottimisti*, che ritengono che la rivoluzione si potesse evitare, dall'altra i *pessimisti*, che sostengono che essa avrebbe avuto luogo comunque, anche se gli eventi fossero andati diversamente; e un terzo gruppo, che potremmo chiamare gli *apocalittici*, che vedono nel 1917 una profezia per il futuro della Russia e del mondo intero.

Secondo gli ottimisti, bastava che lo zar evitasse la guerra (o la vincesses) e non si facesse prendere dal panico rinunciando al trono, e tutto sarebbe andato bene. In fondo, la Russia dei primi anni del secolo si era lanciata in una serie di riforme politiche, economiche e sociali, che se fossero state portate a termine, avrebbero garantito un radioso futuro. Questa opinione in qualche modo rafforza le speranze dei riformisti circa il futuro della Russia stessa; molti aspettano dal presidente Putin una svolta riformista, dopo quasi un ventennio di «nuova stagnazione». A queste speranze si legano anche gli auguri per una ripresa dell'Europa e dell'economia globale, in crisi ormai dalla metà degli anni Duemila.

I pessimisti si basano anche sugli esempi degli altri paesi: in Germania, Italia e Spagna non vi fu alcuna rivoluzione, ma arrivò lo stesso la dittatura, e il mondo precipitò nella catastrofe della guerra mondiale. Riportata al presente, questa lezione insegna che non si può fermare la rabbia degli esclusi, delle classi sociali in sofferenza, delle masse martoriate dallo sfruttamento dei potenti. E quindi si aspettano tempi molto bui.

La visione apocalittica appartiene principalmente ai movimenti religiosi e alle ideologie identitarie estreme, che vedono nella rivoluzione una «prova» e una necessaria «purificazione» per ritrovare la retta via. La guida di questa palingenesi viene attribuita alla Chiesa, al «popolo fedele» contro i mali del mondo, e preferibilmente all'apparire messianico di un «uomo forte» sostenuto dagli ideali religiosi, e in grado di unire tutti gli uomini di buona volontà, come appare a molti (in Russia e all'estero) il presidente russo Vladimir Putin.

Spesso queste diverse visioni attraversano l'opinione pubblica della Russia e di vari paesi, anche all'interno degli stessi corpi sociali o delle comunità religiose. Il Patriarcato di Mosca, ad esempio, ha evitato di prendere troppo nettamente una posizione, organizzando una conferenza scientifica tenuta il 18 febbraio 2017 nella Cattedrale del Salvatore, cui hanno preso parte diverse personalità della cultura, della società e della Chiesa stessa. Il metropolita Ilarion (Alfeev), presidente del Dipartimento per gli affari esterni del Patriarcato di Mosca, si è limitato in essa ad accostare fatalisticamente la rivoluzione ad altri eventi tragici della storia russa (il giogo tartaro, i torbidi del Seicento, la guerra con Napoleone), ricordando che la Chiesa è sopravvissuta a tutto questo, rimanendo sempre vicina al suo popolo. Ben più esplicita la dichiarazione del 10 marzo 2017 di un'altra parte della Chiesa Ortodossa Russa, quella Estera «zarista» che ebbe

origine proprio dopo la rivoluzione, oggi tornata formalmente in comunione con il Patriarcato di Mosca, e che vede la necessità di restaurare il potere «voluto da Dio» anche nella Russia di oggi, per la salvezza del mondo.

Il Patriarca di Mosca Kirill (Gundjaev) è poi intervenuto di persona il 29 marzo 2017, dopo le prime dichiarazioni di esponenti del mondo ecclesiastico, rievocando a sorpresa, ma senza citarli, i giudizi dati nel 1918 dagli autori della famosa raccolta di saggi *Dal Profondo*: la colpa principale della rivoluzione, ha sostenuto il capo della Chiesa russa, ricade sull'*intelligentsija*. «Tutto ciò che è accaduto nel XX secolo, quel tritacarne che ha macinato tutta l'*intelligentsija*, non è forse una conseguenza organica delle terribili colpe di cui l'*intelligentsija* stessa si è macchiata contro la fede, contro Dio, contro il proprio popolo, contro il proprio paese?», si è chiesto il Patriarca, intervenendo durante la riunione della Camera di Patronato per l'assegnazione del premio letterario patriarcale. Secondo Kirill, al presente «continua la guerra degli argomenti storici. La società non si è riconciliata pienamente con tutto ciò che riguarda gli avvenimenti di cento anni fa. Anche se le varie analisi possono essere ragionevoli, è indispensabile fare tutto il possibile affinché la loro molteplicità non provochi nuovi conflitti civili. Troppo sangue è stato versato, un prezzo troppo alto è stato pagato perché noi potessimo superare, nella nostra realtà attuale, le conseguenze dei torbidi passati, per escludere la possibilità della loro influenza sulla nostra vita», ha proseguito il suo monito il pastore supremo degli ortodossi russi. Egli ha proseguito affermando che «la rivoluzione è stata un grande crimine. E coloro che hanno ingannato il popolo, che lo hanno indotto in errore, che lo hanno portato a fa esplodere i conflitti, non perseguivano affatto quegli scopi che dichiaravano pubblicamente. C'era un ordine del giorno completamente diverso, del quale le persone non avevano neppure il sospetto». Secondo le sue parole, chi ha compiuto la rivoluzione «cadde vittima delle conseguenti repressioni»; per lo più i rivoluzionari erano «quelli che hanno versato il sangue innocente, che hanno torturato e fatto soffrire». Nella ricorrenza centenaria, il Patriarca ha richiamato tutti a non ignorare la necessità di dare il giusto significato a quegli avvenimenti, per non permettere che possano ripetersi. «Da questi terribili avvenimenti di cento anni fa, noi dobbiamo trarre una conclusione molto importante: dobbiamo redimerci con le nostre virtù dai nostri peccati, e da quelli di chi ci ha preceduto. Dobbiamo costruire una società buona, giusta, da dove espellere il peccato dalla propria vita personale e da quella sociale... Dobbiamo accorgerci del dolore di chi ci sta a fianco»⁷, ha concluso il capo della Chiesa russa.

Le forti parole del Patriarca di Mosca hanno suscitato nel paese reazioni contrastanti, secondo proprio quella diversità di opinioni condannata da Kirill. Molti hanno fatto notare che, prima di accusare, la Chiesa dovrebbe essere la prima a fare autocritica, e riconoscere le proprie colpe passate. Questo riguarderebbe sia le posizioni della «Chiesa di stato» zarista, sia i compromessi ecclesiastici con il potere sovietico e lo stesso Stalin. Secondo l'opinione dei conservatori, la colpa del Sinodo della Chiesa durante la

⁷ Dichiarazioni riprese dal sito <https://ria.ru/religion/20170219/1488324263.html>, consultato il 05.06.2017.

rivoluzione fu di non aver interceduto in favore dello zar, per impedire la sua abdicazione, e appoggiando il governo provvisorio. Così, ad esempio si è espresso lo storico Fedor Gajda, professore dell'Università statale di Mosca MGU⁸: «il Sinodo sia prima, che dopo la rivoluzione di febbraio si trovava in una situazione molto difficile. In quegli anni i membri del Sinodo e l'episcopato erano considerati da tutti soltanto dei burattini di Rasputin... oppure come dei burocrati, senza alcuna autorità spirituale». Per i detrattori della Chiesa e del patriarca, ancora molto diffusi in Russia, la Chiesa cercherebbe piuttosto di «lavare i panni sporchi» di oggi con i richiami alle altrui colpe del passato, essendo tornata a rivestire il ruolo di sostegno al potere statale.

Il presidente Putin, del resto, ha scelto di non osservare la scadenza secolare della rivoluzione con alcun atto ufficiale o cerimonia, limitandosi a un'asciutta dichiarazione risalente ancora al 1 dicembre 2016 di fronte alle camere riunite del parlamento russo, nell'incontro annuale dell'Assemblea Federale. In quell'occasione il leader russo, anticipando in parte l'appello del Patriarca, ha invitato a «avere rispetto della nostra storia comune», citando nell'occasione una frase del filosofo Aleksej Losev. «Non è ammissibile trascinare le divisioni, le offese del passato nella nostra vita di oggi. Ricordiamoci di essere un unico popolo, noi siamo un unico popolo e la nostra Russia è una!»⁹, ha concluso il presidente tra gli applausi di tutti i deputati e senatori, soprattutto di quelli del partito di maggioranza che porta appunto il nome di «Russia unita», di cui Putin stesso è il capo. I pochi esponenti dell'opposizione liberale, peraltro, hanno osservato che la posizione ufficiale del presidente e del governo russo impedisce di fatto di chiarire le cause dei misfatti che ebbero inizio nel 1917, preferendo lasciare la società russa nell'oblio per coprire le proprie politiche autoritarie, il «bolscevismo contemporaneo» denunciato dal capo storico del partito liberale Grigorij Javlinskij¹⁰.

Non è dunque agevole la memoria della rivoluzione, e anche aderendo all'appello del Patriarca Kirill e del Presidente Putin a non perpetuare la «guerra delle interpretazioni», sarebbe auspicabile una riflessione ampia e condivisa. La questione dell'*intelligentsija*, del resto, appare oggi quanto mai attuale non solo in Russia, vista la profonda crisi delle classi dirigenti delle società contemporanee; e anche sulla «rinascita religiosa» e il ruolo della Chiesa nella società russa di oggi molto ci sarebbe da dire.

3. La diserzione dello zar e la fine delle istituzioni

Come molti hanno osservato, la Russia non è precipitata nel baratro della rivoluzione in seguito alla rovina irreversibile delle sue componenti sociali, o al totale fallimento delle sue misure politiche ed economiche. Se le rivoluzioni settecentesche d'Inghilterra,

⁸ Opinione raccolta dal sito <http://foma.ru/1917-pochemu-sinod-ne-vstupilsya-za-tsarya.html>, consultato il 05.06.2017.

⁹ Vedi, tra gli altri, il sito <https://www.business-gazeta.ru/news/330448>, consultato il 05.06.2017.

¹⁰ Dall'intervento a «Radio Svoboda» del 27.02.2017, in <https://www.svoboda.org/a/28329308.html>, consultato il 05.06.2017.

America e Francia si possono intendere come eventi legati alla fuoruscita dal mondo medievale, alla fine delle dinastie aristocratiche di fronte al nuovo mondo borghese e industriale, per il crollo del trono dei Romanov il discorso è un po' più articolato.

Da un lato si possono osservare diverse analogie con le rivoluzioni precedenti, in particolare con quella francese del 1789. Le *brioche* di Maria Antonietta, da distribuire al posto del pane, vengono rievocate dalla rabbia delle donne dell'8 marzo, che chiedono il pane a uno zar assente, che la sera in cui riceve la comunicazione della rivolta, scrive sul suo diario: «giornata noiosa, oggi non è successo nulla, bevo il tè e vado a dormire». La monarchia russa, imparentata con le altre corti europee al punto da non avere che poche stille di sangue russo nelle vene, come la giovane e frivola regina austriaca di Parigi era in realtà molto lontana dal popolo. Nicola II viveva in un mondo artificioso, e coltivava interessi privati poco significativi, anche se non così evidentemente scandalosi come quelli della corte di Versailles, nella reggia pietroburghese di Pušchino che ne è la brutta copia. La sua figura di «santo zar» deriva soprattutto dal martirio subito a Ekaterinburg con la famiglia, nell'estate del 1918; per il resto la religiosità degli ultimi monarchi russi suscita diverse perplessità, vista la superstiziosa sottomissione allo sciamano Rasputin. La crudeltà con cui lo zar aveva massacrato i manifestanti nella «Domenica di sangue» del 22 gennaio 1905 (quella sì, una rivolta spinta dalla disperazione per le miserevoli condizioni del paese), sarebbe dovuta a bastare a impedire l'elevazione agli altari di uno zar chiaramente non all'altezza della situazione, né dal punto di vista politico, né da quello morale. La sua abiura al sacro ruolo e la rinuncia al trono, per la stessa tradizione ortodossa, rasenta l'apostasia dalla vera fede.

Dall'altro lato, la stessa situazione si può vedere in una luce diversa, in cui la rivoluzione appare un fenomeno ben più complesso. L'incertezza dello zar fu evidente proprio nel 1905, dopo la rovinosa guerra con il Giappone e di fronte alle proteste di piazza, ma questo diede anche origine a profondi cambiamenti, se non proprio nella struttura amministrativa (la Duma era un sistema parlamentare molto acerbo e inefficace, il governo non aveva basi solide per la sua azione), per lo meno nel mutamento dell'atmosfera sociale. Tra le due rivoluzioni, quella del 1905 e quella del 1917, si esprime la più ampia e multiforme stagione di dibattito e proposta sociale, culturale e religiosa di tutta la storia russa, quel *Secolo d'Argento* che ha influenzato tutta la cultura mondiale contemporanea. Al contrario dei predecessori ottocenteschi, stretti tra la ferrea censura di Nicola I e gli sbandamenti anarchico-populisti del periodo di Alessandro II, i filosofi e poeti del primo Novecento imposero una revisione aperta e pubblica non solo delle riforme o delle istituzioni, ma della stessa storia e della vocazione della Russia, del suo contributo all'elevazione dell'anima umana.

È tipico della storia russa, del resto, attraversare brevi momenti di straordinaria apertura e creatività, a fronte delle lunghe stagnazioni politiche e ideologiche. Si possono ricordare gli anni della costruzione del mito di Mosca – «Terza Roma» tra Quattrocento e Cinquecento, o delle riforme di Pietro il Grande, per non parlare dei «favolosi anni Quaranta» dell'Ottocento nel dibattito tra slavofili e occidentalisti. Un esempio sono stati

anche i recenti anni Novanta dello scorso secolo, nella fuoruscita dal comunismo e prima della lunga fase della «stabilità» putiniana, di cui ancora non si vede la fine. Si tratta di un fattore storico-geografico, legato al ritmo dei lunghissimi inverni e brevi disgeli del territorio russo. Sta di fatto che la Rivoluzione non piovve dal cielo, né sorprese per la sua improvvisa esplosione, al contrario avvenne per l'inevitabile necessità della Russia di ritrovare se stessa annientandosi nuovamente, e ripartendo da zero.

Torneremo in seguito sulle diverse e contraddittorie posizioni degli intellettuali del *Secolo d'Argento*, ma ci preme ritornare sulla questione della rinuncia al trono di Nicola II. Ricollegandoci proprio alla ciclicità delle tante «rivoluzioni» russe, dobbiamo infatti notare quanto esse siano legate proprio alla diversa comprensione del principio di autorità o *autocrazia*. Si tratta di uno dei pilastri della triade «ideologica» dello zarismo ottocentesco, che si basava sull'unità di autocrazia-ortodossia-popolarismo, una sintesi efficace, ma di non semplice interpretazione. La figura dello «zar», infatti, risale alle pretese imperiali della Russia, che vennero considerate come una vera e propria «missione divina» dopo il crollo dell'Impero Bizantino di Costantinopoli, la «seconda Roma», per mano dei turchi ottomani nel 1453. È una riedizione dell'antico ideale della *restauratio imperii*, che aveva ispirato l'ultimo degli imperatori romani, quel Giustiniano che nel VI secolo, dopo che le invasioni barbariche avevano distrutto l'impero d'Occidente, pensò di ricostruire la grandezza di Roma partendo da Oriente. È da quel momento che si parla di impero «bizantino», a cui fecero seguito nel IX secolo il «Sacro Romano Impero» di Carlo Magno e le varie declinazioni occidentali degli Ottoni germanici, della Francia e della Spagna cattoliche e così via, comprendendo le stesse ambizioni del Papato nella prima metà del secondo millennio. Non entreremo ora nella disanima e nel confronto di queste grandi prospettive storiche.

Lo zarismo russo si propone come una delle varianti, addirittura quella «definitiva»: la Terza Roma, e una quarta non vi sarà, afferma la profezia di Filofej di Pskov agli inizi del Cinquecento. In realtà ve ne saranno ancora molte altre, nella Russia stessa e in altri paesi, fino agli imperialismi contemporanei. Quello che ci sembra particolarmente suggestivo è il tono apocalittico della teoria moscovita, che non si limita a raccogliere la sfida degli «agareni» turchi che avevano distrutto i bizantini. Non erano essi, i sultani ottomani, né i primi né gli ultimi a rappresentare la maschera millenarista dell'Anticristo, che da secoli veniva indicato in personaggi della religione e della politica medievale, da Maometto a Leone Isaurico, al Saladino, Gengis Khan e Federico II, fino ai vari papi e antipapi che si erano succeduti nei secoli. La declinazione russa di questa lotta «finale» della storia, in realtà, era nata ancora prima della «Terza Roma» moscovita, quando la stessa Mosca ancora non esisteva. È l'autocoscienza dei russi fin dalla loro origine, nella Rus' di Kiev della fine del primo millennio.

La sensazione d'incompiutezza dei russi, che si riflette sulla figura del principe-zar, viene dal particolare tempismo della loro apparizione nella storia. Lo stato russo fondato dal principe Vladimir, come ci racconta la *Cronaca degli avvenimenti correnti*, si formò con il Battesimo del 988 nel fiume Dnepr', là dove sorgeva la «madre delle città russe»,

quella Kiev il cui nome significa il «passaggio di Kij», figura quasi mitologica degli antichi variaghi scesi dal nord. Era il luogo scelto per attraversare il fiume, in modo da permettere lo sviluppo meridionale della via «dai Variaghi ai Greci», la ragione storico-economica della nascita del nuovo stato; ma è anche il titolo simbolico della natura della Rus', terra di confine (u-kraina, la funzione reale della terra russa) tra l'Oriente e l'Occidente, ma anche tra il mondo antico e il mondo moderno.

I russi entrarono nella storia cristiana sospesi sopra il baratro dello scisma tra il papato e il patriarcato di Costantinopoli, avvenuto nel 1054, pochi anni dopo il loro Battesimo. Essi rimasero spettatori passivi e inconsapevoli della lotta di potere tra oriente e occidente, giunti nel momento più critico della vita della Chiesa universale senza poterne modificare i destini. Si aggiungono alla lista delle Chiese del primo millennio, partecipi dell'unità cattolica del cristianesimo antico, ma di fatto sono aggregati all'epoca successiva delle divisioni, dell'ortodossia militante (la *Slavia Orthodoxa*¹¹) di un cristianesimo smarrito e in cerca di nuove definizioni. Questa oggettiva circostanza storica è l'origine del sentimento di perenne incompiutezza del cristianesimo russo e della sua missione storica: ultima delle Chiese antiche, o prima delle Chiese moderne? Erede del cristianesimo originario, o portatrice di una nuova rivelazione? L'ambiguità storica si aggiunge all'ambiguità geografica di una terra in bilico tra Europa e Asia, tra universale e particolare, tra passato e futuro. La Russia si sentirà sempre un «terzo elemento» della storia, della cultura e della fede: elemento imprevisto, indefinibile, superfluo, ma anche sorprendente, creativo e assolutamente indispensabile. Non a caso la fede russa si concentrerà più di ogni altra sul mistero della Santissima Trinità.

Senza approfondire ulteriormente quest'analisi culturologica generale, riportiamo lo sguardo sul ruolo del monarca nella coscienza russa. A partire dal principe Vladimir, il «nuovo Costantino», tutti i grandi principi e zar testimonieranno una particolare sensibilità alla loro funzione universale e salvifica, ben al di là della stessa grandezza del territorio da essi governato. La Russia sconfinata, o meglio, sempre alla ricerca di una definizione dei propri confini, sembra non essere mai soddisfatta di essi. Lo zar russo non è soltanto il «padre della nazione» o del popolo russo, ma è sovrano «di tutte le Russie», espressione ancora oggi utilizzata dal Patriarca di Mosca, figura ecclesiastica che si sovrappone a quella politica. Dietro questa espressione non stanno soltanto le scansioni del territorio, la Grande Russia, la Piccola e la Bianca o altre regioni confinanti. Oggi si parla non al caso del «mondo russo», che comprende tutti i paesi dove vivono dei russi;

¹¹ Gli studiosi di storia slava antica a tutt'oggi sono incerti sui criteri di suddivisione dell'unità slava originaria. Da una parte, la «Grande Moravia» evangelizzata da Cirillo e Metodio fu separata in una parte sud-orientale, corrispondente in origine al Primo Impero Bulgaro, assorbita dall'Impero bizantino e greccizzata con l'introduzione dell'alfabeto cirillico in sostituzione dell'originario glagolitico; e in una parte nord-occidentale, sottoposta alla germanizzazione e latinizzazione forzata dei missionari sassoni. Si parla quindi di *Slavia Orthodoxa* o *graeca* in contrapposizione alla *Slavia latina* o *catholica*, ma si può anche semplicemente parlare di *Slavia orientalis* e *occidentalis*. Di fatto, dopo l'insuccesso della missione cirillo-metodiana, la Rus' di Kiev assume il ruolo riassuntivo di unico regno slavo, che rimarrà attestato sulla frontiera orientale, intrecciandosi con il regno di Lituania e Polonia, che in seguito rappresenteranno la parte «occidentalizzata» degli slavi orientali.

sono i paesi ex-sovietici, ma anche quelli dove i russi sono emigrati nei decenni sovietici e di recente. È il mondo delle tante culture e religioni, delle varie lingue e nazionalità, il mondo variegato delle superpotenze in equilibrio, non quello globalizzato e dominato dagli americani oggi, e dai cinesi domani. La Russia si sente al centro di un progetto sempre in via di definizione, ma che senza di essi non potrà mai realizzarsi.

Possiamo immaginare con quali sentimenti il debole e gentile zar Nicola II, erede delle feroci dinastie dei Rjurikidi e dei Romanov, di Ivan il Terribile e di Pietro il Grande, abbia assistito allo sfacelo del suo potere e del suo impero. Un misto d'ineluttabilità e di palingenesi, e forse anche di sollievo, deve aver attraversato il suo animo quando, a Pskov il 15 marzo 1917, cedette il trono al fratello Mikhail, che abdicò a sua volta il giorno successivo, vagheggiando una futura Assemblea Costituente che avrebbe ripristinato il trono dell'Aquila Bicipite. Nicola non ebbe la forza, ma neanche la visione per sostenere un ideale che si perdeva nelle tragedie della Prima Guerra Mondiale, la guerra che mise fine a tutti gli imperi, anche quello austriaco e prussiano, che dissolse l'illusione della Santa Alleanza tra i principi cristiani vincitori di Napoleone. Era svanito il principio stesso dell'autocrazia, difeso con tutte le forze dal nonno Nicola I, il «gendarme d'Europa» che sosteneva perfino i monarchi avversari, come il Papa e il Sultano, pur di non perdere la sacralità del potere. L'ultimo zar fu anche l'ultima figura divinizzata del sovrano, se non consideriamo il lontano dio-imperatore del Giappone, a sua volta annichilito dalla Seconda Guerra Mondiale.

Dopo l'abdicazione di Nicola II, sulla scena sono rimasti solo gli Stati moderni, partoriti dall'Illuminismo settecentesco e oggi in totale crisi di identità. Il potere ha perso la sua giustificazione superiore; in Russia fu sostituito da un'altra forma di sacralità, quella del Partito ideologico e totalitario, la forma religiosamente «rovesciata» dello zarismo concepita dal nuovo Anticristo la cui mummia riposa ancora oggi, moderno Tutankhamon, nel Mausoleo del Cremlino. Lo zarismo scomparve, perché arrivò il nuovo zar comunista, il nuovo vangelo di Lenin, poi realizzato dall'apostolo Stalin, che cercò a sua volta di farsi dio.

4. La mistica del bolscevismo

Spesso si parla di «due rivoluzioni» russe del 1917, quella di febbraio e quella d'ottobre. In realtà gli eventi di quell'anno vanno letti in continuità, ricordando il fallito golpe di luglio e l'altro fallimento di Kornilov a settembre, e la resa finale per assoluta incapacità del Governo Provvisorio di gestire la situazione, così che la presa del potere finale di Lenin e Trotskij appare la logica conseguenza di una serie di eventi tra loro concatenati.

Più che ricostruire le varie vicende, impegno su cui gli storici si stanno ancora adoperando, soprattutto nell'anno delle celebrazioni centenarie, conviene guardare alla sostanza di esse. Il crollo dello zarismo ha portato infine alla vittoria del bolscevismo per

manca di alternative credibili. La vera lezione della rivoluzione russa è stata l'impotenza della democrazia e dell'ideologia liberale, che si è dimostrata inadeguata alla comprensione della realtà e priva di modelli applicabili alla situazione. I governi di L'vov e Kerenskij erano formati da persone rispettabili e preparate, con figure di spicco come il liberale Miljukov e il socialista Kerenskij, che fino all'ultimo sembrava il vero protagonista della rivoluzione. Come fu possibile la loro completa dissoluzione?

Al fondo della debolezza dei «cadetti» e dei socialisti stava una grave mancanza: senza lo zar, non esisteva più la giustificazione del potere. La rivoluzione fu vinta dai bolscevichi con gli slogan degli anarchici: «Abbasso l'autocrazia!» e «Tutto il potere ai Soviet!», con l'idea dell'*anarchia* e della gestione diretta del potere, quindi con una definizione del non-potere come il vero potere. In realtà, come la storia ha dimostrato, il comunismo ha fatto tutto, tranne che dare il potere in mano al popolo. Il nichilismo anarchico è stato sostituito dalla mistica del partito, annunciata da Lenin nelle «Tesi di aprile» e realizzata definitivamente da Stalin, dopo la morte del «padre fondatore». I democratici russi non hanno mai saputo invece su quale slogan mobilitare le folle, che infatti hanno seguito le sirene bolsceviche. Se in occidente le democrazie sono nate con lunghi processi costituzionali, seguiti spesso a sanguinose guerre intestine, la guerra civile russa è nata invece dalla negazione della stessa Assemblea Costituente, il cui scioglimento nel febbraio 1918 fu il vero inizio della fase bolscevica della rivoluzione.

L'Assemblea Costituente, meta illusoria del processo iniziato a febbraio, non aveva uno scopo preciso. Non cercava la restaurazione della monarchia in forma costituzionale, ciò che aveva permesso agli inglesi di salvare e perpetuare il proprio stato, né il deciso rovesciamento dell'ideale monarchico con principi liberali, come nella mistica della rivoluzione francese, e neppure fondare uno stato completamente nuovo e dinamico come avvenuto in America. Andava verso il nulla, e il nulla prevalse, per essere poi riempito dalla dittatura del partito. Questo dovrebbe accendere qualche lampadina di fronte ai tanti «populismi» recenti, che nella crisi della globalizzazione sguazzano proponendo di abbattere il potere costituito in nome del nulla, o della «rabbia popolare» contro le classi dominanti. Gli slogan tonitruanti nascondono sempre una volontà di ferro, che si manifesta dopo la catastrofe.

Confrontando, ad esempio, la dialettica di Kerenskij con l'efficacia propagandistica di Lenin, appare evidente quanto la prima fosse raffinata e distante, mentre il profeta del bolscevismo, secondo il filologo Georgij Kazagerov¹², era solo «mordacità polemica di basso livello». Lenin sapeva ridurre ogni oppositore a caricatura, impedendo una vera comprensione delle posizioni in campo; la volgarità e la semplificazione erano le sue vere armi vincenti. Antesignano dei commenti selvaggi del web dei nostri giorni, il linguaggio leninista si orientava sugli umori del «popolo», inteso come umori di piazza. Seguendo i bolscevichi, il popolo cominciò a ripetere ossessivamente l'appellativo di «borghesuccio» (*burzhuj*) nei confronti dei rappresentanti di altre forze in campo, liberali, socialisti,

¹² Da un'intervista sul sito <https://rg.ru/2017/07/05/rodina-lenin.html>, consultato il 13.07.2017.

menscevichi, mentre i «lavoratori» erano solo i membri dei Soviet e i rappresentanti delle fabbriche (i contadini verranno poi disprezzati come *kulaki*), anche se lavoravano pure gli impiegati di banca, gli insegnanti o i musicisti.

Capolavoro della disinformazione e della propaganda populista fu, ad esempio, il poema *I dodici* di Aleksandr Blok, che lanciò definitivamente la retorica dei *compagni* (*tovarishy*) e del *burzhuj* «figlio di cane». Il racconto quasi in presa diretta della rivoluzione riporta il disprezzo per il «pope», figura ancora più esemplificativa del vecchio mondo da abbattere (*Passata è l'allegria / Compagno prete?... Sulla pancia sporgente / La croce splendeva / per la gente...*), e la caustica denuncia dell'impotenza dei liberali che volevano la Costituzione (*Sulla fune – un cartello: / «Tutto il potere alla Costituente!» / Una vecchia piange – ahimè, / Non capirà mai perché / C'è quel cartello. / Che spreco con quel telo – / Quante pezze per i piedi dei ragazzi / Spogliati e scalzi...*). I versi di Blok rivelano l'ansia religiosa e apocalittica della rivoluzione, la contro-religione rivoluzionaria che è alla base della mistica bolscevica (*Libertà, libertà, / E la croce via di qua! / Tra-ta-ta!*), che si conclude con la nuova chiamata di Cristo ai suoi nuovi «apostoli» (*Con passo dolce e lieve / Tra mille perle di neve, / Il capo ornato di cisto – / Chi li guida? – Gesù Cristo.*). I bolscevichi seppero arruolare scrittori e poeti per fondare la nuova arma della politica, la propaganda. Satira e mistica, polemica e nuova mitologia, nella propaganda comunista si rivela la natura del nuovo potere: la divinizzazione laica, la demonizzazione dell'avversario, la falsità eretta a sistema ideologico, il pregiudizio assoluto sul bene e sul male, definiti secondo le convenienze. È questa l'eredità che la rivoluzione russa ci consegna ancora oggi. Blok, Belyj, Esenin, Majakovskij e molti altri che non staremo qui a richiamare fecero da cassa di risonanza del nuovo verbo e del nuovo regno divino.

La rozza propaganda vinse sulla cultura e sulla religione, che sono state sistematicamente perseguitate e rinnegate per tutto il periodo del regime sovietico. L'*intelligentsija* fu la vera grande categoria sconfitta, e ha dovuto poi cercare di risorgere negli anni del «dissenso» sovietico. Oggi pare sia nuovamente scomparsa, di fronte alla nuova retorica populista e alla religione identitaria del terzo millennio, in cui si divinizza non più il partito, ormai anch'esso scomparso dalla scena, ma il «popolo» nella forma frammentata e virtuale del mondo della rivoluzione informatica.

5. Idolatria spirituale e diserzione dei chierici

Nel dialogo della raccolta *Dal Profondo*, da lui composto col titolo *A banchetto con gli dei*, il filosofo Sergej Bulgakov esprime con parole forti l'accusa all'*intelligentsija* rievocata dal Patriarca Kirill. Secondo lui «non c'era altro da attendersi se la classe istruita, cioè l'*intelligencija*, disertò in massa la Chiesa e fece dell'ateismo il primo dogma del suo credo, della rivoluzione il secondo e del socialismo il terzo. La Chiesa è certo incrollabile in tutto ciò che riguarda il settore divino della Grazia, ma come forza storico-culturale ha avuto e ha bisogno di persone istruite, come ne possiede in gran numero la cristianità

occidentale». Bulgakov ammirava la potenza culturale del cattolicesimo, ma qui il grande filosofo e teologo fa riferimento a una condizione storica della cultura cristiana in Russia. La teologia e le scienze ecclesiastiche rimasero nel paese a lungo separate dal vivo del dibattito pubblico; nell'Ottocento, una serie di riforme impediva ai professori e agli studenti delle Accademie Teologiche patriarcali (attive a San Pietroburgo, Mosca, Kiev e Kazan') la frequentazione delle università pubbliche. Le conseguenze di questo isolamento furono molteplici, e non tutte negative: proprio a causa del regime separato in cui erano relegate, le Accademie si potevano permettere riflessioni e studi anche più aperti e meno condizionati dei vari circoli slavofili e occidentalisti, sottoposti alla censura di stato e dominati dalla faziosità ideologica delle polemiche socio-politiche e storico-religiose.

Il primo a tentare di rompere questa barriera fu lo stesso Vladimir Solov'ev, che iniziò le sue ricerche frequentando entrambi gli ambienti della formazione intellettuale, quello statale e quello ecclesiastico, ma fu proprio per questo assai criticato. Agli inizi del Novecento, i discepoli di Solov'ev, come gli autori di *Vechi* e *Dal Profondo*, tentarono di riunire le forze della cultura cristiana ufficiale e libera nei già citati Seminari filosofico-religiosi, cui tra gli altri presero parte anche personaggi della gerarchia statale ed ecclesiastica, come l'*oberprokuror* Konstantin Pobedonostsev, il grande nemico di Lev Tolstoj, e i metropoliti Antonij (Khrapovitskij) e Sergij (Stragorodskij), che erano i migliori teologi dell'ortodossia ufficiale¹³. Questi Seminari ebbero anche il merito di ispirare il movimento pre-conciliare, e l'istituzione delle Commissioni preparatorie del Concilio della

¹³ Antonij (Khrapovitskij, 1863-1936) era il leader dell'ala conservatrice della Chiesa Ortodossa. Vescovo e professore a Kazan', metropolita di Volynia, nel 1905 aveva fondato l'*Unione del Popolo Russo* (*Sojuz Russkogo Naroda*), un'associazione di politica cristiana che ha ispirato un'analoga formazione della Russia attuale, presieduta dallo stesso Patriarca Kirill. Autore di una delle più importanti opere di teologia ortodossa del tempo, *Il Dogma della Redenzione*, pubblicato proprio nel 1917, partecipò al Concilio del 1917 e fu il più votato della terna dei candidati alla nomina di Patriarca, anche se poi per sorteggio la scelta cadde su Tikhon (Bellavin), che divenne il primo patriarca dopo la sospensione del 1700. Durante la Guerra Civile si schierò con l'armata bianca, da metropolita di Kiev propose addirittura l'unzione dell'atamano ucraino a zar dell'Ucraina indipendente. Fu poi il primo presidente della Chiesa russa all'estero (*Zarubežnaja*), istituita nel 1921 a Sremski Karlovtsy in Serbia dai vescovi russi in esilio, che Antonij guidò fino alla morte nel 1936.

A lui si contrappone nettamente la figura di Sergij (Stragorodskij, 1867-1944), teologo di tendenze più progressiste. Unico metropolita rimasto in libertà negli anni staliniani, fu di fatto il capo della Chiesa russa dal 1925 fino alla morte; nel 1927 firmò una dichiarazione di lealtà al regime sovietico, diventando il simbolo del collaborazionismo ortodosso. Nel 1943, in una dacia messa a disposizione da Stalin, i pochi vescovi ancora liberi lo elessero Patriarca per volere dello stesso dittatore, che intendeva sfruttare la Chiesa per rinforzare lo spirito patriottico nella lotta contro i nazisti. Morì l'anno successivo, e al suo posto venne scelto Aleksij (Simanskij), a sua volta chiamato il «Patriarca di Stalin», che rimase alla guida del patriarcato fino al 1970.

L'*oberprokuror* Konstantin Pobedonostsev (1827-1907) fu il più importante ministro del culto della Russia zarista, ideologo della politica conservatrice di Alessandro III a cui si ispira l'attuale presidente Putin. Occupò la carica di tutore della Chiesa dal 1880 al 1905, quando si dimise in polemica con le aperture statali alla tolleranza religiosa e con le proposte conciliari. Personaggio di grande statura morale e intellettuale, traduttore in russo dell'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, polemizzò duramente con Lev Tolstoj e con ogni forma di modernismo religioso, qualificandosi come l'ultimo baluardo dell'ideologia zarista che si fondava sulla triade «Autocrazia-Ortodossia-Popolarismo» (*Samoderžavie-Pravoslavie-Narodnost'*). Fu un punto di riferimento imprescindibile nel dibattito in cui erano impegnati gli autori di *Dal Profondo*.

Chiesa russa che ebbe luogo negli anni più drammatici della Rivoluzione, nel 1917-1918¹⁴. Il Concilio, che si aprì nella parentesi tra la rivoluzione di febbraio e quella di ottobre, aveva grandi ambizioni riformatrici (erano presenti più membri laici che ecclesiastici), che non si riducevano certo alla restaurazione del Patriarcato, che fu di fatto l'unico risultato finale, condizionato dalla necessità di individuare un interlocutore autorevole del nuovo regime bolscevico. Tra i protagonisti del Concilio, come già ricordato, vi era lo stesso Sergej Bulgakov, che guidò la commissione «sociale» cercando di infondere nelle riforme le sue proposte di economista e politico cristiano.

Le speranze conciliari si scontrarono con la dura realtà della persecuzione, e a Bulgakov non rimase altro che denunciare i falsi dogmi «dell'ateismo, della rivoluzione e del socialismo» che hanno dominato tutto il periodo sovietico. Il nuovo potere si organizzò di fatto come una «religione rovesciata» della negazione di Dio e come una «Chiesa rossa» del partito-guida, i cui principi erano stati esposti dallo stesso Lenin nelle «Tesi di aprile» da lui pronunciate appena giunto in Russia dalla Germania nel 1917. L'egemonia culturale comunista fu diretta conseguenza del totalitarismo, che portò infine alla divinizzazione del potere negli anni del «culto della personalità» di Stalin. Simbolo della religiosità atea fu il mausoleo di Lenin e Stalin sulla piazza Rossa di Mosca, in cui è rimasto fino a oggi il corpo mummificato di Lenin; invano si rinnovano da varie parti, anche dagli stessi rappresentanti del Patriarcato, gli appelli a seppellire la mummia e chiudere quel simbolo del paganesimo moderno¹⁵. Del resto, lo stesso Bulgakov aveva profetizzato circa la natura pseudo-religiosa del nuovo potere, conseguenza proprio delle deviazioni degli intellettuali: «Per questa ragione l'intelligencija arriva soltanto all'idolatria spirituale, come lo è ogni sorta di divinizzazione del popolo o populismo; per questa ragione non s'è nemmeno accorta dell'ortodossia quale forza culturale in genere e principio estetico dell'esistenza in specie». Per combattere l'idolatria, dicono in coro gli autori di *Dal Profondo*, serve un'autentica rinascita religiosa.

La Russia ha conosciuto in realtà molte «rinascite», tutte legate alla riscoperta della vera fede. È in fondo la natura stessa del cristianesimo russo, che dal Battesimo del 988 si propone come il «nuovo popolo» cristiano chiamato alla rinascita della fede in un mondo

¹⁴ Il Concilio si riunì il 28 agosto 1917, per chiudersi il 20 settembre 1918. Oltre ai vescovi e ai superiori dei monasteri, a esso parteciparono membri eletti in ogni diocesi russa (2 chierici e 3 laici), per un totale di 564 membri, dei quali 299 erano laici. L'elezione del nuovo Patriarca avrebbe dovuto costituire la conclusione del processo conciliare, ma fu affrettata dal colpo di stato bolscevico; il 18 novembre fu dunque eletto per sorteggio Tikhon (Bellavin, 1865-1925), il candidato della terna eletta che aveva avuto il minor numero di voti. Tikhon tentò all'inizio di opporsi alla politica antireligiosa del nuovo regime, ispirando la posizione contro-rivoluzionaria che da lui venne chiamata *tichonovščina*; arrestato nel 1922, dovette cedere e sottomettersi al nuovo potere, aprendo la strada alla dichiarazione di lealtà di Sergij Stragorodskij, fatta poco dopo la sua morte.

¹⁵ L'ultimo tentativo è stato messo in atto il 20 aprile 2017, quando 6 deputati (3 del partito di Putin e 3 del partito nazionalista di Žirinovskij) hanno presentato un nuovo progetto di legge alla Duma per spostare il corpo del padre della rivoluzione russa dalla piazza Rossa. Lo stesso giorno, peraltro, i deputati putiniani hanno ritirato le proprie firme, in seguito alle critiche provenienti da tutte le parti; i comunisti di Zjuganov hanno fatto appello al presidente in nome della memoria e dell'unità del popolo russo, e Putin ha preferito affossare di nuovo la questione, nonostante i timidi pronunciamenti del Patriarcato in favore della sepoltura del dittatore.

pagano. Nell'autocoscienza russa tale missione si è rivelata in modo eclatante alla fine del Medioevo, quando il crollo di Bisanzio passò a Mosca il testimone della «Terza Roma», come ricorda lo stesso Bulgakov nel tentativo di riformulare il compito del cristianesimo ortodosso:

«La Chiesa “una, *sobornaja* e apostolica” durerà certamente fino alla fine dei tempi, ma non è così pacifico che l'ortodossia greco-russa attuale le sia adeguata. Personalmente io ritengo che abbiamo ormai oltrepassato i confini dell'ortodossia *storica* e che nella storia della Chiesa sia incominciata una nuova epoca, almeno altrettanto diversa dalla precedente come la Chiesa costantiniana da quella primitiva. La Chiesa costantiniana è terminata nel 1453 per Bisanzio, e per tutta la Chiesa ortodossa il 2 marzo 1917»¹⁶.

Le preoccupazioni di Bulgakov si ripresentano anche oggi dopo la fine della grande persecuzione, quando la Russia attraversa di nuovo una fase molto importante di «rinascita religiosa».

Alla fine del comunismo, proclamata da Boris Eltsin a Natale del 1991, caddero infatti tutte le limitazioni alla libertà religiosa in Russia. Già nel 1990 erano state approvate ben due leggi sull'argomento, una sovietica e una russa, che aprirono la fase del ritorno spontaneo e incontrollato all'espressione pubblica della propria fede. A essere presa in contropiede fu proprio la Chiesa ortodossa, che a causa della sua compromissione col regime veniva giudicata poco credibile dalla popolazione. Furono molto attive nei primi anni Novanta le comunità protestanti e le associazioni religiose più disparate, dalle cosiddette «sette» tipo Scientology a gruppi legati alle religioni orientali, fino ai gruppi neo-pagani. Anche la Chiesa Cattolica mise in atto un piano di restaurazione della propria presenza in Russia, animato da missionari stranieri (provenienti soprattutto dalla Polonia) e nominando nel 1991 due vescovi-amministratori, mons. Tadeusz Kondrusiewicz a Mosca e mons. Josif Werth a Novosibirsk. Il Patriarcato di Mosca si mise ben presto di traverso, giudicando tutto questo attivismo una forma di «invasione» nel proprio territorio canonico, aprendo anche un'aspra controversia con i greco-cattolici ucraini che pretendevano la restituzione delle chiese confiscate da Stalin. Infine, la stagione della «rinascita religiosa» spontanea si trasformò in un processo di «rinascita ortodossa» imposto dall'alto, dopo l'approvazione di una nuova legge sulla libertà religiosa nel 1997, in cui l'Ortodossia veniva messa su un piano superiore a tutte le altre confessioni, i cui diritti vennero molto compressi. Questo fu possibile in seguito al fallimento della politica filo-occidentale di Eltsin e l'affermarsi di un patriottismo grande-russo, che ha trovato proprio nella Chiesa Ortodossa il proprio principale punto di riferimento ideologico. È la Russia di Putin, una nuova edizione della «Terza Roma» che non staremo qui ad analizzare nei dettagli.

Come affermava Valerian Murav'ëv in *Dal Profondo*, «le radici dell'azione e di tutta la concezione del mondo dell'antica Russia stanno nell'ortodossia, l'essenza interiore

¹⁶ S. Bulgakov, 2017, 127.

dell'ortodossia è la sua pienezza autosufficiente». Proprio il confronto con il cristianesimo occidentale, che si rinnova nella Russia odierna, era uno dei temi che stavano più a cuore ai filosofi religiosi d'inizio secolo, come prosegue Murav'ëv:

«Il cattolicesimo è una salda roccia che sostiene l'uomo all'esterno, l'ortodossia una morbida onda che lo penetra e allo stesso tempo lo abbraccia da ogni lato. Il cattolicesimo tutto taglia, l'ortodossia tutto compenetra. Lo spirito dell'ortodossia è uno spirito che abbraccia tutto, non conosce divisione e separazione. Impressionante è la differenza di queste due confessioni nei confronti degli elementi che stanno fuori dalla Chiesa. Il cattolicesimo li spazza via oppure li conquista, parte dal considerarli come esteriori, a sé estranei, laterali. La Chiesa ortodossa semplicemente non li conosce, per lei non esistono; conosce solo ciò che si trova nel suo recinto, giudica soltanto coloro che già si trovano in questo recinto: per l'ortodossia, nella sua forma vera più pura, non ci sono non-ortodossi perché esistono soltanto coloro che sono ortodossi»¹⁷.

Queste parole tornano oggi di grande attualità: la «morbida onda» dell'ortodossia cerca di espandersi anche al di là del «mondo russo» in patria e fuori, venendo in soccorso, o in alternativa, a un cattolicesimo che non appare più in grado di «conquistare e spazzare via» i propri nemici, al contrario sembra piegarsi ad essi, almeno a giudizio dei russi.

6. Catastrofe antropologica e nuove apocalissi

Iosif Pokrovskij ha scritto in *Dal Profondo* usando una parabola apocalittica, tratta dalla storia della religiosità russa:

«Un'antica leggenda racconta che quando i cittadini di Novgorod al tempo di san Vladimir gettarono l'idolo di Perun nel Volchov, il dio in collera nuotò fino al ponte e vi lanciò un bastone esclamando: "Cittadini di Novgorod, eccovi il mio ricordo!". Da allora gli abitanti di Novgorod nei tempi fissati si radunano armati di bastone sul ponte del Volchov e incominciano a pestarsi come invasati. Così Perun rovesciato si vendicò degli abitanti di Novgorod e questi ultimi dopo averlo rovesciato incominciarono a governarsi in ultima analisi con la legge del bastone. Ma la vendetta di Perun s'è limitata ai soli cittadini di Novgorod? Adesso sappiamo che purtroppo non fu così: la maledizione gravò su tutto il popolo russo e su tutta la sua storia fino al presente»¹⁸.

La maledizione oggi si estende ben al di là della Russia, in tempi di nuove guerre di religione, di terrorismo fondamentalista e movimenti anti-sistema di ogni salsa e ogni colore in Oriente e in Occidente. La crisi sociale e istituzionale è stata illuminata nel saggio di Askol'dov sul «Significato religioso della rivoluzione russa», quando afferma che «La dinamica del potere popolare, in quanto vero dominio dell'intero statale e della sua vita

¹⁷ V. Murav'ëv, 2017, 195.

¹⁸ I. Pokrovskij, 2017, 229.

da parte della moltitudine che lo costituisce, è lo stadio specifico di una certa fluidità di tutte le strutture, stadio che caratterizza appunto i periodi rivoluzionari nella vita dei popoli». In questo senso, possiamo ben dire che il secondo decennio del XXI secolo sta ripercorrendo diverse prospettive di quelle di un secolo fa in Russia. La crisi economica e di fiducia nelle istituzioni, gli attentati terroristici e le guerre locali, i movimenti populistici e la scomparsa delle ideologie, tutto fa pensare che il mondo intero attraversi un «periodo rivoluzionario», di cui non si vedono gli esiti.

Le ansie per il futuro dei sistemi sociali e politici nasce infatti dalla crisi spirituale e antropologica che gli autori di *Dal Profondo* avevano ben identificato, basandosi sulle dimensioni interiori dell'anima russa (gli «spiriti della rivoluzione» di Berdjaev). Nel suo intervento, Aleksandr Izgoev-Lande osserva che «secoli di cristianesimo hanno nobilitato la natura umana, l'ortodossia ha educato l'anima dell'uomo russo. Quando i bolscevichi fecero il loro esperimento e ci mostrarono l'uomo senza Dio, senza religione, senza ortodossia, ce l'hanno mostrato nella condizione di cui diceva Dostoevskij: "se Dio non esiste, tutto è lecito", e tutto il mondo rimase raccapricciato da questa scimmia sanguinaria e sadicamente malvagia». Secondo Struve, «La spiegazione abituale corrente della catastrofe che d'ora in poi verrà probabilmente chiamata *rivoluzione russa* (benché sia abbastanza dubbio il suo diritto a questo titolo pur sempre *moralmente* significativo) si rifà anzitutto all'ignoranza e inciviltà del popolo». Inciviltà o nuova fase della civiltà: questo è ancora oggi il dilemma, di fronte a cambiamenti epocali anche dal punto di vista tecnologico e antropologico, con la sostituzione di antiche certezze e riferimenti sociali (la famiglia, la scuola, la Chiesa e così via) con forme individuali e immediate («dis-intermediate») di gestione delle questioni cruciali della vita dell'uomo e dei popoli. Nella politica contemporanea, la spinta alla dis-intermediazione ha portato finora a fughe in avanti o nel passato, senza ancora individuare modelli sociali credibili e condivisi. Come ricorda Pavel Novgorodcev in *Dal Profondo*,

«L'intelligencija russa assorbì insieme al veleno del socialismo una dose mortale di tossico populista. Per tossico populista intendo la credenza populista che il popolo è sempre pronto, maturo e perfetto, che bisogna solo distruggere il vecchio ordinamento statale perché al popolo risulti immediatamente possibile realizzare le riforme più radicali e il lavoro più grandioso di edificazione sociale. Il primo apostolo di questa fede fu Bakunin con il suo insegnamento sulla forza costruttiva della distruzione. Non accorgendosi delle radici anarchiche di questa fede, l'intelligencija russa si propose come compito politico fondamentale la lotta totale contro il potere, la distruzione dell'ordinamento statale esistente, nella fiducia che tutto si sarebbe messo a posto da sé quando in seguito a questa lotta il vecchio regime fosse caduto. La duplice esperienza della rivoluzione russa ha dimostrato che questa fede populista era la più pura illusione anarchista, assolutamente errata nella teoria ed esiziale nella pratica»¹⁹.

¹⁹ P. Novgorodcev, 2017, 218.

L'illusione populista è di nuovo ampiamente diffusa, e non è un caso che il termine stesso di «populismo» sia stato inventato in Russia già nell'Ottocento, dagli esponenti dei primi movimenti rivoluzionari. Illuminanti anche le osservazioni di Vjačeslav Ivanov, quando intervenendo in difesa della lingua russa si scaglia contro il gergo rivoluzionario: «La nostra lingua è santa: la profanano sacrilegamente con un demonismo blasfemo, con la creazione di parole incredibili, insensate, anodine che sono quasi unicamente suoni appena alle soglie della parlata distinta, e comprensibili soltanto come urli d'intesa tra complici»²⁰. Sembra che il grande poeta stia parlando delle discussioni in auge sui moderni *social media*.

Stiamo andando verso una nuova Apocalisse nella storia? Ne è convinto uno dei migliori filosofi russi contemporanei, Vladimir Kantor, che ne ha scritto in molti testi da lui pubblicati in questi anni²¹. In un lungo saggio apparso sul giornale-web «Gefter»²², egli afferma che «non a caso il tema dell'anticristo fu sollevato dal pensiero filosofico-religioso russo. Quest'immagine perenne possiede una grande forza euristica ed ermeneutica. Proprio il suo dito indicatore può illuminare di luce inattesa il subbuglio della nostra realtà contemporanea, delle sue guide politiche, dei programmi e degli aridi provvedimenti... Appare così che come la Russia ha fornito la prima immagine dell'anticristo del XX secolo, anche noi, come diceva Leont'ev... cent'anni dopo generiamo lo stesso anticristo».

La storia dirà se hanno ragione i profeti di sventura, oggi del resto molto numerosi, o se possiamo fare nostro l'augurio finale delle lucide sentinelle di *Dal Profondo*, espresso nelle parole di Semen Frank:

«Tuttavia, una sete organica insopprimibile di vita genuina, d'aria e di luce, ci spinge a strapparci convulsamente dalla tenebra della tomba, ci chiama a svegliarci dal torpore sepolcrale e da questo assurdo balbettare di morti. Se alla Russia è dato rinascere – un miracolo in cui nonostante tutto vogliamo credere, anzi *dobbiamo* credere finché siamo in vita – questa rinascita ora può essere soltanto una vera e propria risurrezione, un sorgere dai morti con un'anima nuova a una vita nuova completamente diversa. Con la forza del libero pensiero e della libera coscienza, che nessuna calamità esterna, nessuna oppressione ed arbitrio ci possono togliere – dobbiamo innalzarci sopra il momento che passa, comprendere e valutare l'incubo del presente in nesso con tutto il nostro passato, alla luce non dei fuocherelli incerti e fatui delle esalazioni mefitiche, ma delle illuminazioni intranseunti e transtemporali della vita umana e nazionale».

²⁰ V. Ivanov, 2017, 249.

²¹ Ricordiamo, tra gli altri: K. Vladimir, 2010, 2008 e 2007 e molti altri saggi e articoli.

²² K. Vladimir, 2017, in <http://gefter.ru/archive/22483>, consultato il 12.06.2017.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BULGAKOV Sergej, 2017, «A banchetto con gli dei. Pro et contra». In AA.vv, *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*. Jaca Book, Milano.

FUKUYAMA Francis, 1992, *The End of History and the Last Man*. Free Press, New-York.

IVANOV Vjačeslav, 2017, «La nostra lingua russa». In AA.vv, *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*. Jaca Book, Milano.

LEWIS Clive Staples, 1943, *The Abolition of Man*. Oxford University Press, Oxford.

MORRIS Desmond, 1967, *The Naked Ape: a Zoologist's Study of the Human Animal*. Jonathan Cape, London.

MURAV'EV Valerian, 2017, «Il ruggito del popolo». In AA.vv, *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*. Jaca Book, Milano.

NIETZSCHE Friedrich, 1883-1885, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. W. Keiper, Berlin.

NOVGORODCEV Pavel, 2017, «Le strade e i compiti dell'intelligencija russa». In AA.vv, *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*. Jaca Book, Milano.

POKROVSKIJ Iosif, 2017, «La maledizione di Perun». In AA.vv, *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*. Jaca Book, Milano 2017.

VLADIMIR Kantor, 2007, *Tra l'arbitrio e la libertà. Sulla questione della mentalità russa*, Mosca.

VLADIMIR Kantor, 2008, *San Pietroburgo: l'impero russo contro il caos russo. Sul problema della coscienza imperiale in Russia*. Mosca.

VLADIMIR Kantor, 2010, «Giudicare la creatura di Dio». *Il pathos profetico di Dostoevskij. Saggi*. Mosca.

VLADIMIR Kantor, 2017, *L'Anticristo, o l'inimicizia in Europa: il formarsi del totalitarismo. La Russia e l'anticristo: il pan-umanesimo in un solo paese?*. In <http://gefter.ru/archive/22483>.

LA «CONVERSIONE» DEL SOGGETTO. DALL'ASCETISMO ALLA RIVOLUZIONE

FILIPPO CORIGLIANO*

«Era uno di quegli esseri russi idealisti che una qualche idea potente colpisce tutt'a un tratto e sembra schiacciare di colpo col proprio peso, talora anche per sempre. E di venirne a capo essi non hanno mai la forza, ma credono appassionatamente, e così tutta la loro vita passa poi come in preda alle estreme convulsioni sotto la pietra che si è abbattuta su loro e li ha già schiacciati a mezzo».
F. Dostoevskij, *I demoni*

1. Rivoluzione e rigenerazione

Il concetto di rivoluzione reca in sé un aspetto intrinseco che ruota intorno a un'idea centrale: la *rigenerazione*. Al di là degli elementi etimologici del termine rivoluzione, in questo caso ci si riferisce piuttosto a qualcosa che riguarda gli esiti, le aspettative, le potenziali conseguenze che da ogni rivoluzione derivano; ci si aspetta che una rivoluzione capovolga un certo ordine sociale, che produca un mutamento profondo dei costumi e degli assetti politici, che rinnovi lo scenario e i soggetti che ne fanno parte. Questa dinamica genera un cambiamento che interessa coloro che ne sono coinvolti, indirizzando sentimenti, passioni ed emozioni verso una meta comune, come se fosse «un viaggio nel tempo, che convoglia su questo percorso parte delle aspirazioni dislocate in precedenza nell'aldilà»¹.

Il *tempo* diviene l'anticamera che prepara il passaggio da un ordine all'altro, si pone come intermezzo che scandisce il momento decisivo della transizione: «un tempo dell'attesa precede e accompagna le rivoluzioni moderne»². Un'attesa che è tutta protesa verso il futuro e che implica il sacrificio, richiede uno sforzo interiore volto a mantenere salda la fede alla propria causa. La rivoluzione spinge per la realizzazione terrena di aspirazioni rivolte all'aldilà, si fa interprete su questa terra di sentimenti e aspettative che

* Filippo Corigliano, docente a contratto di Cittadinanza e culture nello spazio europeo SPS/01, Università della Calabria. Email: coriglianofilippo@yahoo.it

¹ R. Bodei, 2010, 371.

² *Ibidem*.

riponevano la speranza in un'altra vita³. Coloro che credono nella causa della rivoluzione nutrono verso di essa una totale fiducia e vi aderiscono con altrettanto fervore.

In un passo del romanzo *I fratelli Ashkenazi*, lo scrittore polacco Israel J. Singer, riferendosi a uno dei protagonisti, scrive:

«Ma lui non aveva rinunciato alla speranza. Sapeva che nella lunga lotta tra libertà e tirannia dovevano esservi battute d'arresto, vi sarebbero state delle battaglie perdute, prima del giorno della vittoria finale. Credeva ancora nell'inevitabilità della rivoluzione, poiché continuava a vedere la concentrazione della ricchezza procedere nel suo feroce cammino secondo leggi ineluttabili, finché sarebbe giunta al punto di rottura, e allora il millenario dispotismo sarebbe finalmente crollato e sarebbe sorta l'alba del giorno in cui non vi sarebbero state più distinzioni tra le classi, tra le nazioni, tra le religioni. Sarebbe allora cominciata la grande èra della libertà; l'umanità sarebbe stata mondata dall'oppressione, dall'odio, dall'invidia, da tutte le bassezze e le meschinità che insozzavano la specie umana. Vedeva tutto questo con la stessa chiarezza con cui il padre aveva visto la venuta del Messia, e vi credeva con altrettanto fervore»⁴.

Lo stesso fervore di fede che si ha verso una religione anima lo spirito rivoluzionario; dal padre al figlio, nello spazio/tempo di una generazione, si assiste al passaggio dalla credenza religiosa a una fede secolare e depurata da speranze sovra-terrene. Il principio che muove la rivoluzione assume la medesima valenza escatologica della religione e persegue la realizzazione di un tempo in cui ogni male verrà sanato, promette un mondo dove tutto verrà ricondotto alla purezza delle origini⁵. Si tratta, come scrive Lucien Jaume, di un «retour à»⁶, di un ritorno a uno stato primordiale attraverso una *rinascita*. Rinascita e rigenerazione, intese in questi termini, implicano un passaggio che tende a mostrare qualcosa di realmente nuovo, di migliore, di moralmente più degno. Proprio nel caso della Rivoluzione francese emergono con maggiore incidenza questi caratteri; una rivoluzione che nasce e si sviluppa nel rifiuto dell'*ancien régime* e individua come punto di

³ Sul concetto di speranza interpretato alla luce della tensione rivoluzionaria cfr. in particolare V. Mathieu, 1972.

⁴ I. J. Singer (1937), 2011, 410. Il romanzo narra le vicende di una famiglia e di due fratelli all'interno dell'epopea ebraica polacca; ambientato a Lodz nel periodo che ripercorre la storia dalla fine dell'Ottocento fino alla grande crisi del 1929.

⁵ Nel presente scritto si assume come modello iniziale quello della Rivoluzione francese, partendo dalla considerazione che «la révolution française a donné naissance à la croyance révolutionnaire», poiché si tratta dell'evento che annuncia la nascita di una vera e propria «*croyance moderne*». Su questo tema cfr. in particolare J. C. Milner, 2016, 11-67. Da queste pagine emerge, però, uno spaccato interessante sulla rivoluzione che la rende simile a un Giano bifronte: uno sguardo è rivolto al passato, alle antiche e gloriose repubbliche greco-romane; l'altra parte del volto è invece proiettata verso il futuro inaugurato dall'individuo borghese, e si compie nella parabola finale del materialismo scientifico marxista, di cui il modello sovietico di Lenin e Stalin rappresenta l'emblematico tentativo di realizzazione. Su questo argomento cfr. V. Strada, 2017.

⁶ L. Jaume, 2015, 7. Sul tema della «rigenerazione» e del rapporto ambivalente fra il tempo storico della rivoluzione e il suo carattere *ciclico* da una parte e *lineare* dall'altra, cfr. il commento alla ricerca di Jaume di F. M. De Sanctis, 2015, 547-555.

approdo il ritorno alle antiche glorie di Roma, Sparta e Atene; ma anche al Vangelo cristiano, aggiunge ancora Jaume⁷.

In quest'ultimo caso, si tratta in particolare dello sviluppo concettuale di una dottrina della Rivoluzione che assume i tratti identitari simili a quelli del credo religioso cristiano; non a caso uno degli aspetti costitutivi della rigenerazione passa attraverso il battesimo, il quale annulla il peccato originale e introduce a una nuova dimensione di fede in «vesti» del tutto purificate. La fonte del concetto di rigenerazione è di carattere religioso e nel passaggio rivoluzionario si assiste a una sorta di «transfert di *religiosità*»⁸.

Vi è da dire, però, che il carattere messianico della rivoluzione è assunto perlopiù come mezzo ideologico, e che il perseguimento degli obiettivi viene condotto per mezzo di un'attitudine più pragmatica; ciò non esclude che i soggetti protagonisti, coinvolti dall'impeto rivoluzionario, ispirino la propria condotta di vita a principi e valori che traggono origine dal credo religioso. È proprio quella che viene definita come «tensione paligenetica»⁹ ad alimentare la spinta rivoluzionaria, a mantenerla costante e sempre ben indirizzata verso una meta finale; l'anelito che aspira a un radicale mutamento di ordine deve essere continuamente sostenuto da un orizzonte progettuale. Così il tempo dell'attesa si fa denso di eventi, spesso e necessariamente traumatici¹⁰, in modo che l'energia collettiva si saldi definitivamente con una determinata e rinnovata visione del mondo. Affinché ciò si compia, è fondamentale che coloro che prendono parte al nuovo progetto riformatore si sentano posti al centro di una cesura storica, epocale, e assumano la consapevolezza di poter ricostruire il proprio destino.

L'Illuminismo, che prepara il terreno alla Rivoluzione, avvia una profonda fase di trasformazione culturale e introduce la centralità del discorso *pedagogico*: l'impeto rivoluzionario va rimodellato, indirizzato verso un fine comune e ben definito. La dottrina della Rivoluzione ridisegna i caratteri di riferimento e inaugura una fase inedita di disciplinamento del corpo collettivo: il *soggetto* è collocato al centro di questo scenario; «non va dimenticato che ogni tipo di pedagogia – e non solo quella dei Lumi – è implicitamente o esplicitamente antropocentrica; si fonda cioè su un dispositivo volto a creare nuove soggettività e proiettarle verso un futuro ideale»¹¹.

La figura dell'*uomo nuovo* si sviluppa proprio a partire da una differente configurazione del soggetto che emerge dal reticolato di relazioni sociali e che la Rivoluzione contribuisce a incrementare e favorire; la messa in atto di un vasto processo

⁷ L. Jaume, 2015, 15. La chiusura del ciclo rivoluzionario, secondo Sandro Chignola, coincide con l'avvento della Restaurazione, la quale segna il punto di un nuovo inizio del processo di «civilisation»: così, «il Figlio dell'Uomo è venuto per il riscatto dell'uomo. La Rivoluzione, per abbattere le resistenze di un mondo senza fraternità». S. Chignola, 2011, 45. Sul ruolo e l'importanza dei modelli delle antiche città nello sviluppo del pensiero filosofico e politico in Europa cfr. fra tutti G. Cambiano, 2000. Sul riferimento ideale alla figura del *citoyen* «come utopia dell'uomo della polis», cfr. E. Bloch, 1994, 1083-1084.

⁸ L. Jaume, 2015, 10. Su questo punto cfr. anche D. Julia, 1990.

⁹ H. Burstin, 2016, 12.

¹⁰ «Il senso della rivelazione cristiana, autentico compendio di una creazione paligenetica e continua del mondo che si compie certo in termini progressivi e tuttavia non semplicemente successivi e lineari. Il progresso è sempre ottenuto al prezzo di una prova». S. Chignola, 2011, 44.

¹¹ H. Burstin, 2016, 10.

di socializzazione di massa assume un peso determinante proprio nella definizione dei caratteri specifici del *soggetto rivoluzionario*. Proprio perché la rivoluzione riconduce il tempo storico a un «anno zero», vi è la necessità di porre interventi risolutivi nell'*educare* i nuovi *cittadini* alla mutata realtà¹², al fine di indirizzarli e guidarli nella costruzione della Città ideale¹³.

2. Educare alla rivoluzione

Ogni rivoluzione reca in sé dei tratti utopici. E proprio le utopie possiedono una spiccata propensione per la pedagogia sociale¹⁴. Il nuovo corso della storia che la Rivoluzione inaugura è costellato da nuovi codici di comportamento, si sviluppa su un solido impianto di «dispositivi» atti a plasmare la condotta individuale. Le virtù che scaturiscono dal processo rivoluzionario e che contribuiscono a renderlo possibile equivalgono a *norme* alle quali è necessario adeguarsi, piegando la propria volontà. Non sono consentiti scostamenti o deviazioni: «norme sociali e diritto si confondono»¹⁵. Si potrebbe aggiungere che sono le norme sociali a configurare in maniera differente la stessa produzione giuridica, innestandosi su un campo di rapporti di potere diverso da quello del classico impianto della sovranità moderna¹⁶.

Porsi da questa prospettiva di analisi significa inquadrare il potere non tanto nella sua forma assolutistica, gerarchica e centralizzata, quanto piuttosto nella sua capacità generativa e produttiva di relazioni, di comportamenti, di «*soggettivazioni* ovvero forme di vita dei soggetti»¹⁷.

La rivoluzione è costituita da un campo aperto di forze attraverso cui si sviluppano, si affermano e si diffondono svariate forme di soggettivazioni; il caso emblematico della

¹² «Gli individui che si battono nell'89, più che creare un uomo nuovo, sono essi stessi a tutti gli effetti *homines novi*, dato che iniziano il proprio itinerario politico in un campo che era loro precedentemente precluso [...] L'emergere del *citoyen* corrisponde a tutti gli effetti all'apparizione di un uomo politicamente nuovo». H. Burstin, 2016, 20.

¹³ Ivi, 23.

¹⁴ Ivi, 5-10.

¹⁵ L. Rustighi, 2105, 282. Una delle caratteristiche della rivoluzione, messa in evidenza da Sergio Cotta, è proprio di qualificarsi come vera e propria «fonte del diritto, alla stessa stregua della consuetudine, come *fatto normativo*, cioè come fatto umano che produce il diritto per sua stessa virtù». S. Cotta, 2002, 393.

¹⁶ Michel Foucault, in un passaggio del corso «Il potere psichiatrico», pone in evidenza un episodio simbolo di un certo processo di decadimento del potere sovrano. L'episodio è ripreso dal *Traité médico-philosophique* di Pinel, del 1800: riguarda la malattia mentale che coglie Giorgio III re d'Inghilterra e rappresenta il caso emblematico della *dissoluzione dell'intero apparato della regalità*. Nel vuoto di sovranità conseguente non si instaura un altro potere sovrano, bensì un potere del tutto diverso, ovvero il potere del medico; si tratta, come scrive Foucault, di «un potere anonimo, multiforme, grigio, incolore; un potere che è, in fondo, quello che definirei il potere della disciplina». M. Foucault, 2010, 31. L'analisi del potere di Foucault pone in essere la necessità di «decentrare l'analisi», abbandonando il potere del sovrano come baricentro teorico, e «spostarla sui processi di circolazione del potere, verificare le traiettorie che quest'ultimo disegna all'interno del corpo sociale, nei rapporti che passano tra i soggetti, nelle relazioni che intercorrono tra di loro». S. Chignola, 2014, 25.

¹⁷ L. Bazzicalupo, 2013, 191.

creazione di un soggetto rivoluzionario corrisponde all'adesione a modelli e codici comportamentali determinati ed esplicitati dal *discorso* rivoluzionario. In questo scenario si compone il doppio volto dell'individuo moderno e borghese: da una parte l'*individuo giuridico* che rivendica per sé l'esercizio del potere, adempiendo all'atto simbolico della decapitazione del sovrano e istituendo un nuovo ordine¹⁸; dall'altra l'*individuo disciplinare* che diviene il collante di trasmissione tramite il quale e sul quale viene esercitato il nuovo potere¹⁹.

Il corpo del singolo diviene materia da plasmare, così come il formarsi di un corpo collettivo procede per mezzo dell'adeguamento ai parametri di volta in volta stabiliti all'interno della dinamica rivoluzionaria. Emergono, così, codici e condotte di vita che vanno a definire il profilo del rivoluzionario, condizionandone il carattere, le abitudini e le gesta. Ma i parametri non vengono stabiliti una volta per tutte, piuttosto rappresentano l'esito dei rapporti di potere e di forze che si affermano e si susseguono, dettando equilibri e tempi durante tutta la fase rivoluzionaria²⁰. Si genera, in tal modo, una dialettica tra l'individuo e il collettivo, fra interesse particolare e interesse generale: la virtù viene innalzata a regola costitutiva del processo rivoluzionario ed essa consiste nel trionfo della causa, nella salvezza della patria²¹. È all'interno di questo contesto che si «forma» il soggetto, in base «ai criteri di socializzazione del campo»²². Seppure i capovolgimenti rivoluzionari incentivano un certo *protagonismo* individuale, questo non può compiersi al di là dei modelli già tracciati e al di fuori degli schemi definiti dal protrarsi degli eventi rivoluzionari. Gli stessi comportamenti individuali sono tenuti strettamente sotto controllo e sottoposti a un insieme di verifiche e inchieste indirizzate a vagliare l'adesione o meno alla pratica rivoluzionaria. Le biografie vengono coinvolte in un vasto e approfondito processo di conoscenza per mezzo di tecniche di indagine e questionari²³; l'emergere della società disciplinare si proietta con maggiore intensità all'interno del contesto rivoluzionario e si manifesta proprio attraverso nuove e diffuse

¹⁸ Nell'atto della decapitazione del sovrano Marramao intravede la mitologica spartizione del corpo del padre da parte dei fratelli. Il riferimento a tale immagine intende illustrare il momento genetico e simbolico della formulazione del *potere diffuso*. Cfr. G. Marramao, 2013, 332.

¹⁹ «L'individuo è un effetto del potere e al tempo stesso, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, è l'elemento di raccordo del potere. Il potere passa attraverso l'individuo che ha costituito». M. Foucault, 2010, 33. Foucault parla dei differenti «modelli» di individuo come ciò «che nel XIX e XX secolo verrà chiamato Uomo». Cfr. M. Foucault, 2010, 67. I temi affrontati da Foucault nel corso *Il potere psichiatrico* rappresentano i punti focali della sua ricerca, all'interno della quale si intrecciano sin da subito gli assi portanti delle sue linee analitiche: asse del *potere*, asse del *sapere* e asse del *soggetto* si presentano qui in una complessiva visione d'insieme.

²⁰ I punti di svolta o i momenti di maggior tensione si collocano prevalentemente nelle fasi insurrezionali. Come scrive Burstin, a proposito della messa in atto di un rigido schema di codici comportamentali all'interno dello scenario della Rivoluzione, «si forma, così, attraverso questi itinerari, un curriculum di meriti che modella il paradigma della condotta rivoluzionaria». H. Burstin, 2016, 108.

²¹ R. Bodei, 2010, 396.

²² S. Chignola, 2014, 28.

²³ «La stessa tecnica dell'inchiesta giudiziaria che sarà adottata nei confronti dei sospetti, sottopone gli inquisiti a un test di repubblicanesimo o, a seconda dei casi, di «sanculottismo» in base a una griglia destinata a valutare la condotta dei cittadini». Sul punto cfr. ancora H. Burstin, 2016, 110.

tecniche di controllo individuale che trovano nella scrittura il proprio principale strumento di catalogazione²⁴.

Anche le istituzioni scolastiche vengono coinvolte in questo vasto processo di pedagogia di massa. Nelle scuole vengono infatti distribuiti opuscoli e breviari che fungono da veri e propri manuali della condotta rivoluzionaria, degli atti eroici e delle gesta encomiabili²⁵. La diffusione del messaggio rivoluzionario coinvolge ampi settori della popolazione ma si rivolge in maniera molto più mirata e diretta all'infanzia; i manuali della rivoluzione vengono sottoposti ai fanciulli nelle scuole alla stregua di un modello pedagogico già presente nell'*ancien régime*. Si tratta di un modello originario di «colonizzazione pedagogica dei giovani»²⁶ che inizia a svilupparsi a partire dall'epoca medievale e che si consolida con l'intensificarsi della società disciplinare a partire dal XVII secolo: «i Lumi che hanno scoperto le libertà, hanno anche inventato le discipline»²⁷.

3. Convertirsi alla rivoluzione

La parola *revolutio* non appare di frequente nel latino classico²⁸; piuttosto, per indicare i movimenti degli astri e dei corpi celesti, le trasformazioni politiche o i cambiamenti fisiologici, viene usualmente impiegato il termine *conversio*²⁹. Ma *convertere ad se* è anche il ritorno concettuale a se stessi, il volgersi verso se stessi inteso come movimento intro-proiettivo finalizzato alla salvezza del sé. Si tratta dell'esito delle pratiche ascetiche inaugurate dai cinici e giunte, tramite lo stoicismo, presso il mondo e la filosofia di Roma antica. La nozione di conversione si sviluppa quindi in ambito filosofico e solo in epoca medievale essa arriverà ad avere una profonda rilevanza all'interno del

²⁴ «A partire dai secoli XVII e XVIII, sia nell'esercito sia nelle scuole, nei centri di addestramento, ma anche nel sistema di polizia o in quello giudiziario, eccetera, vediamo mergere il processo in forza del quale i corpi, i comportamenti, i discorsi delle persone vengono a poco a poco investiti da una trama di scritture, da una sorta di plasma grafico che li registra, li codifica, li trasmette lungo la scala gerarchica e finisce col subordinarli a un ordine centralizzato». M. Foucault, 2010, 57.

²⁵ Burstin fa riferimento a un'antologia ad opera di Léonard Bourdon che riassumeva atti eroici e condotte civicamente esemplari, approvata e introdotta dalla Convenzione nel settembre 1793. Cfr. H. Burstin, 2016, 124-128.

²⁶ M. Foucault, 2010, 72. Su quello che potrebbe essere definito come il processo di apprendimento della cittadinanza cfr. ancora R. Bodei, 2010, 404-405.

²⁷ M. Foucault, 1993, 242.

²⁸ La parola *revolutio*, d'altro canto, compare per la prima volta nella *Città di Dio* di Sant'Agostino e sta a indicare la metempsicosi, ovvero il passaggio dell'anima da un corpo all'altro. Con Copernico il termine sarà utilizzato per la prima volta per descrivere il movimento dei corpi celesti e il loro ritorno al punto di partenza. Hannah Arendt mette in evidenza un paradosso semantico: la rivoluzione politica viene assimilata alla rivoluzione astronomica, la quale ha come esito finale il ritorno al punto di partenza. Si tratterebbe, in realtà, di una restaurazione. Infatti, è soltanto con l'avvento della modernità che la rivoluzione assume la valenza di progresso, seppure continua a mantenere implicitamente un significato ambiguo. Cfr. J. C. Milner, 2016, 71.

²⁹ Ivi, 72.

cristianesimo, assumendo la sua configurazione definitiva³⁰. Ma la nozione di conversione giocherà un ruolo fondamentale anche nelle pratiche politiche: «a partire dal XIX secolo la nozione di conversione si è introdotta, in maniera spettacolare, e potremmo dire perfino drammatica, tanto nel pensiero politico, quanto nella pratica, nell'esperienza e nella vita politiche»³¹.

L'*evento* della Rivoluzione francese contribuisce in maniera decisiva a risolvere l'equazione fra i concetti di *revolutio* e *conversio*, la tautologica «conversione alla rivoluzione» si sdoppia di significato: da una parte l'atto del «convertere ad se», di una pratica inerente al rivolgersi verso se stesso da parte del soggetto; dall'altra la pratica rivoluzionaria che si afferma come categoria del soggetto, come schema fondante e costitutivo dell'esperienza individuale e soggettiva stessa. La dinamica inter-attiva della rivoluzione si riflette sulle relazioni sociali, le sottopone a rinnovati modelli di socializzazione che si affermeranno come produttivi di nuove forme di soggettività. La verità che ne deriva è l'esito di un processo, è frutto di un *sapere relazionale* che impone al soggetto di aderirvi³². Ogni forma è plasmata all'interno di un percorso di apprendimento di condotte, modelli e comportamenti che progressivamente vanno a rovesciarsi nella struttura istituzionale del partito organizzato³³: la nozione di conversione gradualmente si sfuma, per venire del tutto annullata dall'esistenza di un partito rivoluzionario, il nuovo perimetro all'interno del quale sarà elaborata l'azione politica³⁴.

4. Ascesi e verità nella pratica rivoluzionaria

L'azione dei dispositivi disciplinari ha come obiettivo specifico i corpi; questi divengono materiale umano da plasmare e collocare sulla scena della rivoluzione. La mimica, il vocabolario, le gesta e i termini del discorso rivoluzionario sono compresi all'interno di una dinamica che genera e produce nuovi soggetti. L'aggettivo *rivoluzionario* che si accompagna al soggetto assume funzione sostantiva e ruolo costitutivo nella definizione di coloro che si impegnano nella rivoluzione, che si riconoscono in essa tramite la sua causa³⁵. La vita pubblica subisce un processo di *teatralizzazione* dove tutto deve essere osservabile, ben visibile e testimoniato per mezzo della propria condotta³⁶.

³⁰ «Sarebbe tuttavia completamente errato valutare e misurare l'importanza della nozione di conversione solo nel contesto della religione, e di quella cristiana in particolare. Dopotutto, infatti, quella di conversione è anche un'importante nozione filosofica». M. Foucault, 2003, 184.

³¹ *Ibidem*. Foucault, nel passaggio immediatamente successivo, introduce il tema della «conversione alla rivoluzione».

³² S. Chignola, 2014, 177. Per un'analisi fra il rapporto tra verità e giustificazione da un punto di vista normativo cfr. A. Besussi, 2012, 45-62.

³³ M. Foucault, 2011, 182.

³⁴ M. Foucault, 2003, 185.

³⁵ «Cet engagement consistant à faire durer la révolution et non à la fixer, il devient pour certains sujets un genre de vie». J. C. Milner, 2016, 125.

³⁶ Cfr. H. Burstin, 2016, 131-133.

In pubblico si compiono gli «esercizi spirituali» volti a manifestare la propria ardita fede nella rivoluzione e a rinsaldare il dovere etico di ognuno verso la collettività³⁷. E proprio gli esercizi spirituali costituiscono il nucleo centrale del lavoro ascetico che l'individuo compie su di sé per salvarsi³⁸. L'ascesi, sia essa nell'accezione filosofica che in quella religiosa e cristiana, è «intesa come testimonianza della verità», testimonianza che si rivela proprio attraverso il corpo nel cinico, nel religioso come nel rivoluzionario: il corpo rappresenta in tal modo «il teatro visibile della verità»³⁹. Nella sua esibizione pubblica il soggetto aderisce a una verità e la proclama al contempo; si tratta di una verità che scaturisce dalle dinamiche di potere del discorso pubblico e si consolida attraverso un susseguirsi di regimi che producono di volta in volta nuove *forme* di soggetto⁴⁰.

È attraverso tali passaggi che il cinismo antico, inteso come «forma di vita nello scandalo della verità», giunge a influenzare profondamente le pratiche politiche e i movimenti rivoluzionari⁴¹. La rivoluzione, quindi, oltre ad aver rappresentato un capovolgimento di ordine inserito all'interno di una più generale visione della storia e della società, assume i connotati di una vera e propria forma di vita, funzionando «come un principio che ha prodotto un certo modo di vita»⁴². Prima ancora di strutturarsi in un'organizzazione, il militantismo rivoluzionario è uno stile di esistenza, l'esercizio specifico di una pratica che insiste nel porsi in diretto contatto con la verità. È questo rapporto intrinseco con una verità che attribuisce a quest'ultima una potenzialità performativa sul soggetto.

La testimonianza *della* verità diventa un tutt'uno con la manifestazione della propria vita, con la messa in atto della condotta rivoluzionaria assorta a pratica di vita fino al passaggio limite di «morte per la verità»⁴³; il punto estremo che trasforma il movimento rivoluzionario, non ancora istituzionalizzato, in atto terroristico.

³⁷ Per Remo Bodei lo Stoicismo rappresenta l'antecedente filosofico dell'etica rivoluzionaria: «esso appartiene pertanto all'età di crisi, durante le quali indica ad alcuni il percorso per ritrovare la via del bene e ricondurre alla natura l'uomo "illuminato dalla sua stessa corruzione"». Cfr. R. Bodei, 2010, 393-394.

³⁸ La pratica ascetica appartiene prevalentemente al mondo cristiano e al monachesimo medievale; le prime forme di ascetismo si svilupparono, però, nell'ambito della filosofia greca e rappresentano una modalità del ritorno a sé, un volgersi a sé stessi come possibilità di cura e di salvezza. Il discentramento dalla *polis* e il venir meno della sua centralità, all'interno del panorama ellenistico, pongono in essere un contestuale distacco dalle cose terrene e dai beni materiali, inaugurando un'epoca di nomadismo filosofico. Emergono alcune figure di filosofi, come quella emblematica di Diogene di Sinope detto il *cinico*, i quali si fanno interpreti di una nuova condotta di vita. La corrente filosofica del cinismo influenzerà in maniera diretta la nascita e lo sviluppo dello Stoicismo. Per una ricostruzione storico-filosofica di questi passaggi cfr. fra tutti L. Scuccimarra, 2006, 39-56.

³⁹ M. Foucault, 2011, 178-179. Nelle stesse pagine Foucault scrive che il modo di vita cinico antico è stato tramandato proprio grazie all'ascesi cristiana e al monachesimo medievale.

⁴⁰ In questo passaggio sembrano saldarsi fra di loro le tre grandi linee analitiche di Foucault: il regime di verità, in quanto costituito da saperi, è sempre sottoposto alla contingenza del potere. E si tratta di un potere produttivo di soggetti, di forme nuove di soggettività mai uguali a se stesse. Cfr. S. Chignola, 2014, 93; per un'analisi sui dispositivi di potere a partire da Foucault cfr. L. Bazzicalupo, 2013.

⁴¹ M. Foucault, 2011, 180.

⁴² *Idibem*.

⁴³ Ivi, 181. Secondo Laura Bazzicalupo, «quando alguien se expone a la muerte por la verdad, erradica cualquier consenso biopolítico gubernamental, a partir de aquel hobbesiano»; è il piano dell'etica come

La verità rappresenta il culmine della condotta rivoluzionaria, il «passaggio al limite» oltre il quale le pratiche di vita possono sfociare «fino alla morte per la verità»⁴⁴. Foucault ne parla facendo cenno al fenomeno letterario che da Dostoevskij trova il riflesso empirico in tutta la corrente del nichilismo russo ed europeo; populismo, anarchismo e pratiche di terrorismo costituiscono l'atto finale del manifestare la verità. Una verità del tutto svincolata da ogni originaria trascendenza, piuttosto prodotto immanente dei processi storici e dei rapporti di forza. Una religione dell'umanità segue all'era metafisica e all'era teologica.

Due rivoluzioni trovano su questo tema il punto di convergenza. La Rivoluzione francese colloca al centro l'individuo borghese, finalmente libero di poter autodeterminare il mutamento sociale; dall'altra, la Rivoluzione sovietica innesta nel seno della società russa un profondo mutamento antropologico e culturale in grado di deviare la parabola della storia a favore del nuovo Cristo liberatore: il proletariato⁴⁵. Si afferma una forma inedita di messianismo. Il socialismo si presenta come la nuova fede, aspira ad avere pretese religiose⁴⁶.

Il socialismo riceve in eredità l'ateismo della società borghese e capitalista del XIX secolo⁴⁷, ma riadatta sulla scena storica e politica i valori e le aspirazioni di una religiosità secolarizzata. Anche nella Russia zarista di fine Ottocento le credenze religiose subiscono un cambiamento; quello che nella società francese ed europea si era presentato come "Illuminismo" in Russia prendeva la forma del nichilismo⁴⁸. Il punto di rottura è radicale, profondo; Nikolaj Berdjaev scrive che le previsioni di Dostoevskij individuano il carattere problematico del socialismo in Russia come aspetto collegato a una questione religiosa. La Rivoluzione russa corrisponde al tentativo di conseguire la salvezza dell'umanità senza Dio⁴⁹.

5. L'ultima rivoluzione

Esiste un legame intrinseco tra Illuminismo e nichilismo russo. Se si osserva questo passaggio dalla prospettiva teorica della filosofia della storia, il legame appare probabilmente ancora più chiaro. Il filosofo russo Nikolaj Berdjaev, in particolare, si propone come interprete di questi fenomeni. La connessione non è diretta o immediata; piuttosto si attua per mezzo del susseguirsi di fatti storici e sommovimenti della cultura e

politica, il piano che, seppur parziale e discontinuo rispetto alla governamentalità, si colloca all'interno di essa. Cfr. L. Bazzicalupo, 2015, 76.

⁴⁴ M. Foucault, 2011, 180-181.

⁴⁵ «È questa la missione del proletariato: [...] esso è il Cristo umano che riscatta il peccato collettivo dell'alienazione». A. Camus, 2010, 225.

⁴⁶ Così N. Berdjaev, 2017, 161.

⁴⁷ Ivi, 169.

⁴⁸ Ivi, 123.

⁴⁹ Ivi, 133. Per una lettura storico-filosofica sullo sviluppo di un «credo» rivoluzionario cfr. fra tutti J. H. Billington, 1986.

dello spirito che confluiscono nel nichilismo europeo di fine Ottocento e aprono la strada all'emergere rivoluzionario del nichilismo russo. È in esso che il fenomeno del populismo (*narodničestvo*) affonda le proprie radici⁵⁰. Il mutamento antropologico del popolo russo assume i tratti borghesi dell'autoaffermazione ma con venature decisamente più estreme; l'antico *dispotismo* della forma politica zarista permane e si accentua con l'avvento della Rivoluzione russa, trasformando quella sovietica in una forma del tutto nuova di dominio denominata *totalitarismo*⁵¹.

La prima guerra mondiale da una parte mostra alla storia l'evidente debolezza e fragilità della democrazia in Europa, dall'altra indica alla Russia, a sua volta drammaticamente provata dalla guerra, che la crisi della democrazia rappresenta un modello fallimentare e impraticabile⁵². Così il deflagrare della crisi umanitaria, spirituale e culturale genera l'impulso rivoluzionario in Russia e reazionario nel resto degli Stati europei; insieme alla Russia, tutta l'Europa «è in preda a un terribile avvilimento» scrive Berdjaev. Anche il fenomeno del fascismo italiano rientra secondo Berdjaev in quell'insieme di sconvolgimenti sociali e politici animati dalla stessa dinamica⁵³: alla religione di Dio si sostituisce l'idolatria dello Stato. Due nichilismi, quello dell'individuo da una parte e quello dello Stato dall'altra, agiscono su due fronti diversi ma si presentano come fenomeni contemporanei.

Albert Camus nel suo *L'uomo in rivolta* parla di rivoluzioni nichiliste: la Rivoluzione francese inaugura la centralità dell'individuo borghese e instaura la religione della virtù; le rivoluzioni del Novecento, delle quali la Rivoluzione russa è l'evento originario, compiono il definitivo «deicidio» e danno inizio al regno della storia. «Alla rivoluzione giacobina che cercava d'instaurare la religione della virtù per fondare su di essa l'unità, succedono le rivoluzioni ciniche, siano esse di destra o di sinistra, che tenteranno di conquistare l'unità del mondo per fondare finalmente la religione dell'uomo»⁵⁴; per Camus anche il messianismo scientifico di Marx è di origine borghese e i progressi della scienza e della tecnica dell'Ottocento sono riconducibili a un concetto di progresso del tutto originato dall'epoca illuminista e dalla rivoluzione borghese⁵⁵.

La tendenza peculiare del popolo russo verso il Regno di Dio capovolge, però, il rapporto tra religione e politica nella realizzazione del socialismo. Una teocrazia secolarizzata stabilisce di perseguire una fede del tutto terrena. Il partito bolscevico assume un ruolo decisivo nella costruzione della nuova società. Con la Rivoluzione Russa il soggetto rivoluzionario si trasforma in rivoluzionario di professione: «questo corpo di

⁵⁰ Questa fase di accentuazione dei caratteri estremi del populismo russo si riflette a sua volta sulla stessa Europa, in un rapporto di reciproca influenza. Cfr. V. Strada, 2017, 30.

⁵¹ Sulla nascita del messianismo politico nel diciottesimo secolo e sul legame tra democrazia totalitaria e dittatura cfr. in particolare J. L. Talmon, 2000.

⁵² «La rivoluzione ha avuto origine in Russia, quando la democrazia liberale ha dato prova della propria impotenza e l'umanesimo moderno è giusto alla propria fine». N. Berdjaev, 2017, 181.

⁵³ Ivi, 127.

⁵⁴ A. Camus, 2010, 149.

⁵⁵ Ivi, 213. Per quanto concerne l'analisi comparativa fra la Rivoluzione russa e la Rivoluzione francese, si rimanda al classico di F. Furet, 2002.

agitatori deve venire organizzato prima della massa stessa. Una rete di agenti, tale è l'espressione di Lenin, che annuncia così il regno della società segreta e dei monaci realisti della rivoluzione»⁵⁶. La rivoluzione produce l'uomo nuovo; è un concetto che emerge dalla Rivoluzione francese e si afferma con la Rivoluzione russa. Il soggetto rivoluzionario viene battezzato nella nuova fede. I termini della conversione e della «fabbricazione» di masse informi sono così riassunti da Camus:

«I fedeli sono regolarmente invitati a strane feste in cui, secondo riti scrupolosi, vittime piene di contrizione vengono date in olocausto al dio storico.
L'utilità diretta di questo concetto sta nell'interdire l'indifferenza in materia di fede. È l'evangelizzazione forzata. La legge, che ha funzione di punire i sospetti, li fabbrica. Fabbricandoli, li converte»⁵⁷.

La fede nel partito bolscevico pone in evidenza il ruolo e l'importanza di colui che lo conduce, perché «la rivoluzione ha bisogno di capi, e capi che siano dei teorici»⁵⁸. Il leninismo è la sacralizzazione che rende possibile l'affermarsi di un tipo antropologico nuovo nella Rivoluzione russa⁵⁹. Sulla scia di questi processi il partito bolscevico intraprende un'evoluzione che lo conduce a trasformarsi in una parte dello Stato, fino a giungere all'identificazione *totale* con lo Stato⁶⁰. Sono emblematiche a tal proposito le considerazioni di un testimone diretto della Rivoluzione russa, Victor Serge: «la rivoluzione sembra volgersi contro l'uomo e in particolare contro l'operaio, assumendo l'aspetto implacabile di uno Stato totalitario»⁶¹.

Un nuovo Leviatano si staglia all'orizzonte della storia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BAZZICALUPO Laura, 2013, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*. Carocci, Roma.

BAZZICALUPO Laura, 2013, *Dispositivi e soggettivazioni*. Mimesis, Milano-Udine.

BAZZICALUPO Laura, 2015, «Historicización radical, genealogía de la gubernamentalidad y subjectivación política». In *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política*. Vol. 2, n. 1, 61-76.

⁵⁶ A. Camus, 2010, 249.

⁵⁷ Ivi, 265.

⁵⁸ Ivi, 249.

⁵⁹ Cfr. N. Berdjajev, 2017, 141.

⁶⁰ Cfr. V. Strada, 2017, 37.

⁶¹ V. Serge, 2017, 183.

BERDJAEV Nikolaj, 2017, *Nuovo Medioevo. Riflessioni sulla Rivoluzione russa e sul destino dell'Italia e dell'Europa*. Fazi Editore, Roma, ed. or. 1923.

BESUSSI Antonella, 2012, «Il bisogno di assoluto. Verità, giustificazione, politica». In *La politica tra verità e immaginazione*, a cura di Alessandro Ferrara, 45-62. Mimesis, Milano-Udine.

BILLINGTON James H., 1986, *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*. Il Mulino, Bologna.

BLOCH Ernst, 1994, *Il principio speranza*, Vol. III. Garzanti, Milano.

BODEI Remo, 2010, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Feltrinelli, Milano.

BURSTIN Haim, 2016, *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*. Laterza, Roma-Bari.

CAMBIANO Giuseppe, 2000, *Polis. Un modello per la cultura europea*. Laterza, Roma-Bari.

CAMUS Albert, 2010, *L'uomo in rivolta*. Bompiani, Milano, ed. or. 1951.

CHIGNOLA Sandro, 2014, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*. DeriveApprodi, Roma.

CHIGNOLA, 2011, *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*. Il Mulino, Bologna.

COTTA Sergio, 2002, *Per un concetto giuridico di rivoluzione*. In ID., *I limiti della politica*. Il Mulino, Bologna.

DE SANCTIS Francesco Maria, 2015, «Lucien Jaume su religione e politica. Rivoluzione e rigenerazione, endiadi e ambivalenze». In *Rivista di filosofia politica*, n. 3, 547-555.

FOUCAULT Michel, 2011, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*. Feltrinelli, Milano.

FOUCAULT Michel, 2010, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*. Feltrinelli, Milano.

FOUCAULT Michel, 2010, *Bisogna difendere la società*. Feltrinelli, Milano.

FOUCAULT Michel, 2003, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli, Milano.

FOUCAULT Michel, 1993, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Einaudi, Torino.

FURET François, 2002, *Le due rivoluzioni. Dalla Francia del 1789 alla Russia del 1917*. Utet, Torino.

JAUME Lucien, 2015, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*. Presses Universitaires de France, Paris.

JULIA Dominique, 1990, «L'éducation révolutionnaire: fille de Sparte ou héritière des Lumières». In *L'enfant, la famille et la Révolution française*, sous la direction de Marie-Françoise Lévy. Orban, Paris.

MARRAMAO Giacomo, 2013, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*. Bollati Boringhieri, Torino.

MATHIEU Vittorio, 1972, *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico*. Rizzoli, Milano.

MILNER Jean-Claude, 2016, *Relire la Révolution*. Éditions Verdier, Lagrasse.

RUSTIGHI Lorenzo, 2105, «Governare la legge. Educazione e buon governo in Rousseau». In *Rivista di filosofia politica*, n. 2, 277-293.

SCUCCIMARRA Luca, 2006, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*. Il Mulino, Bologna.

SERGE Victor, 2017, *Da Lenin a Stalin. 1917-1937. Cronaca di una rivoluzione tradita*. Bollati Boringhieri, Torino, ed. or. 1937.

SINGER J. Israel, 2011, *I fratelli Ashkenazi*. Bollati Boringhieri, Torino., ed. or. 1937.

STRADA Vittorio, 2017, *Impero e rivoluzione. Russia 1917-2017*. Marsilio, Venezia.

TALMON L. Jacob, 2000, *Le origini della democrazia totalitaria*. Il Mulino, Bologna, ed. or. 1952.

RIVOLUZIONE E PENSIERO

GIUSEPPE FIDELIBUS*

Correva l'anno 1918 quando, redigendo un bilancio delle sue riflessioni sulla filosofia sociale, N. Berdjaev scrive perentoriamente:

«Il bolscevismo ha mostrato cosa sia il messianismo rivoluzionario, e questo è un suo merito. Ma il bolscevismo ha anche il merito di aver smascherato la menzogna dell'umanesimo, cui ancora restano interamente attaccati i socialisti rivoluzionari. Nel bolscevismo l'umanesimo si trasforma nel suo opposto, nell'annientamento dell'uomo. Rimane sempre la contrapposizione tra maggioranza e minoranza, tra le vette spirituali della vita e i suoi bassifondi materiali. E rimane in eterno la verità dell'aristocrazia dello spirito, l'antica verità dell'umanità, che nessuna rivoluzione può rovesciare»¹.

L'osservazione del filosofo russo ci aiuta a situare nel centro storico-cronologico del fenomeno rivoluzionario un primo rilievo: la difficoltà dell'uomo a pensare questo fenomeno in cogente fedeltà a sé stesso e non appena alle sue pur legittime aspirazioni alla perfezione morale. «Annientamento dell'uomo» dice, anzi, la deriva nihilista che l'istanza umanistica moderna deve accusare nella forma che ne costituisce il vertice dello sforzo storico-politico e morale: il bolscevismo russo. Ciò premesso, non intendiamo tanto, in questa sede, presentare una ricostruzione analitica dell'argomento sul piano storiografico quanto svolgere un genuino lavoro di memoria: raccogliere, cioè qualche elemento per ripensare il presente alla luce delle sfide teoretiche che quel fatto (la Rivoluzione dell'ottobre 1917) ha contribuito a mettere in evidenza al cospetto del pensiero. Tutto questo in un contesto dove tutto sembra concorrere a dimenticare, a rimuovere nell'anonimato di un passato, pur rilevante, la richiesta di domanda e di vita per la verità di noi stessi che connota sempre la giovinezza umana come avventura presente del pensiero. Al di là di ogni febbrile militanza per un ideale di azione, pur giusta, proviamo a rendere la memoria di quel fatto un'occasione privilegiata per ripensare le ragioni di quello che fu – che è stato e potrà sempre tornare ad essere – il fenomeno rivoluzionario e la sua radicalità. In questa possibilità di memoria ne va – sul piano della ragione nel suo moto storico – di una favorevole presa di coscienza critica anche sul nostro tempo presente. Vuoto di memoria è vuoto di ragione privata della sua esperienza

* Giuseppe Fidelibus, Ricercatore di Filosofia teoretica M-FIL/01, Università degli Studi «G. D'Annunzio» di Chieti-Pescara. Email: gfidelibus@unich.it

¹ N. A. Berdjaev, 2014, 52.

storica: ridotta ad un gioco da ragazzi, rassegnata al ricordo nostalgico, sradicata dal presente del suo passato, consegnata ad ogni cinismo autogiustificatorio.

Contesto: il rovesciamento epistemico di una domanda

All'alba del XX secolo la Russia presenta, di fatto, una cultura florida², un'economia in crescita³ ma un vuoto politico che sfocia in violenza: il primo sussulto rivoluzionario del 1905 – tra la guerra col Giappone e la cosiddetta «domenica di sangue»⁴ – attesta la gestazione critica in corso. Il vuoto politico investe la società a partire dalle sue istituzioni nella forma di un decadimento del senso stesso dell'autorità preposta.

«Il vecchio regime – constata, dal canto suo, l'ex pensatore marxista N. Berdjaev – la nostra vecchia monarchia non è stata rovesciata dalla rivoluzione, essa si è putrefatta, si è corrotta ed è caduta ingloriosamente come cade dall'albero una mela marcia (...) Proprio tali processi di putrefazione della vecchia Russia qui da noi vengono presi come "sviluppo e vittoria della rivoluzione". L'atroce nihilismo che trionfa in questi processi degenerativi è un fenomeno della vecchia Russia e non la creazione di quella nuova. In Russia è caduto un regime e non è stato sostituito da nessun regime nuovo. Si è instaurato un vuoto di potere (...) La catastrofe che si è abbattuta sulla Russia non si può chiamare rivoluzione (...) La presente catastrofe non

² Oltre ai positivi dati sull'alfabetizzazione, sull'istruzione pubblica e sull'industria editoriale «non va dimenticato infine – leggiamo in un prezioso saggio recente che ricostruisce l'intera parabola rivoluzionaria del '17 in Russia – il campo variegato della scienza, dell'arte e della cultura umanistica in generale, dove la Russia vive una stagione eccezionale (...) il matematico Nikolaj Lobačevskij si distingue nello studio delle geometrie non euclidee, Dmitrij Mendeleev crea la Tavola periodica degli elementi; il fisiologo Ivan Pavlov scopre il "riflesso condizionato"; il fisico Aleksandr Popov scopre le onde radio: E poi ci sono i giganti della letteratura come Dostoevskij, Čechov e Tolstoj, o della musica come Mussorgskij, Čaikovskij, Rimskij-Korsakov, Stravinskij, o della pittura, come Kandinskij, Malevič, Chagall... E da ultimo vanno ricordati i grandi filosofi e teologi che, emigrati dopo la rivoluzione in Occidente, ne segneranno la storia. Basti pensare a Berdjaev» A. Dell'Asta, M. Carletti e G. Parravicini (a cura di), 2017, 13-14.

³ Cfr. *Ibidem*, 10-12. Gli evidenti dati positivi riguardanti l'economia russa degli inizi del secolo riguardano l'agricoltura come l'industria, la rete ferroviaria come l'aumento delle esportazioni; tutto lascia pensare che «in essa è presente una serie di elementi che, pur non risolvendo tutti i problemi del paese, gli danno però una configurazione ormai ampiamente europea: abbiamo un processo di industrializzazione sempre più rapido; vi è una riforma agraria associata al programma di riforme seguito all'emancipazione dei contadini (...) e la riforma del sistema giudiziario; e da ultimo abbiamo l'esistenza di un'ampia classe di professionisti integrati nello Stato. Esistevano dunque motivi di tensione, ma in realtà ingigantiti dalla propaganda rivoluzionaria che, come osserverà Solženicyn, "contribuirà efficacemente ad accendere le masse popolari"» (Ivi, 12).

⁴ «A determinare questa situazione di crisi – leggiamo ancora nel medesimo volume - e questo stato d'animo generale confuso e sovraeccitato contribuisce un altro episodio di "non governo" da parte dello zar, che è anche un ulteriore punto di non ritorno per la monarchia e il paese: la strage di manifestanti che avviene subito dopo l'avvilente fine dell'assedio di Porth Arthur, il 9 gennaio 1905; in seguito ribattezzata "domenica di sangue", questa carneficina distrugge per sempre l'immagine storica dello zar come padre del popolo (...) Il 1° gennaio a San Pietroburgo entrano in sciopero (che è proibito per legge dal 1886) le officine Putilov, e la protesta si diffonde in breve a tutte le fabbriche della città. Il 4 gennaio il metropolita Antonij chiede al Santo Sinodo di sospendere *a divinis* il sacerdote sedizioso Gapon; questi dal canto suo, concepisce l'idea di una petizione popolare che esponga le necessità degli operai direttamente al sovrano. Ma, avvertito di ciò che si sta preparando, Nicola II il 6 gennaio lascia la capitale, affidando la gestione dell'ordine pubblico al governatore della città...» (Ivi, 40-41).

ha prodotto un cambiamento della forma di potere statale, non ha creato un nuovo regime con forze organizzate, ma è l'abolizione dello Stato, l'impotenza a organizzare un qualsivoglia regime statale»⁵.

In tale contesto, entrambe le istituzioni – Stato e Chiesa – sopravvivono tra la gente nella parvenza di pratiche imposte che, sul terreno di una libertà effettiva, non troverebbero alcuna osservanza deliberata. La stessa Chiesa ortodossa russa sopravvive rinchiusa nel ruolo di stampella spirituale del potere statale e quest'ultimo in posizione sempre più distante dalle attese e dalla vita della gente. Lo attesta un dato storico eloquente: l'elezione politica, per via statale, del Patriarca ortodosso prevista dalla riforma imposta nel 1721 dallo zar Pietro il Grande – riforma che, sostituendo il patriarca con un funzionario statale laico (il procuratore generale del Santo Sinodo), l'ha di fatto trasformato in un dicastero statale. Il vuoto politico assume, vieppiù, i tratti del potere di un pensiero unico al potere. Una medesima autocrazia statale finisce per avocare a sé ed ai propri fini di potere la stessa divisione – ormai incolmabile – tra Chiesa e popolo; ancora Berdjaev: «Si lamentano che la Chiesa avrebbe abbandonato il popolo. È vero. Però c'è anche l'altra faccia della medaglia. È il popolo stesso che ha abbandonato la Chiesa»⁶.

La funzionalità diretta del vuoto politico alla forma autocratica del potere nel quadro della situazione oggettiva nazionale (ma anche internazionale) della Russia prerivoluzionaria non può essere considerato dato irrilevante per chi voglia, dunque, anche solo tentare l'avventura della ricerca delle cause prossime o, anche solo, remote della rivoluzione stessa. È dato storico che costringe a pensare ed a pensarne le cause. È quanto ci dimostra il recente saggio sulla rivoluzione redatto da V. Strada, autorevole studioso della storia e della cultura russa. La complessità di quel fenomeno non nasconde quella delle sue stesse cause. Vi si può leggere, in continuità coi motivi sin qui raccolti: «le cause immediate sono individuabili nell'estremo ritardo delle riforme politiche del sistema zarista e nel conseguente estraniamento dalla vita statale dei ceti colti attivi portati a una opposizione radicale: nelle tensioni sociali accumulate e soffocate sotto l'antico regime e nell'aspirazione delle masse popolari, nella stragrande maggioranza contadine, che la guerra aveva messo in divisa e gettato nelle trincee, a una cessazione del conflitto e a un'assegnazione della terra, aspettative che il governo provvisorio non riuscì a soddisfare nel breve e turbolento periodo della sua attività, lasciando spazio alle suggestioni ultrarivoluzionarie. Tutto ciò aiuta a capire come e perché prevalsero i bolscevichi»⁷. L'acuta osservazione dello storico costringe a ritenere che, quanto alla domanda sul «da dove» del fenomeno rivoluzionario russo, non sono sufficienti ad evitarla lo sviluppo economico russo né l'elevata e raffinata tradizione culturale. Giova dunque assecondare la domanda dello storico assumendola sul piano di una ricerca teoretica che ne approfondisca profittevolmente i connotati significativi. Egli

⁵ N.A. Berdjaev, 1990, 104-105.

⁶ Ivi, 1990, 233.

⁷ V. Strada, 2017, 24.

approfondisce presto la sua osservazione sulle cause immediate di quel fenomeno, inducendo egli stesso la linea di continuità esigenziale tra il piano storico e quello teoretico di quella domanda guida e, dunque, della ricerca che ne può conseguire.

Un suo secondo rilievo storico ce ne può fornire l'abbrivio:

«al di là della situazione oggettiva nazionale e internazionale, che fa della rivoluzione un evento maturato nella realtà, decisiva fu l'azione di un soggetto: Lenin, che con la sua creatura, il partito dei "rivoluzionari di professione", e la sua teoria, il marxismo rivitalizzato e adattato alla nuova realtà russa e mondiale, fu il demiurgo della rivoluzione. La sua azione tattica e strategica – prosegue V. Strada – nei pochi mesi tra febbraio e ottobre, e poi anche nel periodo successivo, fu quella di un machiavellico "moderno Principe" armato di una teoria "scientifica" ritenuta insuperabile e guidato da una totale spregiudicatezza nell'uso dei mezzi considerati necessari al fine di conquistare e conservare il potere, un potere incarnato nella sua persona, ma al servizio di quell'Assoluto che per lui era la rivoluzione comunista. Lenin si sentiva attivo strumento razionale di quella impersonale forza oggettiva che è la Storia quale era stata "rivelata" nei suoi meccanismi da Marx e adesso era culminata nella grande occasione rivoluzionaria»⁸.

L'azione di un soggetto – Lenin – autoconcepitosi come «strumento razionale» della «forza oggettiva che è la Storia» sta in capo alle principali cause prossime della rivoluzione; le sue credenziali principali sono dunque uno strumento indispensabile – una teoria scientifica – ed uno scopo all'azione, la conquista e la conservazione del potere. Tutto ciò, considerato nel contesto storico di vuoto politico, fa la differenza in termini propri di attiva ed efficace causalità storica, in senso rivoluzionario. Fin qui la storia. Occupiamoci ora di verificare innanzitutto la questione-guida su cui teoria ed azione trovano convergenza sintetica, sul piano del pensiero, nelle ragioni di un tale «demiurgo», protagonista centrale del processo rivoluzionario russo. Ciò senza voler entrare nel merito di un giudizio storico-morale sulla giustizia o meno di un tale processo, né dei suoi propugnatori, a ormai cento anni dal suo verificarsi.

Nel mezzo della catastrofe che si abbatte sulla Russia egli fa risuonare forte una domanda cui s'applica con un'opera nota a tutti come «il testo di riferimento»⁹ di quel partito di «rivoluzionari di professione» identificabile storicamente col nascente bolscevismo. Con l'opuscolo *Che fare?*, uscito nel 1902, Lenin trova il modo per dotare di idee orientative il nascente gruppo rivoluzionario, nella preoccupazione di una sua formazione dottrinale volta ad orientare la sua coscienza rispetto allo sviluppo storico delle masse. L'apparato teorico-ideologico del pensiero marxista viene a patrocinare così la costituzione di un partito che guidi l'azione storico-politica della società russa nell'ambito del crescente vuoto politico di cui s'è detto. Il successo politico reale irriterà a quest'azione solo più tardi (1917) ma il lungo «lavoro dottrinale» inizia già prima del sussulto rivoluzionario del 1905: in capo ad esso campeggia la domanda – che fare? L'azione politica (il fare) ed il suo successo storico costituiscono dunque il focus teoretico

⁸ Ivi, 24-25.

⁹ Cfr. A. Dell'Asta, M. Carletti e G. Parravicini (a cura di), 2017, 47.

di quel lavoro, come dell'impegno pratico in senso rivoluzionario. La tradizionale focalizzazione del pensiero sul vero del «perché?», del «chi sono?» e del «che senso ha?», sul terreno dell'essere, viene qui rovesciata a favore di una prassi politico-economica che ora avoca a sé tutta l'attività pensante dell'uomo. Il sostanziale rovesciamento epistemico investe il nucleo fondante di ogni tradizionale ragione filosofica; lo fa ben intendere – in un saggio del 1968 – J. Ratzinger, profilando così tutta l'originalità del pensiero di K. Marx e della tradizione marxista:

«“Sinora i filosofi hanno contemplato il mondo, d'ora in avanti dovranno accingersi a cambiarlo”. Il compito della filosofia viene ancora una volta rivoluzionato di bel nuovo sin dalle radici. Tradotta nel linguaggio della tradizione filosofica, questa massima ci viene a dire che al posto del *“verum quia factum”* (è conoscibile, pregno di verità, solo ciò che l'uomo ha fatto ed ora è in grado di contemplare), subentra un nuovo programma condensato nella formula *“verum quia faciendum”* (la verità che d'ora in poi interessa, è la fattibilità). Per dirla ancora in altri termini: la verità con cui l'uomo ha a che fare, non è né la verità dell'essere, e in ultima analisi nemmeno quella delle azioni da lui compiute; è invece quella del cambiamento del mondo, della sua modellatura: una verità insomma proiettata sul futuro e incarnata nell'azione»; nel marxismo, aggiunge Ratzinger appena dopo, «il *faciendum*, vale a dire il futuro da creare di nostra iniziativa, rappresenta al contempo l'unico senso dato alla vita dell'uomo (...) L'elemento – conclude – che fa apparire questa fede marxista oggi (e si parla del '68!) tanto attraente e direttamente accessibile, è l'impressione di perfetta armonizzazione con la scienza applicata al fattibile da essa destata»¹⁰.

In questo rovesciamento epistemico di una domanda risiede dunque il fattore di pensiero che presiede alle «cause immediate» della rivoluzione russa, proprio laddove si radica la paternità marxista sul pensiero del suo primo protagonista: laddove, cioè, massima risulta l'incidenza di quella teoria scientifica – «ritenuta insuperabile» – di cui Lenin si dota, «guidato da una totale spregiudicatezza nell'uso dei mezzi considerati necessari al fine di conquistare e conservare il potere». È proprio questo rovesciamento epistemico a fare storia nella storia della rivoluzione russa: su di essa pesa dunque una paternità tutt'altro che slava o asiatica, bensì europea nel senso del pensiero marxista rielaborato da Lenin. Si tratta di un colpo di mano che, prima di essere politico-istituzionale o economico, è genuinamente un «colpo-di-pensiero»: con esso il pensiero si pone al servizio del cambiamento del mondo, immunizzandosi dalla domanda sulla sua verità. Le risposte che la storia documenterà con la rivoluzione saranno quelle date ad una domanda «manomessa» già nel – e dal – suo senso originario. Esse s'insedieranno, anzi, astraendo dalla questione del senso stesso del soggetto che quella domanda sarà impegnato ad affrontare: che fare? Il processo storico-politico che consegue ad una tale astrazione è stato, a ragione, indicato da V. Strada come «movimento ideopolitico»¹¹. Il «fare» dell'agire rivoluzionario è volto infatti a sottoporre ormai la realtà storica ad

¹⁰ J. Ratzinger, 1984, VII edizione da cui citiamo, 32-33, 40 (corsivi dell'autore).

¹¹ V. Strada, 2017, 128.

un'idea predeterminata sul terreno della «teoria scientifica». La stessa strutturazione geopolitica ne porterà, nell'esito, il segno analogico in senso «ideocratico»:

«La rivoluzione bolscevica – si legge ancora nel suo saggio – dalla quale è nato l'impero "ideocratico", da una parte ha chiuso la Russia (...) in se stessa, in una isolante contrapposizione, con pretese di superiorità, a tutto il resto del mondo che avrebbe dovuto unirsi a lei in un mitico futuro impero mondiale comunista; dall'altra, le ha conferito una illusoria universalità più grande di quella cui poteva aspirare l'impero zarista con la sua religione (locale) ortodossa: l'universalità rivoluzionaria mondiale (...) In realtà l'impero "ideocratico" sovietico aveva una sua sacralità spuria, ma forte, fornita proprio dal marxismo assieme all'universalità rivoluzionaria»¹².

«Movimento ideopolitico» ed «Impero ideocratico» sono espressioni che segnalano efficacemente e documentano puntualmente, a nostro sommo avviso, la patologica deriva dei fini che si verifica nel processo rivoluzionario russo a motivo del rovesciamento epistemico che vi presiede sul piano del pensiero. Una volta focalizzato il pensiero sul «*verum quia faciendum*» tutta la prassi storica si svuota nella forma del suo sacrificio all'ossessione dell'idea (scientifica). Il rovesciamento epistemico perpetrato nella domanda *che fare?* consegna l'agire storico rivoluzionario al regime totalitario dell'astrazione, astrazione non appena *del* pensiero ma *dal* pensiero. La questione della tenuta della correlazione «astratto-concreto», «vero-falso» al cospetto del pensiero diventa ineludibile per poter stabilire la tenuta di senso della domanda stessa come tale. Siamo così collocati all'origine di una pretesa oppure sulla soglia di una deriva? Anche la storia delle idee, sottesa al successo della rivoluzione dell'ottobre '17 può apportare lumi in proposito.

Destituzione nihilistica della domanda: germe patogeno o deriva eterogenetica?

L'eredità marxiana, trattata performativamente da Lenin negli anni precedenti, contemporanei e successivi alla rivoluzione, s'inserisce pur essa dentro un contesto di idee e di movimenti storici che appartengono alla storia della filosofia ed a quella della cultura europea in generale. Ci accingiamo dunque ad un lavoro di disamina critica di quello che può essere ritenuto un «pensiero rivoluzionato».

In un suo saggio, ormai sciaguratamente introvabile (con studi del 1959-1960), E. Voegelin ricostruisce la complessa vicenda del rapporto tra movimenti intellettuali e movimenti politici di massa tra XIX e XX secolo. *Il mito del mondo nuovo* – questo è il titolo del volume, composito nella sua versione italiana – presenta quest'epoca come quella dei tentativi di trasformare le idee elaborate dai primi in contenuto dell'impegno storico-politico da parte dei secondi. Il fenomeno nuovo che, così, il XX secolo può registrare è la nascita dei cosiddetti «movimenti gnostici di massa»: un'inedita

¹² Ivi, 132.

convergenza storica tra i movimenti intellettuali (solitamente elitari e ristretti in una forma di *atopia* storicamente cooriginaria ad ogni frequentazione della riflessione filosofica) e movimenti politici di massa (proverbialmente restii, nella storia, ad elevarsi dall'impegno militante al piano della riflessione sistematica). Il quadro storico dei nostri tempi è, insomma, delineato da Voegelin alla luce di quel nuovo fenomeno tutto europeo: idee filosofiche come informatrici ed animatrici di prassi politica volta ad informare la vita e le istituzioni di popoli e nazioni. Il caso del comunismo e del nazismo sono entrambi accomunati da questo tratto saliente delle loro radici di pensiero. Ma, per meglio situare queste coordinate nel contesto del presente percorso, ci chiediamo con lo studioso tedesco: quale l'idea di fondo che presiede alle dottrine marxiste? In che senso essa ha contribuito a "dare pensiero" al processo rivoluzionario che ha portato all'ottobre '17? Con tali domande ci collochiamo precisamente nel locus ove s'annida la radice teoretica del normativo «*verum quia faciendum*». La vicenda coinvolge certo essenzialmente la visione complessiva della storia ma, ancor più, la posizione peculiare che l'uomo vi occupa. Proviamo a seguire ancora il percorso di E. Voegelin per poter raccogliere elementi utili alle nostre considerazioni teoretiche sull'argomento qui a tema.

Nella seconda parte del suo saggio («Scienza, politica e gnosticismo») egli ricostruisce tutta la parabola attraverso la quale la filosofia ha contribuito all'istituzione ed allo sviluppo di una politica ricondotta nell'ordine epistemico della ragione, provvedendo (fin dall'epoca greca della sofistica) a sottrarla al dominio del potere incontrastato del mito o dell'opinione in voga. È la nascita della «scienza politica» come ambito della razionalità filosofica, quella *politike episteme* che si faceva forte di un'applicazione della ragione all'ordine intramondano come sovrastato da una «fonte trascendente dell'essere». Il «fenomeno nuovo» che lo studioso tedesco ravvisa nei nostri tempi non è tanto una trasmutazione dello statuto epistemologico di questa scienza (nel metodo come nel contenuto¹³) bensì un'inversione, un capovolgimento sostanziale nell'approccio complessivo ad essa, il radicamento su di una diversa origine, l'irrompere di altro regime di pensiero:

«per un aspetto soltanto – osserva Voegelin – la condizione della scienza politica è cambiata (...) è venuto alla luce un fenomeno ignoto all'antichità, che permea di sé le nostre società moderne in maniera così totale che la sua ubiquità non ci dà quasi la possibilità di renderci conto di esso: il divieto di porre domande (...) ci troviamo di fronte a persone le quali sanno benissimo che e perché le loro opinioni non possono reggere all'analisi critica e, quindi, fanno divieto dell'esame delle loro premesse una parte essenziale del proprio dogma. Il fenomeno nuovo consiste appunto in questa condizione di consapevole, deliberata e sapientemente elaborata ostruzione della *ratio*»¹⁴.

¹³ «Oggi – recita, precisamente, il saggio di Voegelin – proprio come duemila anni or sono, la *politike episteme* verte intorno a interrogativi che riguardano ciascuno di noi e che ciascuno di noi si pone. Benché diverse siano le opinioni oggi correnti nella società, il suo contenuto non è mutato. Il suo metodo è ancora l'analisi scientifica» (E. Voegelin, 1959, 67 – corsivo dell'autore).

¹⁴ Ivi, 67-68 (corsivo dell'autore).

La novità stessa del fenomeno sarebbe, per Voegelin, l'insorgere di un ben preciso «dogma» che, preposto come «divieto» dell'esame critico delle premesse ad ogni possibile opinione, suona oramai come regressione dello statuto epistemico della «scienza politica» al suo momento pre-razionale, ovvero pre-filosofico: con ciò essa si ritrova, a-fortiori, ancora consegnata al dominio del potere indiscriminato dell'opinione in voga o, anche, a quello incontrastato ed irrazionale del mito. La filosofia stessa si ritrova a lavorare così alla reintroduzione della «condizione di consapevole, deliberata e sapientemente elaborata ostruzione della *ratio*» ovvero al suo contrario principio normativo. Essa stessa, ora, provvede allo svuotamento del suo proprio contributo alla storia del pensiero, cioè alla debilitazione di senso di sé stessa. Qui il pensiero si vede «rivoluzionato» sì ma in senso involutivo e, precipuamente, in termini dogmatici. Per di più, un tale, nuovo stato del pensiero non è, per Voegelin, senza paternità storica.

Nella sua ricognizione storica, egli sorprende proprio il pensiero marxiano applicarsi ad un'operazione simile trattando dell'uomo e dei suoi interrogativi sul senso della sua origine e della realtà tutta: «A tali interrogativi, fondati sull'esperienza "tangibile" secondo la quale l'uomo non esiste di per sé, Marx preferisce rispondere – fa notare ancora lo studioso tedesco – che essi sono "un prodotto dell'astrazione". "Quando si indaga sulla creazione della natura e dell'uomo", dice, "si fa astrazione dalla natura e dall'uomo". La natura e l'uomo – aggiunge Voegelin – sono reali soltanto come Marx li concepisce nella sua speculazione»¹⁵. Qui si fa osservare solo l'assoluta autoreferenzialità dell'asserto marxiano fino alla indimostrabilità dell'esistenza stessa di quelle realtà (natura, uomo). Ma presto la sentenza d'invalidamento delegittimante perseguita da Marx colpisce, con l'accusa di "astrazione", anche il fenomeno della domanda medesima. L'argomentazione che Voegelin riporta è tratta, non senza pertinenza, direttamente dal testo forse più genuinamente filosofico del pensatore di Treviri: i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Vengono segnalati i passi in cui si prende di mira l'insorgere stesso di quel fenomeno, come una minaccia. Come mai? «In realtà – prosegue Voegelin, riprendendo le affermazioni di Marx – la sua costruzione crollerebbe di fronte a questa domanda. E Marx come si cava d'impiccio? Egli suggerisce al suo interlocutore: "Rinuncia alla tua astrazione e rinuncerai anche alla tua domanda (...) Non pensare, non farmi domande". L'uomo comune, tuttavia non è obbligato ad accettare il sillogismo di Marx e a pensare se stesso come non esistente perché è consapevole del fatto di non esistere di per sé (...) "per l'uomo socialista" – cioè per l'uomo che ha accettato la concezione di Marx del processo dell'essere e della storia – tale interrogativo "diventa un'impossibilità pratica". Gli interrogativi dell'uomo comune sono così troncati dall'*ukase* del pensatore che non vuole permettere che la sua costruzione sia messa in pericolo. Quando parla l'"uomo socialista", l'uomo deve stare zitto»¹⁶. L'equivalenza individuata da Voegelin tra il

¹⁵ Ivi, 71.

¹⁶ Ivi, 72 (corsivo dell'autore). Il termine *ukase* è francesizzazione di un termine russo indicante editto o decreto di autorità, ad opera dello zar, con cui s'impartiscono ordini perentori in spirito assolutistico. Nel

«non pensare» ed il «non porre domande» ci porta nel nucleo teoretico di fondo che presiede alla paternità marxista sulla logica leniniana e, quindi, su quella che sta in capo alla prassi rivoluzionaria che anima l'ottobre '17. Nel suo ordine il fenomeno stesso della domanda finisce per perdere il suo originario senso epistemico – fattore e principio di conoscenza scientifica – ed assume i tratti di una «impossibilità pratica»: la rinuncia ad essa viene a coincidere con la rinuncia ad ogni possibile astrazione. Ecco perché l'instaurazione di ogni prassi rivoluzionaria la esige come condizione necessaria e preventiva: questa stessa prassi non è concepita come moto di attualizzazione del pensiero bensì come definitivo congedo dal pensare, relegato ormai nel mondo della pura astrazione. La stessa «scienza» che patrocina la prassi rivoluzionaria è quella che ha rinunciato a se stessa come «impossibilità pratica» per far spazio all'uomo socialista che ne porta la rinuncia come norma del suo agire storico. A questo punto la stessa *politikè epistémè* viene ad autonegarsi come scienza ovvero ricondotta al suo antico stato pre-filosofico e pre-scientifico. L'imperativo «divieto di porre domande» ne costituisce il suo aguzzino ed il suo stesso assassino. Il *che fare?* di Lenin incarna ormai coerentemente questa rinuncia all'astrazione e questa «impossibilità pratica» della domanda – cioè del pensiero – per parte della prassi politica bolscevica: non apre una prassi volta a “risolvere” la domanda in un suo attuale senso storico, bensì pone in atto una prassi che ne costituisce la norma della (e per la) sua preventiva rimozione concreta. Sta qui il centro propulsore della versione marx-leninista del «*verum quia faciendum*». In questo senso possiamo affermare che la prassi rivoluzionaria che produce l'ottobre '17 nasce e si anima come culturalmente «spensierata»: la nota «scienza» che vi presiede lavora deliberatamente alla sua privazione-di-pensiero. Essa s'insedia sul «nulla» del pensiero come «nulla» della domanda in misura del loro concreto e comune divieto politico-pratico. È su questo crinale teoretico che Voegelin fa correre la coesenziale connotazione gnostica del nihilismo marxista: «Marx – osserva acutamente – non nega che l'“esperienza tangibile” attesti la dipendenza dell'uomo. Ma la realtà dev'essere distrutta: questo è il grande impegno della gnosi. Al posto della realtà si presenta lo gnostico che attesta l'indipendenza della sua esistenza mediante la speculazione»¹⁷. In questa direzione l'intero movimento «ideopolitico», che impersonerà il soggetto storico della rivoluzione di ottobre e che presto darà luogo all'impero «ideocratico» sovietico, non è altro che la versione marxista di quelli che Voegelin denomina «movimenti gnostici di massa del nostro tempo». Quella «indipendenza della sua esistenza mediante la speculazione» opera in modo tale da asservirsi gnosticamente al nulla di-pensiero ed al nulla di-domanda: il passo verso lo svuotamento di senso e consistenza della realtà tout-court è già predeterminato. È in forza di questa predeterminazione teoretica in senso nihilistico che vi trova spazio anche l'istanza ateistica; in essa ed in forza di essa il nietzschiano «assassinio di Dio» come il marxiano ateismo non sono che, al contempo,

cosiddetto divieto marxiano di «porre domande» Voegelin assimila poi l'uomo socialista alla logica di quello positivista e di quello nazionalsocialista.

¹⁷ Ivi, 84.

condizione e approdo della distruzione speculativa e pratica della realtà. È propriamente essa che gioca ad insediare quella che abbiamo sentito denominare come «questa condizione di consapevole (v. coscienza di classe), deliberata e sapientemente elaborata ostruzione alla *ratio*». Voegelin si spinge fino al punto di parlare di vera e propria «truffa intellettuale»: per Marx

«la ragione non è la ragione dell'uomo, ma, nel già rilevato pervertimento dei simboli, il punto di vista del suo sistema. Si suppone che colui che lo interroga cessi di essere uomo: egli deve diventare uomo socialista. Marx in questo modo afferma che la sua costruzione del processo dell'essere (che comprende il processo storico) rappresenta la realtà (...) Nello scontro fra sistema e realtà è la realtà che deve cedere. La truffa intellettuale è giustificata mediante il rinvio alle esigenze del futuro storico che il pensatore gnostico ha speculativamente proiettato nel suo sistema»¹⁸.

È questa preventiva negazione della realtà che segnerà, anche filosoficamente parlando, la radicalità della negazione ateistica di Dio nell'incidenza che il sistema marxista ottiene sulla rivoluzione russa come nell'organizzazione politica che ne conseguirà con l'ordine bolscevico. In altri termini: nella rivoluzione russa l'ateismo coincide col nihilismo in quanto negazione di principio della domanda che di Dio reclamerebbe la realtà e che, inversamente, della realtà esigerebbe l'origine, la paternità: negare Dio per negare la realtà e viceversa. Ciò assume anche un valore metodologico – quanto alla prassi rivoluzionaria: in questa il divieto di porre domande sostanza praticamente e supporta metodologicamente la «condizione di consapevole, deliberata e sapientemente elaborata ostruzione alla *ratio*» in vista della conquista e della conservazione del potere. Rivoluzione senza (ovvero ostruzione della) ragione comporta vita sotto regime di astrazione dalla realtà e dall'esperienza. Ma anche: rivoluzione è astrazione da quel che c'è in nome di quel che ci «dovrebbe» essere – come «rinvio alle esigenze del futuro storico».

Siamo così al cuore dell'ideologia, connotata meno dal contenuto che dalla «sua forma di pensiero, dal primato dell'idea e della sua logica (ideo-logia) sulla realtà, così che un'idea, anche quella che appare come la migliore di questo mondo, può giustificare l'eliminazione della realtà e, soprattutto, delle persone reali»¹⁹. La logica ferrea e dogmatica dell'idea come necessità storico-pratica²⁰ infonde così sulla vita sociale un

¹⁸ Ivi, 96.

¹⁹ A. Dell'Asta, M. Carletti e G. Parravicini (a cura di), 2017, 6.

²⁰ Questa medesima logica troverà eloquente personificazione in colui che incarna, a cose fatte, la prassi rivoluzionaria una volta acquisito il potere politico: Stalin. Nell'efficace ritratto biografico della figlia Svetlana Allilueva si può leggere infatti: «Può darsi che nel profondo del suo animo egli dubitasse e soffrisse e riflettesse...Ma era succube di una logica ferrea: detto A, bisogna dire B, C e tutto il resto. Una volta accettato che NN era un nemico, era poi necessario riconoscere che sì, così è, e poi tutti i "fatti" si disponevano di per sé a conferma della cosa...Per lui era impossibile tornare indietro psicologicamente e credere di nuovo che NN non fosse un nemico, ma una persona onesta. *Il passato scompariva* per lui, in questo appunto stavano tutta l'implacabilità e tutta la crudeltà del suo carattere. Il passato, quanto c'era di comune con quella persona e che lo univa ad essa, la comune lotta per un'unica causa, un'amicizia che datava da molti anni: tutto questo era come se non esistesse, veniva cancellato da una specie di gesto

clima di frustrazione e svuotamento del senso stesso del vivere: ai valori dello Stato, della famiglia, della nazione, della persona non corrisponde nulla di reale ma solo ambizione velleitaria priva del portato d'esperienza. In tale logica il pensiero cede ormai il posto a slogan fuori dalla vita ed una vita votata funzionalmente al conseguimento o mantenimento di un potere²¹. La logica ferrea dell'idea si arma di ideologia al fine di giustificare – al cospetto della storia – anche la necessità pratica delle proprie vittime²²... «per una giusta causa», vale a dire spacciando per necessità storica ogni azione volta allo svuotamento pratico della realtà – a costo della realtà: «La rivoluzione, scatenata – conclude V. Strada, commentando l'assassinio di quel rivoluzionario della prima ora che fu Trotskij per mano di un sicario di Stalin (1940) – divora anche i suoi artefici»²³. No, non è l'incoerenza all'idea che è centrale qui, bensì la stessa coerenza ad essa in quanto idea pura, senza volto e personalità; è la stessa fedeltà ad essa che comporta ed esige le sue vittime nel rigoroso adempimento di un dovere rispetto alla storia. Il preventivo nulla della realtà, della domanda su di essa, il nulla di pensiero stabilisce la necessità di una prassi operativa a cui l'ideologia assicura il rigore di coerenza storica.

L'itinerario fin qui percorso approda, al termine, ad una constatazione teoreticamente rilevante che tratteniamo al seguito dei passi segnati dalle riflessioni di E. Voegelin: il nihilismo, che sta in capo al fenomeno rivoluzionario bolscevico di marca marx-leninista, mentre svolge azione di destituzione della domanda, del reale, del pensiero, si palesa al contempo (sul piano pratico non meno che teorico) non come deriva eterogenetica – sul piano pratico dell'azione – rispetto alle premesse fondanti, bensì come vero e proprio germe patogeno per ogni prassi rivoluzionaria possibile. Fattore di pensiero destituente e debilitante il pensiero, in esso s'annida la patogenesi di

interiore, incomprensibile, e la persona era condannata. «Ah, tu mi hai tradito» diceva qualcosa nella sua anima, qualche terribile diavolo che lo teneva nelle sue mani «ebbene, io non ti conosco più!». I vecchi compagni d'attività, i vecchi amici e compagni di battaglia potevano anche fare appello a lui ricordando i loro rapporti d'un tempo, inutilmente! Egli era sordo nei loro confronti. Egli non poteva fare un passo indietro verso di loro. Non esisteva già più la memoria. C'era soltanto un interesse maligno: e come si comporta adesso NN? Ammette i suoi errori?» (S. Allilueva, 1967, 29 – corsivo dell'autore).

²¹ Anche qui, a supporto storico-biografico, è opportuno riportare quanto si può leggere nella voluminosa biografia di Stalin consegnataci da B. Souvarine (il saggio apparve, sorprendentemente, già nel 1935, poi pubblicato, con ampliamenti, in Francia nel 1977). La deriva ideologica del pensiero comporta l'asservimento di questo al gioco menzognero dell'apparenza fino all'autoconvincimento ingannevole: «... In mancanza di soddisfazioni reali, Stalin e la sua burocrazia si appagano di chimere e, per una curiosa autosuggestione, man mano che ingannano sempre più i loro sudditi, giungono forse a persuadersi della fondatezza delle loro ipotesi più vaghe. Basta leggere Custine per ritrovare questa tradizione ben radicata: «Non è possibile negare meglio i fatti più evidenti, né farsi gioco con più audacia delle coscienze, cominciando dalla propria»» (B. Souvarine, 1983, 616).

²² Ne fa parola anche colui che rappresenta, nella cultura della Russia sovietica, il padre di quella letteratura concentrazionaria nata dai *gulag* staliniani. «La natura dell'uomo è, per fortuna, tale che egli sente il bisogno di cercare una giustificazione delle proprie azioni. Le giustificazioni di Macbeth erano fragili e il rimorso lo uccise. Ma anche Jago non era un agnellino: la fantasia e le forze spirituali dei malvagi shakespeariani si limitavano a una buona decina di cadaveri: perché mancavano di *ideologia*...Grazie all'ideologia è toccato al XX secolo sperimentare una malvagità esercitata su milioni» (A. Solženicyn, 1974, 185 – corsivo dell'autore).

²³ V. Strada, 2017, 40.

ogni deriva ideologica del pensare. Esso costituisce un autentico «trascendentale» imperativo dell'azione storica cui s'applicano nihilisticamente, sul piano politico e storico-pratico, i rivoluzionari dell'ottobre '17.

Ora, per concludere il nostro itinerario, dovremo passare ad una verifica della tenuta normativa di un tale pensiero non tanto sul piano storico-pratico quanto su quello propriamente teoretico ed al cospetto delle stesse premesse nihilistiche di quel pensiero. Anziché pretendere di rimuoverle ideologicamente (o preventivamente) preferiamo, dunque, seguirne l'approfondimento dall'interno più che dall'esterno delle loro coordinate storico-esperienziali.

Dall'ossessione dell'idea alla «critica pronunciata dalla vita»: aperture da un'esperienza

«C'è un fatto capitale, caratteristico del secolo XIX – leggiamo da K. Marx così come riportato da K. Löwith nel suo saggio *Da Hegel a Nietzsche* – e che qualsiasi partito deve riconoscere. Da un lato, stanno le forze industriali e scientifiche, giunte a tale vitalità quale nessuna epoca storica precedente poteva presentare. D'altro canto, si mostrano segni di una decadenza, che mettono in ombra i famosi orrori degli ultimi tempi dell'Impero romano. Nella nostra epoca, ogni cosa sembra essere congiunta al suo contrario. La macchina è dotata della forza meravigliosa di abbreviare il lavoro umano e di renderlo più fecondo, ma noi vediamo in qual misura essa conduca alla fame ed all'eccesso di lavoro. Le forze or ora scatenate della ricchezza diventano per uno strano gioco del destino le fonti della privazione. Le vittorie dell'arte sembrano essere comperate con una perdita di carattere. L'umanità diventa signora della natura, ma l'uomo si rende schiavo dell'uomo o schiavo della propria infamia (...) Il risultato di tutte le nostre scoperte e del nostro progresso sembra consistere nel fatto che le forze materiali sono fornite di vita spirituale, e che l'esistenza umana si istupidisce in una forza materiale. Questo antagonismo tra industria e scienza moderna, da una parte, e miseria e decadenza moderna dall'altra; questa antitesi tra forze produttive e rapporti sociali della nostra epoca costituisce un dato di fatto, un dato di fatto predominante, incontestabile, che si tocca con mano. Da molte parti ci si può lamentare di ciò; da parte di altri si può desiderare di liberarsi dalle capacità moderne, per sbarazzarsi in tal modo anche dei conflitti moderni: Oppure si può immaginare, che per giungere al proprio perfezionamento un progresso così decisivo nell'economia abbia bisogno di un regresso altrettanto deciso in politica. Per parte nostra non disconosciamo lo spirito scaltro, che continua gagliardamente a produrre tutte queste antitesi. Noi sappiamo che le nuove forze della società, per realizzare opere buone, non hanno bisogno che di *uomini nuovi*.....»²⁴.

La questione dell'«uomo nuovo» appare, nella diagnosi marxiana della società alla metà del XIX secolo, come fattore preminente per ogni possibilità di rivoluzionare la società. La liberazione dalle contraddizioni della società, tra progresso tecnologico e schiavizzazione dell'uomo passa attraverso la presenza di questi *uomini nuovi*. La rivoluzione russa ha trovato il suo in colui che ne è l'anima pensante: Lenin. «Il suo

²⁴ K. Marx, cit. in K. Löwith, 1941, 236-237 (corsivo dello stesso Marx nel testo citato).

eroismo – scrive M. Gorkij nel suo ritratto di Lenin – quasi interamente spoglio di sfarzo esteriore, è l’abnegazione modesta, ascetica, non rara in Russia, dell’intellettuale rivoluzionario onesto, che crede profondamente nella possibilità di realizzare la giustizia sociale sulla terra; è l’eroismo di chi ha rinunciato a tutte le gioie del mondo per lavorare duramente e conquistare agli uomini la felicità»²⁵. Da Marx a Lenin la questione dell’*uomo nuovo* è coesistente ad ogni possibilità di concepire e praticare un processo rivoluzionario. Con un tale intento esso acquisisce valore universale oltre che prospettiva morale e storico-politica per l’intera umanità. Il movimento ideopolitico che lo anima, insieme all’impero ideocratico che esso insedierà in Russia se ne rendono fautori al cospetto della storia; ma, già otto anni prima della rivoluzione del ’17, l’intellettuale ebreo S. Frank osa preconizzare con rimandi all’etica del nihilismo: «Dal grande amore per l’umanità futura nasce il grande odio per gli uomini, la passione per l’organizzazione di un paradiso terrestre diventa passione per la distruzione e il credente populista-socialista si fa rivoluzionario»²⁶. In un tale contesto di significati si può ben collocare la deriva totalitaria della stagione staliniana della rivoluzione: inveramento anziché tradimento della logica stessa della rivoluzione²⁷. Tale deriva attualizza (e non produce) storicamente e politicamente – come abbiamo accennato in precedenza – il nihilismo originario del movimento ideopolitico rivoluzionario. Il divieto marxiano di porre domande ne stabilisce la norma ideologica di fondo.

Ci chiediamo ora: si dà qualcosa che resista – sul piano del pensiero – alla radice nihilista del movimento ideopolitico in relazione al marxiano divieto di porre domande? Quale portata teoretica essa può avere in quel medesimo ordine di pensiero? Converrà sondare una qualche fonte autorevole del nihilismo giunto fino a noi per aiutarci a capire. Non potrà che sorprendere la linea di continuità teoretica fra il divieto marxista di porre domande e l’esperienza del viandante nietzschiano. Il padre della rivoluzione comunista incontra a distanza quello del pensiero nihilista.

²⁵ M. Gorkij, 1924, n. 1.

²⁶ S.L. Frank, 1970, 167-196. «L’ideale astratto d’una felicità assoluta – premette Frank nello stesso testo – in un futuro remoto uccide il rapporto morale concreto dell’uomo verso l’uomo, il vivo sentimento dell’amore per il prossimo, per i contemporanei e per le loro necessità correnti. Il socialista non è un altruista; è vero che anch’egli aspira alla felicità umana, però non le persone vive ma solo la *propria* idea, cioè l’idea della felicità universale. Sacrificando sé stesso per questa idea, egli non esita a sacrificare anche gli altri. Nei suoi contemporanei egli vede da una parte soltanto vittime del male mondiale che egli sogna di sradicare, dall’altra solo colpevoli di questo male» (*Ibidem* – corsivo dell’autore).

²⁷ Annota ancora Strada: «Bene ha scritto il poeta Georgij Adamovič, che nel 1923 emigrò in Francia, ironizzando su chi si diceva deluso per l’assenza di libertà nella Russia sovietica: “La verità si è palesata: della libertà non è rimasto nulla, per nessuno, e assolutamente non perché l’ottobre abbia smarrito la strada o abbia tradito se stesso, no, al contrario: perché avrebbe tradito se stesso se la libertà non l’avesse annullata”. Cruda verità che solo un narcotico ideologico può far dimenticare» (V. Strada, 2017, 46). Per la documentazione storiografica più criticamente accreditata intorno alla fenomenologia storica della coerente deriva totalitaria in Russia, attendiamo, senz’altro, la pubblicazione in italiano della grande ricostruzione (oltre 10 volumi?!) fattane da una delle vittime di essa: A. Solženicyn (il titolo dovrebbe poter essere, nella trasposizione italiana, «La ruota rossa»).

«Un giorno – scrive Nietzsche nella sua *Gaia scienza* - il viandante sbatté una porta dietro di sé, si arrestò e pianse. Poi disse: “Questa inclinazione, questo impulso verso il vero e il reale, il non parvente, il certo come lo odio! Perché questo battitore fosco e impetuoso segue proprio *me*? Vorrei riposarmi, ma non me lo concede. Quante sono le cose che mi seducono all’indugio! Per me ovunque vi sono giardini d’Armida: e quindi sempre nuove lacerazioni e nuove amarezze del cuore. Devo muovere ancora in avanti il piede, questo stanco piede ferito: e poiché devo, ho spesso per le più belle cose che non mi seppero trattenere uno sguardo irato – *giacché* non mi seppero trattenere”»²⁸.

La «gaia scienza» nietzschiana, proprio nel suo stesso nucleo filogenetico si trova ad ammettere («non me lo concede...poiché devo...») il darsi di un ordine non trascendibile e, al contempo, non ricomprensibile negli stretti limiti del «*verum quia faciendum*»; Nietzsche stesso, pur disponendosi al suo «odio», non si sottrae al denominarlo propriamente «Questa inclinazione, questo impulso verso il vero e il reale, il non parvente, il certo...». Si tratta di una preminenza normativa dell’esigenza del vero rispetto all’intero orizzonte possibile del *faciendum*. La sua non-accettazione è scaturigine di «sempre nuove lacerazioni e nuove amarezze» nella vita del pensiero: il suo nucleo semantico di fondo esige infatti positiva adesione ad un *factum* per il potersi dischiudere di un *faciendum*. Il regime di domanda emerge, proprio nel cuore del nichilismo, come esigenza di un orizzonte epistemico ulteriore e precedente ad ogni *faciendum*. La seduzione del «fattibile» non riesce a coprire tutto l’arco normativo di competenza del pensiero. Al confronto, l’incalzare di «questo impulso verso il vero e il reale, il non parvente, il certo» appare come quel «battitore fosco e impetuoso segue proprio *me*». Nietzsche non poteva esprimere meglio questo nucleo pensante che resiste, tiene al fondo di ogni seduzione o recriminazione assolutorie; esso ha tutt’altra forma che quella dell’idea: essa è esigenza personale (*me*) che esige istanza personale di adesione. Sta qui la resistenza rivoluzionaria di un altro ordinamento del pensare rispetto a quello di ogni «socialismo scientifico» volto alla sua correlativa prassi rivoluzionaria. Esso esige la preminente secondarietà del riconoscere anziché (e prima ancora che) la preventiva paternità del fare. Sorprendiamo dunque Nietzsche impegnato nihilisticamente in una lotta – interna prima che nell’esteriorità delle vie storico-sociali – con l’evenienza e l’urgenza di quella domanda di cui Marx pone il divieto per poter, in qualche modo, concepire il «giardino d’Armida» della seduzione rivoluzionaria comunista. È quanto mai suggestivo che nella figura del viandante nietzschiano ogni avventura alternativa a quel «battitore fosco» si prospetta, riduttivamente, non come principio animatore di prassi ma del suo opposto: «riposo» e «indugio». Nel caso del marxiano divieto di porre domande la prospettiva viene paradossalmente a rovesciarsi proprio dall’interno della prospettiva nihilista: anziché imboccare la prassi rivoluzionaria trova e indovina la via connivente col disimpegno borghese. Come a dire, per converso, solo il riconoscimento della motilità del «*verum quia factum*» «(è conoscibile, pregno di verità, solo ciò che l’uomo ha fatto ed ora

²⁸ F. Nietzsche, 1979, 175-176 (corsivi dell’autore).

è in grado di contemplare)» può animare, nel vero, un programma volto al *faciendum* (alla fattibilità) di una prassi davvero vantaggiosa e profittevole per l'uomo nella storia.

La questione può ben essere così interrogativamente sintetizzata: può il «riposo» dal vero essere davvero definitivo al cospetto del pensiero? Quale senso potrà mai conseguire un «giardino d'Armida» che si coltivi nella modalità di un congedo dal vero? Il divieto marxiano di porre domande appare come formula propriamente borghese per dare voce al *verum quia faciendum*: con soluzione praticamente irenica alla continuità dell'impulso nietzschiano del vero (reale, non parvente, certo); una pratica «messa-a-tacere» del moto originario del pensiero anziché un suo fecondo sviluppo sul piano pratico. Se Marx sembra istituirlo come norma, Nietzsche vi individua il contenuto residuale di una rinuncia al moto «inquieto» del pensiero. Di questo moto egli avverte tutta la positiva «resistenza» sebbene nella sua ricezione «odiata»... ma normativamente inattaccabile. È la scoperta – sul terreno proprio del nihilismo – dell'esigenza cogente di un altro, ulteriore orizzonte epistemico: fuori dai moti estatici di ogni volontà di potenza come anche di ogni astrazione ideologica.

Ci accingiamo ora al tentativo conclusivo – sebbene procedendo per approcci inevitabilmente schematici e sommari – del nostro percorso: rinvenire ulteriori apporti in questo lavoro di ricerca e di individuazione di rilevanti esperienze esemplificative di un tale regime di pensiero; esperienze nelle quali, dall'interno della condizione storica e culturale ingenerata dalla rivoluzione russa, abbia trovato spazio questa forma di «resistenza rivoluzionaria» del pensiero, centrata sull'esigenza di un orizzonte epistemico ulteriore al nihilismo ed alle sue derivate ideologiche. Ove una tale ulteriorità non sia da considerarsi come istanza oppositiva bensì come spazio d'inveramento per una ragionevole coniugazione di rivoluzione e pensiero: uno spazio ove, anche l'istanza del *verum faciendum*, ottenga il suo *quia* senza vedersi costretta a passare per le forme ideologiche e dogmatiche delle premesse nihiliste. Ne segnaleremo, dunque, tre pertinenti al nostro caso. Esse infatti ci aiuteranno a rivedere l'ideale rivoluzionario di fondo (comunismo) non alla luce dell'eventuale erroneità delle sue forme applicative bensì alla luce della domanda sulla sua effettiva tenuta epistemica di fondo al cospetto del pensiero.

La prima riguarda l'esperienza di un gruppo di pensatori di marca russa che hanno dato vita ad una produzione di pensiero scaturita dalla ricerca che, dall'interno di una frequentazione del pensiero rivoluzionario marxista, abbia sortito la scoperta di un'altra paternità di pensiero alla luce di quelle domande che il marxismo colpisce col suo divieto preventivo.

Nel 1909 – ben otto anni prima della rivoluzione dell'ottobre '17 – esce in Russia una raccolta di saggi filosofici nati dalla feconda collaborazione di un gruppo di pensatori accomunati da questa affine esperienza di ricerca e dalla trascorsa militanza – sebbene con diversificati accenti culturali – marxista rivoluzionaria²⁹. Il gruppo di amici pensatori di

²⁹ AA.VV., 1970 (II ed. 1990), 196.

diversa estrazione (anche religiosa) annovera nomi come quelli di N. Berdjaev, S. Bulgakov, P.B. Struve, S.L. Frank. La loro «svolta» di pensiero trova motivo di coagulo nella ripresa della grande tradizione del pensiero russo che la Chiesa ortodossa aveva incarnato nella vita del popolo. Essa arriva dopo gli episodi cruenti della rivoluzione del 1905 e mira a ripensare criticamente la connivenza dei presupposti che l'intelligencija del tempo ha provveduto a fornire ai responsabili dell'azione politico-rivoluzionaria. L'intento, evidentemente, non è polemico ma critico nel senso stretto del termine. Tutto il senso di questa svolta critica, nei suoi termini genuinamente filosofici, può essere ben individuato in un passaggio del saggio di N. Berdjaev dal – per noi – eloquente titolo *La verità filosofica ed il vero dell'intelligencija*:

«L'interesse di vasti circoli dell'intelligencija per la filosofia si esauriva – scrive Berdjaev – nella ricerca di una sanzione filosofica delle proprie disposizioni d'animo e aspirazioni, che il pensiero filosofico non scuote e modifica, ma lascia inconcusse come dogmi. All'intelligencija non interessa la questione se, per esempio, la teoria della conoscenza di Mach sia vera o falsa; le interessa solo se questa teoria sia favorevole o meno all'idea del socialismo, serva al bene e agli interessi del proletariato; le interessa non tanto sapere se la metafisica danneggi verità metafisiche, quanto vedere se la metafisica danneggi gli interessi del popolo, distolga dalla lotta contro l'autocrazia e dal servizio al proletariato: l'intelligencija – conclude perentoriamente il filosofo russo – è pronta ad accettare come verità di fede qualsiasi filosofia, a condizione che questa sanzioni i suoi ideali sociali e rigetti, senza critica, ogni filosofia, la più profonda e la più vera, se sia sospetta di riprovare o semplicemente criticare il suo atteggiamento verso le proprie disposizioni d'animo e aspirazioni tradizionali»³⁰.

Non si reclama un pensiero «più religioso», né una filosofia «più edificante»: qui è in questione solo la portata critica del pensiero e la ripresa di una filosofia non appiattita e omologata ideologicamente agli interessi del più forte (o più debole); vi si reclamano le esigenze del vero dentro e al di sopra di essi. Ciò suona come invito a quella resistenza rivoluzionaria del pensiero, esigente un ordinamento epistemico ulteriore alla subordinazione ideologica. È in gioco la libertà di pensiero nel suo senso sorgivo e non appena in quello socio-politico. Si aggiunga a ciò la constatazione per la quale l'istanza critica stessa viene qui percepita come coessenziale allo statuto epistemologico della filosofia in quanto tale.

Analogamente – ed in continuità con tale esperienza di ricerca – nel 1918 (con pubblicazione nel 1921, dopo la rivoluzione) esce un'altra raccolta di testi scaturiti dallo scambio di esperienze e da un confronto sulle effettive sfide poste alla ragione a rivoluzione avvenuta. La raccolta, recante il titolo (di ascendenza biblica) *Dal profondo*³¹,

³⁰ N.A. Berdjaev, 1970, 19.

³¹ AA. VV., 2017, 273. La continuità con la precedente raccolta antologica del 1909 è presto stabilita nella prefazione del 1918, curata da P. Struve; vi si legge: «L'antologia *Vechi*, pubblicata nel 1909, è stata un appello e un *monito*. Nonostante la reazione e la polemica talvolta molto rabbiosa che essa suscitò, questo monito era in effetti soltanto una *timida* diagnosi dei mali della Russia e un *debole* presentimento della catastrofe morale e politica che s'andava delineando minacciosa già negli anni 1905-1907 per sopravvenire nel '17 (...) La maggior parte degli autori di *Vechi* si ritrovano ora, assieme ad alcuni collaboratori nuovi, per

ospita ben undici ampi contributi d'impostazione diversificata ma con prevalente e non sprovveduto taglio filosofico. Anche qui la responsabilità sui disastri che la rivoluzione ha comportato sul piano della vita sociale e politica è esplicitamente imputata all'ideologia di fondo con cui l'intelligencija russa (nella fattispecie quella socialista) ha «armato» il processo rivoluzionario. La causa preminente che viene tuttavia addotta è, ancora una volta, la mancanza di esercizio critico con cui essa si è posta al cospetto della situazione socio-politica nella quale la rivoluzione bolscevica svolge la sua azione destabilizzante:

«La ragione fondamentale del crollo senza precedenti del nostro Stato – si legge nel saggio di A.S. Lande – sta nel fatto che l'intelligencija non ha assolutamente compreso né la natura dell'uomo e della forza dei motivi che lo muovono, né la natura della società e dello Stato e delle condizioni necessarie a consolidarlo e svilupparlo. La nostra intelligencija s'è creata idee fantastiche, erronee e menzognere sull'uomo, sulla società e sullo Stato e le ha adoperate nella lotta contro l'autocrazia (...) Tutte le principali idee politiche, socio-economiche e psicologiche, nella quali per un secolo era cresciuta l'intelligencija russa, si dimostrano false ed esiziali per il popolo. Non questo o quel pubblicista ma la vita stessa assunse il ruolo di criticarle e non esiste un'autorità superiore alla sua, né esiste possibilità di appello. I bolscevichi e la loro signoria – aggiunge Lande – rappresentano proprio questa critica pronunciata dalla vita. Invano l'intelligencija tenta di scolparsi affermando di non essere responsabile dell'operato dei bolscevichi. No, essa è responsabile per tutti i loro atti e tutte le loro idee. I bolscevichi hanno solo messo in pratica con conseguenza tutto quello che altri hanno detto e sollecitato, hanno solo messo i punti sulle i, aperto le parentesi, dedotto le conseguenze dalle premesse enunciate più o meno retoricamente dagli altri. Per essere onesti bisogna riconoscere che i bolscevichi in calce a ciascuno dei loro decreti possono citare estratti non solo di Marx e di Lenin ma anche di tutti i socialisti russi e dei loro simpatizzanti di obbedienza sia marxista che populista. L'unica obiezione mossa da questo schieramento ai bolscevichi si riduce in sostanza al rimprovero di agire troppo precipitosamente, troppo velocemente, di prendere tutto in una volta (...) Čcheidze, Černov, Ceretelli, Skobelev, Nekrasov, Efremov, Kerenskij – conclude Lande – hanno detto e predicato quello che per principio doveva portare al dominio del bolscevismo il quale finalmente si decise a mettere in pratica le loro parole»³².

La sottolineatura di Lande mette a fuoco l'urgenza di rivedere criticamente le idee stesse con le quali la classe intellettuale russa «tenta di discolparsi» al cospetto della storia, laddove non recepiscono né «rappresentano proprio questa critica pronunciata dalla vita». L'urgenza di rivedere criticamente «tutte le idee politiche» allorquando «la vita stessa assunse il ruolo di criticarle» mette in campo un lavoro del pensiero non più

esprimere il loro pensiero sul disastro ormai avvenuto; tutti assieme nonostante la diversità di convinzioni e di sentimenti, perché uniti in un *unico dolore* e nella confessione di *un'unica fede* (...) Ma tutti gli autori sono profondamente convinti che i principi *positivi* della vita sociale sono *radicati* nella profondità della coscienza religiosa e che strappare questa radice comune è una disgrazia e un delitto. Per loro proprio questo delitto ha causato l'immane disastro morale-politico che ha colpito il nostro popolo e il nostro Stato» (AA. VV., 2017, XI).

³² A.S. Lande, 2017, 140-141. «...Una cosa tira l'altra – aggiunge di seguito Lande – Se i socialisti russi fossero arrivati al potere avrebbero dovuto restare dei semplici ribelli che nulla fanno per realizzare le proprie idee, oppure fare dall'a alla zeta tutto ciò che hanno fatto i bolscevichi. Quando i bolscevichi insistono su questo punto sono irrefutabili; s'è dimostrato vero negli anni 1917-1918 ed è vero anche per il futuro» (*Ibidem*).

dilazionabile. Le idee riguardano certo «la natura dell'uomo e della forza dei motivi che lo muovono»; esse toccano altresì quella dello Stato e della società. Tuttavia esse – nel dire di Lande – vanno riviste proprio in quanto «idee fantastiche», vale a dire in quanto lontane dalla vita, non ad essa inerenti, non esplicative di essa proprio in quanto «idee»³³. La «critica pronunciata dalla vita» cerca un primato teoretico rispetto all'ossessione dell'idea. Le dà voce propositiva, nello stesso volume, il contributo di S. L. Frank che dà il titolo all'intera raccolta. Questi delinea i tratti di un'unità spirituale e organica creatività spirituale del popolo che, egli scrive,

«presuppone certamente una svolta morale dal punto morto, una rinuncia alle abitudini malate inveterate e alle idee fisse dell'anima popolare sconvolta, a favore delle abitudini sane e necessarie di una vita normale, la scoperta di una certa verità dimenticata, evidente e semplice come ogni verità e insieme ricca di conseguenze complesse, efficaci e feconde. Se il nostro pensiero sociale, il nostro volere morale – prosegue Frank – saranno in grado di comprendere quanto è accaduto, se il castigo di Dio ci ha colpiti non per perderci ma per renderci migliori, deve maturare necessariamente nella coscienza religioso-ecclesiale e statale-nazionale questa impostazione mentale risanatrice. Allora dalla strada del caos, della morte e della distruzione noi passeremo alla strada della creazione, dello sviluppo creativo e dell'autoaffermazione della vita»³⁴.

La «strada» indicata da Frank – quella indicata come «impostazione mentale risanatrice» non fa leva su idee bensì su quella che egli denomina «dell'autoaffermazione della vita» e che realizza «la scoperta di una certa verità dimenticata, evidente e semplice come ogni verità e insieme ricca di conseguenze complesse, efficaci, e feconde». È la descrizione di una verità originariamente organica alla vita: su questa organicità viene impiantato il lavoro critico del pensiero, lavoro – sul piano teoretico – ulteriore ad ogni ideologia e (sul piano socio-politico) strutturalmente libero da ogni pretesa di potere egemonico. Ciò segna la riapertura dello spazio epistemico della verità alle esigenze della vita e, correlativamente, quello della domanda di verità sul terreno dell'esperienza vissuta.

Una seconda traccia di esperienza – come contributo ad una riapertura dello spazio di lavoro del pensiero dalla congerie storica della rivoluzione del '17 – l'attingiamo da una delle figure più suggestive della cultura russa di quegli anni. Parliamo di Marija Judina. La

³³ Anche la Chiesa ortodossa russa – come abbiamo già avuto modo di vedere – avverte questa urgenza di fronte all'imperante distacco degli apparati ecclesiastici (ormai statalizzati) dalla vita e dalla fede del popolo. Già il Santo Sinodo convocato nel 1905 prende atto di questa situazione in piena temperie rivoluzionaria. «Nel frattempo, nell'agosto del 1917, come motivo di speranza in una situazione sempre più complessa e inquietante, si apre il Concilio locale della Chiesa ortodossa russa, che dopo secoli di asservimento allo Stato affronta un arduo e coraggioso lavoro di riforme che devono ricondurla creativamente alla Tradizione. Questo evento, favorito dagli scossoni rivoluzionari, è stato in realtà preceduto da un lungo travaglio (...) Sia sulla stampa che negli ambienti ecclesiastici e statali si dibatte da tempo il problema della necessità di un cambiamento nella Chiesa ortodossa» (A. Dell'Asta, M. Carletti e G. Parravicini a cura di, 98)

³⁴ S.L. Frank, 2017, 273.

cosiddetta «pianista che commosse Stalin»³⁵ rappresenta una vivida testimonianza di questa possibilità dall'interno della sua vicenda artistica. La sua testimonianza, direttamente dalla primavera del '17, non lascia equivoci su questo fronte del pensiero; la libera ricerca della verità dentro ed al di sopra di ogni conquista:

«Non di rado – ella racconta – dopo una lezione o un seminario ci fermavamo insieme al nostro professore vicino al Ponte del Palazzo o alle sfingi sul Lungofiume dell'Università, aspettando che riaprissero i ponti levatoi; la discussione ferveva (...) Nonostante la diversità di caratteri, aspirazioni, storie, eravamo tutti uniti in questa ricerca della verità e povertà evangelica...La nostra giovinezza aveva le ali ai piedi, si nutriva di gratuità, povertà, del rombo lontano della guerra civile che divampava in altre regioni del nostro paese – e se vogliamo, di romanticismo, di uno sguardo convinto e organico, carico di ideali, attraverso cui guardavamo a persone e avvenimenti, e ci guardavamo gli uni gli altri; al centro, per tutti e per ognuno c'era la ricerca della verità (...) Non ci interessava la tranquillità, non ci importava sistemarci o mettere da parte qualcosa; ci bastava un po' di pesce secco e focacce di bucce di patate, scarpe di corda e vestiti lisi...Ci alzavamo e ci coricavamo con la poesia – chi con la poesia, chi con la musica; chi ancora, deciso a dedicare tutte le proprie energie al lavoro politico, all'edificazione di un mondo nuovo, metteva a repentaglio la vita nella guerra civile; altri ardevano e si struggevano per gli avvenimenti ecclesiali, mentre in altri ancora era forte il convincimento interiore della propria missione creativa in campo artistico o scientifico»³⁶.

Un tale racconto dice di una verità cercata e da-cercare prima che da-fare; la caratteristica preminente di una tale ricerca, insieme al primato – centrale e irriducibile – del vero è il senso della sua incondizionata gratuità unitamente alla sua cooriginaria organicità alla vita («uno sguardo convinto e organico»). Essa coinvolge la totalità delle dimensioni del vivere e pensare, catalizzando l'esercizio della ragione sul piano delle sue vie teoriche e pratiche, scientifiche non meno che artistiche, politiche ed allo stesso tempo poetiche. La sua pluriformità appare, in contemporanea consustanzialità con la sua appassionante e disinteressata organicità. La voce della nota pianista denota – peraltro – la peculiare socialità condivisa di questa «vita-nella-verità»: essa presenta movenze inclusive piuttosto che esclusive, apre prospettive oblativo anziché ripiegarsi su istanze possessive. Il lavoro del pensiero vi trova cittadinanza nelle forme della testimonianza più ragionevolmente che in quelle della speculazione. In questa direzione il fenomeno rivoluzionario sembra poter ritrovare le vie smarrite del pensiero nelle sue molteplici modalità applicative.

Da ultimo – e rimanendo nella geopolitica sviluppata in conseguenza della rivoluzione, sebbene in territorio esterno all'Unione Sovietica – l'esperienza di un testimone diretto della deriva totalitaria imboccata dalla rivoluzione del '17 nella sua diffusione in territorio europeo, dopo la II Guerra Mondiale. Il protagonista, Václav Havel, sarà eletto – dopo la caduta del regime comunista, del 1989 – presidente dell'allora

³⁵ Il contesto storico-biografico nel quale quest'espressione vede la luce lo si può trovare ben ricostruito in un pregevole volume sulla sua vita e sulla sua opera: G. Parravicini, 2010, 200.

³⁶ M. Judina, cit. in A. Dell'Asta, M. Carletti e G. Parravicini (a cura di), 2017, 90.

Cecoslovacchia. La sua esperienza intellettuale fa tesoro della cosiddetta «Primavera di Praga» (1968) e della sua frequentazione dell'arte teatrale. Il suo impegno politico, unita alla riflessione di pensiero, trova espressione nella costituzione di Charta '77: movimento che sintetizza entrambe le istanze alla luce degli insegnamenti filosofico-fenomenologici di J. Patočka. Il movimento dà vita a quella «dissidenza» che non si limita alla militanza politica ma persegue le vie di una riflessione culturale più vasta. Il difficile e complesso rapporto col regime culmina nell'arresto di Havel. Proprio in questo contesto di vita nasce – tra il 1978 e il 1979 un saggio in cui sintetizza le istanze critiche del suo pensiero: *// potere dei senza potere* (presto tradotto, nel 1979, in italiano³⁷), passato per vie clandestine in occidente. Nel rendere ragione del fenomeno del «dissenso», l'autore svolge una ricognizione del sistema «post-totalitario» differenziandolo, con dovizia di particolari, da quello della dittatura classica. La sua critica al dilagare dell'ideologia come fondamento di quel fenomeno approda alla distinzione – non priva di richiami agostiniani alla distinzione delle «due città» – tra «vita nella menzogna» e «vita nella verità». In uno dei testi allegati al saggio (*La politica e la coscienza*, del 1984) troviamo una sintetica ed efficace esplicitazione del compito che attende, nelle coscienze, il lavoro propositivo del pensiero:

«Abbiamo di fronte – spiega Havel – un unico compito fondamentale, da cui derivano tutti gli altri compiti. È il compito di affrontare a ogni passo e in ogni circostanza, con vigilanza, prudenza e attenzione, ma anche con impegno totale, l'irrazionale automatismo del potere anonimo, impersonale e disumano dell'Ideologia, dei Sistemi, degli Apparati, della Burocrazia, delle Lingue artificiali e degli Slogan politici (...) di riconoscere che nell'ordine dell'essere c'è qualcosa che manifestamente supera ogni nostra competenza; di rapportarci sempre di nuovo all'orizzonte assoluto dell'essere, orizzonte che – se solo lo vogliamo – ci permette di scoprire e sperimentare il nostro essere in modo sempre nuovo; di fondare il nostro comportamento sulle esperienze, sui criteri e sugli imperativi che ci appartengono, che personalmente garantiamo, frutto di una riflessione priva di preconcetti e di censure ideologiche (...) di servire in ogni circostanza la verità come nostra esperienza essenziale»³⁸.

Il «Golia» del «potere anonimo» dell'ideologia di fronte al «Davide» dell'esperienza dell'essere: la suggestione regalataci da Havel può offrire un'indicazione preziosa – anche sotto il profilo metodologico – nelle sfide poste dalla rivoluzione all'esercizio del pensiero. Una tale svolta esige, infatti, dalla ragione una rinnovata disposizione ricettiva ai messaggi del vero e del reale che non si rassegni agli stereotipi del preconcetto e del già-saputo. L'intento di «servire in ogni circostanza la verità come nostra esperienza essenziale» deve poter sorprendere la spinta interrogativa ed esigenziale della ragione nell'atto stesso del suo sottomettersi alle vie non predeterminabili dell'esperienza. Ciò

³⁷ La tormentata vicenda di questo testo è ben ricostruita nella sua recente riedizione in italiano (2013): Václav Havel, 2013. Ad essa rimandiamo il lettore e da essa trarremo le citazioni che seguono. Il volume raccoglie anche testi che l'autore ha prodotto nel corso del suo ministero politico di Presidente. Lungi dal voler esaurire, in questa sede, l'intero percorso del saggio, ci permettiamo solo qualche sottolineatura rilevante ai fini della nostra presente ricerca.

³⁸ V. Havel, 2013, 159.

comporta una riformulazione del concetto stesso di ragione alla luce delle sue più elementari domande: un concetto aperto e non remissivo a lasciarsi interrogare dalle vie esperienziali del vero. Un tale concetto può corroborare e vedere riattivate le facoltà critiche del pensiero come un «lasciarsi-mettere-in-crisi» ancor prima che come «potere-di-mettere-in-crisi». Questo rovesciamento critico potrà altresì trovare spazio – come nel caso di Havel e del movimento Charta '77 – attraverso il lavoro non scontato di suoi testimoni nella società e nella storia. Tuttavia saranno essi a costituire motivo adeguato per un «nuovo inizio» nel ripensare la relazione tra rivoluzione e pensiero.

«Penso però – scrive Havel nelle ultime righe del suo libro – che, nel contesto di tutte le precedenti riflessioni sulla realtà post-totalitaria e sulla condizione e la costituzione interna dei tentativi sviluppati per difendere in questa situazione l'uomo e la sua identità, le domande che ho posto non siano fuori luogo. Esse rappresentano né più né meno uno stimolo a riflettere concretamente sulla propria esperienza e a chiedersi se alcuni suoi elementi – senza che ne siamo coscienti – non indichino realmente un punto più avanti, oltre i suoi confini e se quindi proprio qui, nel nostro vivere quotidiano, non vi siano dei suggerimenti “cifrati” che attendono in silenzio il momento in cui saranno letti e compresi. Ci si domanda, cioè, se il “futuro luminoso” sia sempre veramente e soltanto il problema di un lontano “là”. E se invece fosse qualcosa che è già qui da un pezzo e che solo la nostra cecità e fragilità ci impediscono di vedere e sviluppare intorno a noi e dentro di noi?»³⁹.

La parabola da noi disegnata fin qui trova in questo dire di Havel un suo propositivo finale, non conclusivo ma certamente performativo. Le istanze rivoluzionarie ritrovano le vie del pensiero solo da un richiamo a «riflettere sulla propria esperienza». Ciò mette in campo, dunque, il terreno stesso della storia e delle sue risorse conoscitive: quello del qualcosa «che è già qui da un pezzo». Le strade della ragione teoretica incrociano quelle della ragione pratica non nell'istanza utopistico-ideologica bensì nella lettura del «nostro vivere quotidiano». I destini della teoresi sono così sospesi a quelli della storia nel suo darsi nel presente: il «futuro luminoso» della «rivoluzione» teorizzata inizia a decidersi nel riconoscimento del vero dentro l'ordine di quelle che possono essere le «fertili bassure della storia» presente – «intorno a noi e dentro di noi». Il «già qui» appare anticipo prefigurativo – fragile ma profittevole per la ragione – in luogo del preclusivo «lontano là». Le tre esperienze da noi prospettate evocano ed attestano una ragione già impiegata nell'atto del suo sottomettersi al portato dell'esperienza. È così che le vie del «*verum quia faciendum*» – dalla paternità marxiana – possono sperare (con ragione) di raccordarsi, in sorprendente coniugazione teoretica e pratica, con quelle del «*verum quia factum*». *Factum*: non appena «La verità» bensì la possibilità storica della sua esperibilità con conseguente, vantaggiosa rimozione di ogni ostruzione della *ratio* ... a partire da ogni dogmatico «divieto di porre domande». La chance di poter «vedere» e «sviluppare» è sospesa alla possibilità di una ragione che, nel sottomettersi all'esperienza, si veda riscattata dalle sue cecità e fragilità per tornare a riconoscere il vero. Ciò non è affatto

³⁹ Ivi, 133.

contenuto di alcun sapere aprioristico e preventivo che voglia pur dirsi «rivoluzionario». Le testimonianze da noi addotte ce ne danno memoria dal mondo della rivoluzione; una ragione vantaggiosamente sottomessa all'esperienza... Sarà forse quanto ogni rivoluzione attende?

Un senso possiamo già recepirlo al cospetto della storia e di ogni sua evenienza: è già la ragione del «potere dei senza potere» ... il suo segno inequivocabile per ogni tempo degli uomini – pensanti – nella storia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., 1970, *La svolta – Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, tr. it. a cura di U. Floridi. Jaca Book, Milano (ed. or. *Vechi*, Mosca 1909).

AA.VV., 2017, *Dal profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*, tr. it. a cura di P. Modesto. Jaca Book, Milano (ed. or. *Iz glubiny*, Mosca 1918).

ALLILUIEVA Svetlana, 1967, *Dvadcat' pisem k drugu*. Hutchinsons, London, tr. it. a cura di P. Zveteremich, *Venti lettere a un amico*. Mondadori, Milano 1967).

BERDJAEV Nikolaj A., 1970, «La verità filosofica ed il vero dell'intelligencija». In AA.VV., *La svolta – Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, trad. it. a cura di U. Floridi. Jaca Book, Milano (ed. or. *Vechi*, Mosca 1909).

BERDJAEV Nikolaj A., 2014, *Lettere ai miei nemici. Filosofia della disuguaglianza*, tr. it. a cura di G. Foni. La Casa di Matriona, Milano (ed. or. *Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii*, Obelisk, Berlin 1923).

BERDJAEV Nikolaj A., 1990, «Byla li v Rossii revoljucija?» (C'è stata la rivoluzione in Russia?). In ID., *Sobranie sočinenij* (Opere), IV, YMCA-PRESS, Paris; tr. it. in *Russia 1917. Il sogno infranto di «un mondo mai visto»*, a cura di A. Dell'Asta, M. Carletti e G. Parravicini. La Casa di Matriona, Milano 2017.

BERDJAEV Nikolaj A., 1990, «Narod i Cerkov'» (Il popolo e la Chiesa), in «Duchovnye osnovy russkogo naroda» (I fondamenti spirituali del popolo russo). In ID., *Sobranie sočinenij* (Opere), IV, YMCA-PRESS, Paris; tr. it. in *Russia 1917. Il sogno infranto di «un mondo mai visto»*, a cura di A. Dell'Asta, M. Carletti e G. Parravicini. La Casa di Matriona, Milano 2017.

DELL'ASTA Adriano, CARLETTI Marta e PARRAVICINI Giovanna (a cura di), 2017, *Russia 1917. Il sogno infranto di «un mondo mai visto»*. La Casa di Matriona, Milano.

FRANK Sëmen L., 1970, «L'etica del nichilismo». In AA.vv., *La svolta – Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, trad. it. a cura di U. Floridi. Jaca Book, Milano. (ed. or. *Vechi*, Mosca 1909).

GORKIJ Maksim, 1924, «Vladimir Lenin». In *Russkij sovremennik*, 1924, n. 1 (testo originale, poi arricchito e ripubblicato, con lettere di Lenin, nel 1930).

HAVEL Václav, 2013, *Il potere dei senza potere*, trad. it. a cura di A. Bonaguro. Itaca, Milano.

HAVEL Václav, 2013, *La politica e la coscienza* (Discorso per la cerimonia di consegna della laurea *ad honorem*, Università di Tolosa-Le Mirail, 14 maggio 1984). In *Il potere dei senza potere*, tr. it. a cura di A. Bonaguro. Itaca, Milano.

JUDINA Marija, 2017, *Memorie*, tr. it. in *Russia 1917. Il sogno infranto di «un mondo mai visto»*, a cura di A. Dell'Asta, M. Carletti e G. Parravicini. La Casa di Matriona, Milano 2017.

A.S. LANDE, 2017, «Socialismo, cultura e bolscevismo». In AA.vv., *Dal profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*, trad. it. a cura di P. Modesto. Jaca Book, Milano (ed. or. *Iz glubiny*, Mosca 1918).

MARX Karl, 1941, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* [La rivoluzione del 1848 ed il proletariato], cit. in K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche*, a cura di Giorgio Colli. Einaudi, Torino 1971).

NIETZSCHE Friedrich, 1979, *La gaia scienza*, tr. it. a cura di F. Masini e G. Vattimo. Einaudi, Torino (ed. or. *Die fröhliche Wissenschaft*, II-271. Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1882).

PARRAVICINI Giovanna, 2010, *Marija Judina: più della musica*. La Casa di Matriona, Milano.

RATZINGER Joseph, 1984, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, tr. it. a cura di E. Martinelli. Queriniana, Brescia (ed. or. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Kösel, München 1968).

SOLŽENICYN Aleksandr, 1974, *Arcipelago Gulag*. Mondadori, Milano.

SOUVARINE Boris, 1983, *Stalin*, trad. it. a cura di G. Bartoli. Adelphi, Milano (ed. or. *Staline. Aperçu historique du bolchévisme*, Paris 1977).

STRADA Vittorio, 2017, *Impero e rivoluzione*. Marsilio, Venezia.

VOEGELIN Eric, 1959, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel Verlag. Kösel, München; tr. it. *Il mito del mondo nuovo*, a cura di A. Munari. Rusconi, Milano 1959).

LE RIVOLUZIONI NELLA TEORIA DELLE CRISI

GIANPIERO MAGNANI*

1. Modelli di rivoluzione

Le rivoluzioni costituiscono una categoria politica omogenea anche se ciascuna rivoluzione, presa singolarmente, costituisce un evento storico unico con elementi caratteristici propri, dettagli e circostanze non confrontabili con altri fenomeni dello stesso tipo. Le molteplici differenze che separano, ad esempio, la rivoluzione francese da quella russa non impediscono tuttavia, per entrambi i casi, di parlare di fenomeni di tipo rivoluzionario; il modello idealtipico di rivoluzione è presente infatti in entrambi gli eventi storici, e con le stesse caratteristiche fondamentali: di fronte ad una grave crisi dell'ordine politico esistente, emerge un programma politico alternativo che riesce a sradicare il vecchio ordine in tempi rapidi e lo sostituisce con uno nuovo, radicalmente diverso da quello precedente. La velocità del cambiamento è una caratteristica di ogni evento di tipo rivoluzionario, e così pure il mutamento radicale di quelle che possiamo chiamare le *regole di comportamento collettivo*, che in ogni sistema sociale comprendono le norme (non solo giuridiche) su cui si fondava il vecchio ordine, ma anche i *valori* che ne erano, per così dire, le premesse ideologiche; un cambiamento rapido e radicale delle regole del gioco collettivo è l'essenza di ogni evento che si possa definire rivoluzionario.

La letteratura che ha analizzato caratteristiche e tipologia delle rivoluzioni è molto vasta; riprendendo l'analisi approfondita che ne ha fatto Maurizio Ricciardi, possiamo dire che il termine Rivoluzione ha un significato «originario» o degli antichi e un significato «politico» o dei moderni: per gli antichi, rivoluzione era un *evento ciclico*, un movimento circolare ispirato a quello dei corpi celesti; per i moderni, rivoluzione è invece *rivolgimento*, è una *visione lineare* che comporta però una rottura dell'ordine costituito coniugata ad un'idea di modernizzazione e di progresso: in quanto tale, essa include una visione etica che implica l'*immoralità dell'avversario*, cioè l'immoralità del potere sovrano in quel momento costituito.

La rivoluzione dei moderni ha poi subito mutamenti fondamentali a partire dalla fine del XVIII secolo, passando da una concezione naturalistica (la rivoluzione come parte di un più generale processo storico) ad una volontaristica che mette al centro l'*agire politico* dei soggetti rivoluzionari: vi è una *rivoluzione politica* che si pone il problema della legittimità (*chi è il sovrano?*), ed una *rivoluzione sociale* che si pone il problema delle

* Gianpiero Magnani, cultore della materia Filosofia politica. Email: gianpiero.magnani@libero.it

regole di comportamento collettivo (*qual è l'ordine della società?*). In realtà la rivoluzione sociale non sostituisce quella politica, ma la completa; la rivoluzione francese, scrive Ricciardi, viene «collocata da Tocqueville all'incrocio di altre tre "rivoluzioni": una amministrativa, una sociale ed una intellettuale. Il convergere di queste tre rivoluzioni ha creato l'evento rivoluzionario del 1789»¹. Il significato moderno di rivoluzione, osserva ancora l'autore, prevede sì «l'esplosione immediata e violenta contro il potere sovrano»², ma si distingue tuttavia da altri fenomeni come la sedizione, la rivolta o l'insurrezione perché è caratterizzata da una propria *legalità rivoluzionaria* che esclude l'anarchia, configurandosi «come sospensione di ogni legalità precedente»³. Nella rivoluzione americana l'autorità del popolo viene contrapposta all'autorità della corona inglese, introducendo i concetti di *rappresentanza* e di autogoverno (da parte di un popolo che peraltro è ancora limitato nella sua composizione, in quanto non include né i neri né le donne).

Nel *Dizionario di Politica* Gianfranco Pasquino individua alcuni elementi fondamentali che caratterizzano ogni rivoluzione e la distinguono dagli altri fenomeni di tipo politico: la rivoluzione ha come obiettivo il rovesciamento dell'ordine costituito, al fine di introdurre mutamenti radicali sia nelle istituzioni dello Stato che nei rapporti economici e sociali; per essere tale, una rivoluzione deve agire su entrambi i piani: il cambiamento deve investire sia la sfera pubblica che la struttura socioeconomica. La rivoluzione si differenzia dalla ribellione perché non è limitata ad un'area geografica circoscritta, coinvolge masse di individui (e in questo si distingue dal colpo di Stato, che ha caratteristiche verticistiche e di élite) ed ha motivazioni ideologiche evidenti in quanto vuole il sovvertimento totale dell'ordine costituito.

La rivoluzione per Pasquino porta inevitabilmente con sé la violenza, in quanto intende eliminare un'intera classe dirigente che, evidentemente, non sarà disponibile ad abbandonare la partita senza combattere: nella rivoluzione in senso stretto, che è la rivoluzione di massa, «si ha alta partecipazione popolare, la durata della lotta è lunga e l'incidenza della violenza interna è molto elevata»⁴. I fenomeni rivoluzionari sono perciò caratterizzati da un forte *radicalismo*; tuttavia le rivoluzioni possono essere violente, ma anche non violente: la non violenza, unita a pratiche di resistenza sia individuale che collettiva, ha caratterizzato la rivoluzione anticoloniale in India (Gandhi).

Nella seconda metà del Novecento, inoltre, alcuni grandi fenomeni collettivi hanno assunto caratteristiche rivoluzionarie: Ricciardi cita la *rivoluzione femminista*, la *rivoluzione sessuale* e la «rivoluzione dell'indisciplina» (il Sessantotto); in tutti i casi, questi eventi si sono caratterizzati per gli elementi di modernizzazione che venivano introdotti nel dibattito collettivo, e nella negazione della identificazione fra «politico» e «statale». I nuovi fenomeni collettivi che si sono verificati nella seconda metà del

¹ M. Ricciardi, 2001, 135.

² Ivi, 9.

³ Ivi, 87.

⁴ G. Pasquino, 1990, 977.

Novecento e che Ricciardi non esita a definire «rivoluzionari» possono essere considerati parte non secondaria della rivisitazione del concetto stesso di rivoluzione, che si intreccia con gli altri grandi fenomeni rivoluzionari introdotti dalle scoperte scientifiche e dalle innovazioni tecnologiche moderne.

Secondo Paolo Prodi, è la spinta rivoluzionaria che ha caratterizzato l'Europa e l'Occidente negli ultimi secoli, ed è il venir meno di questa *capacità rivoluzionaria* che origina il declino del Vecchio Continente. La prima grande rivoluzione, che fu la premessa di tutte quelle successive, per Prodi risale all'XI secolo e fu la «rivoluzione papale» gregoriana che sancì la divisione del potere religioso da quello politico, «un dualismo istituzionale che renderà inquieta, in fibrillazione continua, tutta la storia politica e giuridica dell'Occidente sino ai nostri giorni»⁵. Dalla fine del monopolio politico-religioso nascono infatti l'idea di rappresentanza e quella che il tiranno, non più legittimato, possa essere abbattuto; il costituzionalismo moderno presuppone il dualismo istituzionale fra Stato e Chiesa, «prima si sviluppa la divisione del potere e solo dopo quella dei poteri»⁶. La Riforma gregoriana fu quindi per Prodi la prima grande rivoluzione a partire dalla quale furono possibili le altre cinque grandi rivoluzioni della storia moderna: la Riforma protestante, la Gloriosa Rivoluzione e le tre più recenti, quelle americana, francese e russa.

Le rivoluzioni non vanno confuse, anche secondo Prodi, con altre forme di contestazione del sistema politico come possono essere le proteste, i movimenti di piazza, persino le insurrezioni: ciò che la rivoluzione ha di più rispetto a questi moti collettivi, è l'ideologia che porta ad elaborare una visione alternativa del futuro; le «primavere arabe», ad esempio, non rientrerebbero nei fenomeni di tipo rivoluzionario, perché sono prive di un progetto di nuova società. Una tensione rivoluzionaria caratterizza invece tutta la storia moderna dell'Europa, nella quale l'*ideologia teologica* si spoglia man mano della propria veste teologica, la *profezia* diventa *utopia* e la rivoluzione diviene lo «strumento per introdurre un nuovo ordine basato su un diverso progetto di società»⁷. Ma mentre in Europa una «religione politica» costruirà nuove divinità secolari (la nazione, la classe e la razza) con le conseguenze drammatiche che ne deriveranno, in America una «religione civica» considererà Dio garante del patto politico e costituzionale del Paese.

2. Stato e rivoluzione

Il rapporto fra Stato e rivoluzione è alla base dell'analisi di Theda Skocpol, che ha elaborato una interessante comparazione fra le rivoluzioni francese, russa e cinese; le

⁵ P. Prodi, 2015, 40.

⁶ Ivi, 72.

⁷ P. Prodi, 2016, 27-28.

rivoluzioni, secondo l'autrice, sono fenomeni tanto importanti quanto rari nella storia moderna, con effetti che si producono ben al di là del paese di origine. Diversamente dalle rivoluzioni politiche, che interessano soltanto la struttura dello Stato, le rivoluzioni sociali mutano in profondità sia le strutture sociali che quelle politiche, attraverso conflitti fra gruppi e classi. Un criterio fondamentale per distinguere le rivoluzioni sociali da altri eventi socio-politici, per l'autrice, è il *successo del mutamento*: deve potersi riscontrare, attraverso l'analisi storica successiva, che le rivoluzioni hanno prodotto «un *mutamento effettivo* dello stato e delle strutture di classe»⁸. Le situazioni rivoluzionarie però non sono «costruite» ma *emergono* già nel vecchio regime e gli esiti finali dei processi rivoluzionari sono spesso imprevisi, persino dagli stessi attori della rivoluzione che non sono in grado di programmarli fino in fondo, anche a causa del contesto geopolitico internazionale che incide profondamente sull'esito finale: «le crisi rivoluzionarie *non* sono rotture storiche totali che tutto ad un tratto aprono la strada a qualsiasi possibilità purché rientri negli obiettivi di volenterosi rivoluzionari!»⁹.

Il contesto europeo è stato peraltro particolarmente adatto al verificarsi di tali eventi, perché caratterizzato da una pluralità di Stati fra loro in concorrenza economica (capitalistica) e in competizione militare; sullo sfondo permane sempre l'ineguale sviluppo economico, ma l'evento scatenante di una rivoluzione spesso non è di natura economica bensì politica, come una sconfitta militare o una minaccia dall'esterno:

«Quasi tutti coloro che studiano le rivoluzioni sociali riconoscono che esse hanno inizio con crisi manifestamente politiche, come il caos finanziario della monarchia francese o la convocazione degli Stati Generali nel 1787-89. (...) E tutti riconoscono che le rivoluzioni culminano con il consolidamento di nuove organizzazioni statali»¹⁰.

L'organizzazione dello Stato, ed in particolare dei suoi apparati repressivi, può far sì che questo rimanga stabile per lungo tempo anche se delegittimato, soprattutto se l'apparato militare professionale riesce a rendersi autonomo rispetto alle classi che dominano economicamente il Paese; la storia è piena di rivoluzioni fallite, di cui quella russa del 1905 è solo un esempio. Francia, Russia e Cina erano *stati imperiali* con gerarchie amministrative e militari ben differenziate e coordinate; ma la loro economia era prevalentemente agricola, divisa fra masse contadine e aristocrazie fondiarie, e furono le rivolte contadine a rendere impossibili sia la controrivoluzione che una svolta liberale della rivoluzione stessa. Per quanto riguarda le rivoluzioni russa e francese, osserva la Skocpol, «i dirigenti rivoluzionari a base urbana, trovandosi nell'impellente necessità di edificare organizzazioni statali sufficientemente forti da sconfiggere i controrivoluzionari all'interno e i nemici all'esterno, dovettero in entrambi i casi dar vita a regimi più accentrati e burocratici»¹¹.

⁸ T. Skocpol, 1981, 24.

⁹ Ivi, 292.

¹⁰ Ivi, 57.

¹¹ Ivi, 391-392.

Le rivoluzioni non abbattono gli Stati, ma nei tre casi considerati dall'autrice apportarono fondamentali trasformazioni, un mutamento che consisteva in primo luogo nel cambiamento degli orientamenti di valore per l'intera società, nell'introduzione di nuovi valori a livello collettivo grazie al *credo universalistico* di ideologie rivoluzionarie che, come il giacobinismo e il marxismo-leninismo, erano «totalitarie» nelle giustificazioni che offrivano ai loro proseliti; nel far questo, il risultato finale fu però la costruzione di Stati più forti e più centralizzati. Le rivoluzioni sociali moderne non hanno avuto perciò gli esiti prefigurati da Marx, anzitutto perché sono avvenute in paesi agricoli e non in economie capitalistiche avanzate; e poi perché il marxismo non ha tenuto conto del ruolo fondamentale degli Stati, «la forza autonoma, nel bene e nel male, degli stati in quanto apparati burocratico-coercitivi inseriti in un sistema internazionale di stati militarizzati»¹².

Le analisi di Theda Skocpol ci portano alle tesi espresse anche da Ekkehart Krippendorff, che nel libro *Lo Stato e la Guerra* parla espressamente di *rivoluzioni statalizzate* riferendosi in particolare alla riorganizzazione dell'Armata Rossa in Unione Sovietica; il potere sovietico, osserva, «si identificò con il mantenimento dello Stato, al quale venne data la priorità assoluta»¹³. La statalizzazione della rivoluzione russa si rivelò peraltro fondamentale per contrastare il nazifascismo: «È assolutamente certo che l'Unione Sovietica non avrebbe potuto contrastare con successo l'invasione tedesca del 1941, se i suoi dirigenti politici non avessero sistematicamente sviluppato la capacità di autodifesa da anni»¹⁴.

Per Carlo Galli la rivoluzione, insieme alla decisione sul «caso d'eccezione», rappresenta il *lato drammatico* della sovranità. Le tre grandi rivoluzioni europee hanno sostituito ciascuna una sovranità indebolita con una nuova e più efficiente; Galli individua un *ciclo sovranità-rivoluzione* che è alla base della politica moderna: «La rivoluzione è un eccesso di potenza sociale che si fa politica, è la presenza concreta di un popolo o di una classe che sfonda lo spazio pubblico, che agisce contro la sovranità esistente e che ne genera una nuova, più solida, potente, razionale»¹⁵.

La rivoluzione è, prima di tutto, un radicale atto di *disobbedienza*; è disobbedienza al potere costituito e, dal punto di vista di chi la subisce (classi, ceti o gruppi che fino ad ora detenevano il potere), è in ogni caso *illegittima*; osserva Norberto Bobbio in proposito: «rispetto all'ordinamento contro cui muove, la rivoluzione è sempre, per definizione, ingiusta. La giustificazione della rivoluzione viene dopo, a cose fatte, quando l'ordinamento nuovo è costituito: ed è in questo ordinamento, non nel vecchio, che la rivoluzione trova i titoli della propria legittimità»¹⁶.

Le rivoluzioni si caratterizzano per imprevedibilità, radicalità, disobbedienza, utopismo: le rivoluzioni sono spesso imprevedibili; e imprevedibili ne sono anche gli esiti,

¹² Ivi, 484.

¹³ E. Krippendorff, 2008, 135.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ C. Galli, 2019, 22.

¹⁶ N. Bobbio, 1984, 60.

soprattutto perché il progetto politico di rottura che esprimono nei confronti dell'ordine esistente è talmente radicale da divenire utopistico in un contesto differente. Oppure si rivela ugualmente inapplicabile anche alla situazione post rivoluzionaria: l'impossibilità di prevedere le *conseguenze* delle rivoluzioni fa sì che queste troppo spesso producano disastri; come nella favola dell'orso e dell'uomo descritta da Ortega y Gasset¹⁷.

La storia è piena non solo di rivoluzioni che, una volta istituzionalizzate, non hanno mantenuto le loro promesse originarie, ma anche di *rivoluzioni fallite*: la Comune di Parigi (1871) e l'insurrezione in Ungheria nel 1956 sono esempi di rivoluzioni non riuscite per l'impossibilità o l'incapacità di stringere accordi con la classe dirigente prerivoluzionaria; alcune rivoluzioni in America centrale e meridionale sono fallite per l'incapacità di portare a termine il progetto di radicale cambiamento che, come ha osservato Pasquino, deve investire insieme le istituzioni e la struttura sociale ed economica del Paese. La storia delle rivoluzioni moderne evidenzia poi una trasformazione dell'agire rivoluzionario: si passa dalla guerra di liberazione nazionale che caratterizza la rivoluzione americana, alla ricerca di un *ordine nuovo* da parte dei rivoluzionari francesi, fino alle elaborazioni marxiane sulla liberazione dell'uomo produttore: «da questo momento, la rivoluzione apparirà come la panacea dei mali di ogni società e opererà come simbolo potente e come stimolo per il superamento dell'oppressione e della scarsità di risorse»¹⁸.

Il carisma dei leader è un fattore che aiuta la riuscita di ogni rivoluzione: il carisma di Lenin era fuor di dubbio quello di un capo rivoluzionario; come osserva Galbraith, «molto più di Marx, Lenin *era* un rivoluzionario. Marx scrisse, Lenin guidò le masse. Egli resta il gigante rivoluzionario che sovrasta un'intera epoca»¹⁹. Erich Fromm arriverà perfino ad individuare quello che egli chiamerà il *carattere rivoluzionario*; che, osserva Fromm, non è quello del ribelle, neppure quello del fanatico o del cinico: non tutti coloro che prendono parte ad una rivoluzione hanno un carattere rivoluzionario, che si caratterizza per spirito critico, indipendenza, libertà e per il coraggio di disobbedire. Scrive Fromm in proposito:

«La maggioranza degli individui, ovviamente, non sono mai stati caratteri rivoluzionari. Ma se non viviamo più nelle caverne è proprio perché nella storia dell'uomo ci sono sempre stati caratteri rivoluzionari a sufficienza per uscire dalle caverne e dagli equivalenti delle caverne. Ci sono però molti altri che pretendono di essere rivoluzionari quando in realtà sono ribelli, caratteri autoritari o opportunisti politici»²⁰.

Gli appartenenti a queste ultime categorie caratteriali hanno spesso condotto le rivoluzioni ad esiti completamente diversi rispetto alle buone intenzioni iniziali. La storia

¹⁷ Scrive l'autore: «L'orso è amico dell'uomo e questi, sdraiato di fianco a lui, sta schiacciando un pisolino. L'orso veglia e protegge il suo sonno. Improvvisamente una mosca si posa sulla fronte dell'uomo. L'orso non può tollerarlo e, data la sua amicizia per l'uomo, decide di uccidere la mosca. Dà una zampata sulla fronte dell'uomo e uccide la mosca, sfondando però anche la testa del suo amico. Molte pretese utopistiche sulle quali non si è mai avuto il minimo dubbio, in pratica equivalgono a questa favoletta esotica dell'uomo e dell'orso». (J. Ortega y Gasset, 1978, 254).

¹⁸ G. Pasquino, 1990, 979.

¹⁹ J.K. Galbraith, 1977, 141.

²⁰ E. Fromm, 1982, 172.

della rivoluzione russa, dai suoi primi inizi fino allo stalinismo, è una rappresentazione completa di questo fenomeno, la cui natura anche psicologica è stata approfondita da autori come Erich Fromm e Hannah Arendt.

3. Cause ed effetti

La natura carismatica dei leader rivoluzionari porta ad una sottovalutazione del progetto di società che si vuole costruire, che diventa così meno importante rispetto allo svolgimento del processo stesso; il cambiamento il più delle volte non è progettato *ex ante*, ma costruito in divenire, nel corso del processo storico: è quanto avvenne in Russia, in quanto il marxismo, che pure era una potentissima teoria critica dell'ordine economico, sociale e politico esistente (e non solo di tipo capitalistico), non proponeva tuttavia alcun progetto articolato per la nuova entità che si voleva costruire, cioè la società comunista, le cui caratteristiche era tracciate soltanto a grandissime linee e con poche idee guida. Un cambiamento che è il più delle volte violento, ma non necessariamente: la rivoluzione d'ottobre del 1917 fu, senza dubbio, una rivoluzione violenta; la stessa cosa non si può dire degli eventi che nel 1989 misero fine a settant'anni di comunismo.

Possiamo considerare quegli eventi come rivoluzionari? Non vi è dubbio, se per rivoluzione intendiamo un processo collettivo di cambiamento, veloce quanto radicale, delle «regole del gioco»; Norberto Bobbio, nel saggio *Quale riformismo* (che è del 1985, e quindi anteriore alla fine del comunismo), ha distinto la *rivoluzione come causa*, che consiste per Bobbio nella «rottura violenta di un ordine costituito», dalla *rivoluzione come effetto* che è invece «la trasformazione radicale di un determinato assetto sociale»²¹; non è detto che dall'una consegua l'altra, perché anche un processo prolungato di riforme, secondo Bobbio, può avere effetti rivoluzionari.

Gianfranco Pasquino ha affrontato il dibattito sulle cause della rivoluzione, distinguendo *cause primarie* da *cause secondarie*; le cause primarie sono le situazioni di fondo, le *condizioni strutturali* entro cui può svilupparsi l'agire rivoluzionario, come è, ad esempio, la situazione economica del paese prima della rivoluzione: le *crisi*, in particolare quelle economiche e specie se intense e prolungate, giocano un ruolo fondamentale per lo svilupparsi di situazioni rivoluzionarie. Le cause secondarie sono eventi o fatti particolari, sono le occasioni che possono scatenare la rivoluzione, quelle che Pasquino chiama gli *acceleratori*²². Condizioni strutturali ed acceleratori sono presenti in tutte le situazioni di crisi: Charles P. Kindleberger, nella sua *Storia delle crisi finanziarie*, distingue *cause prossime* da *cause remote*; queste ultime sono di solito cause di natura economica, come possono essere gli squilibri nella bilancia dei pagamenti (fra esportazioni ed importazioni di merci), e più spesso *carestie* dovute a cattivi raccolti e alla distribuzione fortemente ineguale delle scarse risorse disponibili. Le cause prossime sono le micce che

²¹ N. Bobbio, 2009, 61.

²² G. Pasquino, 1990, 979.

fanno deflagrare la situazione ponendola fuori controllo: «il crollo può precipitare per una semplice informazione»²³. Fra le cause prossime troviamo anche circostanze ed eventi particolarmente favorevoli e non replicabili, come quelli che fecero della rivoluzione russa una rivoluzione *bolscevica* e non qualcosa di diverso²⁴.

Le cause prossime possono far apparire gli eventi rivoluzionari molto più instabili di quanto poi la storia dimostrerà; osserva Edward H. Carr: «Pochi in Occidente pensarono da principio che il regime rivoluzionario sarebbe sopravvissuto in Russia più di pochi giorni o di poche settimane. Gli stessi dirigenti bolscevichi non credevano di poter resistere indefinitamente, se i lavoratori dei paesi capitalistici non venivano in loro aiuto rivoltandosi contro i propri governi»²⁵.

Tutte le rivoluzioni sono eventi sociali di massa? Non è sempre vero, infatti sono esistite anche *rivoluzioni volute dall'alto*, come accadde in Giappone e che portarono al militarismo²⁶; e processi rivoluzionari – assolutamente rivoluzionari nelle loro *conseguenze* – sviluppatasi a partire da scoperte scientifiche ed innovazioni tecnologiche (rivoluzioni come *effetti*, per dirla con Bobbio). Anzi, storicamente, potremmo dire che la seconda guerra mondiale, l'ultima battaglia della Grande Guerra come la definì Galbraith, ha segnato una sorta di spartiacque temporale fra un certo tipo di rivoluzioni ed un altro tipo di eventi rivoluzionari: prima del secondo conflitto mondiale, le rivoluzioni erano essenzialmente fenomeni violenti e di massa, o che comunque coinvolgevano larghe masse, e che avevano come obiettivo il rovesciamento repentino dell'ordine politico esistente. Erano *rivoluzioni politiche* e l'agire politico era considerato lo strumento principale per cambiare le «regole del gioco»: fenomeni peraltro causati da ragioni in massima parte di natura economica o comunque di crisi profonda delle strutture produttive della società in questione; la rivoluzione più importante, almeno nel Ventesimo secolo, fu quella russa, nel pieno della crisi provocata dalla Grande Guerra. Tali fenomeni furono possibili in contesti che peraltro erano tutto meno che democratici: la democrazia, osserva Bobbio, è il solo metodo di governo che impedisce eventi di tipo rivoluzionario, «la democrazia intesa come un insieme di regole del gioco che debbono servire a risolvere i conflitti pacificamente esclude la rottura rivoluzionaria»²⁷.

Dopo la fine del secondo conflitto mondiale, le rivoluzioni violente e di massa non cessarono di prodursi, come dimostra la storia della Cina di Mao; ma nuove forme rivoluzionarie hanno fatto la loro comparsa nella storia umana, causate anch'esse da

²³ C. Kindleberger, 1991, 125.

²⁴ Scrive in proposito Daniel J. Goldhagen: «la rivoluzione bolscevica e tutto ciò che ne seguì, compresa l'ascesa al potere di Stalin, non sarebbero probabilmente mai avvenuti, come ammise anche Leon Trockij, un marxista convinto, se Lenin non fosse tornato in Russia dall'esilio in Svizzera; il che, a sua volta, avvenne solo grazie all'astuta e strategicamente brillante decisione dei tedeschi di riportarlo essi stessi nel 1917 in patria perché vi fomentasse la rivoluzione, affrettando così la sconfitta della Russia da parte della Germania nella prima guerra mondiale». (D.J. Goldhagen, 2010, 271 nota).

²⁵ E.H. Carr, 1980, 188-189.

²⁶ B. Moore Jr., 1969, 487 e ss.

²⁷ N. Bobbio, 2009, 64.

situazioni critiche, in primis lo stesso conflitto mondiale, ma anche la guerra fredda e la recente «seconda grande contrazione» che ha caratterizzato la crisi prima finanziaria e poi economica del 2007 e del 2011: rivoluzioni non più di popolo, ma capaci ugualmente di modificare alla radice i comportamenti collettivi di intere popolazioni se non del mondo intero; rivoluzioni nelle *conseguenze* piuttosto che nell'evento scatenante; rivoluzioni non come *causa* ma rivoluzioni come *effetto*, direbbe Bobbio.

Le rivoluzioni scientifiche e tecnologiche hanno cambiato in profondità le regole del gioco collettivo: in particolare dopo Hiroshima e Nagasaki, la storia dell'umanità non è più stata la stessa, e così pure dopo la recente grande globalizzazione nata dalla rivoluzione delle ICT. Due fasi storiche differenti, due diverse tipologie di eventi rivoluzionari, profondamente diversi fra di loro eppure così simili in alcuni elementi chiave, tanto da farne un'unica categoria politica.

4. Le rivoluzioni nel XX secolo

Il Novecento è stato il secolo delle rivoluzioni: rivoluzioni politiche, a partire da quella russa del 1917, ma anche rivoluzioni scientifiche e tecnologiche; entrambe, quelle politiche e quelle scientifico-tecnologiche, hanno cambiato radicalmente valori e norme di comportamento collettivo di larga parte dell'umanità, anche se non sempre nel senso di un progresso nell'applicazione dei tre principi - libertà, eguaglianza e fratellanza - che costituiscono tuttora quel grande *progetto incompiuto* che fu alla base della rivoluzione francese. Il *Progetto Ottantanove* resta la più rilevante costruzione teorica occidentale, come hanno osservato Martinelli, Salvati e Veca: «siamo convinti che i principi dell'Ottantanove costituiscano tuttora il nucleo normativo del progetto moderno; che questo nucleo abbia generato e possa continuare a generare promesse di società desiderabili»²⁸.

A partire dall'Illuminismo appare sempre più chiaro che i fenomeni *critici*, caratterizzati dalla *critica* dell'ordine sociale e politico esistente, e dalla *crisi* dello stesso, sono le precondizioni dell'agire politico di tipo rivoluzionario; due condizioni che devono essere presenti simultaneamente: il vecchio sistema è giunto per così dire al capolinea, ed è già disponibile una robusta *teoria critica* che non aspetta altro che di essere misurata sul campo. La teoria critica senza le circostanze giuste si rivela una *speranza* o un'*utopia*, le circostanze prive di lettura critica non potranno, da sole, produrre cambiamenti significativi; entrambi i fenomeni, osserva Koselleck, «sono un fatto storico unitario: la crisi politica, se di crisi si tratta, che spinge verso una decisione, e le filosofie della storia corrispondenti a questa crisi, nel cui nome si cerca di anticipare questa decisione, di influenzarla, di guidarla oppure – come catastrofe – di sventarla»²⁹.

²⁸ A. Martinelli, M. Salvati e S. Veca, 1989, Premessa.

²⁹ R. Koselleck, 1972, 7.

La rivoluzione è sempre preceduta da un periodo di crisi che è la premessa di ogni evento di tipo rivoluzionario; la crisi, osserva Edgar Morin, «è l'aumento del disordine e dell'incertezza all'interno di un sistema (individuale o collettivo)»³⁰. La decisione nello stato di incertezza per Carl Schmitt identifica il *sovrano*, cioè colui (individuo o gruppo) che è in grado di ristabilire l'ordine a partire da una situazione non regolata; il sovrano, scrive Schmitt, «decide tanto sul fatto che sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa»³¹.

Il sovrano stabilisce le regole che ordinano i comportamenti collettivi, cioè le norme e i valori che devono essere accettati e rispettati da una comunità affinché i suoi ordinamenti rimangano validi; ma il sovrano non è un'entità definita una volta per tutte, perché le circostanze possono permettere a singoli individui e gruppi di divenire i nuovi sovrani: il rivoluzionario diventa sovrano nella misura in cui riesce ad essere al posto giusto nel momento giusto; accade così che possano verificarsi eventi del tutto imprevedibili, occasioni fortuite e soluzioni politiche prima impensabili. Infatti, osserva ancora Morin, «in alcuni di questi momenti chiave, è possibile, per una minoranza, per un'azione individuale, deviare il corso degli eventi in una direzione a volte altamente improbabile»³².

È quello che accadde in Russia nel 1917, la prima e più importante rivoluzione del Ventesimo secolo: la rivoluzione russa non si può spiegare compiutamente senza tener conto del tentativo, fallito, che la precedette e delle condizioni sociali ed economiche del paese a quell'epoca; fu la crisi del 1905 e la sua conclusione disastrosa a porre le premesse per la rivoluzione successiva. E fu la prima guerra mondiale, il principale fattore di crisi del Ventesimo secolo, a costituirne il terreno fertile; la seconda guerra mondiale, che fece più vittime, fu in realtà una conseguenza del primo conflitto, e perciò è stata definita da John Kenneth Galbraith l'ultima battaglia della Grande Guerra.

Osserva in proposito Galbraith:

«La generazione della seconda guerra mondiale, la mia generazione, penserà sempre a questo conflitto come al grande spartiacque moderno del cambiamento. (...) Ma dovremmo tuttavia sapere che, in termini sociali, un cambiamento di gran lunga più decisivo arrivò con la grande guerra. Fu allora che interi sistemi politici e sociali, strutture vecchie di secoli, si sfasciarono - qualche volta in poche settimane. E altri furono permanentemente trasformati. Fu nella prima guerra mondiale che andarono perdute certezze plurisecolari; sino ad allora aristocratici e capitalisti si erano sentiti certi della loro posizione, e persino i socialisti si erano sentiti certi della loro fede. Tutto ciò era finito per sempre. Ebbe inizio l'età dell'incertezza. La seconda guerra mondiale continuò, confermò ed estese questo cambiamento. In termini sociali, la seconda guerra mondiale fu l'ultima battaglia della grande guerra»³³.

³⁰ E. Morin, 2017, 19.

³¹ C. Schmitt, 1972, 34.

³² E. Morin, 2017, 60.

³³ J.K. Galbraith, 1977, 131.

Non a caso, il titolo del capitolo da cui abbiamo citato il brano di Galbraith è *Lenin e il grande dissolvimento*. Ma Galbraith ha effettuato anche una interessante e originale analisi sulla *moneta* come strumento tecnico fondamentale, tanto importante quanto non riconosciuto dall'analisi storica e politica, per la riuscita delle rivoluzioni: gli italiani, ha osservato, inventarono le banche, gli inglesi la Banca Centrale, ma furono gli americani a inventare la moneta cartacea stampabile ogni qual volta ce ne fosse bisogno, in particolare per finanziare operazioni militari e, prima ancora, la stessa loro indipendenza dalla corona inglese: «furono questi biglietti a finanziare la Rivoluzione americana. Tra il giugno 1775 e il novembre 1779, si ebbero ben quarantadue emissioni di valuta da parte del Congresso continentale»³⁴. La tassazione in un grande paese come gli Stati Uniti era pressoché impossibile, non esistevano alternative e la conseguenza finale fu l'iperinflazione: «gli Stati Uniti nacquero in un'ondata non di inflazione ma di iperinflazione, cioè in quel tipo di inflazione che può finire solo con la svalutazione totale della moneta»³⁵. Il finanziamento dei costi della rivoluzione attraverso la stampa di biglietti cartacei fu il metodo utilizzato da tutte le grandi rivoluzioni moderne, da quella francese a quelle russa e cinese; in Francia, osserva Piketty, «alla fine del 1789, i governi rivoluzionari emettono i famosi "assegnati", destinati a diventare, nel 1790-91, una vera e propria moneta circolante e di scambio (una delle prime banconote cartacee della storia) e a determinare, fino al 1794-95, una forte inflazione»³⁶. L'importanza della creazione di carta moneta per l'esito delle rivoluzioni è stata descritta da Galbraith in questi termini:

«Se i cittadini francesi fossero stati costretti ad agire secondo i canoni della finanza tradizionale, non avrebbero potuto far niente, esattamente come gli americani. Se la carta era stata utile ai rivoluzionari del tardo Settecento, perché non poteva esserlo di nuovo, come lo sarebbe stata in Russia dopo il 1917 e in Cina dopo la seconda guerra mondiale? Verosimilmente questo spiega anche perché il ruolo rivoluzionario della moneta cartacea sia così poco esaltato»³⁷.

Nel 1920, l'85 per cento circa del budget di spesa dei sovietici era coperto da emissioni di moneta cartacea; successivamente, gli stessi governanti russi divennero difensori della stabilità dei prezzi e della solidità monetaria. Tuttavia, osserva Galbraith, se l'utilizzo della carta moneta è stato un fattore tecnico necessario, indispensabile per la riuscita delle rivoluzioni, di per sé non era sufficiente come dimostrano i casi storici di tentativi rivoluzionari pur finanziati allo stesso modo ma non riusciti (Galbraith cita a tale proposito l'esempio di Pancho Villa, nel 1913). La rivoluzione francese, peraltro, impose anche un nuovo sistema fiscale che prevedeva la tassazione dei proprietari terrieri,

³⁴ J.K. Galbraith, 1976, 74.

³⁵ Ivi, 76.

³⁶ T. Piketty, 2014, 164.

³⁷ J.K. Galbraith, 1976, 78.

l'imposta di successione e la «bancarotta dei due terzi», che era in pratica il default dei debiti lasciati dall'ancien régime³⁸.

La storia del XX secolo è piena di situazioni critiche che in diversi casi approdarono ad eventi di tipo rivoluzionario, più o meno riusciti: la rivoluzione russa del 1917, la più importante di tutte, che fu preceduta dal fallimento di quella del 1905; la rivoluzione nazionalista dei Giovani turchi del 1908, la rivoluzione messicana del 1910-1911, la «rivoluzione delle rose d'autunno» nel 1918 in Ungheria, l'insurrezione spartachista del 1919 in Germania, la guerra civile spagnola negli anni Trenta.

Durante e dopo la fine della seconda guerra mondiale, eventi rivoluzionari di vario genere si susseguirono nel mondo, anche in coincidenza con la fine dei vecchi imperi coloniali³⁹: la prima e la più importante di tutte fu quella cinese condotta da Mao Tse-tung; ma ricordiamo la rivoluzione vietnamita, che condurrà ad una delle più lunghe e sanguinose guerre del secondo dopoguerra; la rivoluzione nasseriana del 1952, quella cubana di Fidel Castro che porterà alla costituzione di uno dei regimi dittatoriali più longevi della storia contemporanea, i guerriglieri dell'America Latina che ebbero in Che Guevara la figura di maggiore spicco, la rivoluzione indonesiana, quella algerina, i diversi movimenti di liberazione africana, la rivoluzione portoghese del 1974. E così via, fino al dissolvimento del blocco comunista in Europa a partire dal crollo del muro di Berlino nel 1989 e, in tempi più recenti, alla controversa Primavera araba con i suoi fallimenti. Senza dimenticare, a proposito di fallimenti, i tragici eventi del 1956 in Ungheria e la Primavera di Praga nel 1968. E senza dimenticare che le rivoluzioni del XX secolo sono in realtà soltanto una parte degli eventi rivoluzionari che hanno contrassegnato la storia moderna, che è stata fortemente influenzata dalle rivoluzioni borghesi e liberali, da quella inglese del Seicento a quella americana del Settecento, a quella francese che, a partire dal 1789, portò nell'Ottocento al susseguirsi di moti e insurrezioni di matrice liberale in tutta Europa. L'emergere di situazioni di crisi, cui non fu possibile in nessun caso trovare soluzioni di riforma, furono le premesse per l'azione politica di tipo rivoluzionario, che nella gran parte dei casi si concluse in modo drammatico e con l'instaurazione di regimi dittatoriali, dal Terrore giacobino fino ai regimi comunisti nelle declinazioni dello stalinismo e del maoismo.

La rivoluzione cinese, in particolare, si caratterizzò fin dall'inizio come rivoluzione delle campagne, da esportare come modello in tutti i paesi sottosviluppati, in Asia, Africa e America Latina; e volle dimostrare che la storia può procedere a balzi, e non per fasi successive come prevedeva l'ideologia marxista: «La Repubblica popolare cinese era sorta sulla punta delle baionette. La teoria di Marx ed Engels della nascita del comunismo dallo sviluppo delle forze produttive era lontana anni luce»⁴⁰. Il maoismo, in realtà, finì per scuotere le coscienze giovanili nei paesi sviluppati, influenzate dai grandi avvenimenti

³⁸ T. Piketty, 2014, 198.

³⁹ Cfr. R. Romano, 1973.

⁴⁰ A. Lepre, 2001, 115.

dell'epoca: rivoluzione culturale cinese, guerra nel Vietnam, Maggio francese, lotte operaie. E continuò ad influenzare gruppi di antagonisti e movimenti di guerriglia in vari paesi, nonostante fossero conclamati gli esiti disastrosi delle politiche perseguite dall'esperienza storica che ebbe in Mao il principale artefice: «Oggi il giudizio degli storici è pressoché unanime nel considerarlo responsabile di un bilancio immane di vittime, probabilmente fino a 70 milioni di morti»⁴¹.

Ma la più spietata versione delle rivoluzioni comuniste fu, senza ombra di dubbio, quella dei Khmer Rossi in Cambogia, dove il comunismo fu costruito in condizioni di miseria anziché di abbondanza (come invece prevedeva la teoria di Marx), e anche qui con quel «grande balzo» che caratterizzò il comunismo di Mao; ma, in più, in Cambogia la separazione dal resto del mondo fu totale, come del resto era accaduto anche in Corea del Nord: «la Corea del Nord rimase separata dal mondo. Questa separatezza deve essere considerata la caratteristica più importante del nazionalcomunismo: la troviamo anche nell'Albania e, soprattutto, nella Cambogia»⁴². In Cambogia il sogno della ricerca dell'uguaglianza divenne un incubo, l'uguaglianza doveva essere assoluta e per arrivarci occorreavano stragi purificatrici da portare a termine grazie alla individuazione di quel *nemico oggettivo* che per Hannah Arendt ha rappresentato la caratteristica fondamentale di ogni sistema totalitario: mentre la dittatura persegue i propri oppositori, nel totalitarismo i nemici vengono individuati prima, sono intere categorie sociali i cui membri singolarmente possono anche non essere oppositori del regime, possono non avere alcuna ragione di contrasto contro di esso, ma facendo parte delle categorie scelte in via preliminare, diventano sospetti per definizione e solo per tale ragione devono essere puniti o addirittura uccisi.

Nel caso della rivoluzione russa, gli elementi preliminari comuni a tutti i movimenti totalitari, e cioè la massificazione ed atomizzazione degli individui, non erano immediatamente presenti ma furono creati successivamente, ad opera di Stalin; scrive Hannah Arendt in proposito: «per trasformare la dittatura rivoluzionaria di Lenin in un regime totalitario, Stalin dovette prima creare artificialmente quella società atomizzata che in Germania per i nazisti era stata preparata dagli avvenimenti storici»⁴³. Non è un caso che per Stalin il principale nemico da combattere, sul piano internazionale, fosse la socialdemocrazia, più ancora che il nazismo con cui arrivò a firmare un patto di non aggressione nel 1939 che permise la spartizione della Polonia.

Ernesto Galli della Loggia ha sintetizzato alcuni elementi fondamentali che hanno caratterizzato la rivoluzione d'ottobre: essa, per molti, fu la continuazione in forma diversa della tragedia della prima guerra mondiale; ma sembrava anche svolgere una funzione quasi religiosa, di redenzione e di «grande levatrice dei tempi nuovi»⁴⁴; l'impianto teorico del marxismo diede inoltre grande importanza alla figura

⁴¹ F. Rampini, 2006, 6.

⁴² A. Lepre, 2001, 141.

⁴³ H. Arendt, 1978, 440-441.

⁴⁴ E. Galli della Loggia, 2017, 16.

dell'intellettuale, che da quel momento diventerà centrale nei rapporti con le grandi masse. Ma i bolscevichi apparvero anche come eredi dei giacobini, ed alla mitologia positiva se ne contrappose una negativa, dal carattere demoniaco, con gli sviluppi successivi nella Russia sovietica e la crescita della sua potenza militare; soprattutto, con le masse operaie europee che rimasero in gran parte fedeli alla socialdemocrazia e alle sue declinazioni sindacali, pluraliste e democratiche, impedendo così la realizzazione della «vocazione internazionalista» del comunismo.

5. Riforme o rivoluzione

In Germania il marxismo-leninismo ebbe infatti meno successo in quanto il partito socialdemocratico, che rappresentava a tutti gli effetti la classe operaia, aveva come proprie basi costitutive ed organizzative le associazioni sindacali, i cui dirigenti si mossero fin dall'inizio nel senso del revisionismo e del riformismo, con programmi di *rivendicazione* piuttosto che di *rivoluzione*. Riforme e rivoluzione divengono in tal modo i due fondamentali metodi di cambiamento a disposizione del movimento operaio, ma sono e resteranno in forte contrasto fra di loro: per i rivoluzionari conta solo il fine, cioè la fine violenta del sistema capitalistico e la sua sostituzione col comunismo; per i riformisti conta il mezzo, cioè la lotta per migliorare le condizioni del lavoro e della classe lavoratrice, in una cornice di libertà. Scrive in proposito Massimo Salvadori: «Senza la libertà il socialismo, secondo Kautsky, snatura se stesso e non può raggiungere il proprio scopo. La storia del movimento operaio e delle sue conquiste conferma anzitutto nei fatti che esso ha potuto farsi strada solo unendo rivendicazioni economiche e conquiste delle libertà di associazione, riunione e stampa»⁴⁵.

Sarà la storia a dimostrare, decenni dopo l'inizio della contrapposizione fra riformisti e rivoluzionari, e in una logica temporale estesa che vada al di là della singola generazione e comprenda più generazioni, che *il riformismo si è dimostrato il vero soggetto rivoluzionario del Novecento*: l'opzione di sovvertire l'ordine sociale, economico ed istituzionale esistente, con un «colpo di mano» tipico dell'agire rivoluzionario, ha prodotto regimi autoritari e totalitari che non sono sopravvissuti alle dure repliche della storia; il riformismo, agendo con gradualità e per piccoli passi, è riuscito ad introdurre miglioramenti sociali significativi, sistemi avanzati di welfare, conquiste dei lavoratori in un contesto di democrazia e di libertà di espressione.

Anche il riformismo, per la verità, si trova oggi in crisi, sia perché sono in crisi i soggetti politici che del riformismo storico sono stati i principali protagonisti, e cioè i partiti socialdemocratici, che sembrano non essere più in grado di ottenere e mantenere quelle maggioranze parlamentari che sono il presupposto necessario per lo sviluppo di politiche di tipo riformista; sia perché l'equivalenza fra riformismo e cambiamento fa sì

⁴⁵ M. Salvadori, 1977, 77.

che i riformisti siano ovunque, e quando tutti sono riformisti, ha osservato acutamente Bobbio, «nessuno è riformista»⁴⁶.

La rivoluzione implica un processo di cambiamento istantaneo, il riformismo presuppone un processo evolutivo e di governo democratico; nessuno dei due termini, però, ci dice il *sensu* del cambiamento: sono concetti *avalutativi*, contenitori dentro i quali possiamo trovare i più diversi sistemi di valori. La «stella polare» del riformismo socialista era per Bobbio la *giustizia sociale*; per Bernstein, scrive Salvadori, «la “democratizzazione” nell'ordine esistente sarebbe stata non la premessa, bensì la sostanza di un socialismo cui si sarebbe pervenuti per un processo evolutivo coscientemente diretto e facendo valere progressivamente l'istanza sociale su quella privatistica»⁴⁷. Riccardo Lombardi, rifacendosi a Gilles Martinet, individuerà invece un *riformismo rivoluzionario*, che dovrebbe caratterizzarsi «come una formula che perseguisse una politica di riforme, di direzione politica dello sviluppo, ma la perseguisse in legame diretto e non in contrasto con una vasta azione di massa»⁴⁸; non è l'esito del cambiamento nel lungo periodo ma l'aspetto quantitativo dell'*azione di massa* che determina per Lombardi il carattere rivoluzionario dell'approccio riformista. La rivoluzione incruenta del 1989, che ha portato al crollo del muro di Berlino e alla fine dell'esperienza comunista in Europa, può forse essere ricondotta a questa visione di riformismo rivoluzionario; che, in effetti, era implicita nel fattore scatenante di quella rivoluzione, e cioè l'idea di Gorbachev che il comunismo fosse in qualche modo riformabile attraverso processi come la *Glasnost* e la *Perestrojka*. In realtà il comunismo sovietico non era riformabile, e cadde sotto i colpi incruenti di una rivoluzione democratica, poco più di settant'anni dopo la rivoluzione d'ottobre.

Una interpretazione interessante del cosiddetto «riformismo rivoluzionario» è anche quella che ha dato Altiero Spinelli, secondo il quale la costruzione stessa dell'Europa unita avrebbe dovuto essere un processo di tipo rivoluzionario; scrive Spinelli:

«Ci sono alcune premesse fondamentali – Federazione europea, socializzazione dei monopoli, redistribuzione della proprietà – che non possono essere realizzati altro che in situazioni rivoluzionarie, durante le quali siano crollate tutte le resistenze conservatrici che ne impediscono la realizzazione. Successivamente si apre un periodo di trasformazione che si estende per tutta un'epoca»⁴⁹.

Distinguiamo dunque l'*agire rivoluzionario* come una tipologia particolare, una modalità specifica di *agire politico*: come tale, l'*agire rivoluzionario* è solo un tipo di agire politico che non esaurisce tutte le modalità in cui questo può esplicarsi; ma si rivela una risposta frequente, talvolta persino inevitabile, alle situazioni di crisi che la precedono.

⁴⁶ N. Bobbio, 2009, 66.

⁴⁷ M. Salvadori, 1977, 83.

⁴⁸ R. Lombardi, 1977, 323.

⁴⁹ A. Spinelli, 1991, 122.

Sono possibili alternative politiche alle rivoluzioni? Certamente il riformismo è la soluzione politica alternativa, che permette cambiamenti anche radicali però attraverso un processo di negoziazione che richiede inevitabilmente tempi più lunghi; ma nelle diverse situazioni storiche che hanno generato eventi di tipo rivoluzionario, politiche riformiste non erano possibili, soprattutto perché mancava del tutto quell'elemento istituzionale che è la precondizione di ogni politica di tipo riformista, e che conosciamo come *democrazia*.

L'assenza della democrazia, unita a condizioni critiche, è una premessa dell'azione politica di tipo rivoluzionario; in condizioni di democrazia, le rivoluzioni vengono sostituite da fenomeni politici meno appariscenti, ma che in realtà si rivelano capaci di determinare profondi cambiamenti, specie se affiancati o seguiti da progetti articolati di riforma sociale. Mi riferisco in particolare a quei fenomeni politici noti come *movimenti collettivi*, che in particolare in Europa Occidentale nel secondo dopoguerra hanno evidenziato le loro principali manifestazioni: i movimenti di contestazione, dal 1968 in avanti, ed i movimenti sindacali, di rivendicazione dei diritti sociali ed economici.

Sia i movimenti collettivi che le rivoluzioni hanno un fenomeno in comune, che Alberoni ha chiamato *stato nascente*:

«Il gruppo di uomini entro cui si costituisce uno stato nascente tenta ogni volta di costruire una modalità di esistenza totalmente diversa da quella quotidiana e istituzionale; ma nel far questo, proprio per esplorare questa possibilità, è costretto a darsi una forma, una struttura, a divenire a un certo punto *progetto* concreto e storico, a scontrarsi con le forze concrete e storiche presenti e a divenire in tal modo esso stesso istituzione, e quotidianità»⁵⁰.

La parte che più ci interessa dell'analisi di Alberoni è l'individuazione di *due stati del sociale*, il primo dei quali è quello che egli ha chiamato di «stato nascente» e che è comune ai movimenti collettivi e a tutti i fenomeni di tipo rivoluzionario, mentre l'altro è *l'istituzione*, il partito, lo Stato, la chiesa, cioè la trasformazione del processo rivoluzionario in un ordinamento che vuol essere stabile e duraturo. Lo stato nascente è solo un modo in cui può trasformarsi una società; altri processi collettivi, fra cui il *mercato*, le *decisioni organizzative* e i *progetti di riforma* possono condurre a cambiamenti significativi dell'ordine sociale. Ma solo nei movimenti e nelle rivoluzioni troviamo fenomeni di *stato nascente*: «esso, creando una *solidarietà alternativa*, unisce protagonisti in precedenza separati e si contrappone all'ordine esistente»⁵¹.

⁵⁰ F. Alberoni, 1981, 37.

⁵¹ *Ibidem*.

6. Le rivoluzioni nel XXI secolo

Il concetto stesso di rivoluzione è mutato radicalmente nel passaggio dal Ventesimo al Ventunesimo secolo, ed è sempre più utilizzato, anche nel linguaggio corrente, per descrivere trasformazioni epocali che investono in modo repentino sia la sfera economica, sia quella sociale che quella politico-istituzionale di una comunità; dove anche la *globalizzazione* sembra assumere aspetti rivoluzionari, senza però che vi siano più i soggetti tradizionali della rivoluzione, quegli attori politici che nel Novecento (ma anche nei secoli precedenti, con le rivoluzioni liberali e borghesi), riuscirono a trasformare radicalmente l'ordine sociale e politico esistente. La nuova rivoluzione che sta investendo il nostro modo di vivere, e sta modificando la stessa governance politica introducendo nuovi soggetti politici come i mercati e le grandi aziende sovranazionali, non è stata originata da gruppi di rivoluzionari interessati, come un tempo, a sovvertire l'ordine collettivo esistente, bensì vede ora come attori ricercatori e scienziati di varie parti del mondo, che in tal modo assumono il ruolo di veri e propri *soggetti politici* in quanto protagonisti dei grandi cambiamenti in corso.

Sono soggetti spesso *inconsapevoli* del ruolo politico che stanno svolgendo, più o meno come gli scienziati dell'era atomica che, costruendo i primi ordigni nucleari e dando la possibilità ai governi di utilizzarli, hanno di fatto cambiato la storia contemporanea ben più e ben oltre di quanto avrebbero potuto fare i condottieri dei secoli passati o i capi rivoluzionari dell'era moderna.

Luciano Floridi descrive quattro grandi rivoluzioni scientifiche che hanno mutato profondamente il significato stesso dell'essere umano e i fondamenti della nostra esistenza collettiva; tre di queste rivoluzioni appartengono alla storia: la prima rivoluzione fu quella copernicana, nel Cinquecento, la seconda quella darwiniana nell'Ottocento, la terza quella freudiana. Tutte queste rivoluzioni ebbero un elemento in comune: riuscirono a cambiare la concezione dell'uomo e della condizione umana; la cosmologia eliocentrica, l'evoluzionismo e l'analisi della mente inconscia finirono per mutare le credenze, i valori su cui si fondano i nostri comportamenti collettivi. Il padre della quarta rivoluzione, osserva Floridi, fu invece Alan Turing, e porterà alla società dell'informazione che si svilupperà a partire dagli anni Trenta del secolo scorso.

La rivoluzione di cui parla Floridi è prima di tutto una rivoluzione culturale, che segna il passaggio dalla società storica a quella iperstorica dei *big data*; ma è anche una rivoluzione nei modi di vita e nella struttura stessa dell'economia: «una società iperstorica, che riposa integralmente su tecnologie di terzo ordine, può in linea di principio essere indipendente dall'umano»⁵². Dove le tecnologie di terzo ordine, precisa Floridi, sono tecnologie che interagiscono con altre tecnologie, come le ICT e cioè le tecnologie digitali dell'informazione e della comunicazione.

⁵² L. Floridi, 2014, 35.

La caratteristica peculiare della società dell'informazione, e della rivoluzione culturale che l'ha accompagnata, è che essa «è attualmente testimone della più rapida crescita della conoscenza nella storia dell'umanità. È una crescita al contempo qualitativa e quantitativa sia per ampiezza che per andamento»⁵³. La quantità diventa qualità, e l'accesso alle nuove tecnologie reso disponibile su larga scala per quasi tutti gli individui è l'elemento che fa la differenza e *cambia le regole*. A guidare l'innovazione, osserva ancora Floridi, sono le applicazioni nel comparto militare e nell'intrattenimento; ed è quanto mai singolare che siano le due attività umane più in contrasto fra di loro, la *guerra* e il *divertimento*, quelle che maggiormente trainano lo sviluppo tecnologico dell'intero genere umano nel mondo contemporaneo. Modificando nel contempo le caratteristiche stesse sia del divertimento che della guerra, che diventa ora asimmetrica; e con conseguenze che sono molto rilevanti sul piano politico: infatti, mentre nell'ordine di Vestfalia lo spazio fisico e quello giuridico erano sovrapposti ed entrambi sottoposti al potere sovrano dello Stato, nella società dell'informazione sono possibili più *agenti informazionali*, organismi non governativi, importanti società che operano a livello globale ed i cui bilanci sono spesso più grandi di quelli di molti Stati sovrani: «lo Stato non è più l'unico, e talora neppure il principale, agente nell'arena politica in grado di esercitare potere informazionale nei confronti di altri agenti informazionali»⁵⁴. L'effetto principale della quarta rivoluzione è quello di rendere obsoleti i principali protagonisti della storia degli ultimi secoli, i soggetti tradizionali della politica: «ciò che è moribonda non è la politica *tout court*, ma la politica storica, fondata su partiti, classi, ruoli sociali definiti, manifesti e programmi politici, e lo stato sovrano, che ricercava la propria legittimazione politica una sola volta e che l'usava finché non gli era revocata»⁵⁵.

Anche Patrizio Bianchi ha individuato quattro grandi rivoluzioni, rivoluzioni di natura strettamente economica, che hanno cambiato radicalmente il lavoro e i rapporti sociali ad esso connessi, e che tuttavia sono state rese possibili da rivoluzioni scientifiche e politiche avviate rispettivamente da Isaac Newton e John Locke. La prima rivoluzione industriale fu quella inglese, descritta da Adam Smith e che ha come simbolo la locomotiva a vapore; la seconda rivoluzione industriale venne a coincidere con l'affermazione dello Stato-nazione ed ha nel taylorismo la propria base teorica: «elettricità e petrolio, acciaio e automobili diventano i perni di questa lunga fase»⁵⁶. La terza rivoluzione industriale vede nella fine della seconda guerra mondiale la fase iniziale del proprio sviluppo, e si caratterizzerà come «rivoluzione delle tecnologie dell'informazione e delle telecomunicazioni (in inglese, *Information and Communications Technology*, ICT)»⁵⁷. La terza rivoluzione industriale è quindi la grande rivoluzione economica e tecnologica del XX secolo, la più importante del Novecento per effetti globali. Solo nel XXI secolo una nuova rivoluzione industriale, denominata *Industria 4.0*, sarà in grado di superare per effetti quella del

⁵³ Ivi, 92.

⁵⁴ Ivi, 202.

⁵⁵ Ivi, 212.

⁵⁶ P. Bianchi, 2018, 33.

⁵⁷ Ivi, 36.

Novecento. Anche per questa, l'emergere della nuova economia è connessa ad una grande crisi globale; come nel Novecento la terza rivoluzione industriale ebbe bisogno prima della fine della seconda guerra mondiale e poi della guerra fredda per emergere in tutta la sua potenza, così la quarta rivoluzione industriale è emersa insieme a quella che è stata definita la *seconda grande contrazione*, cioè la più grave crisi economica e finanziaria dopo la Grande Depressione degli anni Venti del secolo scorso:

«La crisi finanziaria globale più recente - che abbiamo denominato la "Seconda grande contrazione" - è chiaramente l'unica crisi finanziaria globale verificatasi durante il periodo successivo alla Seconda guerra mondiale. Anche se la Seconda grande contrazione non dovesse sfociare nella Seconda grande depressione, rimane il fatto che essa supera per intensità altre turbolenze, come la fine degli accordi di Bretton Woods, il primo shock petrolifero, la crisi del debito degli anni ottanta nei paesi in via di sviluppo e l'ormai famosa crisi asiatica del 1997-98»⁵⁸.

È significativo che da questa grande crisi non siano scaturite conseguenze politiche e sociali di grave conflitto, ma sia invece emersa *una nuova economia* che ha cambiato radicalmente la struttura produttiva e distributiva non solo delle economie più avanzate, ma del mondo intero.

Una economia caratterizzata da aziende del tutto nuove, che pochi anni prima non esistevano, ma che sono riuscite a sfruttare l'innovazione tecnologica nei campi dell'informatica e delle comunicazioni, fino ad avviare una vera e propria *nuova fase rivoluzionaria*, che è tuttora in corso ed i cui esiti finali non sono per nulla certi o definiti. Durante la crisi, in particolare, abbiamo visto l'emergere di nuovi soggetti politici, vere e proprie *entità sovrane* impensabili fino a pochi decenni prima: «L'appello di Karl Marx, "Proletari di tutto il mondo unitevi", si realizza, ma al contrario. I mercati finanziari diventano un'istituzione strutturata e iniziano a esprimersi come i governi»⁵⁹. Ma i mercati finanziari non saranno i soggetti della nuova rivoluzione, che è tecnologica e non finanziaria, e le cui conseguenze si riveleranno ben presto di grande rilevanza sul piano sociale ed economico, oltre che su quello politico-istituzionale. Una rivoluzione, anche questa, sviluppatasi non per caso ma a partire da situazioni critiche e per la quale i mercati, semmai, hanno svolto un ruolo di *acceleratori*.

La rivoluzione russa scoppiò dopo che la Russia zarista era entrata in guerra; il contesto tragico della prima guerra mondiale, insieme ad altre circostanze favorevoli, permise ai bolscevichi di divenire gli *attori politici* della rivoluzione russa del 1917; la prima guerra mondiale, e il trattato di pace che ne seguì, fecero precipitare il mondo nella più grande crisi economica della storia moderna che fu preconditione per l'affermazione del nazifascismo in Europa.

⁵⁸ C.M. Reinhart e K.S. Rogoff, 2010, 264.

⁵⁹ G. Ruffolo e S. Sylos Labini, 2012, 11.

La seconda guerra mondiale fu poi la premessa per la grande rivoluzione industriale del XX secolo, che fu anche – e soprattutto – una rivoluzione scientifica e tecnologica: non dimentichiamoci che nel 1945, con Hiroshima (e Nagasaki) inizia l'era atomica che cambierà in modo definitivo e perpetuo le regole stesse della convivenza collettiva a livello planetario. Poi la grande rivoluzione iniziata nel 1989, col crollo del muro di Berlino e il dissolvimento del blocco comunista nell'Est Europa, fino agli accordi di Doha (2001) che hanno dato via libera all'odierno processo di globalizzazione, con l'emergere di nuove potenze planetarie, Cina in testa; ma che è stata anche concausa della Seconda Grande Contrazione da cui è emersa la quarta rivoluzione industriale, che è cronaca dei nostri giorni:

«in realtà gli anni della crisi hanno incubato una nuova economia in cui ad una riduzione degli scambi materiali si è contrapposto un crescente scambio di dati, quindi di beni immateriali, sotto forma di trasferimento di file, di video, di software e altre modalità di condivisione di comunicazioni interattive; potremmo quindi definire questa nuova fase dello sviluppo mondiale *digital globalization* a significare quanto rilevante, nella nuova configurazione dell'economia, sia oggi il peso di questo nuovo modello di interazione sociale»⁶⁰.

Da profonde situazioni di crisi sono derivate rivoluzioni di entità tali da modificare le regole della convivenza collettiva a livello globale. La storia delle rivoluzioni è, prima di tutto, la storia delle crisi che le hanno precedute ed accompagnate: *non è possibile una teoria politica delle rivoluzioni senza una teoria politica delle crisi*.

La caduta dell'Unione Sovietica e la fine del comunismo in Europa Orientale, osserva Paul Krugman, portarono le lancette della storia ante 1917, quando la proprietà privata e il libero mercato senza regole erano considerati gli unici principi economici fondamentali. In realtà il collasso dell'economia socialista avvenne dapprima in Cina; scrive Krugman:

«Nel 1978 Deng Xiaoping aveva spinto il suo paese su quella che poi sarebbe stata conosciuta come la via al capitalismo, solo tre anni dopo la vittoria dei comunisti in Vietnam e solo due anni dopo la sconfitta interna dei maoisti radicali che volevano ricominciare la Rivoluzione culturale»⁶¹.

Ma i grandi nemici del capitalismo sono stati da sempre la guerra e la depressione; la Grande Depressione, in particolare, «riuscì quasi a distruggere sia il capitalismo sia la democrazia e portò più o meno direttamente alla guerra»⁶². La nuova crisi esplosa a partire dal 2008, ha osservato Nouriel Roubini, «è stata un'ondata di panico tipica dell'Ottocento che si è abbattuta con una velocità da Ventunesimo secolo»⁶³. A scatenare gli eventi, secondo Luciano Gallino, è stato il prevalere dell'ideologia liberista, una vera e

⁶⁰ P. Bianchi, 2018, 47-48.

⁶¹ P. Krugman, 2009, 14.

⁶² Ivi, 19.

⁶³ N. Roubini, 2010, 110.

propria *controrivoluzione* che ha prodotto la *finanziarizzazione del mondo* con l'aumento delle disuguaglianze e la comparsa di una *classe capitalistica transnazionale* in grado di sfuggire al controllo degli Stati nazionali e anche di condizionarne le politiche interne. Il potere finanziario globale, che Gallino ha chiamato *finanzcapitalismo*, si quantifica in appena una decina di milioni di individui, «meno dello 0,15 per cento della popolazione mondiale»⁶⁴, ma in grado di condizionare il resto del mondo. Per Giuseppe De Rita il numero degli operatori che operano sui mercati finanziari è ancora più ridotto: «una comunità di non più di 60.000 persone, che orienta la nostra vita collettiva»⁶⁵. Per De Rita i mercati globali non sono però soggetti sovrani ma anzi producono come conseguenza *l'impotenza della governance globale*: «la sovranità nazionale è ormai fittizia, quella sovranazionale ancora non realizzata»⁶⁶. L'economia liberista, secondo Carlo Galli, si configura invece come fenomeno rivoluzionario in grado di darsi una propria legittimità fondata sull'unità del mercato globale e quindi di farsi essa stessa *sovrana*: «La pretesa del neoliberismo è di essere un paradigma storico alternativo»⁶⁷. Il cambiamento radicale delle regole di comportamento collettivo prodotto dall'ideologia liberista ne farebbe dunque un autentico fenomeno rivoluzionario del nostro tempo, ci piacciono o meno gli esiti che questo produce.

Le rivoluzioni scientifiche e tecnologiche del XXI secolo, e della seconda metà del XX secolo, nascono proprio nel contesto di quelle situazioni critiche che ne costituiscono, per dirla con Kindleberger, la *causa prossima*: paradossalmente, l'enorme sviluppo delle ICT ha coinciso con la più grande crisi economica e finanziaria dopo la Grande Depressione; anche se gli imponenti sviluppi scientifici e tecnologici più recenti hanno avuto come *causa remota* l'altra grande crisi che è culminata con la seconda guerra mondiale: durante lo sforzo bellico, «le collaborazioni tra diversi organi dello Stato portarono allo sviluppo di tecnologie come i computer, i jet, l'energia nucleare civile, i laser e le biotecnologie»⁶⁸.

Che *Industria 4.0* sia una rivoluzione in grado di cambiare ulteriormente la struttura delle nostre società è indubbio, in quanto essa ha sostituito la produzione lineare fordista con un modello alternativo, interconnesso ed integrato, che si interfaccia sempre più con l'università e la ricerca e che prevede lo sviluppo di sistemi robotizzati in grado di svolgere attività prima precluse agli esseri umani, e soprattutto capace di produrre a costi marginali decrescenti sempre più vicini allo zero; scrive Bianchi in proposito:

«il salario medio orario di un lavoratore americano nel settore automotive è di 30 USD, quello di un operaio cinese a pari qualifica è di 3 USD, ma il costo medio di un'ora di lavorazione

⁶⁴ L. Gallino, 2013, 107.

⁶⁵ G. De Rita e A. Galdo, 2014, 12.

⁶⁶ Ivi, 9.

⁶⁷ C. Galli, 2019, 112.

⁶⁸ M. Mazzucato, 2013, 105.

effettuata da un robot si riduce a 0,30 USD. Questo dato sta generando processi di massiccia automazione non solo negli Stati Uniti, ma ora anche in Cina»⁶⁹.

Il fatto che *Industria 4.0* non sia semplicemente una rivoluzione industriale, con conseguenze solo di carattere economico, bensì una rivoluzione *tout court* con effetti sociali e politici di grande portata, è stato chiaramente evidenziato da Paul Mason, che ha denominato *postcapitalismo* il nuovo sistema che sta emergendo dalla rivoluzione tecnologica del modo di produzione capitalistico che è tuttora in corso; un sistema che sta portando verso lo zero la dinamica dei prezzi in molte produzioni, con eliminazione di forza lavoro che non viene più compensata dalla creazione di nuova occupazione in altri settori. Il nuovo capitalismo è in realtà *Infocapitalismo*, cioè un'economia di tipo *cognitivo* che, grazie alle nuove tecnologie, sta sostituendo le forme tradizionali del capitalismo, che erano mercantili e industriali, ed il cui carattere rivoluzionario sta nell'essere *incompatibile con l'economia di mercato*, cioè nel divenire qualcosa di radicalmente diverso da un'economia di tipo capitalistico: «un'economia basata sull'informazione, con la sua tendenza a generare prodotti a costo zero e diritti di proprietà deboli, non può essere un'economia capitalista»⁷⁰.

Quello che un tempo era, insieme alla terra e al capitale, uno dei fattori della produzione, cioè il lavoro, diventa ora un *costo* che va ridotto in ogni modo; il valore della produzione non è più misurato dal lavoro in esso contenuto, come voleva l'ideologia marxista, ma al contrario *aumenta* col diminuire della forza lavoro impegnata nella produzione: non potrebbe esserci ribaltamento di prospettiva più totale, con le conseguenze che ne derivano.

Ci avviciniamo infatti ad un'economia a *costo marginale zero*: la terza rivoluzione industriale, ha osservato Jeremy Rifkin, è caratterizzata dal prevalere dell'*Internet delle cose* (che è l'intreccio interattivo fra Internet delle comunicazioni, Internet dell'energia e Internet della logistica) e si avvia ad eliminare il lavoro di massa così come la prima rivoluzione industriale (simboleggiata dalla macchina a vapore) eliminò il lavoro servile e schiavistico e la seconda rivoluzione industriale (che ha nel motore a scoppio, nell'elettricità e nel telefono i propri elementi costitutivi) quello agricolo ed artigianale, «la proprietà diventa meno importante della libertà d'accesso, ai mercati si sostituiscono le reti»⁷¹. Nuove sfide per i modelli di governance si aprono, a partire dalla necessità di gestire, tutelare e garantire l'accesso ai Commons, i beni comuni che diverranno sempre più importanti in un'economia che non sarà più di mercato. Che si tratti di una rivoluzione, Rifkin non ha dubbi, ed è destinata «a generare un nuovo ordine economico, nella sua essenza tanto diverso dal capitalismo di mercato quanto quest'ultimo lo è stato dai sistemi feudali e medievali dai quali è emerso»⁷².

⁶⁹ P. Bianchi, 2018, 85.

⁷⁰ P. Mason, 2016, 213.

⁷¹ J. Rifkin, 2014, 188.

⁷² Ivi, 383.

Le rivoluzioni del XXI secolo, e della seconda metà del XX secolo, sono profondamente diverse rispetto alle rivoluzioni liberali e a quelle socialiste; l'elemento *politico* lo troviamo non all'inizio ma *alla fine* del processo rivoluzionario, negli effetti più che nelle cause, e si caratterizza come cambiamento non superficiale bensì radicale delle modalità e delle regole di esistenza collettiva: è indubbio che l'era del *world wide web* ha cambiato profondamente i comportamenti individuali e collettivi degli esseri umani a livello globale, sia quelli formali che quelli informali; ed è altrettanto indubbio che un cambiamento radicale nei rapporti fra Stati e nelle politiche di potenza è avvenuto dopo Hiroshima e Nagasaki: l'incubo della morte della morte, cioè dell'estinzione della specie umana, e forse della vita stessa sulla Terra a seguito di un'escalation nucleare incontrollata, ha modificato le regole di azione collettiva, rendendo ancora possibili guerre e rivoluzioni, ma solo a livello locale, mentre l'unica rivoluzione globale ancora possibile risulta essere soltanto quella scientifico-tecnologica, i cui esiti sono peraltro del tutto incerti se non altro perché non ha senso, riferendosi alle trasformazioni tecnologiche, parlare di una *fine* in quanto, per dirla con Popper, nessuno è in grado di prevedere oggi le scoperte che faremo domani. Ma con i *tweet*, ha osservato Paolo Prodi, «è impossibile rappresentare la complessità del reale e tanto meno elaborare un progetto di società»⁷³; il progresso tecnologico, in particolare nelle comunicazioni, ha prodotto un *rovesciamento semantico* nel concetto di rivoluzione, che ora prevede non più la costruzione bensì la *distruzione* di nuovi progetti e di nuove visioni del futuro.

La rivoluzione è, peraltro, soltanto una delle modalità con cui si può esplicitare quello che abbiamo chiamato *agire politico*; la forma alternativa più importante è l'azione riformista o riformatrice, che però dà il meglio di sé in condizioni strutturali adatte, come sono quelle dei sistemi democratici e pluralistici; questo perché, osserva Bobbio, «la democrazia è sovversiva. Ed è sovversiva nel senso più radicale della parola perché, dovunque arriva, sovverte la tradizionale concezione del potere»⁷⁴.

Rivoluzioni e riforme si contenderanno ancora la storia a venire, così come le rivoluzioni di massa e quelle scientifico-tecnologiche hanno fatto la storia moderna; sta ai filosofi politici e agli storici il doppio compito: da un lato, interpretare e spiegare gli eventi accaduti, dall'altro riuscire ad orientare i protagonisti dei futuri cambiamenti (gli attori politici) affinché le conseguenze del loro agire, a tutti i livelli, siano migliorative e non peggiorative della condizione umana. È una grande responsabilità, ma è forse anche la grande sfida intellettuale del nostro tempo.

⁷³ P. Prodi, 2015, 101.

⁷⁴ N. Bobbio, 1976, 53.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALBERONI Francesco, 1981, *Movimento e istituzione. Teoria generale*. Il Mulino, Bologna.

ARENDT Hannah, 1978, *Le origini del totalitarismo. Parte terza: il totalitarismo*. Bompiani, Milano.

BIANCHI Patrizio, 2018, *4.0 La nuova rivoluzione industriale*. Il Mulino, Bologna.

BOBBIO Norberto, 1976, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*. Einaudi, Torino.

BOBBIO Norberto, 1984, *Il problema della guerra e le vie della pace*. Il Mulino, Bologna.

BOBBIO Norberto, 2009, «Quale riformismo». In *Mondoperaio*, 2, 61-72.

CARR Edward H., 1980, *La rivoluzione russa. Da Lenin a Stalin (1917-1929)*. Einaudi, Torino (edizione Club del Libro).

DE RITA Giuseppe e GALDO Antonio, 2014, *Il Popolo e gli Dei*. Laterza, Torino

FLORIDI Luciano, 2014, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Raffaello Cortina Editore, Milano.

FROMM Erich, 1982, *Dogmi, gregari e rivoluzionari. Saggi sulla religione, la psicologia e la cultura*. Edizioni di Comunità, Milano.

GALBRAITH John Kenneth, 1976, *La Moneta. Da dove viene e dove va*. Arnoldo Mondadori Editore, Milano

GALBRAITH John Kenneth, 1977, *L'età dell'incertezza*. Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

GALLI Carlo, 2019, *Sovranità*. Il Mulino, Bologna

GALLI DELLA LOGGIA Ernesto, 2017, «Introduzione a 1917 Ottobre Rosso. La rivoluzione russa: i fatti, i protagonisti, il mito», a cura di Antonio Carloti. In *Corriere della Sera*.

GALLINO Luciano, 2013, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*. Einaudi, Torino.

GOLDHAGEN Daniel Jonah, 2010, *Peggio della guerra. Lo sterminio di massa nella storia dell'umanità*. Mondadori, Milano.

KINDLEBERGER Charles P., 1991, *Storia delle crisi finanziarie*. Laterza, Milano.

KOSELLECK Reinhart, 1972, *Critica illuministica e crisi della società borghese*. Il Mulino, Bologna.

KRIPPENDORFF Ekkehart, 2008, *Lo Stato e la Guerra. L'insensatezza delle politiche di Potenza*. Gandhi Edizioni, Pisa

KRUGMAN Paul, 2009, *Il ritorno dell'economia della depressione e la crisi del 2008*. Garzanti, Milano

LEPRE Aurelio, 2001, *Che c'entra Marx con Pol Pot? Il comunismo tra Oriente e Occidente*. Laterza, Bari.

LOMBARDI Riccardo, 1977, «Riforme e rivoluzione dopo la seconda guerra mondiale». In AA.VV., *Riforme e rivoluzione nella storia contemporanea*, a cura di G. Quazza. Einaudi, Torino.

MARTINELLI Alberto, SALVATI Michele e VECA Salvatore, 1989, *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*. Il Saggiatore, Milano.

MASON Paul, 2016, *Postcapitalismo. Una guida al nostro futuro*. Il Saggiatore, Milano.

MAZZUCATO Mariana, 2013, *Lo Stato innovatore. Sfatare il mito del pubblico contro il privato*. Laterza, Bari.

MOORE Barrington jr, 1969, *Le origini sociali della dittatura e della democrazia. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno*. Einaudi, Torino.

MORIN Edgar, 2017, *Per una teoria della crisi*. Armando Editore, Roma.

ORTEGA Y GASSET José, 1978, *Una interpretazione della Storia universale*. Sugarco Edizioni, Milano.

PASQUINO Gianfranco, 1990, «Rivoluzione». In *Dizionario di Politica*, diretto da Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino. Utet Tea, Torino.

PIKETTY Thomas, 2014, *Il Capitale nel XXI Secolo*. Bompiani, Milano.

PRODI Paolo, 2015, *Il tramonto della rivoluzione*. Il Mulino, Bologna.

PRODI Paolo, 2016, *Profezia, utopia, democrazia*. In M. Cacciari e P. Prodi, *Occidente senza utopie*. Il Mulino, Bologna.

RAMPINI Federico, 2006, *L'ombra di Mao. Sulle tracce del Grande Timoniere per capire il presente in Cina, Tibet, Corea del Nord e il futuro del mondo*. Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

REINHART Carmen M. e ROGOFF Kenneth S., 2010, *Questa volta è diverso. Otto secoli di follia finanziaria*. Il Saggiatore, Milano.

RICCIARDI Maurizio, 2001, *Rivoluzione*. Il Mulino, Bologna.

RIFKIN Jeremy, 2014, *La società a costo marginale zero. L'Internet delle cose, l'ascesa del «Commons» collaborativo e l'eclissi del capitalismo*. Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

ROMANO Ruggiero (a cura di), 1973, *Storia delle rivoluzioni*. Fabbri Editori, Milano.

ROUBINI Nouriel, 2010, *La crisi non è finita*. Feltrinelli, Milano.

RUFFOLO Giorgio e SYLOS LABINI Stefano, 2012, *Il film della crisi. La mutazione del capitalismo*. Einaudi, Torino.

SALVADORI Massimo L., 1977, «Riforme e rivoluzione nella dottrina e nell'azione della socialdemocrazia tedesca». In AA.vv, *Riforme e rivoluzione nella storia contemporanea*, a cura di G. Quazza. Einaudi, Torino.

SCHMITT Carl, 1972, *Le categorie del 'politico'*. Il Mulino, Bologna.

SKOCPOL Theda, 1981, *Stati e rivoluzioni sociali*. Il Mulino, Bologna

SPINELLI Altiero, 1991, *Il Manifesto di Ventotene*. Il Mulino, Bologna.

LA RIVOLUZIONE BOLSCEVICA E LA DIALETTICA DEI TOTALITARISMI: POTENZIALITÀ E LIMITI DELLA «STORIOGRAFIA TRANSPOLITICA» DI ERNST NOLTE

TOMMASO VALENTINI*

1. La rivoluzione bolscevica: il marxismo divenuto storia e azione

In questo saggio viene presa in esame l'interpretazione che della Rivoluzione d'Ottobre (e delle sue conseguenze sul piano ideologico e geopolitico) ha dato uno tra i più significativi e contestati intellettuali del Novecento: lo storico tedesco Ernst Nolte (1923-2016), di impostazione liberal-democratica e generalmente considerato come una delle voci più rilevanti del cosiddetto «revisionismo storiografico»¹. Al di là degli elementi più problematici e critici della posizione di Nolte, che comunque non mancherò di rilevare, mi pare che la prospettiva dello storico tedesco costituisca uno sguardo prospettico che getta luce su elementi fondamentali di una rivoluzione che ha avuto dei riflessi in tutto il mondo, determinando una vera e propria *Weltanschauung*, un modo di intendere il pensiero e l'azione politica. In maniera simile a filosofi e storici quali Hannah Arendt ed Eric Hobsbawm, anche Nolte ha sottolineato giustamente che nella storia del Novecento la Rivoluzione dell'Ottobre 1917 ha rappresentato uno spartiacque, un evento che ha segnato in maniera irreversibile il corso degli eventi bellici, il panorama politico e gli sviluppi stessi delle ideologie caratterizzanti il secolo. Per Nolte «il bolscevismo è stata la più potente ideologia del XX secolo, in quanto fu, fino al 1945, l'unico tentativo di tradurre nella realtà la dottrina del marxismo e del socialismo. Il suo stato, l'Unione Sovietica, fu uno Stato sostenuto dall'entusiasmo e capace di diffondere entusiasmo»². Con la rivoluzione bolscevica il marxismo è entrato definitivamente nella storia,

* Tommaso Valentini, Professore associato di Filosofia politica SPS/01, Università degli Studi «Guglielmo Marconi» di Roma. Email: t.valentini@unimarconi.it

¹ Per Nolte la revisione costituisce un elemento essenziale della narrazione storica: nella metodologia storiografica è, infatti, sempre necessaria la disponibilità dello storico alla revisione delle tesi interpretative più consolidate, sulla base di nuovi documenti e di nuove evidenze. Nolte rileva giustamente che «la revisione è il pane quotidiano degli storici»; a suo parere lo storico deve essere sempre caratterizzato dalla «disponibilità alla revisione permanente dei dati di fatto e delle interpretazioni (*Bereitschaft zu permanenter Revision von Tatbeständen und Interpretationen*)», che non si concilia con la volontà di mantenere un'immagine della storia dogmatica e immutabile» (E. Nolte, 2009a). Sulle caratteristiche del revisionismo di Nolte e di altri storici come il francese François Furet, ci limitiamo ad indicare il volume di P.P. Poggio, 1997; e il saggio critico di D. Losurdo, 2015²; Losurdo riconosce la legittimità del revisionismo ma rivolge serrate critiche alla *forma mentis* eccessivamente «reazionaria, conservatrice, anti-giacobina ed anti-marxista» di Nolte e Furet.

² E. Nolte, 1993; tr. it. 1999, 100.

qualificandosi come l'ideologia ufficiale che ha accompagnato l'URSS e i suoi Stati satelliti dal 1917 fino alla «Guerra fredda» e al 1989, determinando il cosiddetto «secolo breve». Quest'ultimo è stato caratterizzato dalla lotta tra due sistemi di pensiero ed orientamenti economico-politici tra di loro antitetici ed alternativi: il comunismo e il capitalismo. Come ha ben messo in rilievo anche lo storico Eric Hobsbawm, si è trattato di un «duello tra le forze di due sistemi sociali rivali»³: tale duello di carattere planetario, coinvolgente l'URSS, gli Stati Uniti e i paesi a loro alleati, ha avuto la sua genesi storica nella Rivoluzione russa del 1917. Questa ha rappresentato non solo il definitivo congedo dallo zarismo e dall'*ancien régime*, ma anche la dimostrazione che il socialismo scientifico costituiva un ideale politico realizzabile ed estendibile a livello mondiale:

«La Rivoluzione d'Ottobre» – ha notato giustamente Hobsbawm – «in misura assai più ampia e radicale della Rivoluzione francese, anche qualora si consideri quest'ultima nel periodo giacobino, concepì se stessa non come un avvenimento nazionale, ma come un evento di portata mondiale. La rivoluzione era stata fatta non per portare la libertà e il socialismo solo in Russia, ma per innescare nel mondo la rivoluzione proletaria. Nella mente di Lenin e dei suoi compagni, la vittoria del bolscevismo in Russia era innanzitutto una battaglia nella campagna che doveva portare alla vittoria del bolscevismo su scala mondiale assai più vasta, e solo in tal senso era giustificabile»⁴.

Nolte considera la Rivoluzione d'Ottobre come il «farsi mondo di una filosofia», ovvero come la trasformazione di una ideologia – il marxismo – in concreta prassi storica e in rivoluzione politica. Queste considerazioni sul marxismo sono state svolte da Nolte anche in dialogo con Augusto Del Noce, suo amico e corrispondente⁵: come è noto, il filosofo italiano ha interpretato il marxismo come l'esito maturo di tanta parte della cultura filosofico-politica moderna e in questa ideologia egli ha individuato il vero soggetto della storia contemporanea, il quale «dirige indirettamente lo stesso mondo occidentale»⁶ a partire proprio dalla Rivoluzione d'Ottobre. In maniera simile a quanto sostenuto da Nolte, anche per Del Noce gran parte della storia del Novecento si può spiegare in relazione alla diffusione del marxismo (soprattutto dopo la rivoluzione russa) e alla sua crisi (i fatti del 1989) oppure come reazione ed opposizione ad esso: si pensi alle scelte politiche dei paesi dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti⁷.

³ E.J. Hobsbawm, 2001⁴, 73.

⁴ *Ibidem*. Un saggio critico che mette in relazione le due prospettive, seppur antitetiche, di Hobsbawm e Nolte è quello di G. Berti, 2004.

⁵ Cfr. F. Perfetti, 1993; si veda anche P.L. Azzar, 2011.

⁶ A. Del Noce, 1985.

⁷ Del Noce già a partire dagli anni Cinquanta – in un clima culturale di egemonia marxista – pronosticò la fine del comunismo sovietico e la dissoluzione del progetto politico marxista anche nei paesi europei. Egli notava che in Russia la classe dirigente del partito comunista aveva ereditato i tratti violenti e totalitari dello zarismo: inoltre faceva osservare ai suoi contemporanei quella che si stava realizzando nell'Unione Sovietica non era una «società senza classi» ma una società dominata dallo strapotere di una classe, quella dei burocrati del partito, «professionisti della rivoluzione» e «sacerdoti della nuova umanità». A questo proposito mi limito ad indicare il capitolo dal titolo *Il confronto con il marxismo*, contenuto nel volume di P. Armellini, 1999, 155-187. Inoltre, secondo Del Noce lo stesso fenomeno del nichilismo contemporaneo è da

In questo saggio intendo mettere in luce uno dei nuclei centrali della posizione storiografica di Nolte: la lettura del Novecento nei termini di una «guerra civile europea», una guerra ideologica (tra comunismo, nazi-fascismo e liberalismo democratico) che ha assunto una dimensione planetaria, oltrepassando i confini del «vecchio continente». Seguendo anche il modello esplicativo di Arnold Toynbee – i processi storico-ideologici determinati dal meccanismo «*challenge and response*», «sfida e risposta» –, Nolte sostiene che nel Novecento la Rivoluzione bolscevica ha innescato una dialettica che ha attraversato tutto il secolo: nella prima metà del Novecento si è trattato della dialettica tra bolscevismo e nazionalsocialismo, nella seconda metà del secolo – negli anni della «Guerra fredda» e fino al 1989 (caduta del muro di Berlino) – la dialettica è stata tra il modello marxista sovietico e le democrazie liberali dell'Occidente. Ecco le parole con le quali lo storico chiarisce il *fil rouge* delle sue analisi:

«Il filo essenziale della visione storica da me sostenuta sin dal 1963 [cioè dall'anno di pubblicazione del noto volume *I tre volti del fascismo*], consiste nella concezione secondo la quale la storia del Ventesimo secolo è stata determinata da una guerra civile in un primo tempo europea e poi ideologica su scala mondiale, fra l'utopia marxista-comunista, la contro-utopia fascista-nazionalsocialista e la non utopia occidentale-pluralistica⁸».

Si è dunque trattato non solo di uno scontro tra popoli, come nel caso della Prima e della Seconda guerra mondiale, ma anche di una «lotta tra ideologie, e proprio questa è la caratteristica principale di una vera guerra civile»⁹.

In particolare, nel saggio mi soffermo a delineare criticamente quella che Nolte individua come la dialettica fondamentale di *Vorbild* e *Schreckbild* che ha caratterizzato la prima metà del Novecento, a partire dalla Rivoluzione d'Ottobre: a suo parere, il bolscevismo ha rappresentato il modello ideologico (*ideologisches Vorbild*) in opposizione al quale si sarebbe sviluppata la contro-ideologia del nazismo. Quest'ultima avrebbe ripreso elementi fondamentali del bolscevismo (uso della violenza, esigenza di purificazione sociale, *leader* carismatico, ecc.) portando però tali elementi ad un «eccesso ideologico terrificante» (*Schreckbild*), produttore dei campi di sterminio e dell'Olocausto. Il problema fondamentale posto dalle tesi noltiane è che in questa dialettica tra bolscevismo e nazismo, il nazismo sembrerebbe quasi risolversi in un fenomeno di «semplice risposta» alle paure suscitate dal marxismo-bolscevismo: secondo Nolte «il

porre in stretta relazione alla riuscita e al contemporaneo fallimento del marxismo: «La caduta marxista è stata in Occidente [...] *produttrice* di nichilismo, nel senso della sua azione di corrosione della fiducia nell'assolutezza dei valori» (A. Del Noce, 1985, 24). Il tramonto del marxismo a causa di una sua interna «decomposizione» ha lasciato il mondo occidentale in preda ad una radicale crisi dei valori, la quale a sua volta ha dato luogo ad una «società opulenta», individualista e tecnocratica. Tramite lo sviluppo ed il tramonto del marxismo sono perciò spiegabili – sia direttamente che indirettamente – moltissimi fenomeni storico-culturali dell'età contemporanea come la crisi delle ideologie e le attuali forme di relativismo e di nichilismo. Cfr. anche P. Armellini, 2017.

⁸ E. Nolte, 1995; tr. it. 1999, 188.

⁹ *Ibidem*, 189. Due sintesi noltiane dell'interpretazione del Novecento a partire dal concetto di «guerra civile» si trovano nelle seguenti traduzioni italiane: E. Nolte, 1992a e E. Nolte, 1995a.

nazionalsocialismo si basava su sentimenti estremamente forti che avevano per lo più carattere negativo e di difesa»¹⁰. Come si avrà modo di verificare, per queste sue tesi Nolte è stato accusato da numerosi storici di cercare quasi delle giustificazioni ai crimini del nazismo: nei suoi testi la responsabilità della *Shoah* sembra quasi essere imputata al bolscevismo, cioè al modello del campo di sterminio rappresentato dal *Gulag* staliniano. Inoltre, sulla base di evidenze storiche, è stato criticato il non riconoscimento da parte di Nolte della specificità dell'Olocausto, da questi paragonato ad altre forme di eccidio del Novecento e *de facto* relativizzato: il dramma della *Shoah* viene infatti spiegato – e razionalmente compreso – all'interno della dialettica della «guerra civile europea». Come ha giustamente affermato Gian Enrico Rusconi, Nolte è uno storico rimasto sostanzialmente prigioniero del suo schema sulla «guerra civile europea»¹¹.

Le proposte storiografiche di Nolte non possono certamente essere accettate nella loro interezza: sono infatti caratterizzate da un «eccesso di revisionismo» che, anche al di là delle buone intenzioni dell'autore, finisce quasi per relativizzare i crimini del nazismo. Tuttavia, mi pare che alcuni elementi fondamentali della posizione di Nolte, quali l'interpretazione transpolitica della storia contemporanea e la visione della storia come dialettica ideologica, siano validi: contengono infatti delle coordinate molto utili per orientarsi nelle complesse vicende storiche del Novecento. A mio parere le tesi interpretative noltiane, seppur criticabili per molte giuste ragioni, si rivelano comunque sempre *Fragwürdig* e *thought-provoking*, cioè «degne di essere discusse» proprio perché «generatrici di riflessione critica».

2. L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea

Il presupposto per comprendere correttamente la metodologia di Nolte è la sua «visione transpolitica della storia contemporanea»: a suo parere l'elemento ideologico costituisce un *primum movens* che determina non solo gli orientamenti intellettuali ma anche i fatti storici. La storia è, dunque, in primo luogo «storia delle ideologie».

Innanzitutto va ricordato che Nolte (come del resto la grande filosofa della politica Hannah Arendt) si è formato alla scuola di Martin Heidegger¹²: quest'ultimo ha

¹⁰ E. Nolte, 1993; tr. it. 1999, 77. Sulla dialettica di rivoluzione/modello (*Vorbild*) e controrivoluzione/risposta per eccesso (*Schreckbild*) mi permetto di rinviare anche ad un mio saggio: T. Valentini, 2017.

¹¹ Oltre alla non percezione della qualità specifica della *Shoah*, Rusconi rimprovera a Nolte, pur valorizzando numerosi elementi della sua prospettiva, l'assenza di una reale presa di coscienza dei problemi delle fragili democrazie europee nel primo Novecento: «I problemi degli anni Venti e Trenta delle grandi democrazie europee rimangono sfocati e assorbiti nel contrasto tra nazionalsocialismo e bolscevismo, e in un'ottica sostanzialmente germanocentrica. Questo è un forte limite dell'impianto concettuale di Nolte che non sarà mai superato» (G.E. Rusconi, 2016).

¹² Nolte inserisce il pensiero di Heidegger all'interno della cosiddetta «rivoluzione conservatrice» (*konervative Revolution*), un variegato movimento culturale e politico presente in Germania tra le due guerre mondiali: Nolte sostiene che in Heidegger e presso gli altri esponenti di questa tendenza troviamo un «conservatorismo nuovo e rivoluzionario», caratterizzato da un «deciso antimarxismo» e da «una

certamente influenzato i successivi sviluppi delle sue prospettive storiografiche e speculative, incidendo soprattutto sulla sua sensibilità filosofica nell'analisi dei fatti storico-politici. Uno degli elementi che, secondo me, maggiormente accumuna Nolte alla Arendt è l'approccio filosofico-concettuale nella comprensione della storia: entrambi rifiutano la metodologia storiografica marxista, ovvero l'attenzione quasi esclusiva data alla struttura economica quale «motore della storia», per conferire un rilievo decisivo alla «sovrastuttura», alla dimensione ideale, concettuale, filosofica, ovvero alla dimensione dell'ideologia e della *Begrifflichkeit*. Sia per Nolte che per la Arendt una reale comprensione dei fatti storici è possibile solo se si analizza la «causalità ideale», cioè quel movente filosofico-ideologico irriducibile ai soli fattori economici¹³. In entrambi gli intellettuali tedeschi si può rinvenire quella che anche Renzo De Felice ed Augusto Del Noce definivano come «interpretazione transpolitica della storia contemporanea»: quest'ultima comporta non solo una «completa analisi storica [degli eventi], ma anche una rigorosa problematica filosofica, così da coglierne l'essenza, il significato più intimo e non lasciarsi fuorviare dagli aspetti secondari»¹⁴.

Come è noto, nella cultura italiana è stato lo storico Renzo De Felice ad introdurre la categoria di «interpretazione transpolitica» per designare le ricerche di Ernst Nolte e di Del Noce sul fenomeno del marxismo, del fascismo e, più in generale, sulla storia contemporanea come «storia filosofica»: tale categoria, a mio parere, può qualificare anche la *forma mentis* e lo stesso approccio metodologico della Arendt. Tutti questi autori, seppur con diverse finalità, interpretano i grandi fatti storici del Novecento come conseguenza delle idee filosofiche e politiche che la modernità ha prodotto: la storia sarebbe perciò determinata non solo dalla «struttura economica» ma anche e soprattutto dalla «sovrastuttura ideale», cioè da una «causalità ideale» che corrisponde ai fenomeni culturali e, di conseguenza, alla «vita dello spirito», alle ideologie informanti la coscienza singola e collettiva.

Gian Enrico Rusconi a proposito della storiografia noltiana ha correttamente parlato di «un approccio cognitivo alla problematica storica»: egli osserva che

«Nolte si è creato l'immagine di uno studioso singolare nel panorama della storiografia tedesca, grazie al tuo taglio filosofico (che gli fa parlare di "trascendenza" nell'analisi dei fatti

radicale critica alla civiltà moderna» (E. Nolte, 1992b; tr. it. 2017, 57). Sull'interpretazione noltiana di Heidegger si veda E. Nolte, 1992c; tr. it. 1994. Sui tratti ideologici della «rivoluzione conservatrice» si vedano anche S. Breuer, 2009; E. Nolte, 2009.

¹³ Il pensiero storico-politico della Arendt può essere studiato come una «interpretazione transpolitica della storia contemporanea»: si pensi alle analisi della Arendt sulla genesi dei totalitarismi del Novecento, alle sue ricerche sulle rivoluzioni politiche della modernità e soprattutto alle sue critiche nei confronti della metodologia storiografica marxista, considerata riduzionista. Come è noto, la Arendt muove delle critiche anche all'antropologia di Marx, «incentrata su una definizione dell'uomo come *animal laborans*» (H. Arendt, 2016, 55) e quindi riduzionistica rispetto alle capacità umane di elevarsi, nella libertà, al di sopra dell'esistenza materiale. Sul complesso rapporto di Arendt con la tradizione marxista si veda T. Weisman, 2013.

¹⁴ R. De Felice, 1971³, 102-103. Cfr. anche A. Del Noce, 2007. Sulla visione storiografica «transpolitica» si veda anche A. Negri, 1992.

storici) e al gusto speculativo (che lo porta ad usare termini come “transpolitico”). [...] Il concetto centrale del suo lavoro è quello di ideologia, e il metodo (incidentalmente definito “fenomenologico”) non vuol essere che un’analisi delle ideologie»¹⁵.

Per comprendere in pieno l’operazione intellettuale di Nolte occorre andare al suo giovanile ma fondamentale confronto con l’idealismo trascendentale tedesco; sotto la guida di Eugen Fink egli scrive a Friburgo una tesi di dottorato (edita nel 1952) dal titolo *Selbstentfremdung und Dialektik im Deutschen Idealismus und bei Marx*. In questo suo primo lavoro Nolte, seguendo la lezione dei classici dell’idealismo come Fichte ed Hegel, concepisce la filosofia come distacco critico dall’immediatezza del reale: la filosofia è quindi intesa come una volontaria «auto-estraneazione» (*Selbstentfremdung*) dai dati immediati delle realtà naturali e storiche al fine di comprendere il processo dialettico che determina gli stessi fatti della natura e della storia. Si può dire che Nolte faccia propria la definizione hegeliana della filosofia come «il proprio tempo colto nei pensieri (*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*)»¹⁶: compito della filosofia è quello di indagare una «genealogia concettuale della storia e del presente», cioè di cogliere i processi dialettici e le ideologie che hanno determinato lo sviluppo della storia e che consentono di comprendere in pienezza anche la situazione politica attuale. Nolte avverte esplicitamente il lettore circa il suo «intento scientifico di un’unione di tematica storica e filosofica»¹⁷.

Si possono comprendere allora le peculiarità della storiografia politica praticata da Nolte: sottolineando la causalità concettuale degli eventi, ai suoi occhi, «la politica non è più un fatto politico e può come tale manifestarsi solo su uno sfondo di natura diversa»¹⁸, si tratta di una natura di carattere filosofico-ideologico. Nolte sottolinea che la «forza del concetto» può far generare e determinare le dinamiche della storia, una forza che è irriducibile al momento economico e sociale: a suo parere, «le concezioni del mondo di tipo religioso o ideologico non sono soltanto mascheramenti di interessi economici, bensì convinzioni che li precedono e che possono, in determinate circostanze, avere il sopravvento. John Stuart Mill disse a ragione che una persona che ha fede è più forte di cento persone che sono mosse soltanto da interessi»¹⁹. Da queste affermazioni emerge anche la vicinanza di Nolte all’approccio metodologico di Max Weber: entrambi criticano il primato conferito dalla storiografia marxista alla struttura economica e, nella spiegazione degli eventi, danno un peso sostanziale alla «sovrastuttura ideale». Alla base dell’approccio storiografico nolteiano vi è la grande opera di Weber del 1904 *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*: «Esattamente come per Kant, Hegel e Marx» – afferma Nolte – «l’oggetto di Max Weber è la società borghese nel quadro del processo storico universale. Egli libera però la sua analisi da alcune gravi premesse dogmatiche

¹⁵ G.E. Rusconi, 1999, VII.

¹⁶ G.W.F. Hegel, 1996, 61.

¹⁷ E. Nolte, 1963; tr. it. 1971², 597. L’ultima parte di quest’opera è dedicata al fascismo come «fenomeno transpolitico» e chiarifica la generale interpretazione transpolitica della storia.

¹⁸ Ivi, 596.

¹⁹ C. Marco e E. Nolte, 1999, 15.

della concezione marxiana. Non accetta la tesi dell'ultimo Marx secondo cui le forze religiose non hanno mai svolto una funzione essenziale in questo processo»²⁰. Partendo dalle tesi weberiane anche Nolte sviluppa l'essenzialità del momento ideale – la marxiana sovrastruttura (*Überbau*) – nella generazione dei processi storici.

In Nolte si trova, quindi, una fortissima attenzione alla «concettualità» (*Begrifflichkeit*) che determina e caratterizza i fatti storici e, in particolare, i drammatici eventi del Novecento: le due guerre mondiali, la Rivoluzione d'Ottobre, i totalitarismi, la *Shoah*, la Guerra Fredda, ecc. Le sue ricerche sono volte a sottolineare la genealogia ideologico-concettuale del «secolo breve»: in particolare, egli opera un'attenta comparazione tra i due fenomeni totalitari del bolscevismo e il nazismo, scorgendo analogie e differenze, ma soprattutto andando ad indagare la loro genesi filosofico-concettuale.

Nolte dedica pagine molto pregnanti all'interpretazione di Marx e di Nietzsche come «ideologi» ed anticipatori (sotto il profilo filosofico) di quello scontro frontale tra comunismo e nazismo che caratterizza la «guerra civile europea» del primo Novecento. Marx e Nietzsche, a suoi occhi, rappresentano il «prologo in cielo» dello scontro tra le due ideologie. I due filosofi tedeschi non ebbero rapporti diretti né manifestarono mai prese di posizione sulle rispettive opere, tuttavia, sottolinea Nolte, sono molti gli elementi che li accomunano e che possono essere letti come una introduzione alla *forma mentis* del bolscevismo e del nazionalsocialismo: «È oggi possibile interpretare sia Marx che Nietzsche come gli ideologi più importanti di quella guerra civile giunta alla decisione del conflitto, e cioè la guerra civile "europea" del periodo dal 1917 al 1945»²¹.

Marx e Nietzsche condividono il medesimo sfondo culturale, si formano entrambi nella temperie idealistico-romantica dell'Ottocento tedesco, rifiutano entrambi il cristianesimo e condividono uno stesso obiettivo: l'elaborazione di una serrata «critica della civiltà» (*Kulturkritik*). Nel caso di Marx, come è noto, si tratta di una critica della civiltà capitalistico-borghese, nel caso di Nietzsche di una critica dell'incipiente civiltà di massa con il corteo dei suoi idoli. Nolte interpreta Nietzsche come il filosofo che richiamandosi al mondo pagano critica l'idea di eguaglianza, portata in Occidente dal cristianesimo e sopravvissuta, seppur in forma secolarizzata, nei movimenti politici moderni. Secondo Nietzsche dalla religione cristiana procedono la Rivoluzione francese, il socialismo e la stessa democrazia: tutti fenomeni che trovano la loro ragion d'essere nel motivo dell'eguaglianza e del risentimento che le è sotteso. Nietzsche lamenta che «persino nelle istituzioni politiche e sociali [del mondo moderno] troviamo una espressione sempre maggiormente evidente di questa morale [cioè della morale cristiana che fonda l'eguaglianza sulla visione dell'uomo come *imago Dei*]: il movimento democratico costituisce l'eredità di quello cristiano (*die demokratische Bewegung macht*

²⁰ E. Nolte, 1963; tr. it. 1971², 620.

²¹ E. Nolte, 1990; tr.it. 1991, 328.

die Erbschaft der christlichen)»²²: nel Nietzsche critico dell'egualitarismo e dei suoi banditori (i socialisti e democratici) Nolte scorge «l'aristocratico ribelle» teorico di una cultura nazista *ante litteram*²³.

Marx e Nietzsche, teorici rispettivamente del collettivismo e dell'individualismo,

«svilupparono concezioni contrastanti, legate alla concezione di un'epoca che stava tra la rivoluzione industriale e la “società del benessere”; nessuna delle due voleva essere una concezione che portasse alla guerra civile. Era tuttavia ineluttabile che ci arrivassero, non appena venne compiuto un passo decisivo verso la “realizzazione”. Questo passo decisivo fu il colpo di stato dei bolscevichi, all'interno della Rivoluzione russa, che sebbene fosse avvenuto in condizioni del tutto diverse da quelle immaginate da Marx, dimostrò tuttavia che un partito marxista era in grado di prendere da solo il potere e di mettere in atto quell'annientamento sociale completo che, secondo Marx, sarebbe stato il compito della storia [...]. Con quella provocazione [...] la situazione da guerra civile divenne una realtà e fu definitiva, quando, in uno Stato che aveva lo stesso calibro della Russia [cioè in Germania], giunse alla vittoria quel partito “anti-guerra civile” che, semplificandolo in maniera grossolana, si richiamava a Nietzsche»²⁴.

In un agile saggio Nolte ha messo in rilievo anche la presenza del pensiero di Marx e di Nietzsche nella formazione di Benito Mussolini: il giovane socialista italiano legge Nietzsche e simpatizza per la sua critica al cristianesimo e al mondo moderno borghese livellante ogni differenza e mortificante lo spirito creativo: «La società borghese» – afferma il giovane Mussolini – «ha creato l'uomo macchina, l'uomo funzionario, l'uomo orologio, l'uomo regola. Io sogno invece l'uomo eccezione [cioè l'uomo *Übermensch*]»²⁵.

²² F.W. Nietzsche, 1886, § 202. Nietzsche scorge nel movimento socialista a lui contemporaneo la difesa di un dispotismo statalista che in nome della giustizia tende al livellamento delle differenze individuali; nel seguente passo si è spesso visto un Nietzsche profeta degli esiti totalitari della rivoluzione bolscevica: «Il socialismo è il fantastico fratello minore del quasi spento dispotismo, di cui vuol raccogliere l'eredità; le sue aspirazioni sono quindi nel senso più profondo reazionarie. Giacché esso ambisce a una pienezza di potere statale, quale solo qualche volta il dispotismo ha avuta; anzi esso supera di gran lunga ogni forma analoga del passato, perché aspira espressamente all'annientamento dell'individuo (*Vernichtung des Individuums*), che gli appare come un ingiustificato lusso della natura e che dovrà essere trasformato dal socialismo in un appropriato organo della comunità (*Organ des Gemeinwesens*). Perciò si prepara segretamente a dominare col terrore, e caccia in testa come un chiodo alle masse incolte la parola “giustizia” (*Gerechtigkeit*), per privarle completamente del loro intelletto» (F.W. Nietzsche, 1878, § 473).

²³ Nolte affronta la *vexata quaestio* concernente l'appropriazione del pensiero nietzscheano da parte del nazismo e si confronta criticamente anche con la lettura di Alfred Baeumler «che non era affatto *soltanto* un nazista» (E. Nolte, 1990; tr.it. 1991, 21). Cfr. A. Baeumler, 1931. Sulla complessa vicenda della ricezione di Nietzsche da parte degli autori nazisti mi limito a richiamare B.H.F. Taureck, 1989; M. Zapata-Galindo, 1995; J. Golomb e R.S. Wistrich (ed.), 2009.

²⁴ E. Nolte, 1990; tr.it. 1991, 327.

²⁵ B. Mussolini, 1913, in 1951, Vol. 1, 141. Il passo viene citato e commentato da Nolte in E. Nolte, 1990; tr.it. 1991, 311-317).

3. Nolte e la genesi delle ideologie totalitarie

Col suo ampio lavoro storiografico Ernst Nolte ha inteso produrre, per sua stessa dichiarazione, una «tetralogia sulla storia delle ideologie moderne»²⁶. I volumi che compongono la tetralogia sono *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1963, tradotto in italiano col titolo *I tre volti del fascismo*, Sugar, Milano 1966; *Deutschland und der Kalte Krieg*, Stuttgart 1974; *Marxismus und industrielle Revolution*, Stuttgart 1983; e l'opera alla quale faremo particolarmente riferimento nella presente analisi: *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, tradotta in italiano con il titolo (non del tutto fedele all'originale): *Nazional-socialismo e bolscevismo. I grandi totalitarismi europei del XX secolo*.

Il filo rosso che collega queste opere noltiane è l'idea che il nazional-socialismo si origini in risposta al bolscevismo e si sviluppi negli anni Trenta in contrapposizione al comunismo sovietico: da quest'ultimo i nazisti riprendono e portano alle estreme conseguenze il metodo della violenza, sostituendo alla «lotta di classe» la lotta ad un capro espiatorio: gli ebrei. La tesi più contestata e *thought-provoking* di Nolte, divenuta negli anni Ottanta oggetto di un acceso dibattito storiografico (*Historikerstreit*), è quella che considera il *Gulag* come un modello per Auschwitz: «L'arcipelago Gulag» – si chiede Nolte – «non fu più originario di Auschwitz? Non fu lo “sterminio di classe” dei bolscevichi il *prius* logico e fattuale dello “sterminio di razza” dei nazional-socialisti?»²⁷. A questo drammatico interrogativo l'intellettuale tedesco, entrando anche in dialogo critico con Jürgen Habermas, risponde in questo modo: «Nella misura in cui Hitler ed Himmler addossavano agli ebrei la responsabilità di un processo che li aveva gettati nel panico, portavano l'originario concetto di annientamento dei bolscevichi entro una nuova dimensione e con l'atrocità della loro azione superarono quegli ideologi genuini [i bolscevichi], sostituendo l'iniziale punto di vista sociale con quello biologico»²⁸.

Come ha precisato anche Gian Enrico Rusconi, «Nolte non nega il genocidio degli ebrei (in questo non è “negazionista”), ma la sua unicità e “originarietà” per così dire»²⁹. Per comprendere correttamente la prospettiva noltiana sulla *Shoah* occorre, in maniera preliminare, chiarire la sua interpretazione della Rivoluzione d'Ottobre e la sua connessa visione della «guerra civile europea», ovvero lo scontro determinatosi nella prima metà del Novecento tra due ideologie antitetiche ma speculari, l'una modello e presupposto dell'altra: il bolscevismo e il nazional-socialismo.

²⁶ E. Nolte, 1987a, tr. it. 1999, XXIX. Nolte è stato anche autore di un'autobiografia intellettuale – *Rückblick auf mein Leben und Denken* – in cui delinea le tappe della sua formazione e le finalità della sua opera storiografica: E. Nolte, 2014.

²⁷ E. Nolte, 1987³b, 39-48; tr. it. 1987, 8.

²⁸ E. Nolte, 1987^o; tr. it. 1999, 439.

²⁹ G.E. Rusconi, 2016.

4. Dal mito dell'«eterna sinistra» al bolscevismo

Hannah Arendt, come del resto altri storici e politologi, ha individuato una forte continuità tra la Rivoluzione francese e la Rivoluzione d'Ottobre: il bolscevismo sarebbe quindi un figlio spirituale del giacobinismo, e Lenin sarebbe un discepolo di Robespierre, dal quale eredita la ferma volontà di creare un mondo di uomini liberi ed eguali:

«Lenin fu l'ultimo erede della Rivoluzione francese: non aveva un concetto teoretico della libertà, ma quando nella realtà pratica si trovò di fronte ad essa, comprese quale posta era in gioco, e quando sacrificò le nuove istituzioni di libertà, i soviet, al partito che, egli pensava, avrebbe liberato i poveri, le sue motivazioni e il suo ragionamento erano ancora in accordo con gli errori tragici della tradizione rivoluzionaria francese»³⁰.

In maniera simile alla Arendt, anche Nolte interpreta la Rivoluzione d'Ottobre in analogia alla Rivoluzione francese, l'evento che alla fine del Settecento diffuse lo spirito giacobino in tutta Europa, spirito che fu ripreso da Marx e che trovò la sua piena realizzazione storica nella disfatta dello zarismo: «la Rivoluzione russa» – afferma Nolte – «fu al tempo stesso più forte e più debole di quella francese, ma comunque anch'essa fu un evento di dimensioni mondiali che al di là delle apparenze modificò tutti i rapporti esistenti»³¹.

Innanzitutto va chiarito che Nolte considera il bolscevismo come una realizzazione storica del «mito dell'eterna sinistra» (*ewige Linke*): tale mito affonda le sue radici nel messianismo ebraico e si prolunga con le rivoluzioni moderne nei vari tentativi di costituire una società basata sull'uguaglianza: «La presa del potere [dei bolscevichi nella Rivoluzione d'Ottobre] fu l'attacco più violento dell' "eterna sinistra", cioè di una tendenza emotiva e teorica che si scandalizza dell'ordine sociale costituito, poiché lo ritiene "ingiusto"»³². Il bolscevismo sarebbe, quindi, l'espressione più compiuta e storicamente vincente di quel *socialismus aeternus* che ha la sue radici nelle profezie bibliche e precisamente in Isaia: Nolte osserva giustamente che «tutte le insurrezioni contadine e le eresie nell'Occidente cristiano si richiamano all'Antico Testamento»³³. Come è noto, secondo il profeta Isaia l'avvento del Messia viene considerato come latore della *sedakà* (צדקה) sulla terra, ovvero della Giustizia divina. Il Messia «giudicherà i popoli con giustizia, solleverà gli umili del paese. Colpirà i violenti con la verga della sua bocca, e con soffio delle sue labbra farà morire l'empio» (*Isaia* 11, 4-9); con l'avvento del Regno messianico «il lupo abiterà con l'agnello e il leopardo giacerà col capretto»; sarà instaurata un'età di pace e di libertà per gli oppressi. Negli anni Trenta è stato soprattutto il teologo evangelico svizzero Leonhard Ragaz a vedere nel marxismo «un rivivere della

³⁰ H. Arendt, 2009, 68. Sul rapporto tra rivoluzione francese e rivoluzione bolscevica mi limito ad indicare il saggio di V. Strada, 1988.

³¹ E. Nolte, 1990a; tr. it. 2017, 26.

³² E. Nolte 1993; tr. it. 1999, 78.

³³ Ivi, 81.

speranza del Regno di Dio, specialmente del messianismo profetico»³⁴: nel tentativo di dare un fondamento biblico al socialismo, ricorda anche Nolte, Ragaz si è opposto ai programmi di partito e alla predicazione leninista della violenza, proponendo una forma di socialismo cristiano e pacifista. Secondo Nolte, anche andando oltre le posizioni di Ragaz, «non è difficile vedere come l'impulso dell'eterna sinistra sia stato potente nel XX secolo, giacché il *pathos* secolarizzato della dottrina cristiana della redenzione poté divenire una delle sue forze motrici con la speranza del futuro "trionfo finale"»³⁵.

In maniera simile ad Ernst Bloch e a Karl Löwith, anche Nolte interpreta il marxismo come un erede secolarizzato della religione ebraico-cristiana³⁶: la forza del marxismo sarebbe spiegabile anche in base a questa sua forte eredità teologica – il socialismo biblico – che come un fiume carsico ha attraversato i secoli ed ha influito sulle stesse rivoluzioni moderne, rivendicatrici di *liberté, égalité, fraternité*; quest'ultimi sarebbero perciò ideali di un cristianesimo secolarizzato e trasfigurato in prassi rivoluzionaria³⁷.

«I bolscevichi» – osserva Nolte – «presero il potere nella Rivoluzione d'Ottobre del 1917 in base a emozioni antiche e potenti che erano state ulteriormente rafforzate di una durata e di una atrocità senza pari [...]. Questa presa del potere si dimostrò molto presto il primo duraturo trionfo dell'eterna sinistra in un grande Stato e in questo senso fu un evento assolutamente unico nel suo genere. La rivolta dei contadini tedeschi del 1525 era stata soffocata nel sangue; Gracco Babeuf venne arrestato prima di poter agire; la Comune di Parigi ebbe solo una breve esistenza che spaventò profondamente, in verità, sia Bismarck che Nietzsche. I bolscevichi però si richiamarono espressamente, e fin dall'inizio, ai loro grandi maestri e predecessori, a Spartaco e a Thomas Müntzer, alla rivoluzione inglese e alla rivoluzione francese, alla Comune di Parigi e alle lotte della prima rivoluzione russa del 1905»³⁸.

³⁴ L. Ragaz, 1929: il passo riportato viene citato da E. Nolte in 1993, tr. it. 1999, 87. Il socialismo cristiano di Ragaz può certamente trovare degli elementi di affinità con le varie espressioni della «teologia della liberazione» latino-americana e in Italia con le posizioni espresse da Franco Rodano, Felice Balbo ed Italo Mancini. Quest'ultimo ha definito Marx come «un abitatore eretico, ma non scismatico dell'area ebraico-cristiana» (I. Mancini, 1986³, 59). ed ha giustamente interpretato il marxismo come «una soteriologia senza cristologia» (*ibidem*). Per Mancini «Marx intendeva risolvere non religiosamente i problemi che sono propri della religione. In questo senso si pone come erede. Korsch non ha avuto paura di parlare di una "religione dell'al di qua" [...]» (*ibidem*, 59). Mancini sottolinea che Marx «ha pensato, voluto le stesse cose [del cristianesimo], anche se ne ha dato una soluzione capovolta, che non fa perno sulla grazia e sul fare di Dio, ma sull'uomo, perché "la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso"» (*ibidem*).

³⁵ E. Nolte, 1993, tr. it. 1999, 87.

³⁶ Si vedano, ad esempio, E. Bloch, 1968; K. Löwith, 1949.

³⁷ Si noti che anche Eduard Gans, filosofo tedesco di ispirazione hegeliana, già nei primi decenni dell'Ottocento aveva individuato negli ideali della Rivoluzione francese (*liberté, égalité, fraternité*) uno degli esiti più maturi, benché secolarizzati, dei valori portati in Occidente dal cristianesimo: «se il cristianesimo ha scoperto l'uomo, se lo ha seguito accompagnandolo per duemila anni, fino a quando è divenuto maturo per lo Stato, la Rivoluzione francese non è altro che l'elevazione dell'uomo a cittadino, l'eliminazione degli impedimenti e delle costrizioni che ancora ostacolano l'affermazione di quest'ultimo fenomeno. L'universalità [...] si riproduce su tali basi e la Rivoluzione francese diventa la rielaborazione stessa della concezione cristiana» (E. Gans, 2011).

³⁸ E. Nolte, 1993, tr. it. 1999, 88.

L'ulteriore elemento che pone il marxismo-bolscevismo come un erede secolarizzato del cristianesimo è l'universalità del messaggio rivoluzionario, potenzialmente coinvolgente "uomini di ogni tribù, stirpe, popolo e nazione": «neanche per un attimo [i bolscevichi] considerarono la loro rivoluzione come ristretta nei confini nazionali, essi si proponevano la trasformazione radicale di tutti i rapporti sociali in tutto il mondo, e mai mancarono loro entusiasti seguaci in quasi tutti i paesi del mondo»³⁹.

Nolte osserva che lo stesso Lenin, capo del partito bolscevico, nei suoi discorsi e in uno dei suoi scritti più sistematici – *Stato e Rivoluzione*, scritto nell'agosto 1917 ed edito l'anno successivo – si ricollega al mito dell'eterna sinistra, ovvero al mito di una società degli uguali in cui non ci saranno più sfruttati e sfruttatori, servi e padroni; la rivoluzione, come dichiara Lenin stesso, deve portare alla completa abolizione dello Stato borghese fondato sulla divisione delle classi e, di conseguenza, costituitosi come una ipocrita legittimazione giuridico-istituzionale dello sfruttamento di classe. «Lo Stato» – osserva Lenin – «è il prodotto e la manifestazione degli antagonismi *inconciliabili* tra le classi»⁴⁰; «Per Marx» – ricorda ancora Lenin – «lo Stato è l'organo del *dominio* di classe, un organo di oppressione di una classe da parte di un'altra; è la creazione di un "ordine" che legalizza e consolida questa oppressione, moderando il conflitto tra le classi»⁴¹. Secondo Lenin il marxismo non può scendere a compromessi con lo Stato liberale moderno e la rivoluzione deve eliminarlo *ab imis fundamentalis*, costituendo così un nuovo ordine istituzionale fondato sull'uguaglianza e sulla giustizia sociale: per Lenin la stessa idea di democrazia rappresentativa, tipica del liberalismo moderno, è solo una ulteriore giustificazione ideologica finalizzata allo sfruttamento del proletariato. Per comprendere bene il fenomeno del bolscevismo Nolte sottolinea giustamente l'importanza delle critiche Lenin alla social-democrazia e a tutti i tentativi ideologici di cercare una possibile mediazione tra Stato democratico-liberale e dottrina marxista, un possibile compromesso tra imperialismo capitalistico e giustizia sociale: nelle intenzioni di Lenin – commenta Nolte – la rivoluzione deve portare alla completa abolizione di quel particolare «apparato coattivo» che si chiama Stato: alla rivoluzione bolscevica dovrà quindi seguire «"un grado più elevato" dell'organizzazione sociale, che non conoscerà più lo Stato, cioè l'oppressione di una classe mediante un'altra, e quindi [una società] senza soldati, poliziotti, boia, senza la menzogna del parlamentarismo borghese e la retribuzione più alta dei dirigenti, dove quindi non vi sarà più alcuna differenza tra l'interesse individuale e quello generale»⁴².

Lenin – osserva Nolte – fa suo il «postulato della violenza per l'eliminazione di ogni violenza»⁴³ e pensa alla costituzione di uno «Stato fino ad allora sconosciuto nella storia»⁴⁴. In particolare, Lenin scorge nell'ingresso della Russia nella Prima guerra

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ V.I. Lenin, 2012, 69.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² E. Nolte, 1993, tr. it. 1999, 91.

⁴³ *Ivi*, 92.

⁴⁴ M. Heller e A. Nekrich, 1981, Vol. 1, 2.

mondiale l'occasione propizia per l'abbattimento dello zarismo e per la costituzione di nuovo ordine politico fondato sulla giustizia sociale. Nolte si sofferma, quindi, ad analizzare le differenze fondamentali tra la Rivoluzione «liberale» del febbraio 1917 e quella «bolscevica» dell'ottobre: la prima, guidata da Kerenskij, voleva instaurare in Russia uno Stato costituzionale di carattere liberale e riformistico, mentre la seconda portò ad un totale rovesciamento istituzionale, instaurando la «dittatura dei soviet». La forza politica di Lenin, rispetto a quella di Kerenskij, va individuata – per Nolte – nella volontà di far terminare la guerra in corso: il fatto decisivo per la vittoria del bolscevismo fu che, differentemente da Kerenskij e dalle altre posizioni liberal-conservatrici, «il capo bolscevico [Lenin] si trovò a incarnare il più forte desiderio delle masse dei soldati al fronte: il desiderio della pace a ogni costo e la volontà di partecipare, una volta tornati in patria, a quella rivoluzione sociale che avrebbe distribuito la proprietà fondiaria aristocratica ai contadini poveri delle campagne»⁴⁵. La tesi noltiana è che la minoranza bolscevica riuscì vincitrice nei conflitti interni alla Russia nel 1917 poiché seppe dar voce alle «emozioni fondamentali» (*Grundemotionen*) delle masse: il desiderio di pace e di giustizia sociale. Per le masse e l'*intelligencija* comunista europea la Rivoluzione d'Ottobre rappresentò dunque «l'irruzione nella storia e il trionfo dell' "eterna sinistra"; la turbolenza che l'accompagnava poteva essere considerata solo come un debole e transitorio saldo per un'oppressione plurisecolare»⁴⁶.

Agli occhi di Nolte e di altri storici «revisionisti» («revisionisti» rispetto alla storiografia di matrice marxista), i fatti dell'Ottobre rosso si configurano non tanto come rivoluzione (sullo stile di quella americana o francese) quanto piuttosto come un *Putsch*, un «colpo di Stato»: «I giorni dell'Ottobre» – afferma Nolte – «ebbero meno il carattere di una rivoluzione di quelli del febbraio. Di fatto si trattò di un *Putsch* del partito bolscevico contro gli altri partiti socialisti, soprattutto menscevichi e "socialrivoluzionari"»⁴⁷: questi ultimi volevano, infatti, creare un governo panrusso dei Soviet formato da tutti i partiti socialisti. Secondo Nolte la cosiddetta Rivoluzione d'Ottobre, seppur grandiosa nei suoi effetti in Russia e in tutta Europa, presa in se stessa non fu più di un "colpo di Stato" capeggiato da Lenin per impossessarsi del potere. Lenin considerava moralmente lecito tutto ciò che poteva essere funzionale alla rivoluzione: dopo la presa al potere del 24 ottobre (secondo il calendario giuliano; 7 novembre secondo il calendario gregoriano), egli – ricorda Nolte – «non esitò a compiere anche un secondo passo decisivo; fece sciogliere dai suoi soldati l'Assemblea costituente, che era stata eletta dopo la conquista del potere da parte dei bolscevichi, giacché questi ultimi erano in minoranza»⁴⁸. Questo scioglimento della Costituente da parte di Lenin è un gesto al quale Nolte attribuisce giustamente molta importanza: è un fatto che fa comprendere la *forma mentis* tipicamente bolscevica e totalitaria: si tratta

⁴⁵ E. Nolte, 1993, tr. it. 1999, 91.

⁴⁶ Ivi, 95.

⁴⁷ Ivi, 94.

⁴⁸ Ivi, 97.

dell'annullamento della libertà politica e del possibile confronto di opinioni nella costruzione della società, con la conseguente tirannia del «pensiero unico»: «Lenin annullò anche il risultato delle uniche elezioni libere, che si erano svolte fino ad allora in Russia e concluse una pace separata con i tedeschi, che lo rese odioso agli Alleati come uomo di Stato, prima ancora di farsi riconoscere come sovvertitore dell'ordine sociale»⁴⁹.

Nolte sottolinea giustamente che la Rivoluzione d'Ottobre, soprattutto in seguito alla fondazione del *Komintern* nel 1919 (Internazionale Comunista o Terza Internazionale) si qualifica come una «rivoluzione mondiale» (*Weltrevolution*) che ha favorito in Europa e in tante parti del mondo la nascita di Partiti comunisti a vocazione rivoluzionaria: come è noto, in Francia la nascita del PC risale al 1920, in Italia risale al 1921 per opera di Amedeo Bordiga e Antonio Gramsci, i quali prendono il modello leninista-bolscevico come esempio ed incoraggiamento per le loro azioni⁵⁰. Nolte ricorda che «in seguito ai comunicati della Terza Internazionale appena fondata, la passione rivoluzionaria sembrò diffondersi in tutta l'Europa, e si attendeva con sicurezza che il 1º maggio 1919 a Berlino venisse proclamata la Repubblica internazionale dei Soviet»⁵¹; era ormai una convinzione fondamentale di Lenin e Lev Trotskij, comandante dell'Armata Rossa, che «l'Unione Sovietica doveva compiere una missione storico-mondiale»⁵².

Nolte nota giustamente come alla base di ogni ideologia vi sia un concetto di verità incontrovertibile e dogmatica: si tratta di una verità da credere come oggetto di fede e da utilizzare come chiave di lettura della realtà storico-politica. Egli inoltre rileva che ogni ideologia è l'espressione di «emozioni di fondo» (*Grundemotionen*) e che la loro caratteristica principale consiste proprio nel suscitare emozioni forti in grado di produrre negli uomini un cambiamento interiore (una sorta di μετάνοια), motivandoli anche ad azioni violente e sovvertitrici. Nel caso del bolscevismo si trovano chiaramente questi due elementi caratterizzanti l'ideologia: una verità forte e fondante, cioè la granitica visione della storia come «lotta di classe», e un'emozione forte in grado di suscitare entusiasmi e motivazioni ad agire: una fede emotiva nella rivoluzione instauratrice di una «società senza classi». Nolte osserva che all'inizio degli anni Venti, dopo la costituzione della Terza Internazionale, tale fede rivoluzionaria dei bolscevichi si stava diffondendo in tutta Europa, suscitando speranze nel proletariato e timori tra i capitalisti e i liberal-conservatori:

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, 99.

⁵¹ *Ivi*, 98.

⁵² *Ivi*, 99. L'ideologia della rivoluzione bolscevica come «rivoluzione esportabile in tutto il mondo» è stata però messa in discussione da alcuni storici: Piero Melograni, ad esempio, ha sottolineato che Lenin avrebbe abbandonato fin dalla presa del potere l'idea di una sollevazione mondiale delle masse proletarie. Secondo Melograni, Lenin avrebbe capito fin dal 1917 che una rivoluzione in Occidente non solo era improbabile, ma avrebbe avuto ripercussioni negative sulla situazione della Russia: Lenin avrebbe, quindi, anticipato di parecchi anni la scelta staliniana del «socialismo in un solo paese». A parere di Melograni la Terza Internazionale sarebbe stata voluta da Lenin non tanto in funzione di una improbabile rivoluzione mondiale, ma per il rafforzamento e la difesa del nascente Stato sovietico. A questo proposito si veda P. Melograni, 1985.

«Nel 1920 e 1921, nessun contemporaneo poteva ignorare che in Europa vi era ormai uno Stato che suscitava in grandi masse di uomini una solidarietà sovranazionale, che predicava la guerra civile e che tuttavia proponeva un futuro di pace; uno Stato che causava intense emozioni negli amici come negli avversari e che si esponeva all'accusa di avere, per la prima volta nella storia del mondo moderno, preteso ed attuato l'annientamento di grandi classi»⁵³.

5. La dialettica *Vorbild*/Schreckbild: la rivoluzione bolscevica come inizio della «guerra civile europea»

Una delle tesi storiografiche nolteiane più discusse è quella che individua nel leninismo-bolscevismo il modello (*Vorbild*) di un'azione politica che per la sua violenza rivoluzionaria e la sua potenziale dimensione internazionale avrebbe generato un «modello opposto generato dal terrore» (*Schreckbild*): secondo Nolte la nascita del fascismo in Italia e del nazionalsocialismo in Germania sono da comprendere, in larga misura, nell'orizzonte dello *Schreckbild*, cioè come risposta della classe conservatrice ed imprenditoriale alla paura generata dal marxismo rivoluzionario. Questa dialettica di *Vorbild*/*Schreckbild* viene proposta da Nolte fin dalla sua prima grande opera – *I tre volti del fascismo* – e diviene un *topos* presente in tutti i suoi successivi lavori storiografici. Già nello scritto del 1963 Nolte aveva sostenuto che «il fascismo è antimarxismo che aspira ad annientare il nemico attraverso l'elaborazione di un'ideologia radicalmente contrapposta eppure affine»⁵⁴. Egli scorgeva nel fascismo italiano e nel nazismo tedesco «l'impiego di metodi quasi identici [a quelli del bolscevismo] eppure dalle caratteristiche proprie, sempre però nei limiti insuperabili dell'autoaffermazione e dell'autonomia nazionali»⁵⁵.

Dopo il successo della rivoluzione Lenin e gli altri *leader* del partito nei loro discorsi pubblici potevano presentare il bolscevismo come l'avvenuto riscatto etico-sociale dell'umanità più povera e sofferente, dopo tanti secoli di soprusi e di ingiustizie perpetrate da monarchi e capitalisti industriali, colpevoli anche di aver fatto entrare la Russia nel Primo conflitto mondiale che tante vittime aveva prodotto. I bolscevichi potevano quindi presentare la Terza Internazionale del 1919 come l'organo di diffusione degli ideali rivoluzionari in tutto il mondo: «Vi furono» – commenta Nolte – «a partire dal 1917 uno Stato e dal 1919 un partito internazionale che chiamavano ovunque a una "insurrezione armata" e quindi alla *guerra civile mondiale* (*Weltbürgerkrieg*) e, giacché

⁵³ E. Nolte, 1992b, tr. it. 2017, 27.

⁵⁴ E. Nolte, 1963; tr. it. 1971², 595.

⁵⁵ *Ibidem*. Occorre notare che anche Hannah Arendt, in maniera non del tutto differente da Nolte, ha effettuato una comparazione tra il nazismo e il comunismo sovietico scorgendo in essi una nuova forma di regime politico, affermatasi solo nel Novecento: il totalitarismo. Già a partire dalla sua grande opera del 1951 (*Le origini del totalitarismo*) la Arendt opera una comparazione tra nazismo e bolscevismo, facendo emergere gli elementi costitutivi che accomunano tali forme storiche di totalitarismo: «Da un punto di vista pratico, non c'è molta differenza se i movimenti totalitari adottano l'orientamento del nazismo o quello del bolscevismo, se organizzano le masse in nome della razza o della classe, se pretendono di seguire le leggi della vita e della natura o quelle della dialettica e dell'economia» (H. Arendt, 2004, 433).

non si trattava delle fantasie di settari senza potere, una nuova realtà fondamentale era entrata nell'esistenza storica»⁵⁶. Nolte sottolinea che il bolscevismo, una volta giunto al potere, procedette ad una sorta di «assassinio di classe», eliminando tutti i possibili «nemici della rivoluzione»:

«Chi veniva dichiarato nemico era un “nemico totale”, e i bolscevichi avevano dichiarati come nemici tutta la nobiltà, tutta la borghesia, i contadini più abbienti (i *kulaki*) e anche i rappresentanti di quella “elementare potenza piccolo-borghese” che Lenin temeva in maniera tutta particolare, cioè i piccoli commercianti e con essi tendenzialmente anche i piccoli proprietari terrieri. Tutti furono l'oggetto di una volontà di annientamento che, corrispondendo alla tradizione dell' “eterna sinistra”, era rivolta a una grande purificazione della società e in sé non aveva come meta lo sterminio fisico, ma solo di ottemperare all'elementare slogan: “giù nelle miniere!”, cioè a dire il reinserimento della parte del popolo alienata, corrotta e avida nella grande massa degli uomini buoni e semplici, che lavoravano col sudore della loro fronte»⁵⁷.

Naturalmente la notizia della vittoria del bolscevismo in Russia suscitò nei governi e nelle classi agiate di tutta Europa profonda preoccupazione: nei primi anni Venti la possibilità che una rivoluzione sovvertitrice dell'ordine sociale si potesse diffondere in altre nazioni era sentito come un qualcosa di estremamente realistico e di pericolosamente vicino. Questa possibilità veniva infatti concretamente paventata anche dai partiti comunisti che in quegli anni nascevano in tutta Europa e dai movimenti che si ispiravano esplicitamente al modello bolscevico: in Germania, come è noto, il caso più emblematico è quello della Lega di Spartaco guidata da Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, i quali rifiutavano ogni mediazione con il parlamentarismo borghese, criticando duramente anche lo spirito riformistico e moderato della socialdemocrazia tedesca⁵⁸. A Berlino il 5 e 6 gennaio 1919 il movimento spartachista tentò un'insurrezione armata sullo stile della rivoluzione bolscevica; tuttavia, come ci riportano le fonti, l'insurrezione fu duramente repressa dai *Freikorps*, i volontari dell'esercito tedesco formato da nazionalisti e conservatori. In Germania e nel resto d'Europa, il movimento degli spartachisti e tutti i fatti del cosiddetto «biennio rosso» (1919-1920) dimostravano che il bolscevismo era un'ideologia rivoluzionaria che trovava consensi e che si stava diffondendo in maniera capillare tra le classi dei lavoratori: nei suoi *paper* storiografici Nolte insiste molto sul ruolo che ha avuto lo «spettro terribile del bolscevismo» nella nascita dei movimenti contro-rivoluzionari, *in primis* il fascismo italiano e poi il nazismo teutonico⁵⁹.

⁵⁶ E. Nolte, 1987^o; tr. it. 1999, 3.

⁵⁷ E. Nolte, 1992b; tr. it. 2017, 100. Sul concetto di uguaglianza e i suoi sviluppi nella «mitologia rivoluzionaria moderna» si vedano anche P. Grossi, 2007³, 197-201 e N. Riva, 2017.

⁵⁸ Cfr. C. Olivieri, 1994: in appendice del volume è stato tradotto e riportato il «*Discorso sul programma al congresso di fondazione della KPD*» di Rosa Luxemburg e il «*Programma della Lega Spartaco*».

⁵⁹ Sul «biennio rosso» e la nascita dei movimenti contro-rivoluzionari si vedano: G. Maione, 1975; F. Fabbri, 2009.

Come abbiamo già accennato, il filo rosso dell'intera produzione storiografica di Nolte è da individuare nella sua visione di una «guerra civile europea» (divenuta poi «guerra civile mondiale») che si origina con la Rivoluzione d'Ottobre e che, a partire dagli anni Venti, vede con chiarezza il contrapporsi due fronti: il bolscevismo con il connesso «annientamento di classe» e il nazi-fascismo con il connesso «annientamento degli ebrei». Per Nolte il bolscevismo ha rappresentato il modello (*Vorbild*) che ha prodotto, per reazione, un «eccesso» (*Überschiessen*), un modello ancora più terrorizzante (*Schreckbild*), ovvero il nazionalsocialismo. Ai suoi occhi l'eccesso più gravido di conseguenze, da parte nazionalsocialista, rispetto alla sfida comunista è rappresentato dallo sterminio degli ebrei, cioè dalla sostituzione della lotta razziale alla lotta di classe. Nolte individua, quindi, una connessione storica intima e costante tra bolscevismo e nazi-fascismo, l'uno presupposto e modello per l'altro. Ecco le parole chiarissime con le quali Lucio Colletti ha sintetizzato la posizione storiografica di Nolte: per lo storico tedesco

«fascismo e comunismo o, il che è lo stesso, nazionalsocialismo e bolscevismo, vanno spiegati con i concetti di “sfida” e “risposta”, di “originale” e “copia”. “Dei due movimenti” (scrive Nolte), “uno fu più originario dell'altro e fu peraltro dapprima uno spauracchio, e tuttavia sempre più l'uno per l'altro divennero spauracchio e modello: *Schreckbild* e *Vorbild* insieme”. [...] Il bolscevismo, in altre parole, divenne una struttura “esemplare” alla cui stregua il nazionalsocialismo tentò di modellarsi, sia nei modi sia nei sistemi: dall'organizzazione del partito-Stato a quella della repressione spietata (che fu di “classe” in un caso e di “razza” nell'altro). Ne nacque un infernale cortocircuito tra i due regimi totalitari, articolato secondo un rapporto di causa (il comunismo) che produce il suo effetto (la risposta nazionalsocialista) e di quest'ultima che, al modo di un effetto che reagisca sulla propria causa, costringe a sua volta l'altro a modificarsi alla sua stregua e misura»⁶⁰.

Si comprende perciò come tra le tesi più discusse e discutibili di Nolte ve ne siano due, entrambe relative a tale dialettica di modello/copia: in primo luogo, l'interpretazione del nazi-fascismo non come fenomeno endogeno e sviluppatosi nella sua autonomia, ma come fenomeno di risposta esasperata al bolscevismo; in secondo luogo, la tesi che l'olocausto sarebbe da interpretare come una risposta per eccesso al bolscevismo. Secondo Nolte «anche le persecuzioni degli ebrei nella Germania nazionalsocialista possono venir collegate con il bolscevismo»⁶¹; nelle loro lotte politiche e nella loro violenta volontà di «purificazione» i nazionalsocialisti operarono «sostituendo la parola “borghese” con la parola “ebreo”»⁶². Entrambe queste tesi sono state duramente criticate, ed anche con buone ragioni, da numerosi storici, i quali hanno visto in Nolte quasi il tentativo di un'apologia del nazionalsocialismo o comunque la pretesa di minimizzare il dramma della *Shoah* con la connessa questione della «colpa del popolo tedesco» (*Schuldfrage*).

⁶⁰ L. Colletti, 1991, VII-VIII.

⁶¹ E. Nolte, 1992b, tr. it. 2017, 106.

⁶² E. Nolte, 1990, tr. it. 2017, 31.

Cerchiamo ora di ripercorrere gli snodi fondamentali del complesso discorso noltiano sull'origine del nazionalsocialismo e dell'Olocausto, discorso che è stato giustamente fatto oggetto di numerose critiche da parte di intellettuali tedeschi e non solo.

Tra i primi ad approfondire l'intima connessione tra bolscevismo e nazionalsocialismo vi fu negli anni Ottanta il politologo Karl Dietrich Bracher, noto studioso del fenomeno totalitario: Nolte condivide la tesi di Bracher secondo la quale il comunismo è stato «la prima e più originaria forma del totalitarismo (*die erste und ursprünglichste Spielart des Totalitären*)»⁶³, la quale però affonda le sue radici nella tradizione moderna del razionalismo politico (il contrattualismo inteso come «costruttivismo sociale») e nella Rivoluzione francese, soprattutto nella sua fase più radicale, vale a dire nel giacobinismo. Nolte compie però un passo oltre Bracher introducendo un rapporto di causa-effetto tra le due forme di totalitarismo rappresentate dal bolscevismo e dal nazismo; la comprensione di questo rapporto porterebbe, secondo Nolte, a considerare i crimini efferati dei nazisti e gli stessi campi di concentramento come una «risposta per eccesso» (*Überschiessen*) alle provocazioni bolsceviche: «Ci risulta problematico» – afferma Nolte – «come sia possibile interpretare realmente il nazionalsocialismo, e non solo descriverlo e giudicarlo moralmente, quando non si è chiarito il legame con il bolscevismo che determinò in modo sostanziale la sua esistenza»⁶⁴.

Per difendere queste sue posizioni Nolte si richiama all'anti-bolscevismo viscerale che ha caratterizzato le idee di Hitler sin dai primi anni Venti: lo storico fa notare che il bolscevismo compare per la prima volta nei discorsi hitleriani il 9 febbraio 1920, dove emerge che il futuro *Führer* era preoccupato del fatto che i «bolscevichi in marcia» avrebbero portato alla «liberazione del proletariato» e quindi alla «rivoluzione mondiale (*Weltrevolution*)»⁶⁵. Secondo Nolte, fin dai primi discorsi di Hitler emerge «fin troppo bene l'intima dipendenza e la non-originarietà del suo movimento»: il nazismo, a parere di Nolte, andrebbe letto sempre in relazione al suo modello bolscevico. Lo stesso giovane Hitler era stato chiaro nell'affermare che Monaco sarebbe dovuta diventare «la Mosca del movimento [nazionalsocialista]»⁶⁶.

Nolte nota con correttezza che la posizione di Hitler sul nazionalsocialismo si comprende molto bene analizzando il suo importante discorso del 26 gennaio 1932, tenuto presso il club degli industriali di Düsseldorf. Questo *speech* fa emergere bene le emozioni e le paure che vittoria bolscevica russa stava provocato negli animi di Hitler e della classe agiata tedesca. Ecco le parole di Hitler sul «pericolo del bolscevismo» (*Drohnung des Bolschewismus*):

«Una concezione del mondo ha conquistato uno Stato e partendo da esso sconvolgerà a poco a poco tutto il mondo e lo porterà in rovina. Il bolscevismo, se il suo cammino non verrà interrotto, sottoporrà il mondo intero a una completa trasformazione (*vollständige[n]*)

⁶³ K.D. Bracher, 1983, 10.

⁶⁴ E. Nolte, 1992b; tr. it. 2017, 108.

⁶⁵ E. Jäckel e A. Kuhn (Hrsg.), 1980, 703.

⁶⁶ L. Herbst e K.D. Henke (Hrsg.), 1992, Vol. 1, 31.

Umwandlung) esattamente come un tempo fece il cristianesimo [...], fra trecento anni forse si saprà già che si tratta di quasi di una nuova religione anche se costruita su altre basi (*eine neue, wenn auch auf anderer Basis aufgebaute Religion*). Fra trecento anni, se questo movimento continua a svilupparsi, si vedrà in Lenin non solo il rivoluzionario del 1917, ma il fondatore di una nuova concezione del mondo (*Begründer einer neuen Weltlehre*) [...]. Le cose sono siffatte che il mondo odierno non potrebbe comunque non tener conto di questo fenomeno gigantesco (*diese gigantische Erscheinung*). Esso è una realtà e deve fatalmente distruggere e annientare uno dei presupposti della nostra stessa sussistenza come razza bianca»⁶⁷.

Dai suoi scritti Nolte fa emergere l'immagine di un Hitler profondamente antisemita poiché considerava gli ebrei come i reali ispiratori del bolscevismo e della prassi rivoluzionaria: secondo Nolte, dall'analisi del *Mein Kampf* hitleriano emerge che «l'antisemitismo [del *Führer*] era strettamente connesso fin dall'inizio con l'"antimarxismo" e che egli con ogni probabilità vide nella socialdemocrazia austriaca (notoriamente molto radicale) un partito che già dimostrava tutti i tratti caratteristici del bolscevismo»⁶⁸.

Nolte conferisce un rilievo storico fondamentale alla scorretta identificazione hitleriana tra ebraismo e marxismo-bolscevismo: tale identificazione, seppur del tutto arbitraria, farebbe però comprendere i motivi profondi dell'antisemitismo del *Führer*:

«I molti volgari antisemitismi presenti nei primi discorsi di Hitler» – osserva Nolte – «hanno sviato l'attenzione della maggior parte degli storici dal fatto che egli, in tutti i passi essenziali, ha assimilato "ebrei" a "marxisti" e a "bolscevichi", che cioè il suo antisemitismo non può essere separato dal suo antimarxismo e antibolscevismo. [...] Sulla sincerità dell'antimarxismo e antibolscevismo di Hitler non dovrebbe esserci alcun dubbio, e nel nostro contesto possiamo affermare che egli è stato il più radicale e il più potente campione dell'antigiacobinismo. [...] Ma l'aspetto del tutto individuale e caratteristico consiste nella sua reiterata esigenza di un "antibolscevismo che sapesse decidere bolscevicamente", ed è perciò che egli fu spinto con molta più forza a imitare il nemico, anche nella propria azione, di quanto non fecero i primi antigiacobini. [...] Hitler è dunque definibile come il più giacobino di tutti gli antigiacobini»⁶⁹.

⁶⁷ Ivi, Vol. 4, 4108.

⁶⁸ E. Nolte, 1992b; tr. it. 2017, 109.

⁶⁹ E. Nolte, 2002. Ecco uno dei chiari passaggi del *Mein Kampf*, spesso citato da Nolte, dove Hitler assimila la figura dell'ebreo a quella del marxista rivoluzionario, memore certamente anche delle origini ebraiche di Marx e degli stessi protagonisti della Rivoluzione d'Ottobre (Lev Trotskij proveniva da un'agiata famiglia ebraica, Lenin aveva una madre di origini giudaiche): «Così oggi l'ebreo è il grande incitatore alla totale distruzione della Germania. [...] Durante la guerra la stampa ebraica, borsistica e marxista, attizzava per sistema l'odio contro la Germania, finché uno Stato dopo l'altro rinunziò alla neutralità e, contro i veri interessi dei popoli, entrò al servizio della coalizione mondiale. Il pensiero del giudaismo è chiaro. La bolscevizzazione della Germania, cioè l'annientamento dell'intelligenza nazionalpopolare tedesca e lo sfruttamento della forza lavoro tedesca da parte della finanza mondiale ebraica, è ritenuta il semplice preludio alla diffusione della conquista ebraica planetaria» (A. Hitler, 2017, cap. 13-II, 563). Un utile commento storiografico al testo hitleriano, non connotato da estremismo ideologico, è quello di B. Zehnfpennig, 2006³.

Secondo Nolte il secolare antisemitismo tedesco fece un salto di qualità con lo *shock* rappresentato dalla rivoluzione bolscevica: quest'ultima fu il detonatore di paure ancestrali che trovarono sfogo ideologico nel nazionalsocialismo e nel razzismo antisemita: «L'antisemitismo nazionalsocialista costituiva una straordinaria riduzione ed esagerazione dell'antibolscevismo e in particolare dell'antimarxismo. [...] Esso appartiene al genere dell'antibolscevismo come una specie particolare»⁷⁰. Una tra le tesi più discusse e discutibili dei lavori di Nolte è sicuramente quella che lega in un nesso logico e causale lo sterminio sociale bolscevico con quello razziale dei nazisti: «In quanto annientamento tendenzialmente totale di un popolo mondiale, la “soluzione finale ebraica” [operata dai nazisti] si distingue in modo sostanziale da tutti i genocidi ed è l'esatta immagine rovesciata dell'annientamento tendenzialmente totale di una classe mondiale ad opera del bolscevismo e, in questo senso, è la copia biologicamente coniata dall'originale sociale»⁷¹. Ecco allora come si spiegherebbe che il *Gulag* comunista avrebbe costituito il modello e il presupposto del *Lager* nazista: si tratta di esperienze di male diverse nella loro forma storica ma collegate l'una all'altra, ed entrambe comunque moralmente altamente riprovevoli: «È giusto e doveroso fare una distinzione tra lo “sterminio sociale” del bolscevismo e lo “sterminio biologico” o meta biologico del nazionalsocialismo. Mi sembra invece del tutto illegittimo [...] trasformare questa distinzione storica in una morale e abbandonare l'unico principio che può valere assoluto, cioè quello per cui l'omicidio di uomini innocenti ad indifesi è vietato in ogni circostanza e per cui la “attribuzione collettiva di colpa”, che ne è alla base, va respinta, quali che siano le circostanze»⁷².

Nolte è considerato dagli storici ed è divulgato dai *media* come uno tra i più rilevanti protagonisti del “revisionismo”: la sua opera storiografica è volta contro la demonizzazione del Terzo Reich ed è finalizzata alla comprensione della nascita dell'hitlerismo come reazione alla Rivoluzione d'Ottobre e al bolscevismo. Soprattutto egli è critico nei confronti di una Germania che vive ancora in un senso di colpa collettivo per i crimini nazisti: la cosiddetta *Schuldfrage*. Secondo Nolte, «quel passato che non vuol passare»⁷³ la Germania dovrebbe lasciarselo definitivamente alle spalle, dovrebbe cioè comprenderlo storicamente e situarlo nel clima delle grandi emozioni e paure politiche che ha caratterizzato la «guerra civile europea».

⁷⁰ E. Nolte, 1987°; tr. it. 1999, 407.

⁷¹ Ivi, 415.

⁷² E. Nolte, 1990; tr. it. 2017, 45.

⁷³ Cfr. E. Nolte, 1987³, 39-48; tr. it. 1987, pp. 3-10. Sul «senso di colpa» dei tedeschi (*Schuldfrage*) nella cultura filosofico-politica del secondo Dopoguerra si vedano: K. Jaspers, 1946; C. Dutt (Hrsg.), 2010.

6. Historikerstreit: rilievi critici al revisionismo storico noltiano

Nella cultura italiana Nolte, fin dai primi anni Sessanta, oltre a Renzo De Felice ha avuto come suo principale interlocutore Augusto Del Noce. Come hanno rilevato anche Francesco Perfetti e Tito Perlini, Del Noce conobbe Nolte attraverso la lettura della grande opera del 1963 *Der Faschismus in seiner Epoche*: l'autore italiano rimase profondamente «colpito dalla novità metodologica proposta dallo studioso tedesco, cioè da quell'approccio filosofico alla storia contemporanea al quale egli pure si stava dedicando»⁷⁴. Nonostante le diversità di approcci metodologici e di contenuti che pur permangono, Del Noce e Nolte sono concordi nel sottolineare l'importanza decisiva della Rivoluzione bolscevica del 1917: quest'ultima costituisce l'evento fondamentale a partire dal quale si possono interpretare tutti i più rilevanti fenomeni storico-politici-culturali che hanno caratterizzato il Novecento. I due autori sono concordi nell'interpretare la nascita del fascismo e del nazismo come fenomeni di reazione al marxismo e, in particolare, alla Rivoluzione bolscevica e al conseguente leninismo-stalinismo.⁷⁵ Del Noce, in un articolo apparso il 5 aprile 1987 su «Il Tempo», dichiara anche legittima la visione di uno stretto legame tra bolscevismo e nazismo, tra *Lager* sovietici e nazisti⁷⁶: tali forme di spietata violenza avrebbero la stessa origine: il progetto rivoluzionario di cambiare il mondo, di realizzare il paradiso in terra, di eliminare i valori della trascendenza religiosa creando un *homo novus*, una sorta di *Übermensch*⁷⁷. Sia il laico Nolte che il cattolico Del Noce interpretano il marxismo e il fascismo come fenomeni tipici dell'epoca della secolarizzazione: bolscevismo e nazionalsocialismo hanno rappresentato due forme violente e totalitarie di «sacralizzazione della politica» e di «religioni secolari»; per Nolte «il comunismo sovietico, come anche il nazionalsocialismo e, in forma attenuata, il fascismo italiano rendono riconoscibile già attraverso il vocabolario, i riti, ecc. il fatto che essi sono una *sostituzione della religione*»⁷⁸. Anche a partire dal carteggio tra Nolte e Del Noce si può perciò sostenere che tra i due vi sia una sostanziale convergenza

⁷⁴ F. Perfetti, 1993, 726. Cfr. anche T. Perlini, 1994.

⁷⁵ Cfr. M. Tringali, 1997.

⁷⁶ Nella lettera datata il 4 maggio 1987 Del Noce confida a Nolte la sua «perfetta adesione alle tesi sull'identità qualitativa tra i campi di sterminio comunisti e nazisti». Nella stessa lettera Del Noce afferma che «l'insistenza sull'unicità [...] dello sterminio operato dai nazisti ha portato nel campo della cultura e anche in quello della politica a un vero e proprio "dominio della falsità". Mostruose e orribili certo le violenze dei nazisti; ma sono un aspetto di quella "violenza rivoluzionaria" che assegna a suo compito lo sterminio dell'avversario». Simili considerazioni si possono trovare anche in Luciano Pellicani: per quest'ultimo comunismo e nazismo, benché proponessero l'uno un ideale perverso (il dominio di una razza sulle razze considerate inferiori) e l'altro un ideale «generoso» (rendere gli uomini eguali), hanno provocato gli stessi orrori e milioni di vittime. Richiamandosi anche a Nolte, Pellicani sostiene che, il comunismo, ben prima del nazismo, avrebbe praticato un'ideologia «pantoclastica», cioè una lotta di «annientamento senza riguardi» (L. Pellicani, 2009, 3-6). Lo storico italiano adotta le categorie dello gnosticismo notando come gli esponenti del totalitarismo (sia comunista che nazista) si sentissero «figli della luce» impegnati nello sterminio dei «figli delle tenebre» (capitalisti, borghesi, reazionari, ebrei – a seconda dell'ideologia).

⁷⁷ Cfr. A. Del Noce, 1987a e 1987b.

⁷⁸ E. Nolte, 1999, 19. Sul rapporto tra secolarizzazione della religione e totalitarismi politici cfr. E. Gentile, 2007; mi permetto di rinviare anche al mio saggio: T. Valentini, 2015b.

nell'interpretare i totalitarismi del Novecento come dei «surrogati della religione»; inoltre, tra i due autori v'è «un accordo di principio sull'interpretazione transpolitica, che però poi sviluppano in termini diversi [...]. Tra Del Noce e Nolte c'è [infatti] un profondo disaccordo nell'interpretazione del fascismo, per l'uno un fenomeno italiano, moderno e rivoluzionario, per l'altro la faccia italiana di un fenomeno europeo controrivoluzionario e antimoderno»⁷⁹.

Tra i critici del revisionismo noltiano Domenico Losurdo ha particolarmente messo in rilievo il debito di Nolte nei confronti di Carl Schmitt, giurista sotto molti aspetti vicino al nazionalsocialismo⁸⁰. Da quest'ultimo Nolte riprende e porta alle estreme conseguenze la celebre distinzione amico/nemico e soprattutto la visione della Prima guerra mondiale come dissoluzione dello *jus publicum europeum*. Per Schmitt l'ambito del politico e le stesse ideologie si costituiscono nella distinzione fondamentale tra la sfera dell'amico (*Freund*) e quella del nemico (*Feind*)⁸¹; la rivoluzione francese, ai suoi occhi, rappresenta l'evento che ha dato origine alla «guerra civile mondiale fondata sull'inimicizia rivoluzionaria di classe»⁸²: quello che viene odiato e combattuto è il nemico di classe, il «nemico assoluto», da trattare alla stregua di un criminale. Secondo Schmitt e Nolte questa logica del «nemico di classe» troverebbe la sua più violenta espressione nella rivoluzione bolscevica, l'evento che per i suoi sviluppi avrebbe contribuito enormemente allo sfaldarsi dello *jus publicum europeum* all'interno del Primo e nel Secondo conflitto mondiale. Sulla scia di Schmitt, – osserva Losurdo – «anche Nolte individua e denuncia la svolta rovinosa del Novecento nell'ottobre 1917, allorché il primo conflitto mondiale cessa di essere “esclusivamente una guerra di Stati” ovvero “una guerra convenzionale interstatale sulla base del diritto europeo” per divenire guerra civile mondiale, spietata e priva di regole»⁸³.

Secondo Losurdo l'accostamento operato da Nolte tra «Unione Sovietica e Germania hitleriana, quali espressioni per eccellenza del totalitarismo, per un verso è una banalità e [...] per un altro verso è insostenibile»⁸⁴. Losurdo evidenzia che i motivi profondi dell'ideologia del Terzo Reich non sono da cercare, come fa Nolte, nell'antimarxismo o nel «terrore rosso», quanto piuttosto nell'imperialismo capitalista e colonialista, produttore di razzismo e di disuguaglianze sociali: «Il Terzo Reich eredita e radicalizza la tradizione coloniale. La sorte per secoli riservata a indiani e neri costituisce un modello dichiarato. Un ideologo di primo piano come Rosenberg esprime la sua ammirazione per l'America

⁷⁹ P.P. Poggio, 1998, 545.

⁸⁰ Sui complessi rapporti di Carl Schmitt con il Terzo Reich si vedano: J.W. Bendersky, 1983; B. Rüthers, 1990; Y. Sherratt, 2014, 101-112.

⁸¹ Anche il sociologo francese Jean Baechler afferma giustamente che una delle caratteristiche fondamentali di ogni ideologia è la netta demarcazione dell'*amicus* e dell'*hostis*: l'ideologia, secondo Baechler, è «ogni proposizione, o complesso di proposizioni, più o meno coerenti ed elaborate in forma sistematica, che permettono di produrre giudizi di valore su un ordine sociale (o su un settore dell'ordine sociale), di guidare l'azione e di definire gli amici e i nemici» (J. Baechler, 1972, 641-664, 642 [tr. it. nostra]).

⁸² C. Schmitt, 1981, 76.

⁸³ D. Losurdo, 2015², 88.

⁸⁴ D. Losurdo, 1999, 140.

della *white supremacy*, questo “splendido paese del futuro” che ha avuto il merito di formulare la felice “nuova idea di uno Stato razziale”. [...] Almeno da questo punto di vista, lungi dal rinviare al bolscevismo [come vorrebbe Nolte], il Terzo Reich affonda le sue radici nel mondo contro cui è insorta la Rivoluzione d'Ottobre»⁸⁵, cioè nel mondo dell'imperialismo capitalistico e coloniale di fine Ottocento.

Come abbiamo già accennato, la posizione di Nolte è stata oggetto di un dibattito storiografico (noto come *Historikerstreit*), soprattutto in Germania e in Italia, a partire dall'estate del 1986: il 6 giugno di quell'anno lo storico tedesco pubblicò sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung» un articolo dal titolo *Il passato che non vuol passare* (*Vergangenheit, die nicht vergehen will*) e dal sottotitolo altrettanto emblematico: *Un discorso che potrebbe essere scritto ma non pronunciato in pubblico* (*Eine Rede, die geschrieben, aber nicht mehr gehalten werden konnte*)⁸⁶. In questo testo egli sollecitava la cultura tedesca a comprendere il proprio passato nazista con un atteggiamento storiografico scevro da sensi di colpa collettivi: invitava quindi a prendere le distanze dal mito del nazismo come «male assoluto» al fine di comprendere tale ideologia nel suo rapporto storico essenziale con il bolscevismo. Nolte non cercava di giustificare i crimini del nazismo, egli poneva piuttosto sullo stesso piano nazismo e bolscevismo: a suo parere, il nazismo sarebbe un male equivalente al bolscevismo e il *Gulag* avrebbe addirittura costituito il modello organizzativo del *Lager*. Ecco le parole con le quali Nolte prova a chiarificare il nesso da lui istituito tra il *Gulag* e Auschwitz, nesso che, come si può comprendere, è stato giustamente fatto oggetto di numerose critiche:

«La mia tesi non consiste nell'affermare che dai *Gulag* dovesse necessariamente avere origine Auschwitz. Ho detto piuttosto che, *se nella testa di Adolf Hitler non si fosse formata l'idea secondo la quale gli ebrei erano responsabili dei Gulag e del cosiddetto Terrore Rosso del 1919 e 1920, non ci sarebbe potuta essere Auschwitz*. Ossia senza il *Gulag*, passando per la testa di Hitler e dei suoi sostenitori più prossimi, niente Auschwitz. [...] Non c'è alcun nesso causale e scientifico fra il *Gulag* e Auschwitz, ma c'è un nesso causale mediato dalle teste degli uomini; [...] il *Gulag* è una *conditio sine qua non* per Auschwitz e la connessione si fonda solo su una ideologia nella testa di Hitler. Nella misura in cui Hitler e Himmler addossavano agli ebrei la responsabilità di un processo che li aveva gettati nel panico, portavano l'originario concetto di annientamento dei bolscevichi entro una nuova dimensione e con l'atrocità della loro azione superavano quegli ideologi genuini [i bolscevichi]».

⁸⁵ Ivi, 141.

⁸⁶ I più rilevanti testi dei partecipanti al dibattito storiografico sul nazismo sono stati raccolti nel seguente volume: „*Historikerstreit*“: *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, München 1987; tr. it. e cura di G.E. Rusconi, 1987 [il libro ospita i contributi di Nolte, J. Habermas, K. Hildebrand, J. Fest, J. Kocka, H. Mommsen, M. Broszat, R. Augstein, A. Hillgruber, W. Mommsen]: questo volume collettaneo è stato tradotto in inglese da James Knowlton e Truett Cates con il titolo *Forever in the Shadow of Hitler?: Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust*, Prometheus Books, New York 1993. La bibliografia secondaria relativa all'*Historikerstreit* è ormai cospicua: si vedano, in particolare, il numero monografico della rivista «Passato e Presente», 16, 1988, dal titolo *Historikerstreit e dintorni: una questione non solo tedesca*; R. Dahrendorf, 1990; M. Brodtkord (Hrsg.), 2011; G. Dworok, 2015.

Lo storico tedesco (emigrato negli Stati Uniti) George L. Mosse, noto per i suoi fondamentali studi sulle origini culturali del Terzo Reich, ha criticato severamente la posizione di Nolte: a suo parere, quello tra campi di sterminio nazista e *Gulag* staliniani «è un parallelo assurdo e antistorico [teso] a minimizzare la responsabilità della Germania nazista»⁸⁷; Mosse considera quindi Nolte come un «estremista isolato»⁸⁸ e riconduce tutta l'opera noltiana sotto la categoria di «giustificazionismo» del passato nazista. Inoltre, in maniera simile ad Hannah Arendt, Mosse considera l'ideologia nazista come un movimento autonomo rispetto al bolscevismo, cioè con peculiarità nazionalistiche del tutto peculiari e irriducibili al modello noltiano *Vorbild/Schreckbild*: «C'è una controversia aperta tra chi ritiene che il nazionalsocialismo non sia stato altro che, diciamo così, un'immagine speculare del marxismo, un contro-movimento, e chi lo giudica invece un fenomeno autonomo. Ernst Nolte ha sostenuto la prima posizione, ma io non sono d'accordo. Il fascismo si è appropriato di ben distinte tradizioni nazionalistiche e razzistiche, e così pure di un ben determinato insieme di valori. Esso è stato assai più che una semplice immagine speculare del marxismo»⁸⁹.

Richiamandosi esplicitamente a Mosse anche lo storico italiano Renzo De Felice prende le distanze da Nolte, criticando soprattutto l'equiparazione dei *Gulag* con i campi di concentramento nazisti. De Felice in un dialogo con Marcello Staglieno ha affermato: «Sul piano storico, a mio parere, non bisogna assolutamente parlare, come fa Nolte, di un *prima* e di un *dopo*, dell'arcipelago *Gulag* che precede Auschwitz, né fare il conto delle vittime. Per me il discorso è un altro, già impostato da qualche anno con estrema linearità da uno storico del calibro di George Mosse»⁹⁰.

In maniera simile a Mosse e a De Felice anche Tito Perlini ha criticato il tentativo noltiano di spiegare completamente lo sviluppo del nazismo e i crimini di tale ideologia in relazione al bolscevismo: nei testi di Nolte – nota Perlini – «la catena di atrocità in cui si è tradotta la parabola del nazismo viene, in ultima analisi, addebitata al bolscevismo»⁹¹. Conferendo una centralità assoluta al bolscevismo, – continua Perlini – negli scritti noltiani «il nazionalsocialismo appare solo come un fenomeno mostruosamente parassitario, dipendente a tal punto dal nemico, suo sosia malefico, da renderglisi pressoché totalmente subalterno, da diventare quasi una sorta di epifenomeno abnorme del bolscevismo stesso, smarrendo così ogni sua specificità»⁹².

In continuità con questo tipo di critiche rivolte a Nolte si è posto anche Enzo Collotti: quest'ultimo stigmatizza il tentativo noltiano di scaricare quasi il nazismo delle sue responsabilità, indicando nel bolscevismo *l'incipit tragoedia* del Novecento: Nolte – sostiene Collotti – «volontariamente o involontariamente [...] rischia di attribuire

⁸⁷ G.L. Mosse, 1987, 3.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ G.L. Mosse, 1997, 123. L'opera storiografica di Mosse può essere letta anche come una critica e una risposta alle tesi di Nolte: si vedano, in particolare, i volumi di G.L. Mosse, 1968; G.L. Mosse, 1975.

⁹⁰ M. Staglieno, 1987. Il corsivo è presente nell'articolo di giornale.

⁹¹ T. Perlini, 1994, 240.

⁹² *Ibidem*.

all'Armata rossa la responsabilità dello sterminio degli ebrei»⁹³. Nei suoi studi Collotti rimarca il carattere programmato della guerra nazista come guerra di sterminio e critica la metodologia storiografica noltiana basata, in larga misura, sulle emozioni: il «terrore rosso» come *Grundemotion* che avrebbe determinato la nascita e gli sviluppi del nazismo. Tale metodologia noltiana, fondata sull' «emotivismo delle masse» e sulla propaganda del *leader*, – avverte Collotti – si situa «fuori dalla storia, nel campo metastorico e metapolitico dell'antropologia e della psicologia sociale o individuale»⁹⁴.

All'interno di questa «disputa tra gli storici», suscitata dalle tesi di Nolte e in particolare dal volume del 1987 *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, ha avuto un ruolo fondamentale Jürgen Habermas: quest'ultimo ha giustamente rimproverato a Nolte e agli altri storici revisionisti come Michael Strümer ed Andreas Hillgruber di vedere il «male assoluto» solo nel bolscevismo e nell'idea di rivoluzione socialista, finendo quasi per relativizzare i crimini del nazismo⁹⁵. In maniera simile ad Habermas anche Stefano Petrucciani ha correttamente fatto notare che l'obiettivo della strategia ideologica noltiana è quello di «propugnare la tesi che il vero male assoluto [non è il nazismo, ma] è l'idea della rivoluzione democratica ed egualitaria»: Petrucciani avverte quindi che «questo tipo di revisione storiografica ha potenzialità espansive più grandi di quanto non si pensi»⁹⁶.

7. Repliche a Nolte: il nazionalsocialismo come fenomeno autonomo e come espressione del Deutschtum

Ulteriori e pregnanti critiche a Nolte sono state rivolte anche da parte di Gian Enrico Rusconi, uno tra gli studiosi che più ha contribuito a far conoscere in Italia le posizioni storiografiche dell'autore tedesco. Rusconi è consapevole del fatto che «il lavoro di Nolte può fornire – al di là delle intenzioni soggettive – pretesti o argomenti giustificazionisti all'antisemitismo e al razzismo contemporaneo»⁹⁷. Egli sa che il successo di Nolte in Italia e la sua ampia divulgazione dipendono principalmente dal preteso rapporto causale tra bolscevismo e nazismo, tra *Gulag* ed Auschwitz; a questo proposito Rusconi osserva, in primo luogo, che «Nolte sembra far incominciare la violenza politica collettiva dalla rivoluzione bolscevica [...] quasi che il trauma collettivo primario per l'Europa di allora

⁹³ E. Collotti, 1987, 5.

⁹⁴ E. Collotti, 1987. L'accusa di psicologismo, ovvero di dare un valore determinante alle emozioni nella spiegazione dei processi storici, è stata rivolta a Nolte anche da Guglielmo Salotti e da Gian Luca Sadun Bordoni: di quest'ultimo si veda, in particolare, il volume del 1993; Sadun Bordoni, in maniera simile a Mosse e ad Habermas, respinge la riduzione del nazismo ad anti-comunismo, evidenziando anche le ambiguità storiografiche ed etiche della ripresa noltiana dei temi della cosiddetta «Rivoluzione conservatrice».

⁹⁵ Cfr. J. Habermas, 1986; l'articolo è poi confluito nella raccolta habermasiana *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987; questo scritto si trova in traduzione italiana nel volume che raccoglie gli atti dell'*Historikerstreit*: AA. VV., 1987.

⁹⁶ S. Petrucciani, 1987.

⁹⁷ G.E. Rusconi, 1994, 29.

non fosse la guerra [...]. In secondo luogo, Nolte riduce il senso dell'intera rivoluzione sovietica alla violenza e al terrore politico, contraddicendosi rispetto ad altre sue affermazioni»⁹⁸. Ma le critiche più rilevanti, ed anche più pertinenti, di Rusconi a Nolte riguardano il disconoscimento delle radici autoctone dell'antisemitismo tedesco: per Rusconi «accettare l'equivalenza tra antisemitismo e bolscevismo significa prendere come vere, alla lettera, le affermazioni, le fantasie e le menzogne dei nazisti», scambiando «del tutto acriticamente un punto di vista soggettivo (di Hitler o di altri) come spiegazione dei fatti»⁹⁹.

Rispondendo (esplicitamente o implicitamente) alle tesi di Nolte, sicuramente provocatorie e *fragwürdig*, autori come Emilio Gentile, Nicolao Merker ed Hannah Arendt, quest'ultima ormai un classico del Novecento, hanno fatto emergere tutte le peculiarità del fenomeno ideologico nazista, irriducibile alla dialettica *Vorbild/Schreckbild* proposta da Nolte. Emilio Gentile anche di recente ha replicato a Nolte, pur senza citarlo espressamente, che «anche senza il bolscevismo ci sarebbero stati probabilmente il fascismo e il nazismo poiché l'impeto del loro successo non fu la paura del bolscevismo, ma la volontà di conquista del potere da parte di nazionalisti rivoluzionari nati dalla Grande Guerra, che odiavano la democrazia liberale e nutrivano ambizioni imperiali»¹⁰⁰.

Condivido la posizione espressa da Nicolao Merker per il quale il nazionalsocialismo tedesco è da interpretare come l'espressione storica finora più violenta e paradigmatica del «populismo etnico», basato sul mito «del sangue e della terra» (*Blut und Boden*)¹⁰¹. Merker ha ben sottolineato come il *Mein Kampf* di Adolf Hitler sia il frutto marciato di idee che affondano le loro radici del *Deutschtum*, cioè nella cultura nazionalistica sorta in Germania a partire dal Settecento: dall'identità di lingua/popolo/nazione proposta da Herder e dai romantici fino alle posizioni esplicitamente razziste di un Chamberlain o di uno Spengler. L'hitlerismo ha, quindi, alle sue spalle tutta una cultura populista e nazionalistica che lo ha preceduto e, in qualche misura, preparato. Nell'hitlerismo il mito della nazione tedesca (pangermanesimo) si è organicamente fuso con quello del «popolo eletto» (la stipe ariana) dando luogo ad una irrazionale «volontà di potenza» (*Wille zur Macht*) imperialistica e razzista. Ecco alcune espressioni hitleriane che possono dare la

⁹⁸ Ivi, 30.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ E. Gentile, 2017. Sulla definizione storica del fascismo da parte dello storico italiano si veda, in particolare, E. Gentile, 2005.

¹⁰¹ Cfr. N. Merker, 1990; N. Merker, 2001. Il «filo rosso» che ha attraversato le ricerche di Merker, condotte nei suoi ultimi anni, è la distinzione tra le nozioni di «popolo-*éthnos*» e di «popolo-*démos*». Tale distinzione implica anche una diversa configurazione dei connessi concetti di Stato e di nazione, e ci fa comprendere il «populismo etnico» nella sua genesi e nei suoi sviluppi storici. Con «popolo-*éthnos*» egli indica il popolo la cui forte identità è data dalla comune appartenenza ad una medesima stirpe/cultura/religione: tale appartenenza diventa la condizione essenziale anche per l'esercizio di una piena cittadinanza. La nozione di popolo-*éthnos* sta, quindi, alla base delle «ideologie del recinto», escludenti dalla titolarità dei diritti chi non appartiene alla determinata etnia, religione e tradizione della maggioranza: «Chi non simpatizza per comunità chiuse e recinti di identità ristretta» – sottolinea Merker – «si riferirà alla bussola del popolo-*démos*; chi avverte le aperture come una minaccia, si volgerà al popolo-*éthnos*» (N. Merker, 2009, 180). Sul nazionalsocialismo come espressione del germanesimo (*Deutschtum*) e del «populismo etnico teutonico» mi permetto di rinviare anche al mio saggio: T. Valentini, 2015a.

cifra di ideali politici fondati sul «populismo etico e nazionalistico»: «Il fine supremo dello Stato-etnico popolare» risiede nella conservazione «degli elementi razziali primordiali», e dunque «noi, in quanto ariani, riusciamo a immaginarci uno Stato solamente come l'organismo vivente di un'etnicità di popolo»¹⁰².

Le ricerche storico-politiche di Merker costituiscono uno scavo genealogico dell'endiadi «sangue e terra» presente nella cultura tedesca già dal Settecento. Evitando gli eccessi di una possibile *reductio ad Hitlerum* della cultura tedesca degli ultimi tre secoli, Merker valuta però con attenzione la continuità ideologica che nella cultura teutonica hanno conosciuto concetti come quelli di «sangue e terra», di «popolo originario» (*Urvolk*) e di «carattere nazionale» (*Volkstum*). Si tratta di ricerche storico-filologiche che fanno emergere con chiarezza le «genealogie del populismo etnico» tipicamente tedesco e nel cui alveo è sorto il nazismo, in maniera del tutto autonoma rispetto al bolscevismo e alla dialettica *Vorbild/Schreckbild* teorizzata da Nolte.

Seguendo anche le lezioni dello storico Federico Chabod, Merker ha individuato in Germania il formarsi nel corso dell'Ottocento di un nazionalismo dai tratti fortemente etnici ed ha proposto due periodizzazioni in relazione ai grandi movimenti di idee: nel romanticismo del primo Ottocento si trattò soprattutto di un nazionalismo dai toni idealistici e metafisici (si pensi ai concetti di *Urvolk* e di *Ursprache*), nel secondo Ottocento – in concomitanza con la diffusione della mentalità positivista e scienziata – si trattò, invece, di un nazionalismo basato su elementi esteriori ed oggettivi, quali la razza e il territorio¹⁰³. Il «populismo etnico» nella Germania del secondo Ottocento attinse, dunque, linfa vitale dalle scienze positive, dalla fiducia acritica che fu riposta in esse: tali scienze furono la biologia, l'eugenetica e la geografia politica. L'incontro tra populismo ed eugenetica fu una delle circostanze dai risvolti più tragici per la storia tedesca: da tale incontro emersero le basi pseudoscientifiche per la «teoria delle razze» alla quale si richiamarono i sostenitori nazisti dell'antisemitismo.

È certamente condivisibile la tesi di Merker per la quale il fascismo italiano e il nazismo tedesco rappresentano due forme paradigmatiche di «populismo etnico autoritario». I due tipi di regime, pur avendo numerosi elementi che li rendono differenti, hanno però in comune il «mito del capo», la celebrazione del *leader* carismatico in grado di guidare il popolo verso il bene comune e la salvezza. Merker ricorda che il principio del capo carismatico (*Führerprinzip*) nacque nella Germania guglielmina, alimentato dallo stesso Guglielmo II Hohenzollern. Tale assioma implicava sempre che il «condottiero» fosse l'antidoto sia all'odiato regime liberal-parlamentare – odiato perché incapace di decisionismo – sia alla esecrata socialdemocrazia, portatrice di ideali sovversivi di egualitarismo. Il mito del *Führer* – osserva Merker – è già presente in Houston Stewart Chamberlain, oriundo inglese ma naturalizzato tedesco; questi, insieme ad Oswald Spengler, fu uno degli intellettuali più amati dallo stesso Hitler. Nel 1899 Chamberlain diede alle stampe una fortunatissima opera dal titolo *I fondamenti del XIX secolo*: in essa

¹⁰² A. Hitler, 1941, 434.

¹⁰³ Cfr. F. Chabod, 1979, 70 ss.

auspicò l'avvento di un *Führer* dai tratti quasi messianici, espressione somma di tutti i migliori talenti della razza ariana¹⁰⁴. Come numerosi altri storici, anche Merker nota che l'ideologia del capo si diffuse rapidamente in Germania soprattutto dopo la sconfitta subita nella Prima guerra mondiale e a causa della precarietà del successivo regime parlamentare; erano gli anni della Repubblica di Weimar (1919-1933). Fu la generale instabilità politica a generare in tanta parte del popolo tedesco e persino in alcuni intellettuali la fiducia nell'affidarsi ad una *leadership* forte, in grado di sedare tutti i conflitti che, a loro parere, sorgevano a causa della democrazia liberale, del parlamentarismo, del socialismo, del marxismo e, non da ultimo, degli ebrei. Richiamandosi anche alla teoria hegeliana degli «individui cosmistorici», Max Wundt affermò che «il popolo vuol vedere alla sua testa un condottiero nella cui personalità l'esserci stesso del popolo si realizza a chiara coscienza»¹⁰⁵.

In quegli anni il «principio del *Führer*» trovò la sua più raffinata giustificazione da parte del giurista Carl Schmitt, teorico del «decisionismo politico» ed acuto interprete del rapporto popolo-condottiero, un rapporto dai tratti quasi mistici. Secondo Schmitt il *Führer* è tale poiché sa entrare in un profondissimo rapporto di empatia (*Einfühlung*) con il suo popolo, sa saggiarne gli umori e comprenderne le esigenze; a sua volta il popolo «ha fiducia in un condottiero e approva una determinata proposta solo in base alla consapevolezza politica della propria consustanzialità e unità con il condottiero»¹⁰⁶. Con la presenza di un *Führer* alle faccende politiche complicate e alla difficile arte del votare nelle assemblee parlamentari, si sostituisce «il dinamico contributo plebiscitario-referendario del votare “sì” oppure “no”. Sarà sempre il celebrato “istinto” a suggerire al popolo la risposta giusta, quella che suddivide il mondo in amici e nemici»¹⁰⁷.

Merker osserva giustamente che nei regimi totalitari del Novecento (hitlerismo, mussolinismo, stalinismo) l'ideologia del *Führer* è stata promossa tramite gli strumenti dell'industria culturale, non da ultimi la stampa e il cinematografo. Quanto più il popolo è inebriato dall'ideologia e si allontana dai processi decisionali, tanto più esso è manipolabile, reso oggetto di un supino consenso. A tal riguardo Merker nota che «il populismo non può esistere senza un ben congegnato apparato propagandistico-mediatico, il quale spaccia al “popolo” come idee del “popolo” quelle che sono invece idee del condottiero-autocrate»¹⁰⁸.

Le ricerche storiografiche di Nicolao Merker costituiscono, a mio parere, un'integrazione e un correttivo rispetto alle tesi storiografiche proposte da Nolte. Il nazionalsocialismo non può essere compreso, come fa Nolte, solamente all'interno di una

¹⁰⁴ Anche Alfred Rosenberg, uno dei più influenti ideologi del nazismo, si richiamò alle teorie razziste di Chamberlain e del francese de Gobineau. Lo stesso titolo del più celebre libro di Rosenberg (*Il mito del XX secolo*, 1930) costituisce un omaggio all'opera principale di Chamberlain; a questo teorico della razza ariana egli dedicò anche una monografia: cfr. A. Rosenberg, 1927.

¹⁰⁵ M. Wundt, 1922², 155.

¹⁰⁶ C. Schmitt, 1927, 35.

¹⁰⁷ N. Merker, 2009, 134.

¹⁰⁸ Ivi, 134.

dialettica di risposta al bolscevismo; come ho cercato di far emergere, il nazionalismo deve essere studiato come fenomeno estremo del germanesimo e dello sciovinismo teutonico, con dei tratti peculiari rispetto alle altre forme di fascismo europeo¹⁰⁹.

8. *Dal Gulag ad Auschwitz: il dibattito sulla non paragonabilità della Shoah*

Come è stato già detto, la tesi storiografica sicuramente più contestata a Nolte è quella che pone i *Gulag* staliniani sullo stesso piano dei campi di concentramento nazisti: per Nolte, in entrambi i casi si tratterebbe di crimini di guerra, certamente atroci ma spiegabili all'interno di quella che egli ha definito come «guerra civile europea» (*europäische Bürgerkrieg*). *Gulag* e *Konzentrationslager* costituirebbero operazioni di purghe politiche eticamente deprecabili ma, in ogni caso, storicamente spiegabili a partire dalle lotte ideologiche tra bolscevismo e nazionalsocialismo. Nolte non è un negazionista radicale come, ad esempio, lo sono i francesi Paul Rassinier e Robert Faurisson¹¹⁰, tuttavia egli critica il blocco mentale dei tedeschi verso il loro passato nazista e soprattutto verso l'esperienza drammatica di Auschwitz vista come «il mito negativo del male assoluto nella storia». Secondo Nolte, il dramma di Auschwitz andrebbe compreso storicamente come la risposta nazista ai crimini del bolscevismo: il genocidio degli ebrei, a suo parere, sarebbe da considerare una vicenda certamente orribile ma non del tutto «priva di ragioni storiche». La *Shoah*, a suo parere, sarebbe da considerare come speculare al «genocidio di classe» – e, in particolare, della classe sociale dei *kulaki* – operato nel regime staliniano¹¹¹. Difendendo la sua posizione liberal-democratica Nolte afferma di considerare «sbagliate “entrambe” le vie principali del totalitarismo del secolo; strade legate non solo in senso parallelo, ma intrecciate una all'altra con effetti scambievoli di differente portata»¹¹².

Negli anni Ottanta, anche in risposta alle accuse che gli vennero fatte all'interno dell'*Historikerstreit*, Nolte respinge esplicitamente e sempre con più fermezza la considerazione dell'Olocausto come un *unicum* nella storia umana; prende così le distanze dal «mito negativo di Auschwitz»: ai suoi occhi si tratterebbe di una vicenda orribile ma comunque storicamente motivata e perciò paragonabile ad altre analoghe vicende di sterminio di innocenti. Di conseguenza, facendo emergere un atteggiamento

¹⁰⁹ Rilievi critici alla posizione di Nolte sono stati avanzati anche da Renzo De Felice: quest'ultimo prende le distanze dalla centralità assoluta conferita al bolscevismo nell'interpretazione del Novecento e, in opposizione allo storico tedesco, ribadisce che «tra fascismo e nazismo [...] c'è una profonda differenza, [...] uno spartiacque che non si può ignorare» (R. De Felice, 1975, 101).

¹¹⁰ Sulla complessa tematica del negazionismo dell'Olocausto mi limito ad indicare gli importanti contributi di P. Vidalier, 2000, 109-139; D. Di Cesare, 2012.

¹¹¹ Le riflessioni di Nolte prendono le mosse anche dalle testimonianze dei sopravvissuti ai *Gulag*. In particolare, egli conferisce un ruolo paradigmatico ai drammatici racconti di Aleksandr Isaevič Solženicyn (1918-2008) sul sistema dei campi di lavoro forzato nell'URSS: si veda la celebre opera di A.I. Solženicyn, 2013.

¹¹² E. Nolte, 1995b; tr. it. 1999, 191.

patriottico, egli respinge anche la tesi di «un “popolo tedesco di carnefici”» e rigetta «le “attribuzioni di colpa collettiva”»¹¹³, cercando così di sollevare i tedeschi dal peso della responsabilità etico-politica dell'Olocausto.

Questa posizione storiografica di Nolte in Germania ha suscitato un acceso dibattito, che dopo la sua morte non è ancora terminato, ed ha contribuito anche all'emarginazione intellettuale ed accademica dello stesso storico, considerato dai più come un patriota reazionario teso a legittimare il nazionalsocialismo e i suoi crimini¹¹⁴: di fatto, Nolte viene preso come punto di riferimento intellettuale più in Italia che non nel suo paese nativo¹¹⁵.

In Italia alla relativizzazione nolteiana di Auschwitz ha risposto con particolare efficacia Donatella Di Cesare. La filosofa italiana evidenzia l'assoluta peculiarità dell'evento Auschwitz, che non conosce paragoni nella storia umana:

«La storia» – sostiene Di Cesare – «è punteggiata di violenze, massacri, eccidi. Ma sarebbe uno sbaglio, in cui peraltro spesso si ricorre, far rientrare la *Shoah* nella categoria del genocidio, o vederne solo l'apice mostruoso delle persecuzioni etnica e dell'odio religioso. In entrambi i casi si finisce per non cogliere le caratteristiche che distinguono la *Shoah*. Se Auschwitz non è un *unicum*, e va invece inserito nella storia, estrema e terribile, del Novecento, è tuttavia un evento senza precedenti»¹¹⁶.

La *Endlösung*, la «soluzione finale della questione ebraica», è stato uno degli esiti della razionalità moderna: una razionalità strumentale, burocratica, asservita al potere totalitario e del tutto priva di finalità etiche: «L'industrializzazione della morte è stata il prodotto dello sviluppo tecnologico e della razionalità burocratica»¹¹⁷. Differentemente da quanto ha sostenuto caparbiamente Nolte, tra campi di concentramento e campi di sterminio la differenza non è di grado, ma qualitativa. I *Lager* nazisti non erano solamente durissimi campi di lavoro ma venivano chiamati *Vernichtungslager*, cioè campi dove la morte era il cardine e la finalità immediata: si è trattato di un «massacro amministrativo»: «Vittime disumanizzate hanno potuto essere inserite impietosamente nella catena di

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Come ha affermato George L. Mosse nel 1987, cioè all'indomani dell'*Historikerstreit*: «Ernst Nolte è un estremista isolato. Avevo già criticato il suo libro “I tre volti del fascismo” pubblicato oltre vent'anni fa. E non ritengo conti molto nella cultura tedesca» (G.L. Mosse, 1987, 3).

¹¹⁵ Cfr. P.P. Poggio, 1998. Con Nolte si sono confrontati intellettuali italiani di rilievo, sia esponenti della cultura di «sinistra» che di «destra»: spesso lo hanno criticato ma, in ogni caso, lo hanno preso come loro interlocutore, non mettendo quasi mai in discussione la sua serietà scientifica o il mancato utilizzo di fonti storiche. Basti menzionare i nomi, del resto già citati, di Augusto Del Noce, Renzo De Felice, Lucio Colletti e Domenico Losurdo. Nel già citato volume collettaneo curato da Costantino Marco, compaiono saggi critici sulle tesi nolteiane firmati da storici come Giuseppe Galasso e Piero Craveri, da politologi come Sebastiano Maffettone, Dino Cofrancesco e Domenico Fisichella, da uno storico della filosofia come Giuseppe Cacciari: cfr. E. Nolte, 1999.

¹¹⁶ D. Di Cesare, 2017, VII-X, VIII.

¹¹⁷ *Ibidem*.

montaggio delle officine hitleriane grazie all'anonimato dei carnefici e alla preventiva frantumazione della responsabilità»¹¹⁸.

A proposito di Auschwitz e della cosiddetta «questione della colpa del popolo tedesco» (*Schuldfrage*), le prospettive di filosofi ed intellettuali come Karl Jaspers, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Hans Jonas, Emmanuel Levinas, Hannah Arendt e, come abbiamo indicato, della stessa Di Cesare si oppongono fermamente ad ogni forma di «giustificazionismo della Shoah». Ai loro occhi Auschwitz è il simbolo stesso di un male irrazionale che è entrato con prepotenza nella storia del Novecento, stravolgendo completamente ogni possibile teodicea, ogni possibile «filosofia della storia» che sul modello hegeliano tenti di comprendere – e quindi di «giustificare razionalmente» – gli eventi storici. Come ha sottolineato anche Jean-François Lyotard, «Auschwitz può essere preso come un nome paradigmatico per l'“incompiutezza” tragica della modernità»¹¹⁹. Nella terribile esperienza dei campi di sterminio è stato definitivamente confutato ogni progetto filosofico, tipicamente moderno, che prevedeva il progressivo sviluppo etico e sociale dell'uomo grazie alla sua ragione e alla sua libertà:

«Ognuno dei grandi racconti di emancipazione, a qualunque genere abbia dato l'egemonia, è stato per così dire invalidato nel suo fondamento dagli ultimi cinquant'anni. Tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale [come è noto, si tratta del principio filosofico fondamentale di Hegel]: “Auschwitz” confuta la dottrina speculativa. Almeno questo crimine, che è reale, non è razionale»¹²⁰; «Ad Auschwitz si è distrutto fisicamente un sovrano moderno: tutto un popolo. Si è tentato di distruggerlo. È questo il crimine che ha inaugurato la postmodernità»¹²¹. Dopo questo sterminio e gli altri mali del XX secolo – si chiede Lyotard – «come potrebbero mantenere una qualche credibilità i grandi racconti di legittimazione?»¹²².

Per Lyotard e gli altri filosofi ed intellettuali sopra menzionati Auschwitz è il simbolo stesso del male assoluto che può entrare nella storia in maniera del tutto repentina ed irrazionale: questa possibilità del «male assoluto» spinge alla necessità di una costante vigilanza sul piano istituzionale ed etico-politico, induce pertanto ad un'etica della responsabilità pubblica.

¹¹⁸ Ivi, IX. Sulle vicende e le caratteristiche della Shoah gli studi tedeschi ed italiani sono ormai cospicui: mi limito pertanto ad indicare AA. VV., 2009.

¹¹⁹ J.-F. Lyotard, 1987, 28.

¹²⁰ J.-F. Lyotard, 1979; 2005¹⁶, 38.

¹²¹ J.-F. Lyotard, 1987, 29.

¹²² *Ibidem*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA. VV., 1987, *Germania, un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, a cura di G.E. Rusconi. Einaudi, Torino.

ARENDT Hannah, 2004, *Le origini del totalitarismo*, Introduzione di A. Martinelli, con un saggio di S. Forti, tr. it. di A. Guadagnin. Einaudi, Torino (ed. or. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace and Co., New York 1951).

ARENDT Hannah, 2009, *Sulla rivoluzione*, Introduzione di R. Zorzi, tr. it. di M. Magrini. Einaudi, Torino. (ed. or. *On Revolution*. Viking Press, New York 1963).

ARENDT Hannah, 2016, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, tr. it. di S. Forti. Raffaello Cortina Editore, Milano. (ed. or. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. Jerome Kohn, New York [Arendt's uncollected and unpublished writing]).

ARMELLINI Paolo, 1999, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*. Aracne, Roma.

ARMELLINI Paolo, 2017, *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*. Nuova Cultura, Roma.

BAEHLER Jean, 1972, «De l'idéologie». In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, XXVI, 3, 1972, 641-664.

BAEUMLER Alfred, 1931, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Reclam Verlag, Leipzig.

BENDERSKY Joseph W., 1983, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*. Princeton University Press, Princeton.

BERTI Giampietro, 2004, *Due giustificazionismi del totalitarismo comunista e nazista: Eric Hobsbawm e Ernst Nolte*. In *Studi in onore di Giovanni Miccoli*, a cura di L. Ferrari. EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste.

BLOCH Ernst, 1968, *Atheismus im Christentum*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968; tr. it. di F. Cappellotti, *Ateismo nel cristianesimo: per la religione dell'Esodo e del Regno*. Feltrinelli, Milano 1990.

BRACHER Karl Dietrich, 1983, «Demokratie und Ideologie im Zeitalter der Machtergreifungen». In *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 31, 1983.

BREUER Stefan, 1995, *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di Destra nella Germania di Weimar*, tr. it. di C. Miglio. Donzelli, Roma. (ed. or. *Anatomie der konservativen Revolution*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (I edizione 1995)).

BRODKORD Mathias (Hrsg.), 2011, *Singuläres Auschwitz? Ernst Nolte, Jürgen Habermas und 25 Jahre „Historikerstreit“*. Adebtor Verlag, Schwerin.

CHABOD Federico, 1979, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta e E. Sestan, [prima edizione 1961]. Laterza, Roma-Bari.

COLLETTI Lucio 1991, *Prefazione* a E. Nolte, *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, tr.it. di M. Nardi, S. Brunelli, N. Paoli. Sansoni, Firenze.

COLLOTTI Enzo, 1987, «C'era una volta Hitler...». In *Rivista di storia contemporanea*, n. 1, 16, 1987, 3-11.

COLLOTTI Enzo, 5 marzo 1987, «Il genocidio nazi: progetto politico non peripezia». In *Il Manifesto*, 5 marzo 1987.

DAHRENDORF Ralf, 1990, *The unresolved past: a debate in Germany history: a Conference*, edited by. G. Thomas. Weidenfeld & Nicolson, London.

DE FELICE Renzo, 1971³, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Bari; il volume - ampliato e con antologia di testi - è stato pubblicato per i tipi di Laterza nel 2017.

DE FELICE Renzo, 1975, *Intervista sul fascismo*. Laterza, Roma-Bari.

DEL NOCE Augusto, 1985, «La razionalità della storia contemporanea». In *Il Nuovo areopago*, IV, 2 (14/1985), 17-25; il testo è stato riprodotto anche in ID., *Secolarizzazione e crisi della modernità*. Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989.

DEL NOCE Augusto, 1987a, «Perché non c'è diversità nella violenza di Stalin e di Hitler». In *Il Tempo*, 5 aprile 1987.

DEL NOCE Augusto, 1987b, «Filo rosso da Mosca a Berlino». In *Il Sabato*, 11-17 aprile 1987.

DEL NOCE Augusto, 2007, «L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea». In ID., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda. Morcelliana, Brescia, 59-82 [prima edizione 1982 per i tipi dell'editore Guida di Napoli].

DI CESARE Donatella, 2012, *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*. Il Nuovo Melangolo, Genova.

DI CESARE Donatella, 2017, *Auschwitz nel cuore della modernità*. In Z. Baumann, *Modernità e Olocausto*. RCS, Milano (ed. or. *Modernity and the Holocaust*. Polity Press, Cambridge 1989).

DUTT Carten (Hrsg.), 2010, *Die Schuldfrage: Untersuchungen zur geistigen Situation der Nachkriegszeit*. Manutius, Heidelberg.

DWOROK Gerrit, 2015, „*Historikerstreit*“ und Nationswerdung. *Ursprünge und Deutung eines bundesrepublikanischen Konflikts*. Böhlau Verlag, Köln.

GANS Eduard, 2011, *Le lezioni di storia degli ultimi cinquant'anni (1833-1834)*, tr. it. di C. Bertani. Rubbettino, Soveria Mannelli (ed. or. *Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahren*. In *Historisches Taschenbuch*, F.V. Raumer Hrsg., Leipzig, Band I 1833).

GENTILE Emilio, 2005, *Fascismo. Storia e interpretazioni*. Laterza, Roma-Bari.

GENTILE Emilio, 2007, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Laterza, Roma-Bari.

GENTILE Emilio, 2017, «Se non ci fossero stati i bolscevichi...». In *Il Sole 24 Ore*, 1 ottobre 2017.

GOLOMB Jacob e WISTRICH Robert S. (edited by), 2009, *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*. Princeton University Press, New Jersey.

GROSSI Paolo, 2007³, *Mitologie giuridiche della modernità*. Giuffrè, Milano.

FABBRI Fabio, 2009, *Le origini della guerra civile. L'Italia dalla Grande Guerra al fascismo. 1918-1921*. Utet, Torino.

HABERMAS Jürgen, 1986, «Eine Art Schadenabwicklung: Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung». In *Die Zeit*, 18 luglio 1986. (anche in J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987; tr. it «Una sorta di risarcimento danni. Le tendenze apologetiche della storiografia contemporanea tedesca». In Aa. Vv., *Germania, un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, a cura di G.E. Rusconi. Einaudi, Torino 1987, 11-32).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1996, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. V. Cicero. Rusconi, Milano. (ed. or. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaischen Buchandlung, Berlin 1821).

HELLER Michail e NEKRICH Alexander, 1981, *Geschichte der Sowjetunion*. Athenäum Verlag, Königstein, Vol. 1.

HERBST Ludolf e HENKE Klaus-Dietmar (Hrsg.), 1992, *Hitler. Reden, Schriften, Anordnungen, Februar 1925 bis Januar 1933*, 12 Voll. K.G. Saur, München.

HITLER Adolf, 1941, *Mein Kampf*, [Band I: *Eine Abrechnung* (1925), Band II: *Die nationalsozialistische Bewegung* (1927)]. Zentralverlag der NSDAP, München.

HITLER Adolf, 2017, *La mia battaglia*, Vol. I, *Edizione critica*, a cura di V. Pinto, tr. it. di V. Cambatzu e V. Pinto. Free Ebrei, Torino.

HOBBSAWM Erich John, 2001⁴, *Il secolo breve. 1914-1991. L'epoca più violenta della storia dell'umanità*, tr. it. di B. Lotti. Bur, Milano (ed. or. *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*. Pantheon Books-Random House, New York 1994).

JASPERS Karl, 1946, *Die Schuldfrage*. Schneider, Heidelberg; tr. it. di A. Pinotti, *La questione della colpa: sulla responsabilità politica della Germania*. R. Cortina, Milano 1996.

JÄCKEL Eberhard e KUHN Axel (Hrsg.), 1980, *Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.

LENIN, 2012, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxiana dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, a cura di V. Gerratana. Editori Internazionali Riuniti, Roma (ed. or. *осударство и революция*, Petrograd, 1918).

LYOTARD Jean-François, 2005¹⁶, 1979, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it. di C. Formenti. Feltrinelli, Milano (ed. or. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Les éditions de minuit, Paris 1979).

LYOTARD Jean-François, 1987, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, tr. it. di A. Serra. Feltrinelli, Milano (ed. or. *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Galilée, Paris 1986).

LOSURDO Domenico 1999, *Le reticenze di Nolte*. In *Ernst Nolte. Le ragioni della storia*, a cura di C. Marco, Introduzione di E. Nolte. Marco Editore, Lungro di Cosenza.

LOSURDO Domenico, 2015, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*. Laterza, Roma-Bari.

LÖWITH Karl, 1949, *Meaning in history: the theological implications of the philosophy of history*. University of Chicago press, Chicago; tr. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Prefazione di P. Rossi. Il Saggiatore, Milano 2010.

MAIONE Giuseppe, 1975, *Il biennio rosso. Autonomia e spontaneità operaia nel 1919-1920*. Il Mulino, Bologna.

MANCINI Italo, 1986³, *Filosofia della religione*. Marietti, Genova, (I edizione 1967).

MARCO Costantino e NOLTE Ernst, 1999, *Le ragioni della storia. Dialogo tra Ernst Nolte e Costantino Marco*. In E. Nolte, *Le ragioni della storia*, a cura di C. Marco. Marco Editore, Lungro di Cosenza, 13-92.

MELOGRANI Piero, 1985, *Il mito della rivoluzione mondiale. Lenin tra ideologia e Ragion di Stato (1917-1920)*. Laterza, Roma-Bari.

MERKER, Nicolao, 1990, *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*. Editori Riuniti, Roma.

MERKER, Nicolao, 2001, *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*. Editori Riuniti, Roma.

MERKER, Nicolao, 2009, *Filosofie del populismo*. Laterza, Roma-Bari 2009.

MOSSE George Lachmann, 1968, *Le origini culturali del Terzo Reich*, tr. it. di F. Saba. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *The Crisis of German Ideology: intellectual origins of the Third Reich*. Weidenfeld & Nicolson, London 1966).

MOSSE George Lachmann, 1975, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1812-1933)*, tr. it. di L. De Felice. Il Mulino, Bologna (ed. or. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. Howard Fertig, New York 1975).

MOSSE George Lachmann, 1997, *Intervista sul nazismo*, a cura di Michael A. Ledeen, tr. it di G. Ferrara degli Uberti. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Nazism: a historical and comparative analysis of national socialism*, an interview with Michael A. Ledeen. Basil Blackwell, Oxford 1978).

MOSSE George Lachmann, 1987, «Hitler e Stalin: due massacri a confronto», Intervista a Mosse di Lorenzo Cremonesi. In *Corriere della Sera*, 20 febbraio 1987.

MUSSOLINI Benito, 1913, «Caccia al “buon senso”». In *La folla*, aprile 1913. In Id., *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel. La fenice, Firenze 1951, Vol. 1.

NEGRI Antimo, 1992, «Del Noce, Gentile e l'interpretazione transpolitica della storia contemporanea». In *Behemoth*, 1-2, 1 (1992), 47-54.

NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, 1878, *Menschliches, Allzumenschliches*. Schmelizner, Chemnitz 1878; tr. it. e cura di G. Colli e M. Montinari, *Umano, troppo umano*. Mondadori, Milano 1970, vol. I.

NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, 1886, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Naumann, Leipzig; tr. it. e cura di G. Colli e M. Montinari, *Al di là del bene e del male*. Adelphi, Milano 1968.

NOLTE Ernst, 1963, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française – Italienischer Faschismus – Nationalsozialismus*. Piper, München; tr. it. di F. Saba Sardi e G. Manzoni, *I tre volti del fascismo*. Mondadori, Milano 1971².

NOLTE Ernst, 1987a, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolshevismus*. Verlag Ullstein, Frankfurt a.M. – Berlin 1987; tr. it. di F. Coppellotti, V. Bertolino, G. Russo, *Nazional-socialismo e bolscevismo. I grandi totalitarismi europei del XX secolo*, Saggio introduttivo di G.E. Rusconi. BUR, Milano 1999.

NOLTE Ernst, 1987^{3b}, «Vergangenheit, die nicht vergehen will». In Aa. Vv., *Historikerstreit: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, München 1987³, 39-48; tr. it. di G.E. Rusconi, «Il passato che non vuole passare». In Aa. Vv., *Germania, un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, a cura di G.E. Rusconi. Einaudi, Torino 1987, 3-10.

NOLTE Ernst, 1990, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*. Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt a.M. – Berlin; tr.it. di M. Nardi, S. Brunelli, N. Paoli, *Nietzsche e il nietzscheanesimo*. Prefazione di L. Colletti, Sansoni, Firenze 1991.

NOLTE Ernst, 1990, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945*, [lezione tenuta a Brescia il 20 aprile 1990, promossa da Matteo Perrini e dalla Cooperativa Cattolico-democratica di Cultura], tr. it., *La guerra civile europea 1917-1945*. In Id., *Heidegger. Tra rivoluzione conservatrice e guerra civile in Europa*. La Scuola, Brescia 2017, 13-48.

NOLTE Ernst, 1992a, *Dopo il comunismo. Contributi all'interpretazione della storia del XX secolo*, tr. it. di P. Sorge. Sansoni, Firenze.

NOLTE Ernst, 1992b, *Heidegger und die konservative Revolution*, [Aufsatz]; tr. it., *Heidegger. Tra rivoluzione conservatrice e guerra civile in Europa*. La Scuola, Brescia 2017.

NOLTE Ernst, 1992c, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Propyläen, Frankfurt a.M. 1992; tr. it. di N. Curcio, *Martin Heidegger tra politica e storia*. Laterza, Roma-Bari 1994.

NOLTE Ernst, 1993, *Streitpunkte*, Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin 1993; tr. it. di F. Coppellotti, *Controversie. Nazionalsocialismo, bolscevismo, questione ebraica nella storia del Novecento*. Corbaccio, Milano 1999.

NOLTE Ernst, 1995a, *Gli anni della violenza. Un secolo di guerra civile ideologica, europea e mondiale*, tr. it. di P. Azzaro, a cura di S. Azzaro. Rizzoli, Milano.

NOLTE Ernst, 1995b, *Die Deutschen und ihre Vergangenheiten*, Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin; tr. it. di P. Sorge, *Ricordo e oblio. I tedeschi e la loro duplice memoria storica*. Hobby & Work Italiana Editrice, Bresso 1999.

NOLTE Ernst, 1999, *Le ragioni della storia*, a cura di C. Marco. Marco Editore. Lungro di Cosenza.

NOLTE Ernst, 2002, «I nuovi giacobinismi: da Robespierre a Bin Laden», tr. it. di R. Cristin. In *Fondazione Liberal*, supplemento al n. 15, dicembre 2002.

NOLTE Ernst, 2009a, «Ein überraschender Tag, Triest, 9 Novembre 2009»; tr. it., «Un giorno sorprendente, Trieste, 9 novembre 2009». In *Civium Libertas*, 24 novembre 2009.

NOLTE Ernst, 2009b, *La rivoluzione conservatrice nella Germania della Repubblica di Weimar*, tr. it. e cura di L. Iannone. Rubbettino, Soveria Mannelli.

NOLTE Ernst 2014, *Rückblick auf mein Leben und Denken*. Lau Verlag, Reinbek.

OLIVIERI Claudio, 1994, *Gli spartachisti nella rivoluzione tedesca, 1914-1919*. Prospettiva, Roma.

PELLICANI Luciano, 2009, *Lenin e Hitler, i due volti del totalitarismo*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

PERFETTI Francesco, «La concezione transpolitica della storia nel carteggio Nolte-Del Noce, Introduzione al Carteggio Nolte-Del Noce». In *Storia Contemporanea*, XXIV, 5, 1993, 747-783.

PERLINI Tito, 1994, «Nolte e Del Noce di fronte al fascismo». In *Democrazia e diritto*, 1, 1994.

PETRUCCIANI Stefano, 1987, «Peccattucci di un antibolscevico». In *Il Manifesto*, 13 gennaio 1987.

POGGIO Pier Paolo, 1997, *Nazismo e revisionismo storico*. Manifestolibri, Roma.

POGGIO Pier Paolo, 1998, «La ricezione di Nolte in Italia». In *Italia contemporanea*, 212, settembre 1998, 535-553.

RAGAZ Leonhard, 1929, *Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. Ein Beitrag*. Harder, Wernigerode.

RIVA Nicola, 2017, *Eguaglianza*. Laterza, Roma-Bari.

ROSENBERG Alfred, 1927, *Houston Stewart Chamberlain als Verkünder und Begründer einer deutschen Zukunft*. H. Bruckmann, München.

RUSCONI Gian Enrico, 1994, «Razzismo, revisionismo, negazionismo». In *Sisifo*, 28.

RUSCONI Gian Enrico, 1999, «Saggio introduttivo». In E. Nolte, *Nazional-socialismo e bolscevismo. I grandi totalitarismi europei del XX secolo*, tr. it. di F. Coppelotti, V. Bertolino, G. Russo. BUR, Milano 1999, V-XXIII.

RUSCONI Gian Enrico, 2016, «Nolte, prigioniero del suo schema sulla “guerra civile europea”». In *La Stampa*, 19 agosto 2016.

RÜTHERS Bernd, 1990, *Carl Schmitt im Dritten Reich: Wissenschaft als Zeitgeistverstärkung?*. C.H. Beck, München.

SCHMITT Carl, 1927, *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*. de Gruyter, Berlin-Leipzig.

SCHMITT Carl, 1981, *Teoria del partigiano*, tr. it. di A. De Martinis. Il Saggiatore, Milano. (ed. or. *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963).

SHERRATT Yvonne, 2014, «Il giurista di Hitler: Carl Schmitt». In ID., *I filosofi di Hitler*, tr. it. di F. Pe' Bollati Boringhieri, Torino, 101-112 (ed. or. *Hitler's Philosophers*. Yale University Press, New Haven-London 2013).

SOLŽENICYN Aleksandr Isaevič, 2013, *Arcipelago Gulag, 1918-1956: Saggio di inchiesta narrativa*, tr. it. di M. Olsùfieva, a cura di S. Rapetti, 3 voll. Mondadori, Milano.

STAGLIENO Marcello, 1987, «La politica sulle ombre del passato. Intervista a Renzo De Felice». In *Il Giornale*, 26 febbraio 1987.

STRADA Vittorio, 1988, «Francia e Russia: analogie rivoluzionarie». In *L'eredità della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet. Laterza, Roma-Bari, 221-246.

TAURECK Bernhard H.F., 1989, *Nietzsche und der Faschismus*. Junius Verlag, Hamburg.

TRINGALI Massimo, 1997, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, Postfazione di N. Bobbio. Le Chateau, Aosta.

VALENTINI Tommaso, 2015a, «“Ideologia della nazione” e “populismo etnico”. Le riflessioni storico-filosofiche di Nicolao Merker». In *Il populismo tra storia, politica e diritto*, a cura di R. Chiarelli, Rubbettino, Soveria Mannelli, 109-137.

VALENTINI Tommaso, 2015b, «I totalitarismi come "religioni secolari": le proposte storiografiche di Augusto Del Noce». In *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, a cura di G. Lingua. Pensa MultiMedia Editore, Lecce, 223-234.

VALENTINI Tommaso, 2017, «Bolscevismo e nazionalsocialismo nell'interpretazione di Ernst Nolte: rilievi critici sulla dialettica *Vorbild/Schreckbild*». In *La dialettica esaurita? A 100 anni dalla Rivoluzione d'Ottobre. Interpretazioni politiche, filosofiche, estetiche*, a cura di L. Mencacci e T. Valentini, Presentazione di Rocco Pezzimenti. Drengo Edizioni [Collana «Voci della Politica»], Roma, 433-490.

VIDELIER Philippe, 2000, «Il negazionismo in Francia: Faurisson e non solo». In *Fascismo e antifascismo: rimozioni, revisioni, negazioni*, a cura E. Collotti. Laterza, Roma-Bari.

WEISMAN Tama, 2013, *Hannah Arendt und Karl Marx: On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Lexington Books, Minneapolis.

WUNDT Max, 1922², *Vom Geist unserer Zeit*. Lehmann, München (prima edizione 1920).

ZAPATA-GALINDO Martha, 1995, *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*. Argument, Hamburg.

ZEHNPFENNIG Barbara, 2006³, *Hitlers „Mein Kampf“. Eine Interpretation*. Fink, München.

IL THYMÓS IN FRANCIS FUKUYAMA: UNA FORZA RIVOLUZIONARIA*

PAOLO IAGULLI**

1. Politologo di fama internazionale, Francis Fukuyama è noto ai più per la tesi sulla «fine della storia», formulata a cavallo tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio dei Novanta del secolo scorso in un senso ben preciso (hegeliano-marxista e kojéviano: fine della storia come punto terminale della «evoluzione ideologica dell'umanità»¹) e in termini non perentori, come alcuni suoi critici gli hanno erroneamente rimproverato, bensì interrogativi². È vero infatti che, scriveva Fukuyama nel suo libro più famoso, *La fine della storia e l'ultimo uomo*³, una volta archiviati sistemi/forme di governo e ideologie quali la monarchia ereditaria e il fascismo, e consumatosi in quegli anni il crollo del comunismo, la democrazia liberale sembrava potersi considerare lo scenario largamente prevalente, la direzione verso cui la storia decisamente tendeva. Nondimeno, pur convinto che la democrazia liberale costituisse la «migliore soluzione del problema umano»⁴ e che al suo *ideale* non fosse possibile apportare miglioramenti significativi, egli era sin da allora avvertito non solo, banalmente, del fatto che essa non poteva eliminare, in concreto, ogni forma di ingiustizia o problema sociale, ma anche, prospetticamente, dei pericoli di tenuta che essa avrebbe potuto incontrare ovunque, anche nei paesi più democratici e liberali, non avendo essa risolto fino in fondo il problema del *thymós*, che della democrazia è un pilastro fondamentale. Tale discorso è ripreso da Fukuyama nel suo ultimo e recentissimo lavoro, *Identità*⁵. Non può essere naturalmente questa la sede per approfondire il tema del rapporto tra democrazia e *thymós* nella sua riflessione. Di certo, in entrambi i volumi, il primo del 1992, il secondo del 2018, al *thymós* si legano in modo più o meno diretto quasi tutti gli altri argomenti affrontati dallo studioso americano: il riconoscimento, la dignità, l'identità, il nazionalismo, il populismo, l'immigrazione, la religione e il fondamentalismo, la guerra. In questo breve articolo mi soffermerò su

* Questo articolo nasce da un Seminario tenuto dall'autore il giorno 17 aprile 2019 presso l'Università degli Studi del Molise nell'ambito del Dottorato di ricerca in Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche, curriculum di Scienze sociali, politiche e della comunicazione.

** Paolo Iagulli ha insegnato, tra l'altro, Sociologia generale SPS/07 all'Università degli Studi di Bari «Aldo Moro». Email: piagulli@iol.it

¹ Fukuyama, 2009, 9.

² Come egli ha avuto modo di ribadire anche recentemente: cfr. Fukuyama 2018.

³ Si tratta di Fukuyama, 2009 (ed. orig. 1992) che ampliava largamente un suo precedente articolo, vale a dire Fukuyama 1989.

⁴ Fukuyama, 2009, 351.

⁵ Si tratta di Fukuyama, 2019.

un'unica fondamentale dimensione del *thymós*: esso costituisce chiaramente, per Fukuyama, un potente motore della storia, una *forza rivoluzionaria*.

Cosa è il *thymós*? Lo studioso americano fa risalire il termine alla *Repubblica* di Platone: Socrate lo usa per riferirsi alla parte dell'anima che costituisce la sede sia della rabbia (anche contro se stessi) e dell'orgoglio che del giudizio di valore; il *thymós* vi appare come una parte indipendente dell'anima, come qualcosa di totalmente distinto dalle altre due componenti di quest'ultima, il desiderio e la ragione. Anche se nella *Repubblica* Socrate lega il *thymós* soprattutto alla classe dei guardiani responsabili della difesa della città, che sono guerrieri coraggiosi e rabbiosi disposti a rischiare la vita, egli mostra in realtà di ritenere che tutti gli esseri umani posseggano tutte e tre le parti dell'anima sopra indicate⁶. Per descrivere più compiutamente il *thymós*, Socrate racconta a due giovani dell'aristocrazia ateniese la storia di un certo Leonzio che vide un mucchio di cadaveri distesi ai piedi del boia di Atene. Leonzio provava il desiderio di guardarli, ma nel contempo non tollerava quello spettacolo e distoglieva così lo sguardo; dopo aver lottato con se stesso, vinto dal desiderio, si avvicinò ai cadaveri e spalancò gli occhi per vederli. Leonzio sentiva, però, che aveva fatto qualcosa di sbagliato, di sconveniente, di inaccettabile e si arrabbiò profondamente. La lotta interna vissuta da Leonzio, fa notare Fukuyama, potrebbe essere interpretata come la lotta tra due desideri: il desiderio di guardare i cadaveri e il desiderio di non guardarli per il disgusto che si prova alla vista di un cadavere; una lotta che vede il prevalere di un desiderio sull'altro; ma si tratterebbe di una visione frutto di una psicologia troppo semplicistica. In particolare, se fosse così, non si spiegherebbe la rabbia di Leonzio. Tale rabbia, sottolinea Fukuyama, non poteva scaturire né dalla parte razionale né da quella concupiscibile dell'anima: essa derivava, invece, dal fatto che egli era tutt'altro che indifferente rispetto all'esito della sua lotta interiore; la rabbia di Leonzio non poteva che provenire da una terza e diversa parte dell'anima, quella che Socrate chiama appunto *thymós*⁷. Quest'ultimo «è qualcosa che ha a che fare col valore che ciascuno dà a se stesso, quello che oggi potremmo chiamare "stima di sé". Leonzio si considerava un individuo capace di comportarsi con una certa dignità e di dominare i propri impulsi, e quando non gli riuscì di essere coerente con l'immagine che aveva di sé, si arrabbiò con se stesso»⁸. Socrate e Platone, evidenzia Fukuyama, avevano capito più di duemila anni prima dell'avvento dell'economia moderna qualcosa che quest'ultima non ha colto, e cioè che, se il desiderio e la ragione sono parti importanti della psiche e dell'anima umana, c'è anche una terza e decisiva parte, il *thymós*, che opera indipendentemente dalle altre due⁹. Gli economisti, fa notare Fukuyama, hanno una visione riduttiva delle motivazioni umane, sostanzialmente ricondotte a quelle che essi definiscono «preferenze» o «utilità», cioè desideri di risorse o

⁶ Cfr. ivi, 33-36.

⁷ Cfr. Fukuyama, 2009, 181-182.

⁸ Ivi, 182.

⁹ Cfr. Fukuyama, 2019, 33.

beni materiali¹⁰; in realtà, buona parte di ciò che «interpretiamo come motivazione economica attivata da bisogni o desideri materiali è [...] un desiderio “timotico” di riconoscimento della propria dignità»¹¹. Gli esseri umani, oltre a desiderare cose che si trovano al di fuori di loro, come cibo, bevande o un determinato risultato da raggiungere con mezzi razionalmente adeguati, aspirano anche e/o soprattutto a giudizi positivi sul loro valore¹². «Quei giudizi possono venire dall'interno, come nel caso di Leonzio, ma il più delle volte vengono formulati da altre persone nella cerchia sociale intorno a loro che riconoscono il loro valore. Se ricevono quel giudizio positivo provano orgoglio, e se non lo ricevono provano rabbia (quando sentono di essere sottovalutati) o vergogna (quando si accorgono di non essere stati all'altezza degli standard altrui)»¹³. Come è chiaro, quindi, il *thymós*, oltre a essere la sede dell'orgoglio, della vergogna e della rabbia (collera), si manifesta attraverso questi sentimenti/emozioni.

Secondo Fukuyama, il *thymós* è «la sede psicologica del desiderio hegeliano del riconoscimento»¹⁴. Soprattutto ne *La fine della storia e l'ultimo uomo*, egli, sulla scia di Hegel-Kojève, insiste molto sul «riconoscimento» e sulla «lotta per il riconoscimento» quale fattori e «meccanismi» cruciali dei processi storici. Per Fukuyama, il «desiderio di riconoscimento», che precede concettualmente la lotta per il riconoscimento, non coincide col *thymós*: quest'ultimo è, come si è visto, quella parte dell'anima (né razionale, né desiderante) che conferisce valore alle cose e agli oggetti, mentre il «desiderio di riconoscimento» è quella parte/attività del *thymós* che aspira al riconoscimento da parte degli altri¹⁵; è possibile, infatti, che l'essere umano provi, ad esempio, un orgoglio timotico, cioè legato alla stima di sé, senza chiederne il riconoscimento. Tuttavia, sottolinea Fukuyama, «la stima non è come una mela o una Porsche: essa è uno stato di coscienza, e per avere certezza soggettiva del proprio valore, è necessario che essa sia riconosciuta da un'altra coscienza. É perciò tipico [cioè altamente probabile] che il *thymós* spinga gli uomini a cercare il riconoscimento»¹⁶. Ebbene, per Fukuyama, il *thymós*, con quella sua cruciale dimensione costituita dal desiderio di riconoscimento, è appunto il motore della storia: «[u]na descrizione del processo storico –di una vera storia universale– non può essere completa senza [...] una spiegazione [dei suoi due pilastri costituiti dall'economia e dal riconoscimento], così come una descrizione della personalità umana non è completa se non tiene conto del desiderio, della ragione e del *thymós*»¹⁷. E, come dovrebbe essere chiaro, per Fukuyama, il riconoscimento, il desiderio di esso e la conseguente lotta per ottenerlo hanno avuto origine nella parte timotica dell'anima¹⁸.

¹⁰ Cfr. *ivi*, 97.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. *ivi*, 33.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Fukuyama 2009, 183.

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, 220.

¹⁸ Cfr. *ibidem*.

Tema principale della riflessione dello studioso americano è, come noto e come ricordato in apertura, la democrazia liberale, che costituisce per lui l'ultimo stadio della storia umana perché soddisfa l'uomo molto più di ogni altra forma di governo e ideologia: lo soddisfa perché lo *ricosce*. La democrazia liberale poggia, dunque, per Fukuyama, in modo decisivo, oltre che su fattori economici, sul *thymós*¹⁹. A ben vedere, però, la democrazia liberale costituisce il frutto di una rivoluzione (liberale) mondiale: è lo stesso Fukuyama ad affermarlo plasticamente nel titolo di un paragrafo de *La fine della storia e l'ultimo uomo*²⁰. Ebbene, per lo studioso americano, «ogni tentativo di descrivere come puramente economico l'impulso fondamentale che ha portato alle rivoluzioni liberali del secolo XX o, per essere più esatti, a tutte le rivoluzioni liberali che si sono avute dopo quella americana e francese del secolo XVIII, è risultato radicalmente incompleto»²¹. «Hegel affermò che con le rivoluzioni americana e francese la storia veniva ad aver fine in quanto, in una società caratterizzata dal riconoscimento universale e reciproco, la brama che aveva messo in moto il processo storico, e cioè la lotta per questo riconoscimento, era stata finalmente soddisfatta»²². Prima della Rivoluzione francese, infatti, le società erano, in buona sostanza, monarchiche o aristocratiche: in esse venivano *ricosciute* una persona sola, il re, ovvero alcune persone, cioè la classe dominante (l'élite)²³. Il *thymós*, dunque, con tutte le dimensioni e caratteristiche sopra ricordate, compreso il «desiderio di riconoscimento», è alla base delle rivoluzioni, è una *forza rivoluzionaria*. Non è possibile, insomma, sottolinea Fukuyama, comprendere in modo adeguato i fenomeni rivoluzionari se non ci si rende conto della funzione che vi hanno la rabbia timotica e la richiesta di riconoscimento. Per evidenziare come sia tanto comune quanto erroneo ritenere che le rivoluzioni siano provocate (solo) dalla povertà o comunque da condizioni meramente materiali, Fukuyama ricorda, citando Tocqueville, come nei trenta, quarant'anni che precedettero la rivoluzione, la Francia godesse in realtà di un'inedita crescita economica accompagnata peraltro da riforme complessivamente «liberaleggianti», per cui alla vigilia della rivoluzione i contadini e la stessa classe media stavano certamente meglio rispetto, ad esempio, ai contadini e alla classe media della Slesia o della Prussia Orientale²⁴. «Essi divennero materiale combustibile per la rivoluzione solo perché la liberalizzazione della vita politica che ebbe luogo verso la fine del XVIII li mise in condizioni di sentire le loro privazioni *relative* molto più acutamente dei contadini prussiani, e di esprimere la loro rabbia»²⁵.

Anche la crisi, anzi il crollo del comunismo non può essere spiegato in termini esclusivamente economici, sottolinea Fukuyama. Nel provocare il terremoto

¹⁹ Mi limito qui a rinviare, in particolare, rispettivamente alla parte seconda e alla parte terza di Fukuyama, 2009, per le ampie e analitiche riflessioni da lui dedicate ai due pilastri della democrazia liberale, appunto l'economia (e le scienze moderne) e il *thymós* (e il riconoscimento).

²⁰ Cfr. Fukuyama, 2009, 60.

²¹ Ivi, 161-162.

²² Ivi, 16.

²³ Cfr. ivi, 216.

²⁴ Cfr. ivi, 191-192

²⁵ Ivi, 192.

anticomunista di fine secondo millennio nell'Unione Sovietica, nell'Europa Orientale e nella stessa Cina un ruolo determinante lo ha giocato il desiderio di riconoscimento. Fukuyama non disconosce affatto la presenza di ragioni economiche: molti cittadini europei dell'Est volevano la fine del comunismo perché pensavano che quella avrebbe potuto portare ai livelli e al tenore di vita della Germania Occidentale e nell'Unione Sovietica e in Cina un impulso fondamentale alle riforme intraprese poteva certamente ricondursi all'incapacità delle economie «centralizzate» di soddisfare le esigenze della cd. società post-industriale²⁶. Nondimeno, è indubbio che al desiderio di prosperità si sia decisamente accompagnata la richiesta di diritti democratici e di una partecipazione politica come «fini a sé stanti, in altre parole la richiesta di un sistema che realizzasse il riconoscimento come cosa corrente ed universale»²⁷.

Il caso della Cina di Deng Xiaoping è, poi, suo modo emblematico. Essa, rispetto alla Cina di Mao, grazie a incisive riforme economiche, appariva un paese molto più dinamico e ricco di opportunità per i giovani cinesi diventati maggiorenni negli anni '80 del secolo scorso, per almeno alcuni dei quali si profilò per la prima volta dalla rivoluzione comunista la possibilità di andare a studiare negli Stati Uniti, leggere giornali stranieri e mettersi in affari. Eppure furono proprio gli studenti delle Università di Pechino, Xian, Canton e Shanghai, figli privilegiati dell'élite, a organizzare quelle ben note dimostrazioni per una maggiore libertà e democrazia della fine degli anni Ottanta drammaticamente culminate nei fatti di piazza Tienanmen del giugno 1989. La (modernizzazione e) liberalizzazione economica evidentemente non bastava: essi, insieme alla libertà politica, volevano essere ascoltati, riconosciuti e presi sul serio come giovani adulti che avevano delle idee meritevoli di rispetto²⁸. Insomma, evidenzia Fukuyama, non si possono creare situazioni rivoluzionarie se non c'è qualcuno disposto a rischiare la vita e il relativo coraggio non può emergere dalla parte concupiscibile dell'anima, bensì dalla parte timotica²⁹.

Con le sue parole,

«[l']uomo del desiderio, l'Uomo economico, il vero borghese sarà solo capace di un'«analisi costi-benefici» interna che gli darà sempre una ragione per continuare a lavorare «all'interno del sistema». È solo l'uomo timotico, l'uomo della rabbia, geloso della propria dignità e di quella dei suoi concittadini, l'uomo che sente che il proprio valore consisteva in qualcosa di più della complessa serie di desideri che truccano la sua esistenza: è solo quest'uomo che è disposto ad andare contro un carro armato o ad affrontare una formazione di soldati. Ed accade spesso che senza questi piccoli atti di coraggio in risposta ad altrettanto piccoli atti di ingiustizia non prenda il via nessuno dei grandi avvenimenti che portano a cambiamenti fondamentali nelle strutture politiche ed economiche»³⁰.

²⁶ Cfr. *ivi*, 194.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. *ivi*, 196.

²⁹ Cfr. *ivi*, 197.

³⁰ *Ibidem*.

2. Appare del tutto chiaro, in entrambi i volumi qui considerati, che per Fukuyama le interpretazioni economiche della storia sono incomplete e quindi insoddisfacenti: l'uomo non è solo un animale economico³¹. Questo vale non solo per la genesi della democrazia liberale ma per le rivoluzioni più in generale. Ora, Fukuyama è uno studioso che sarebbe riduttivo definire solo come un politologo; le sue analisi attraversano molte discipline, per cui egli è certamente (anche) un teorico sociale. Ebbene, vorrei concludere queste brevi note sottolineando come, anche se egli ha giustamente ricordato che il *thymós* è un concetto antico, l'attore sociale emergente dalle sue riflessioni è «moderno», perché solo negli ultimi decenni la componente emozionale dell'azione sociale è stata riscoperta, e la componente timotica, su cui Fukuyama si è così attentamente soffermato, è certamente, almeno in parte, riconducibile alla sfera emozionale. Se l'economia è diventata una scienza sociale dominante e prestigiosa è perché, fa notare Fukuyama, la gente si comporta spesso secondo la versione riduttiva della motivazione umana fornita dagli economisti. Indubbiamente, gli incentivi materiali contano e non è in discussione che gli esseri umani siano individui interessati a se stessi e alla ricerca di ricchezza e risorse e neppure che essi siano, più in generale, «animali razionali». Tuttavia, il modello di «comportamento economico», pur spiegando una parte importante del comportamento umano, presenta evidenti punti deboli: ad esempio, la teoria economica non spiega in modo soddisfacente né il soldato che si getta sulla mina né l'attentatore suicida, e più in generale tutti quei casi in cui è in gioco qualcosa di diverso dall'interesse personale materiale. È difficile dire, infatti, che noi «desideriamo» o «vogliamo razionalmente» cose o comportamenti dolorosi, pericolosi o costosi così come desideriamo cibo o denaro in banca. Oltre al desiderio e alla ragione, è necessario perciò tenere conto di altre motivazioni e spiegazioni del comportamento umano e queste vanno al di là di quelle economiche³². Insomma, Fukuyama ha avuto il merito, tra l'altro, di evidenziare che, per comprendere adeguatamente non solo la storia ma anche la condotta dei concreti esseri umani nel mondo contemporaneo, dobbiamo fare i conti con una psicologia umana che è molto più complessa di quanto lasci intendere un modello economico elementare: è necessario sviluppare una comprensione più profonda e ricca delle motivazioni e del comportamento umano. Abbiamo bisogno, in altre parole, di «una teoria migliore dell'animo umano»³³; una teoria in cui non solo trova largo spazio, come abbiamo visto in Fukuyama, il *thymós*, ma che sancisca anche, più in generale, il definitivo tramonto dell'opposizione cartesiana tra ragione ed emozioni. Naturalmente, questo è un più ampio discorso, scientificamente molto attuale e legato alla rivalutazione della componente emozionale nell'azione sociale: di certo, per ciò che abbiamo qui brevemente ricordato, anche Fukuyama vi ha fornito un suo peculiare ma incisivo contributo.

³¹ Cfr. *ivi*, 14.

³² Cfr. Fukuyama 2019, 25, 28-30.

³³ *Ivi*, 25.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

FUKUYAMA Francis, 1989, «The End of History?». In *The National Interest*, 16, 3-18.

FUKUYAMA Francis, 2009, *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Bur Rizzoli, Milano, ed. or. 1992.

FUKUYAMA Francis, 2018. «Trent'anni dopo, ritorno su *La fine della Storia?*». In *Vita e Pensiero*, 3, 10-21.

FUKUYAMA Francis, 2019, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*. UTET, Milano, ed. or. 2018.

stampato nel mese di luglio 2019
a Campobasso
presso il Centro Progettazione Grafica & Stampa
dell'Università degli Studi del Molise

