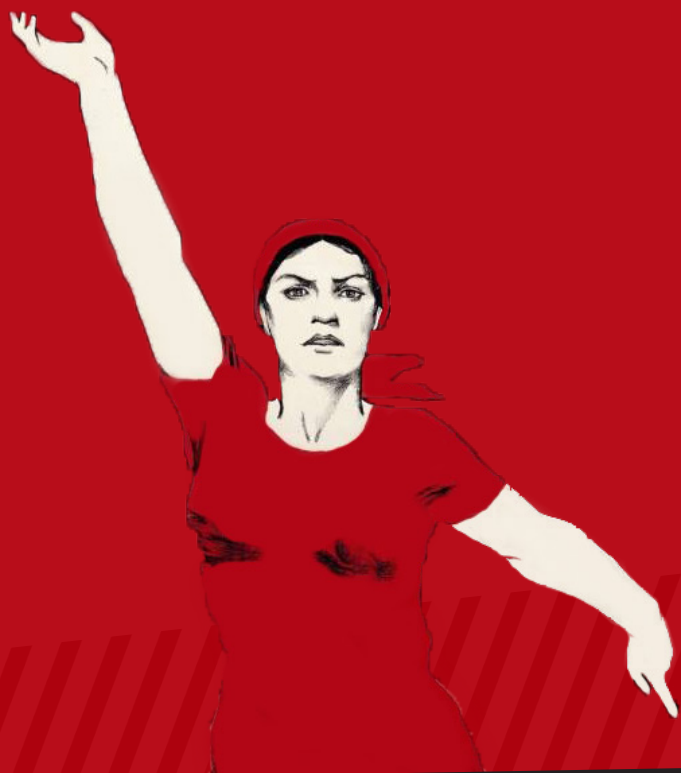


Lo Sguardo.*net*

rivista di filosofia



N. 25, 2017 (III)

Rivoluzione: un secolo dopo

a cura di Giso Amendola, Giacomo Pisani,
Libera Pisano

ISSN: 2036-6558

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma) – ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) – LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) – MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) – ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane), – MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) – RICHARD KEARNEY (Boston College) – THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) – MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) – JEAN-LUC NANCY (Université de Strasbourg) – MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) – FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) – LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) – PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) – WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) – EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) – FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma) – NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – DONALD PHILIP VERENE (Emory University) – JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (Universidad Complutense de Madrid)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

COMITATO DI REDAZIONE:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Giulia Rispoli, Igor Pelgreffi,
Libera Pisano, Alberto Romele.

COLLABORATORI EDITORIALI:

Valerio Timpanaro (Coordinatore) ✂ Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ✂ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti.

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono le seguenti:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un *doppia blind review* da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 25, 2017 (III)

Rivoluzione: un secolo dopo

a cura di Giso Amendola, Giacomo Pisani, Libera Pisano

Indice:

La stella rossa e i suoi raggi. Un secolo di rivoluzione,

Editoriale di Giacomo Pisani e Libera Pisano pp. 5-8

**¶ Sezione Prima - *Filosofia e rivoluzione: il marxismo-leninismo
nel pensiero filosofico e politico del Novecento***

Articoli/1: Lenin e le trappole della politica assoluta

di Giso Amendola pp. 11-17

Contributi/1: Adorno e un nuovo Manifesto. La rivoluzione senza

proletariato e senza prassi, di Valeria Ferraretto pp. 19-31

Contributi/2: Il mondo deve cambiare. Storia e rivoluzione in

Eric J. Hobsbawm, di Gabriele Vissio pp. 33-50

Contributi/3: Egemonia e istituzioni come macchine collettive

di enunciazione del 'General Intellect', di Vincenzo Di Mino . . . pp. 51-67

Contributi/4: Un percorso nella filosofia politica di Lenin tra

classe, partito e Stato, di Marco Riformetti. pp. 69-82

Contributi/5: Lavoro e rivoluzione. Sapere, linguaggio e produzione nel

pensiero radicale italiano, di Angelo Nizza. pp. 83-95

Contributi/6: The Freedom to think differently. Rosa Luxemburg's

Democratic Critique of Leninism, di Michele Fiorillo. pp. 97-107

**¶ Sezione Seconda - *Dalla Russia al mondo: l'impatto globale
sulle lotte anti-coloniali***

Contributi/7: From Lenin to Badiou: The Philippine Revolution against

Neoliberal Capitalism, di Regletto Aldrich D. Imbong pp. 111-122

Testi/1: *Dalle colonie russe all'America nera... e viceversa:*
Lenin e Langston Hughes, di Matthieu Renault pp. 123-138

Contributi/9: *Lenin's Revolutionary Tactics in an Age of Liberal Revolution*
di John LeJeune pp. 139-155

¶ Sezione Terza - *Icone, immagini e figure della rivoluzione*

Articoli/2: *La propaganda visuale dell'ateismo nell'Unione Sovietica*
dei primi due decenni, di Gian Piero Piretto pp. 159-181

Contributi/10: *Stuck in-Between: Supple Gender in Eisenstein's*
Alexander Nevsky (1938), di Nathalya Kholkhova pp. 183-195

Contributi/11: *Rivoluzione come mito politico: icone di una*
rivoluzione, di Sebastiano Sitta Zanussi. pp. 197-228

¶ Sezione Quarta - *Eredità rivoluzionarie*

Contributi/12: *Di quale esperienza l'Idea di comunismo è il nome?*
di Roberto Bravi e Giovanni Campailla pp. 231-245

Articoli/3: *1917-2017: effetti della guerra, effetti del neoliberismo,*
di Augusto Illuminati pp. 247-251

Testi/2: *The Russian Revolution and Us*, di Luciana Castellina. . . pp. 253-256

Interviste/1: *Il grido degli sfruttati, oltre il mito della rivoluzione.*
Intervista a Gianni Vattimo, a cura di Giacomo Pisani. pp. 257-259

Recensioni, discussioni e note pp. 263-293

Editoriale

La stella rossa e i suoi raggi **Un secolo di rivoluzione (1917-2017)**

Giacomo Pisani e Libera Pisano

Celebrare la rivoluzione d'Ottobre implica, in qualche modo, seguirne il filo rosso per fare i conti con le costellazioni che si sono formate in seguito a questo evento. Il suo centenario è l'occasione per raccoglierne l'eredità e interrogare, ancora una volta, la trama degli eventi storici, delle promesse e dei fallimenti del Novecento. La rivoluzione d'ottobre è un evento storico epocale, ma anche un mito collettivo che la cultura visuale ha nutrito. Se i raggi della stella della rivoluzione si sono propagati lungo tutto il secolo scorso, le sue scintille dalla Russia hanno raggiunto le lotte di liberazione anti-coloniali nelle periferie del mondo e continuano, ancora oggi, ad esercitare una forte influenza.

Il 1917 è uno spartiacque fondamentale della contemporaneità e la rivoluzione è stata la prima sfida aperta alla forma di produzione capitalistica, che ha veicolato un mutamento politico della sovranità, della struttura sociale e del rapporto di forza tra classi. La grande mobilitazione bolscevica che segna il 1917 è una storia di resistenza che ha condotto all'emancipazione delle masse contadine e dei rapporti di genere, al rifiuto dell'imperialismo guerrafondaio e alla sperimentazione di forme dirette di democrazia. E se da un lato la rivoluzione va ricollocata all'interno della storia della Russia e alla fine di un impero, dall'altro lato è utile spezzare quella linea di continuità che fa dello stalinismo il suo *telos* necessario.

Questo numero de *Lo Sguardo* si fa carico di un'esigenza profonda che è quella di ripensare la rivoluzione da un punto di vista scientifico e filosofico, facendo i conti con un'eredità difficile ma anche con un certo imbarazzo o una velata diffidenza attuale che è la misura del nostro rapporto con l'esperienza socialista, ma in particolare con il leninismo prima e lo stalinismo poi.

Il numero si articola in quattro sezioni: I) Filosofia e rivoluzione, il marxismo-leninismo nel pensiero filosofico e politico del Novecento; II) Dalla Russia al mondo: l'impatto globale sulle lotte anti-coloniali; III) Icone, immagini e figure della rivoluzione; IV) Eredità rivoluzionarie.

La prima parte è dedicata al complicato intreccio tra filosofia e rivoluzione, in particolare all'interpretazione del marxismo-leninismo nel pensiero filosofico e politico del Novecento. Gran parte degli articoli contenuti in questa sezione fa i

conti, necessariamente, con il pensiero di Lenin nelle sue differenti interpretazioni. In un saggio importante Giso Amendola, criticando l'interpretazione lacaniana che ne dà Žižek, rende giustizia al Lenin dell'auto-governo per innalzarlo ad un pensatore politico dell'occasione e della contingenza, recalcitrante a qualsiasi lettura deterministica della rivoluzione. Mettendo in luce criticamente le ragioni di una rimozione storica e accademica di Lenin, Marco Riformetti, invece, ne ripercorre il percorso politico e filosofico attraverso i concetti di partito, classe e stato. Di Mino propone un'originale messa in relazione tra il concetto gramsciano di egemonia e la fenomenologia conflittuale delle istituzioni proletarie di Lenin, usando questo cortocircuito teorico come strumento ermeneutico per interpretare la contemporaneità, mentre – attraverso una critica della ragione rivoluzionaria – Michele Fiorillo ricostruisce nel dettaglio la crepa che divide le posizioni di Rosa Luxemburg da quelle di Lenin per quanto concerne le pratiche di una 'vera democrazia', di auto-governo e del concetto di libertà. Tuttavia, prendere in esame filosoficamente la rivoluzione significa anche confrontarsi con l'impatto che il marxismo-leninismo ha avuto nelle critiche e nelle interpretazioni dei pensatori del Novecento. A questa esigenza rispondono gli articoli di Vissio, Ferraretto e Nizza. Confrontandosi con la nozione di 'contro-fattuale', Vissio offre una disamina sulla filosofia della storia su cui poggia il concetto di rivoluzione delineato da Hobsbawm, mettendo in luce la centralità che gli eventi rivoluzionari del 1917 hanno rappresentato e la complessa dialettica che hanno generato. Valeria Ferraretto si interroga sul progetto adorniano, mai portato a termine, di riscrivere insieme ad Horkheimer, cento anni dopo, un nuovo manifesto comunista per riscattare il materialismo storico dal giogo dello stalinismo. Seguendo l'impostazione del pensiero radicale italiano secondo cui il lavoro è l'oggetto della teoria rivoluzionaria, Angelo Nizza indaga la contraddizione tra due tendenze che attraversano la società contemporanea; infatti, se da un lato l'esito della rivoluzione comunista conduce alla soppressione della separazione tra lavoro manuale e intellettuale, dall'altro l'unità di mano e mente è la cifra del lavoro nel capitalismo moderno. A partire da questa tensione, l'autore ripensa indicazioni, teorie e tecniche della rivoluzione nella contemporaneità.

La seconda sezione raccoglie tre preziosi interventi, dal taglio più geopolitico, in cui si affronta l'impatto globale che l'esperienza della rivoluzione russa ha avuto nell'ampia costellazione dei movimenti anticoloniali e degli studi postcoloniali. In particolare, Regletto Aldrich Imbong rivendica l'appropriazione del leninismo e la centralità della politica emancipatoria di Badiou nella rivoluzione filippina contro il neoliberismo. Partendo dagli scritti di Lenin e dall'esperienza russa dello scrittore afro-americano Langston Hughes, il testo di Matthieu Renault propone un viaggio simbolico e suggestivo dalla Russia all'America e viceversa, in cui vengono discussi alcuni concetti chiave della colonizzazione interna dei due paesi, mettendo in luce le affinità e le differenze tra i servi della gleba russi e gli schiavi afro-americani. Infine, John LeJeune si cimenta nell'audace impresa di analizzare il fallimento delle rivoluzioni liberali

della nostra epoca – in particolare, la primavera araba – attraverso un confronto serrato con le tattiche e le strategie rivoluzionarie di Lenin.

La terza sezione si compone di tre splendidi contributi in cui la componente visuale della rivoluzione russa viene esaminata come forma della lotta e linguaggio del potere. Gian Piero Piretto analizza magistralmente la propaganda dell'ateismo nei primi due decenni dell'Unione sovietica attraverso stampe, manifesti, copertine di riviste e film, offrendo un quadro preciso dell'iconoclasmo visuale e del suo impatto sul proletariato. Nathalya Khokholova propone un'analisi del film di Sergej Ejzenštejn *Aleksandr Nevskij* (1938), tesa a ricollocare l'opera, originariamente commissionata da Stalin per consolidare i canoni del realismo socialista, in una prospettiva d'avanguardia e precisamente nel contesto del cosiddetto 'intellektualnoe kino'. L'autrice segue un duplice percorso metodologico, basandosi – da un lato – sulla nozione di 'carnevalesco' di Mikhail Bakhtin, dall'altro – attraverso il riferimento a Judith Butler e a Laura Mulvey – propone un'interpretazione non canonica dei ruoli femminili e maschili nel film. Infine, con un ricco contributo, Sebastiano Sitta Zanussi ricostruisce le icone e i simboli della rivoluzione intesi come strumenti di potere dai bolscevichi per rappresentare – in termini metafisici – l'autocoscienza sovietica.

L'ultima sezione, dal titolo 'Eredità rivoluzionarie', si compone di un saggio scritto a due mani da Roberto Bravi e Giovanni Campailla, un articolo di Augusto Illuminati, una traduzione in inglese di un testo di Luciana Castellina e un'intervista a Gianni Vattimo. L'articolo di Bravi e Campailla prende le mosse dagli interventi di quattro filosofi al convegno al Birkbeck Institute of Humanities, a Londra, nel 2009, dedicato all'*Idea di comunismo*: Alain Badiou, Jacques Rancière, Antonio Negri e Slavoj Žižek. Il saggio, ricostruendo gli interventi dei quattro pensatori a proposito di cosa si intenda oggi per 'comunismo', coglie un tratto comune alle risposte, che ricalca un'antinomia storicamente presente nella teoria critica: il problema di definire la teoria attraverso la prassi, di «articolare un'idea come quella di comunismo con la sua esperienza». Resta da definire, secondo gli autori, i caratteri di questo riferimento.

Augusto Illuminati, ricostruendo alcuni temi affrontati da Martov, istituisce un parallelismo fra la rottura operata dalla prima guerra mondiale e quella prodotta dal neoliberalismo, da cui emerge come, a riproporsi, la centralità del binomio costituito dalle congiunture impreviste e dalle «forze al momento disponibili». L'articolo di Luciana Castellina pone l'accento sulla forza propulsiva della rivoluzione d'Ottobre e sulla sua capacità di rimettere in moto la storia, in linea con la concezione dinamica e dialettica che Marx aveva del comunismo, «il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente». Gianni Vattimo affonda su questo nodo teorico decisivo, riconoscendo nella rivoluzione il movimento di rottura dei rapporti di potere, da parte dei soggetti oppressi. In questo senso, Vattimo recupera il significato immanente della rivoluzione, che non è separabile dall'orizzonte storico in cui i soggetti in carne e ossa si riappropriano del futuro auto-determinandosi.

Dunque, riflettere sulla rivoluzione d'ottobre, cento anni dopo, ci costringe a fare i conti innanzitutto con lo spettro del potere. In uno scenario in cui i dispositivi di assoggettamento e valorizzazione, a livello globale, sono totalmente mutati, gli spazi di libertà e auto-determinazione sono ulteriormente diminuiti, confinati entro uno spettro di compatibilità funzionale all'espansione del mercato.

In questo quadro, i richiami ad una ragione trascendentale che contrapponga, alla corruzione attuale, l'esatta configurazione della società in cui possa dirsi recuperata l'universalità dei valori della libertà, della giustizia, dell'uguaglianza etc., peccano di riduzionismo e astrazione. La rivoluzione, piuttosto, si radica nelle pratiche di resistenza e conflitto che, senza sottrarsi all'ambito in cui le relazioni di potere prendono forma, lo mordono e lo mettono in crisi, riattivando e tenendo aperto il rapporto dialettico che lega il soggetto alla sua costitutiva esposizione storica. La rivoluzione è la pratica collettiva di resistenza al potere in tutte le sue forme, non per questo sinonimo di spontaneismo e disorganizzazione, e per questo inaggirabile attraverso artifici retorici, sovranismi illuminati e nuovi populismi.

Di fronte alle metamorfosi del potere, al suo investimento sui modi di auto-progettazione finalizzato alla loro subordinazione ai parametri di un mercato sempre più pervasivo, c'è la necessità di ripensare le forme della rivoluzione, che traducano la resistenza e l'autodeterminazione nella possibilità dell'auto-governo. Riflettere sulla rivoluzione, oggi, ci costringe a confrontarci con questa sfida.

L'immagine che è stata scelta come copertina di questo numero è una donna vestita di rosso che, quasi a passo di danza, incita alla lotta e all'unione contro tutti i fascismi, mentre sullo sfondo grigio rimangono le macerie della storia. Ha una mano rivolta verso il basso e una si alza verso l'alto. In questo scarto tra terra e cielo, tra passato e avvenire c'è il destino – tragico – della rivoluzione d'ottobre e la promessa delle rivoluzioni a venire.

Libera Pisano, Universität Hamburg
✉ libpisano@gmail.com

Giacomo Pisani, Università di Torino
✉ giacomopisani@hotmail.it

¶ Sezione Prima

Filosofia e rivoluzione

*Il marxismo-leninismo nel pensiero filosofico e
politico del Novecento*

Articoli/1

Lenin e le trappole della politica assoluta

Giso Amendola

Articolo sottoposto a *peer review*. Inviato il 30/09/2017. Accettato il 15/10/2017.

In Lenin's idea of Revolution, the concept of historical contingency is central. The revolutionary is who knows how to grasp the right time. But the ability to act on time is always in relation to the development of the productive forces and to the transformations of the subjects, as well as interpreted the Italian workerism (*operaismo*). At the opposite side, in some readings, as in the one inspired by the Lacanian psychoanalysis offered by S. Žižek, the contingency of revolutionary action turns into a decision based solely on itself, open not to the concreteness of class relationships and transformations of subjectivity but to a transcendent Truth. So Lenin's thought is likely to be transformed into a thought of the 'autonomy of politics'. Instead, it would be more urgent to come back to thinking about the original way in which social self-organization (the Soviets) and political decision-making are articulated in Lenin.

Ci sono molti modi per mancare il confronto con Lenin al quale il centenario del 1917 vorrebbe chiamarci. Il primo è quello di assorbire Lenin dentro una oziosa linea di continuità con tutta l'esperienza sovietica, e farne l'origine del fallimento del socialismo reale. Strada privilegiata dalla gran parte del pensiero politico liberale: Lenin qui è il nome di un processo storico lineare e necessitato che conduce dal 1917 al 1989, senza alcuna soluzione di continuità. Non è mai mancato, per la verità, alla costruzione di una tale pretesa di omogeneità del corso storico, il contributo di alcuni marxisti, per cui la tragedia segreta del socialismo reale andrebbe fatta risalire direttamente a Lenin, e quindi, dopo il 1989, non resterebbe che produrre un'improbabile cesura antileninista che salvi un ipotetico Marx in purezza da qualsiasi successivo 'leninismo'.

Del resto, la stessa pretesa continuità, lo stesso riassorbimento del 'momento Lenin' all'interno di un unico processo storico necessitato, si riscontra, se solo se ne rovesci il segno, nell'apologetica staliniana, cui si deve l'invenzione di un leninismo inteso esattamente come ricostruzione di un'Origine della rivoluzione del tutto funzionale alla legittimazione dello Stato sovietico come si andrà costituendo in seguito.

Contro tutti questi tentativi di inglobarlo, in un modo o nell'altro, in una continuità coerente e senza scosse, la specificità del pensiero di Lenin è stata spesso assunta e difesa presentandolo, oltre ogni assunzione di una presunta linearità evolutiva e necessitata nella Rivoluzione, come esempio per eccellenza di un pensiero che si costituisce tutto sulla discontinuità temporale, sulla capacità di imprimere svolte al corso storico, di agire nella contingenza della storia e della sue specifiche e mai prevedibili temporalità. Quante volte, a questo proposito, si è ripetuto l'assunto per cui la capacità di stare nella storia di Lenin è stata quello di comprendere che 'ieri troppo presto, domani troppo tardi, il solo momento è oggi'. Un'esperienza politica – quella leninista – radicata proprio nella capacità di legare azione e contingenza storica, di afferrare l'occasione come momento non ripetibile e qualitativamente segnato, che può interrompere ed imprimere un'altra direzione al corso del tempo. A un simile pensiero dell'occasione e della contingenza, sarebbe perciò del tutto contraddittorio riservare il posto dell'Origine, sia che poi si legga tale Origine come 'colpa' iniziale da cui scaturirebbe un fallimento inevitabile, sia che la si intenda al contrario come la sorgente sicura della legittimità dell'ordine politico successivo. La specificità del pensiero di Lenin – proprio per il suo strettissimo e strutturale rapporto con la contingenza – si sottrae all'essere pacificamente inserito in letture in qualsiasi senso deterministiche e continuiste della Rivoluzione e della storia dello Stato sovietico.

Questa sottolineatura dello strettissimo rapporto del pensiero leninista con la congiunturalità, con la determinatezza del tempo storico, con la concretezza della situazione, coglie effettivamente molto del senso della specifica politicità del pensiero leninista. Al pari della grande tradizione del realismo politico, l'azione politica in Lenin si sporge sempre su un rischio, su una serie di possibilità non determinabili, su una contingenza non riducibile a deduzione da condizioni storiche date. Nel segno dell'occasione di machiavelliana memoria, l'azione politica in Lenin ha certamente a che fare con il saper cogliere il tempo opportuno. Qui però si apre un rischio di fraintendimento notevole, e dalle conseguenze teoriche e politiche molto rilevanti. Il problema può essere posto in questi termini: se cogliere il rapporto tra determinatezza della situazione e contingenza dell'azione politica, può aiutare a leggere la specificità della posizione di Lenin, vale a dire il suo specifico modo di intendere la relazione tra l'azione politica e i suoi presupposti, il tema della contingenza contiene anche in sé il rischio di trasformare il pensiero leniniano in un pensiero della Politica Pura, e in una ennesima versione dell'autonomia del Politico. Esito cui il pensiero leniniano recalcitra, e che soprattutto, al di là delle questioni sulla esattezza e coerenza storico-interpretativa, rischia di nascondere e travisare alcuni elementi utili al presente che quel pensiero può dare. Il rischio insomma è che – per salvare Lenin da ogni 'marxismo-leninismo' di stampo deterministico – si trasformi la capacità di mettere in relazione situazione determinata, azione politica e contingenza in un pensiero della politica assoluta, di stampo più o meno decisionista. Il che non solo è scorretto dal punto di vista del mantenimento di una certa plausibilità

interpretativa, ma soprattutto nasconde proprio gli elementi che della politica leninista oggi possono essere più attuali.

Un pensiero aperto alla contingenza, alla variabilità strutturale dei rapporti e dei problemi, alla trasformazione dei soggetti, e all'indeducibilità della decisione politica: tutto questo può sicuramente e pienamente essere colto oggi nel pensiero di Lenin. Un pensiero della contingenza assoluta della politica, della decisione infondata, dell'autonomia della sfera della decisione politica: tutto questo invece non solo non è Lenin, ma è precisamente la versione della decisione politica contro cui la ricostruzione leniniana della relazione tra determinazione dei rapporti di forza, soggetti in campo e azione politica si batte. Eppure, la trasformazione di Lenin in un autore dell'autonomia del Politico è forse la mossa più insidiosa per neutralizzare il pensiero leniniano, forse ancora più pericolosa di quello di farne l'origine inevitabile, nel bene o nel male, dello stalinismo.

Un esempio di una lettura molto produttiva del rapporto tra contingenza e azione politica in Lenin è stato per esempio offerto già negli anni Sessanta dall'operaismo italiano. L'operaismo nasceva tracciando una differenza radicale con quel mix di ortodossia marxista-leninista e di opportunismo riformista che caratterizzava il PCI togliattiano. Così il confronto con Lenin finiva per trovarsi, per gli operaisti, stretto tra la doppia necessità di rifiutare da un lato, qualsiasi oziosa continuità 'leninista', ma, dall'altro, qualsiasi dissoluzione del leninismo in una sorta di nazionalpopulismo tricolore e generico. Così dal celebre – almeno celebre nella storia dell'operaismo – *Lenin in Inghilterra* di Mario Tronti¹, Lenin viene letto come il 'nome' della capacità di far cadere nella contingenza l'azione politica, ma contemporaneamente, come la necessità di leggere quella contingenza sempre dentro un rapporto determinato di classe, e dentro la composizione sociale del soggetto. Ma questa composizione viene assunta dagli operaisti come in trasformazione: leninista è qui chi sa calare la decisione politica, anche l'azzardo dell'anticipazione, dentro i processi di trasformazione della soggettività politica. Appunto, Lenin va trasferito, spostato in Inghilterra: ma non perché la decisione politica abbia una forza di imporsi dall'alto sulla realtà, abbia l'autonomia 'magica' del *fiat* della creazione, e quindi possa separarsi dai concreti rapporti di classe: ma anzi, la capacità di cogliere la contingenza in Lenin sta proprio nel costruire una relazione strettissima tra azione politica e trasformazione della composizione, trasformazione della stessa tessitura ontologica delle soggettività in campo. L'operaismo prova a sottrarre Lenin dal determinismo delle letture ortodosse, ma al tempo stesso lo cala nel vivo della relazione con le trasformazioni produttive e soggettive².

Tutt'altra mossa invece è quella di proclamare la liberazione di Lenin dal leninismo nel segno certo della contingenza dell'azione politica, della capacità di cogliere il momento irripetibile, ma che, allo stesso tempo, legge questa contingenza come contingenza assoluta e trasforma la decisione politica in

¹ M. Tronti, *Lenin in Inghilterra*, «Classe operaia», I, gennaio 1964.

² A. Negri, *Trentatré lezioni su Lenin*, Roma 2016.

una forma di decisionismo. Qui – proprio al contrario della lettura operaista – la contingenza non è capacità di agire dentro il rapporto di classe e dentro le trasformazioni soggettive che qualificano di volta in volta qualitativamente quel rapporto, ma è misurata sulla capacità di tagliare, di *rompere* con quelle determinazioni. Rompere con il determinismo in altri termini finisce per significare separazione dallo stesso tessuto produttivo e dalle soggettività che lo animano, conquista di una trascendenza della decisione politica rispetto a quello stesso tessuto produttivo. Questo Lenin viene così certo a somigliare a un Machiavelli, ma a un Machiavelli in cui il tema della capacità di rispondere alla mutevolezza della Fortuna e di cogliere l'Occasione venga astrattamente separato da ogni analisi sugli 'umori' della moltitudine, sull'effettività dei rapporti e dei conflitti che animano la città. Contingenza e decisione diventano allora le parole chiave per trasformare Lenin in un autore dell'autonomia del Politico, e della celebrazione della capacità della politica di tracciare fughe radicali rispetto ai rapporti di produzione, se non proprio di un esodo metafisico rispetto alla stessa storia.

Lo stesso Tronti contribuirà negli anni successivi a Lenin in Inghilterra a fare di Lenin un autore del Politico, sempre più accostabile, proprio per la capacità di aprire uno spazio di indeducibilità radicale, di 'salto', tra processi storici e decisione politica, al decisionismo di Carl Schmitt. Questa assunzione di Lenin nel Pantheon dell'autonomia del Politico comporta la messa tra parentesi della fondamentale relazione tra azione politica e trasformazione del rapporto di classe, e l'abbandono al suo destino di tutto il lato propriamente 'sovietico' del pensiero di Lenin, quello per cui, se è vero che la decisione politica vive i tempi della contingenza, dell'anticipazione e della volontà, l'essenza dell'azione politica rivoluzionaria sta proprio nel suo non potersi neanche concepire se non in stretto collegamento con la trasformazione dei soggetti della produzione e con l'organizzazione della produzione stessa. Se però l'assunzione di Lenin come autore del Politico produce questo taglio tra politica e produzione in modo del tutto esplicito e visibile, più insidioso è forse il più recente gioco di rileggere Lenin attraverso un certo uso politico della psicoanalisi lacaniana. L'esito non è molto diverso dal fare di Lenin l'ultimo autore del decisionismo politico: ma forse è ancora più chiaro l'esito neutralizzante dell'operazione, che consiste pur sempre nel proporre Lenin come nome di uno sganciamento radicale di politica e produzione.

Una perfetta sintesi di questo Lenin-Lacan (o meglio, per non coinvolgere direttamente il lacanismo in questi affari, di questo Lenin che subisce il trattamento di un certo lacanismo politico) è nella introduzione e nella postfazione che Slavoj Žižek ha premesso a una antologia di scritti di Lenin, *Lenin oggi. Ricordare, ripetere, rielaborare*³. Ricordare significa qui evitare la rimozione che costringerebbe a subire passivamente il rimosso: i comunisti che rimuovono il passato sono costretti a ripeterlo anche nei suoi aspetti più orribili. Eppure, qui

³ S. Žižek, *Lenin oggi. Ricordare, ripetere, rielaborare*, Milano 2017.

ricordare Lenin non significa tanto sottrarlo alla sua continuità con lo stalinismo o con il marxismo-leninismo: per Žižek la pubblicazione dei rapporti su Stalin e la denuncia di Krusciov non sono affatto un momento di positiva e costruttiva crisi del marxismo teorico (gli operaisti invece approfittarono proprio di quella crisi, valutata come apertura di possibilità per riaprire un discorso non ortodosso su Lenin). Un'opera di 'banale' messa in crisi dello stalinismo non è per Žižek che un segno di rimozione: se Lenin va riassunto, non va riassunto semplicemente contro Stalin, ma 'ricordandone' tutto il fallimento, ricomprendendo in questo fallimento anche lo stesso affermarsi dello stalinismo. Non bisogna rimuovere: ma, al tempo stesso, ricordare e rielaborare significa che ogni possibile attualità di Lenin va subito iscritta nel segno dello scacco e della sconfitta. Ripetere Lenin, scrive Žižek, significa accettare che 'Lenin è morto', che le sue soluzioni sono fallite, e che il modo di questo fallimento è stato persino atroce. Quello che invece va riportato in superficie, dai luoghi 'profondi' dell'inconscio della storia, è invece proprio lo scarto, che si apre in quel fallimento, tra quello che Lenin ha fatto e ciò che non è riuscito a fare: questo registro dell'impossibilità è esattamente quello che dovremmo, per Žižek, oggi importare e riapprendere dall'esperienza leniniana.

Cos'era la rivoluzione, per Lenin, se non lo sporgersi verso una possibilità non data, non assicurata, anzi assolutamente azzardata rispetto alle condizioni? Žižek traduce in lacanese questa idea di una rivoluzione sospesa sul vuoto: «in Lenin, come in Lacan, la rivoluzione *ne s'autorise que d'elle-meme*». La rivoluzione è l'atto che si sottrae ad ogni garanzia del grande Altro, in altre parole che si sottrae alle legittimità precostituite o al mito di una lineare necessità sociale. E qui non si potrebbe che concordare, e anche il confronto con Lacan potrebbe non risultare inutile: la rivoluzione rompe con l'assicurazione del già dato e pone il problema della costruzione di un'altra legittimità, fuori dalle reti assicurate da tutte le trascendenze già date. Ma, in Žižek, la sottrazione al grande Altro non assume i tratti di un qualche confronto duro, ma in qualche modo riarticolabile, produttivo di trasformazione, con il Reale, ma si traduce subito in una esposizione sul vuoto: la ricerca di garanzie, quelle garanzie che l'atto rivoluzionario, proprio perché non fondato su null'altro che su se stesso, sfonda radicalmente, è, per Žižek, nulla di meno che «la paura dell'abisso dell'atto». La rivoluzione si iscrive tutta in questo scarto, prodotto da un atto assoluto, che rompe con il già dato, per sporgersi su un vuoto, in nome e nel segno della proclamazione di una Verità altrettanto assoluta. Una verità dalle tinte evidentemente soggettive, davanti alla quale ciascuno si misura soprattutto con il coraggio che può costare il proclamarla. Qui però non è in questione quel tipo di coraggio della verità – tutta dentro le trasformazioni soggettive, la presa di parola in pubblico, la capacità di 'dire la verità' al potere – su cui rifletteva l'ultimo Foucault: lì si tratta di stringere la verità nell'immanenza delle forme di vita dei soggetti e delle loro trasformazioni. Questa Verità al contrario è soggettiva precisamente perché taglia con qualsiasi forma di relazione, perché si separa dal presente, con una pretesa dall'evidente sapore di conversione religiosa e di rottura assoluta, per mirare a una decisione

azzardata. Gli autori evocati da Žižek danno esattamente il senso della tensione compiutamente trascendente – tutta tradotta nei termini di una retorica dello sporgersi sullo scarto, sul vuoto e sull'abisso – di una tale concezione del nesso decisione/Verità: qui Lenin dialoga, direttamente, ed esclusivamente, con Søren Kierkegaard (la decisione per la Verità «ripete l'inizio»), con Simone Weil (la Verità è grido dell'esclusione assoluta, proviene sempre dalla più radicale delle distanze), con Beckett (il fallimento che sempre ricomincia a fallire è il luogo privilegiato della verità).

Žižek si sofferma significativamente su uno scritto leniniano del 1922. Qui Lenin si concentra effettivamente su quanto non è stato fatto, sullo scarto dalle intenzioni e sulle difficoltà: occorre saper «ricominciare daccapo», perché l'obiettivo di costruire una società socialista non è neanche sfiorato. Occorre conservare però le forze proletarie e la capacità di manovra, e soprattutto saper preservare la lucidità anche di indietreggiare. Lenin sta evidentemente confrontandosi con il tema della transizione. Come avrebbe detto un leninista puro (e fatto sparire da Stalin) come Pašukanis, Lenin sta qui evitando la pericolosissima idolatria di credere all'edificazione di uno stato 'socialista' e sta descrivendo la transizione come un processo aperto, in cui si mantiene un dualismo non richiudibile tra comando del capitale e istituzioni dell'autorganizzazione operaia. In questo senso sì, la transizione è appunto un processo in cui occorre saper sempre ricominciare daccapo: il che però non significa tornare indietro, men che meno risalire a una qualche mitica prima origine, ma sapere mantenere produttiva la dinamica dualistica della transizione per operarvi dentro. Per Žižek, invece, l'insegnamento leninista starebbe, al contrario, nel saper fino in fondo fare i conti con il proprio 'fallimento' fino a giungere a ripetere l'inizio. E ripetere l'inizio oggi, significa, spiega Žižek, non solo separarsi da tutte le illusioni socialdemocratiche sulla tenuta dello stato sociale, esercizio che sarebbe effettivamente ragionevole e urgente, ma anche rinunciare all'idea di «una regolamentazione diretta e trasparente 'dal basso' del processo sociale della produzione, quale corrispettivo economico del sogno di 'democrazia diretta' dei consigli operai». Qui è indicato evidentemente il vero obiettivo della invenzione di questo strano Lenin, che, malgrado lo sforzo di porre il tutto sotto la protezione di Lacan, è in realtà costretto a viaggiare tra nichilismi, esistenzialismi e trascendenze: trasformare Lenin in un decisionista aperto a un'eccedenza tutta iscritta nei registri della trascendenza, serve in realtà a liquidare quel nesso, complesso, mobile, mai assicurato, ma che resta il cuore del pensiero di Lenin, tra autorganizzazione della produzione e azione politica. L'autorganizzazione del sociale va espulsa dall'orizzonte del pensiero di Lenin per poter affermare che il suo fallimento dovrebbe oggi aprirci proprio ad un recupero degli elementi di trascendenza presenti nel suo pensiero. Davanti alla crisi, saremmo chiamati – questo è in fondo ciò che pretenderebbe di insegnarci questo Lenin di Žižek – a rompere l'orizzonte neoliberale ritrovando una verticalità, un comando, un Padre o un Padrone. Giocando ancora con Lacan, si tratterebbe di rompere il discorso del Capitale, ritornando appunto indietro sul discorso del Padrone: ci

occorrerebbe ritrovare un'Autorità che, dall'esterno, venga a rompere la forza con cui il neoliberalismo ci incatena alla nostra stessa capacità di auto-obbligarci e di trasformarci in servi volontari. Solo la trascendenza dell'assunzione di un obbligo assoluto ci salverebbe, insomma da noi stessi, esercitando, come nel meccanismo del Terrore, una pressione in grado di liberarci. Il problema che questa logica del Padrone riprodurrebbe poi a un altro livello la stessa mancanza di autonomia e la stessa gerarchizzazione da cui sarebbe chiamata a liberarci, è completamente dimenticato. O meglio, dovremmo accettarlo come va accettata l'incompiutezza tragica che ogni realizzazione storica della purezza della Verità rivoluzionaria non può che lasciare. Possiamo tradurre questo paradossale desiderio di Padrone e di trascendenza, in cui la rivoluzione viene in questo modo rovesciata, anche in termini più direttamente organizzativi e politici: secondo questa logica che oppone al dominio del neoliberalismo la paradossale 'riconquista' della Trascendenza e dell'Obbligo infinito, dovremmo rispondere alle difficoltà che lo sviluppo di movimenti sociali reticolari e caratterizzati dalla *leaderness* hanno incontrato nel combattere con efficacia il comando finanziario, riscoprendo per questi movimenti un luogo della decisione politica fondata su uno scarto verticale, su una separazione netta dalle dinamiche di base (in luogo invece di quel prezioso e difficile lavoro di irrobustimento dell'organizzazione e, insieme, di mantenimento della relazione aperta e produttiva con quelle dinamiche). Si capisce allora qual è il senso di questo 'rielaborare' Lenin: chiamare con il nome di Lenin la tentazione di interiorizzare completamente la crisi, di trasformarla in una nostra costitutiva mancanza, e, infine, di rinunciare a radicare la costruzione della decisione politica dentro – e non miracolisticamente fuori o sopra – le capacità auto-organizzative della società. Questo Lenin assomiglia, così, a un tentativo disperato di uscire dal neoliberalismo, celebrando, piuttosto che la fine del comando della proprietà, la rinuncia definitiva e luttuosa alla nostra autonomia

Oggi avremmo in realtà proprio bisogno di fare tutto il contrario di quanto predicano tutti questi neodecisionismi e queste nuove idolatrie del Politico puro: ripensare Lenin reindagando le ragioni di una politica della produzione, per superare la separatezza della rappresentanza e dell'azione politica e riconquistarle pienamente alle reti della produzione sociale e cognitiva. Si comprende bene, in fondo, che la durezza della crisi dia spazio all'antichissima illusione di rimettere le cose a posto, risotto ponendo le forze produttive ad un comando del Padrone: ma quelli che in questo modo pensano di poter affrontare il neoliberalismo facendolo indietreggiare a colpi di decisionismo e trascendenze, i tardogiacobini appassionati di 'rivoluzioni' giocate tutte dall'alto verso il basso, nutrite sempre e solo di un triste scetticismo verso ogni momento di autorganizzazione democratica, farebbero meglio ad alzare questi inni alla Decisione pura e alle virtù eroiche del Terrore nel proprio nome, lasciando perdere Lenin.

Giso Amendola, Università di Salerno
✉ adamendola@unisa.it

Contributi/1

Adorno e un nuovo Manifesto **La rivoluzione senza proletariato e senza prassi**

Valeria Ferraretto

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/07/2017. Accettato il 16/10/2017.

In two discussions – the first one in autumn 1939, the second one in spring 1956 – Adorno invites his friend Horkheimer to write a contemporary version of the Communist Manifesto. According to Adorno, the new Manifesto must be a «strictly Leninist manifesto», that certainly follows Marx' and Engels' lessons, but has to go further. Firstly, Adorno realizes that in the late capitalism there is no longer a class consciousness. The Manifesto from 1848 was written for the proletarian class, who had a revolutionary role, but now the proletariat is well integrated into the society and it has forgotten its revolutionary mission. Then, Adorno wants to underline the importance of the theory over the praxis. His new Manifesto was never written, but we can see a new reposition of Marxian questions, useful even for us, in the 100th anniversary of the Russian Revolution.

1. Verso un nuovo manifesto

In due discussioni – una del '39 e l'altra del '56 – Theodor W. Adorno e Max Horkheimer esprimono la loro volontà di scrivere un nuovo manifesto comunista. In *Diskussion über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus*¹, redigono uno schema generale di quello che sarebbe dovuto essere il loro manifesto; nella *Diskussion über Theorie und Praxis*², analizzano più minuziosamente i dettagli.

¹ Cfr. Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Diskussion über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus*, in M. Horkheimer, *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, in *Gesammelte Schriften* 12, a cura di G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1985, pp. 493-525.

² Cfr. Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Diskussion über Theorie und Praxis*, in *Nachtrag zu Band 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972. 2. Gespräche*, in M. Horkheimer, *Nachträge, Verzeichnisse und Register*, in *Gesammelte Schriften* 19, a cura di G. S. Noerr, in coll. con J. Baars, R. Clodius, F. v. Gelder e G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1996, pp. 32-72. La datazione non è così precisa. Mentre i giorni del colloquio sono chiari, l'anno non è segnalato da Gretel, ma si lascia

Il progetto però rimarrà incompiuto³ sia per questioni contingenti, sia per l'impegno nella stesura di *Dialettica dell'illuminismo*. Tuttavia, come evidenzia il lasso temporale tra le due discussioni, il progetto non sembra essere abbandonato neppure dopo anni, ma la proposta adorniana ad Horkheimer di scrivere una nuova versione contemporanea del Manifesto – sebbene non vedrà mai concretamente la luce – resterà per sempre un'idea comune tra i due autori.

È interessante riproporre il sogno di Adorno nel centenario della rivoluzione russa del '17, lontana dagli anni delle due discussioni adorno-horkheimeriane, eppure tanto vicina da far loro scaturire una nuova collaborazione a quattro mani, dopo quella del XIX secolo tra Marx ed Engels. Come i due scrittori ottocenteschi, Adorno e Horkheimer seguono la massima, secondo cui: «non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze»⁴. Il rapporto tra teoria marxiana e teoria critica è sicuramente stato indagato a lungo⁵, ma finora nessuno – almeno in campo italiano – ha messo in luce il progetto di un nuovo manifesto⁶.

I due amici, tuttavia, mostrano di avere sfumature diverse di pensiero.

Se, infatti, per Horkheimer è il cattivo (*das Schlechte*) che ha più possibilità di sopravvivenza, sentendo debole la necessità di un «appello al ripristino di un partito socialista», Adorno, che pur non nega che non ci sia la possibilità di una ricaduta nella barbarie⁷, è convinto che ci sia una possibilità altra.

Ho come l'impressione che il mondo orientale, sotto l'incantesimo del marxismo, riscatterebbe la civilizzazione occidentale. Così facendo si verificherebbe uno spostamento dell'intera dinamica storica⁸.

È come se Adorno, a differenza di Horkheimer, interpretasse e vivesse la sua epoca in modo rivoluzionario:

evincere dalle menzioni ai politici, tanto che sembra essere proprio il 1956 l'anno più probabile. Si veda *Editorische Vorbemerkung*, in *ivi*, pp. 32-33.

³ «Questo 'manifesto', che avrebbe dovuto rappresentare pubblicamente i tratti fondamentali programmatici del marxismo in quanto teoria critica, tuttavia non venne elaborato in questa forma» (G. S. Noerr, *Editorische Vorbemerkung*, in M. Horkheimer, *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, cit., p. 493). Oltre ad un nuovo manifesto, Adorno aveva anche in mente di scrivere una Critica al programma di Godesberg, con Hans Magnus Enzensberger, a modello della *Critica al programma di Gotha* di Marx. Anche quest'ultimo progetto, però, rimarrà incompiuto.

⁴ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 2010, p. 7.

⁵ Cfr. M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali (1923-1950)*, Torino 1979; S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. II, *Comunismi e teorie critiche del secondo Novecento*, Roma 2016. Per il rapporto in particolare con il pensiero adorniano si rimanda a F. Bockelmann, *Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie*, Freiburg 1972.

⁶ I testi a cui facciamo riferimento, infatti, non sono ancora tradotti per il pubblico italiano. La *Discussione sulla teoria e la prassi* ha trovato una, seppur parziale, traduzione in inglese in *Towards a New Manifesto?*, «*New Left Review*», LXV, 2010, pp. 33-61.

⁷ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Diskussion über Theorie und Praxis*, cit., p. 41, trad. mia.

⁸ *Ivi*, p. 46, trad. mia.

Quando Marx e Engels scrissero il *Manifesto Comunista* non c'era ancora alcun partito. Non è sempre necessario riagganciarsi a qualcosa di preesistente⁹.

Di fronte a un mondo basato su un «rapporto sociale che si palesa attraverso il principio di scambio, come se fosse una cosa in sé»¹⁰, Adorno afferma chiaramente che:

È nostro compito chiarirlo riflettere sulle origini ultime e protostoriche del lavoro, per inferirlo dal principio della società, così che vada oltre Marx¹¹.

Il punto problematico, anche nel confronto tra le posizioni di Adorno e Horkheimer, sta nel capire se «la storia può avere successo o no». E l'interpretazione di questo 'potere' significa:

Da un lato, nel mondo ci sono sufficienti opportunità per riuscirci. Dall'altro lato, tutto è stregato, come sotto un incantesimo. Se si arrivasse a rompere questo incantesimo, riuscirci sarebbe una possibilità. Se qualcuno vuole convincerci che la condizionatezza [*Bedingtheit*] della natura umana limita l'utopia, dobbiamo reagire dicendo che non è assolutamente vero¹².

L'utopia che Marx ed Engels criticavano come un sabotaggio e un intralcio nei confronti di un'«organizzazione umana della società» contiene per Adorno elementi che vanno recuperati:

Ciò che Marx ed Engels, che volevano un'organizzazione umana della società, stigmatizzavano ancora come utopia che non faceva che sabotare tale organizzazione, è diventato una possibilità concreta ed evidente¹³.

E Marx ed Engels hanno avuto torto nel delineare progressivamente una storia in discesa, verso la realizzazione della società comunista, senza conflitto¹⁴, in particolare Marx è stato troppo ingenuo:

Marx è stato troppo ingenuo; probabilmente ha assunto ingenuamente che gli uomini fossero e rimanessero in fondo essenzialmente identici. E una volta rimossa da loro la seconda natura, tutto sarebbe andato bene. Non si è occupato di soggettività, non gli interessava veramente. Che gli uomini siano prodotti della società fin nel loro

⁹ Ivi, p. 69, trad. mia.

¹⁰ Ivi, p. 37, trad. mia.

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, p. 41, trad. mia.

¹³ Th. W. Adorno, *Tardo capitalismo o società industriale?*, in Id., *Scritti sociologici*, Torino 1976, p. 322.

¹⁴ «Troppe ottimistica fu l'attesa di Marx, secondo cui era storicamente certo un primato delle forze di produzione che avrebbe spezzato i rapporti di produzione. In questo senso Marx, nemico giurato dell'idealismo tedesco, restò fedele alla sua costruzione affermativa della storia» (ivi, p. 323).

più profondo, l'avrebbe liquidata come una teoria del *milieu*. Ciò è stato pronunciato per la prima volta da Lenin¹⁵.

Ma la consapevolezza di ciò, non significa che una trasformazione della società sia impossibile: «Al momento è tutto spento, ma tutto può cambiare da un momento all'altro»¹⁶.

2. Adorno come Marx?

Il rapporto di Adorno con Marx è fondamentale per accostarsi al pensiero del francofortese e per comprendere appieno la sua proposta di scrivere un nuovo manifesto¹⁷. Adorno è e rimarrà sempre un pensatore marxista¹⁸, in particolar modo saranno le opere di Lukács e Bloch ad avvicinarlo al pensiero di Marx. Ma da queste si allontanerà anche ben presto.

[...] non solo la Scuola di Francoforte non ha lasciato dietro di sé tracce di una teoria marxista ortodossa in campo ideologico, ma ha persino incluso Marx nella tradizione illuminista [...] in definitiva l'istituto ha prodotto una così sostanziale revisione del marxismo da perdere il diritto ad esserne considerato uno dei suoi numerosi seguaci¹⁹.

Di fronte ad un mondo che dava per morto il marxismo, e con esso la lezione della rivoluzione del '17 – quando dopo la morte di Lenin l'Urss degenerò in una dittatura totalitaria e con l'assassinio di Trotskij nell'agosto del 1940 si spezzava l'ultimo filo di continuità con l'Ottobre – Adorno e Horkheimer vogliono recuperarne tutta la sua importanza e togliere la cappa sotto la quale era stato posto il materialismo storico dallo stalinismo.

Tutti dicono che il marxismo sarebbe liquidato. Nei confronti di questo, noi diciamo di no, non è liquidato, bensì dipende dalla fiducia che si ha in esso. Se si ha veramente fiducia in esso, allora esso rappresenta il movimento ulteriore del processo dialettico²⁰.

Non ci si deve arrendere di fronte ad una liquidazione del marxismo, ma nemmeno basarsi su di un marxismo degradato. Bisogna, in primo luogo, chiedersi se le categorie ottocentesche usate da Marx possano ancora essere applicate alla società del tardo ventesimo secolo, in secondo luogo se l'analisi

¹⁵ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Diskussion über Theorie und Praxis*, cit., p. 71, trad. mia.

¹⁶ Ivi, p. 47, trad. mia.

¹⁷ «Quando si parla del pensiero di Adorno, la questione del suo rapporto col marxismo si presenta come una delle più urgenti e insieme delle più delicate [...] Il suo rapporto col marxismo appare perciò assai tormentato: pieno di contraddizioni e anche di equivoci, spesso mimetizzato sotto un linguaggio filosofico sfuggente» (M. Vacatello, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, Firenze 1972, p. 9).

¹⁸ Cfr. F. Jameson, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Roma 1994, p. 209.

¹⁹ M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, cit., p. 122.

²⁰ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Diskussion über Sprache und Erkenntnis*, cit., p. 524, trad. mia.

marxiana sia in generale valida. Sembra che Adorno voglia andare oltre Marx, ma rimanendogli fedele.

In un manoscritto inedito, datato 1945 e dedicato al marxismo, Adorno scrive che per poter non ricadere prima delle riflessioni marxiane, si devono riprendere le sue categorie. Anche più tardi, nel testo dedicato a Marx del '68 *Tardo capitalismo o società industriale?*²¹, ribadisce l'importanza delle categorie marxiane, sia pur rilette alla luce della società tardo capitalistica.

Sembra quasi che, da un lato, Adorno abbia paura di discostarsi da Marx, perdendo tutto il suo insegnamento, ma che, dall'altro lato, si renda conto che parte delle analisi marxiane hanno fallito.

Marx poteva limitarsi a chiedersi se il capitalismo, nelle categorie dinamiche che gli sono proprie, corrispondesse al modello dell'economia liberale, e poteva costruire dal canto suo una teoria pressoché sistematica a partire da una negazione determinata del sistema teorico che si trovava di fronte. Ma dopo di allora l'economia di mercato si è frantumata a tal punto che sfugge a un qualsiasi confronto di questo genere; l'irrazionalità della struttura dell'economia contemporanea impedisce una elaborazione razionale in campo teorico²².

Obiettivo di Adorno non era quello di tornare a Marx, ma di andare oltre il suo insegnamento. La teoria critica di Adorno può essere definita una critica marxista del marxismo. E come tale rivela gli aspetti fondamentali del marxismo che altrimenti sarebbero rimasti sepolti, anche se gli sfuggono dei momenti importanti²³.

Se il lavoro di Marx è ancora in grado di provocare un riconoscimento critico delle nostre realtà attuali, allora siamo incaricati di cogliere i modi in cui continua a farlo. Questo non è solo questione di analisi teorica, ma solleva anche questioni di politica pratica, indagando sui modi in cui Marx ha compreso il rapporto della teoria e della pratica. Adorno pensava che non fosse semplicemente emulare la pratica politica o le prospettive teoriche di Marx, ma cercare di cogliere il rapporto della teoria e della pratica in condizioni alterate.

²¹ Testo scritto come relazione introduttiva al XVI congresso della Società tedesca di sociologia, in ricordo del centocinquantenario anniversario della nascita di Marx. Successivamente venne letto nel grande simposio di Parigi dall'8 al 10 maggio 1968 per essere poi pubblicato negli atti del suddetto convegno col titolo *È superato Marx?*

²² Th. W. Adorno, *È superato Marx?*, in *Marx Vivo. La presenza di Karl Marx nel pensiero contemporaneo*, a cura di M. Spinella, Milano 1969, p. 24.

²³ «Quello tra Adorno e Marx si rivela così come un confronto pieno di tensioni, caratterizzato da aspetti di fecondo superamento e da altri nei quali il francofortese resta tutto interno a un quadro concettuale del quale sarebbe stato necessario, invece, vedere anche la problematicità» (S. Petrucciani, *Lezione da Adorno. Filosofia società estetica*, Roma 2017, p. 94).

2.1. *Un manifesto senza proletariato*

Innanzitutto il nuovo manifesto adorniano si presenta come un manifesto senza coscienza di classe, al contrario del manifesto marxiano che era rivolto ad una classe ben definita e soprattutto con una coscienza matura: il proletariato.

Marx, infatti, «non andò al di là del filosofema secondo cui l'emancipazione del proletariato può essere soltanto compito del proletariato stesso»²⁴. Assumendo che il processo di produzione capitalistica raggiungerebbe un punto di crisi, Marx vede la possibilità, all'interno di quella stessa crisi, di una rivoluzione e il soggetto rivoluzionario, agente dell'attualizzazione del significato della storia in direzione della negazione del sistema capitalistico, è identificato col proletariato. Il proletariato, cioè, è l'artefice naturale della rivoluzione, la «classe che nella società non conta più come classe», ma è l'«espressione del dissolvimento di tutte le classi e nazionalità»²⁵. Il *Manifesto Comunista* presuppone quindi una società non integrata:

Il proletariato al quale egli [Marx] si rivolgeva non era ancora integrato: esso si impoveriva a vista d'occhio, mentre d'altro canto il potere sociale non disponeva ancora dei mezzi per affermare la sua supremazia schiacciante in caso di emergenza²⁶.

Per la teoria critica, invece, ciò non è più possibile: il declino dell'individualità si accompagna alla scomparsa del soggetto storico rivoluzionario e della sua coscienza di classe: «la soggettiva appartenenza di classe diventa sempre più fluttuante»²⁷.

Nella realtà che Adorno si trova di fronte, le forze individuali proprie del proletariato sono interiorizzate, integrate, ovvero riassorbite dal medesimo processo da cui sono scaturite. Non sono tanto le classi ad essere scomparse, per Adorno le classi sussistono e le divisioni fra di esse permangono ancora, ma quella che viene meno è la coscienza delle classi subalterne, che si identificano e si uniformano alla classe dominante: gli oppressi «non possono più sperimentare se stessi come classe»²⁸.

Con i consumi di massa e l'industria culturale non si può più parlare di una coscienza di classe del proletariato, i lavoratori sono sempre più integrati nella società borghese, andando ben oltre a quanto Marx e Engels potessero immaginare nel loro *Manifesto*.

²⁴ Th. W. Adorno, *Note marginali su teoria e prassi*, in Id., *Parole chiave. Modelli critici*, Milano 1974, p. 262.

²⁵ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più attuale filosofia tedesca nei suoi esponenti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del Socialismo tedesco nei suoi diversi profeti*, in K. Marx, F. Engels, *Opere V. 1845-1846*, a cura di F. Codino, Roma 1972, p. 29.

²⁶ Th. W. Adorno, *Wozu noch philosophie*, in Id., *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, in *Gesammelte Schriften 10.2, Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1977, p. 470, trad. mia.

²⁷ Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino 1994, p. 232.

²⁸ Th. W. Adorno, *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in Id., *Scritti Sociologici*, cit., p. 378.

La classe oramai ha perso coscienza di se stessa e del fatto di non essere più soggetto, ma oggetto del processo sociale²⁹.

E ancora:

Il fatto che lo sviluppo tecnico ha raggiunto una fase che consentirebbe letteralmente a tutti di esercitare tutte le funzioni, questo elemento potenzialmente socialista del progresso è sottoposto, nel tardo industrialismo, a un travestimento ideologico [...] Il fatto che tutti potrebbero diventarlo [esperti], non ha condotto alla loro fine, ma alla possibilità – per ognuno – di essere chiamato. Viene preferito chi si adatta meglio³⁰.

Un elemento potenzialmente positivo, come l'opportunità aperta a tutte le classi di far carriera, è solo illusorio e si rovescia nel massimo dell'inuguaglianza.

Non solo un soggetto rivoluzionario e politico sembra anacronistico, ma il ruolo stesso di soggetto trova la sua piena crisi³¹. L'uomo, sia esso borghese o proletario, imprenditore o operaio, impiegato o contadino, è ridotto a merce e integrato nella società. Si è imborghesito anche il proletariato, mostrandosi come prodotto del capitalismo e interiorizzando una cultura funzionale alla logica dominante.

3. Con Lenin, oltre Marx

Adorno afferma esplicitamente che il nuovo manifesto deve essere «fortemente leninista» (*streng leninistisches Manifest*)³², in modo da giungere alla terza fase del socialismo. Secondo la concezione leninista, infatti, la prima fase del socialismo sussisteva nell'organizzazione dell'economia collettiva e pianificata, la seconda nel dispiegamento di tutte le forze produttive e i rapporti di produzione su di un terreno socialistico, mentre la terza fase, il comunismo autentico, si sarebbe dovuto realizzare nel grado più alto dello sviluppo della società umana. Lenin fa risuscitare il contenuto del marxismo alla luce della rivoluzione russa, Adorno – come un moderno Lenin – vuole dare nuova vita al marxismo alla luce del periodo di piena seconda guerra mondiale e di clima da guerra fredda.

La critica immanente del marxismo che compie Adorno suggerisce che – proprio alla base del nuovo manifesto – le categorie di Marx devono essere rilette con l'ausilio della lezione politica di Lenin. Se Marx ed Engels ancora non conoscevano l'imperialismo, Lenin si trova nel bel mezzo della rivoluzione proletaria. Se i primi, quindi, ancora nel periodo di preparazione alla rivoluzione, indirizzarono tutta la fiducia nel proletariato, Lenin può rendersi ben conto delle sue fragilità.

²⁹ Th. W. Adorno, *Tardo capitalismo o società industriale?*, cit., p. 318.

³⁰ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 232-233.

³¹ Cfr. i saggi contenuti in Id., *La crisi dell'individuo*, a cura di I. Testa, Reggio Emilia 2010.

³² Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Diskussion über Theorie und Praxis*, cit., p. 66, trad. mia.

Ora, però, l'imperialismo leniniano, chiamato capitalismo morente, di vita ne avrà ancora da vivere. Adorno, che dunque si inserisce in questa costellazione, ha a che fare con quello che denomina tardo capitalismo.

3.1. *Un manifesto senza prassi*

Il problema principale sulla stesura di un nuovo manifesto verte sul rapporto tra teoria e prassi. Adorno vuole oltrepassare l'antagonismo di teoria e pratica, osservabile nella storia del marxismo, per poterlo trasformare e trascendere in una visione che marxianamente vada oltre l'annuncio della mera prassi e che leninariamente recuperi l'importanza della teoria.

Per Lenin, infatti, la prassi è sempre legata a movimenti particolari e specifici di un certo paese, mentre è la teoria ad assumere il ruolo di esperienza madre, nell'orizzonte di una rivoluzione proletaria mondiale. La teoria, cioè, dà a tutti i movimenti proletari locali un orientamento e mostrandogli qual è la direzione in cui devono muoversi. Nel *Che fare* è celebre la sua affermazione: «senza teoria rivoluzionaria non vi può essere movimento rivoluzionario». Allo stesso modo, Adorno è convinto che la prassi non può essere separata dalla teoria, tanto che

[...] lo stesso pensiero è una forma di prassi, quando penso, faccio qualcosa. Anche nella più alta forma di attività spirituale vi è già da sempre un elemento pratico³³.

La pretesa che la teoria debba essere qualcosa di puro, slegato dall'azione, ha qualcosa di deludente, così come è deludente considerare la prassi come quella promessa di «far uscire gli uomini dalla loro chiusura»³⁴.

Forse fu imperfetta l'interpretazione che promise il passaggio alla prassi³⁵.

La conversione di Marx della teoria in prassi presuppone la possibilità di trasformare il mondo, come si legge chiaramente nella tesi su Feuerbach³⁶. Ma, oggi, le cose sono cambiate, questo è il tempo della teoria, anzi,

³³ Ivi, p. 60. «Bisognerebbe instaurare una coscienza di teoria e prassi, che né le separi, rendendo di conseguenza impotente la teoria e arbitraria la prassi, né infranga la teoria mediante il primato di origine borghese – proclamato da Kant e Fichte – della ragion pratica. Il pensiero è un agire, la teoria una forma della prassi» (Th. W. Adorno, *Note marginali su teoria e prassi*, cit., p. 236).

³⁴ Ivi, p. 233.

³⁵ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino 2004, p. 5. «La prassi rinviata a tempo determinato non è più l'istanza d'appello contro la speculazione paga di sé, bensì per lo più il pretesto con cui gli esecutivi strozzano in quanto vano il pensiero critico, che invece potrebbe servire alla prassi trasformatrice».

³⁶ «I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta però di trasformarlo». K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere V. 1845-1846*, a cura di F. Codino, Roma 1972, p. 5.

Già in Marx si nasconde una ferita. Gli piaceva recitare l'undicesima tesi su Feuerbach in modo così autoritario perché non la conosceva abbastanza [...]»³⁷.

La teoria è l'unica forma di prassi possibile nelle circostanze attuali ed è proprio questa attività teorica che contribuisce alla modifica del reale. Questo non significa che il progetto storico-critico di Adorno sia costretto al vicolo cieco della pura contemplazione³⁸. In un'intervista del 1966, Adorno confessa che avverte una «crescente negazione della prassi in opposizione alle mie proprie posizioni teoriche»³⁹. Anche per Adorno l'uomo non è un essere astratto, ma è un prodotto dello stato e della società, tuttavia per poter oltrepassare la forma della società umana che, per quanto emancipata è pur sempre inserita nell'illuminismo borghese e mondiale, la prassi senza teoria non può nulla.

Noi avevamo sviluppato elementi di una teoria critica della società, non eravamo però pronti a tirare le conseguenze pratiche. Né abbiamo dato dei programmi d'azione né abbiamo sostenuto assolutamente azioni tali che si sentissero ispirate alla teoria critica⁴⁰,

tanto che l'obiezione più forte è quella secondo la quale «uno che dubita a quest'ora della possibilità di una trasformazione energica della società e che né partecipa a azioni spettacolari e violente né le raccomanda, ha rinunciato»⁴¹. La distanza dalla prassi sembra essere quindi disdicevole, in realtà

L'unità tanto nominata di teoria e prassi ha la tendenza di volgere alla supremazia della prassi [...] In Marx la dottrina è stata animata da quell'unità – già allora non realizzata – della possibilità presente all'azione⁴².

Progetti politici organizzati collettivamente tendono ad atrofizzarsi come inefficaci pseudo-attività e anche la prassi si trasforma in pseudo-prassi. È così che la prassi si stacca sempre più dalla teoria, ma, invece di diventare prassi dell'azione, diventa sempre più prassi della non-azione, del mantenimento dell'esistente, contribuendo all'auto-conservazione delle strutture: «oggi si delinea proprio il contrario. Ci si aggrappa alle azioni per amore dell'impossibilità dell'azione»⁴³.

³⁷ Th. W. Adorno, *Resignation*, in Id., *Kritische Modelle 3*, in *Gesammelte Schriften 10.2*, cit., p. 795, trad. mia.

³⁸ Cfr. S. Buck-Morss, *The origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Hassocks 1977, p. 190. «[...] la separazione di teoria e prassi ha qualcosa di accecante. La separazione dei due momenti è in realtà un'ideologia» (Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Diskussion über Theorie und Praxis*, cit., p. 58, trad. mia).

³⁹ Th. W. Adorno, *Drei Fragen in der Silvesternacht 1966*, in *Umfragen*, in *Gesammelte Schriften 20.2*, Frankfurt a. M. 1986, p. 737, trad. mia.

⁴⁰ Th. W. Adorno, *Resignation*, cit., p. 794.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi*, p. 765.

⁴³ *Ibid.*

Una «prassi significativa» (*sinvolle Praxis*)⁴⁴, sufficientemente informata su come agire per poter portare un cambiamento sociale, dipende da una comprensione della società. Una prassi impaziente che cerca di trasformare il mondo prima di interpretarlo è debole, fallisce e, soprattutto, porta alla riproduzione dello *status quo*. Come cieca pseudo-attività, l'attivismo non ha alcun effetto trasformativo: l'unico suo effetto è la riproduzione conformista delle sue condizioni. Si giunge così ad un'antinomia:

Da un lato la teoria esiste per dire cosa si può fare in riferimento alla realizzazione del comunismo all'interno di una determinata costellazione di poteri. Dall'altro lato è proprio la costrizione a pensare tali alternative che oggi rende il pensiero uno sproloquio. Questa è un'antinomia⁴⁵.

Da questa antinomia si può uscire così:

Non si dovrebbe oggi pensare veramente qualcosa di totalmente nuovo: scrivere un manifesto, che renda giustizia di come è l'oggi. Al tempo di Marx non si poteva ancora vedere che l'immanenza della società era diventata totale. Ciò significa, per un verso, che ci si deve spogliare solo dalla scorza esterna, per l'altro verso, che nessuno vuole più avere altro⁴⁶.

4. Un nuovo manifesto per una nuova rivoluzione?

In un mondo in cui la coscienza di classe non trova più il suo ruolo e in cui è la teoria a dover avere il primato sulla prassi, perché scrivere un nuovo manifesto?

Adorno sembrerebbe rispondere che, proprio per questi motivi, vi è l'esigenza di una sua nuova riscrittura. Anche se le classi sono omologate, i conflitti e gli antagonismi sociali non scompaiono. La società anche nel tardo capitalismo è una società contraddittoria, anche laddove la coscienza di classe si annulla, rimangono aperte molte ferite: da una produzione che non ha ancora posto fine al problema della fame del mondo, alle tante manifestazioni di insofferenza verso il diverso. Come nel capitalismo di Marx, anche nel tardo capitalismo di Adorno non si produce per poter portare ad un miglioramento della società, ma la produzione è tutta legata allo scambio e al profitto.

Noi dobbiamo esprimerci in modo tale che si possa riconoscere in modo chiaro come le cose dovrebbero essere cambiate. Non si dovrebbero orientare i pensieri verso il cambiamento, ma si deve far in modo che si possa pensare che il cambiamento sia possibile⁴⁷.

⁴⁴ Th. W. Adorno, *Diskussionsbeitrag zu «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?»*, in *Gesammelte Schriften* 8, Frankfurt a. M. 1972, p. 579.

⁴⁵ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Diskussion über Theorie und Praxis*, cit., p. 64, trad. mia.

⁴⁶ Ivi, p. 65.

⁴⁷ Ivi, p. 70, trad. mia.

Ciò non vuol dire guardare alla Russia o alla Cina dell'epoca come le società ideali. Adorno sa bene che anche in quei luoghi prosegue un forte livellamento.

Nell'Unione Sovietica accade lo stesso, nonostante l'abolizione dell'economia di mercato [...] Dallo scatenamento delle forze produttive sono nati rapporti di produzione che hanno nuovamente incatenato gli uomini: la produzione è diventata fine a se stessa e ha impedito di realizzare il fine, l'attuazione completa della libertà⁴⁸.

Ma non significa neppure cadere in un mero pessimismo. Viceversa:

[...] non si può pensare senza pensare insieme [*mitdenken*] l'altro. L'istupidimento oggi è una funzione immediata della recisione dell'utopia. Dove non si vuole l'utopia muore lo stesso pensiero. Il pensiero muore là dove si limita a duplicare l'esistente⁴⁹.

Quell'utopia, viceversa, è diventata una possibilità concreta, da tenere in vita,

Rinunciare all'utopia significa in qualche modo decidersi per ciò che si sa che è allo stesso tempo un raggiro. Da ciò deriva tutto il male⁵⁰.

Utopia deve significare «critica dell'esistente»⁵¹, ovvero critica immanente di ciò che esiste, in modo simile al barone di Münchhausen⁵². E quindi utopia significa anche critica del partito, per indirizzare i propri sforzi verso la vera rivoluzione.

Solo negli ultimissimi tempi sono diventate visibili tracce di una tendenza opposta, precisamente nei gruppi più diversi della gioventù: resistenza contro il cieco adattamento, libertà per scopi razionalmente scelti, orrore del mondo come imbroglio e rappresentazione, pensiero della possibilità di un cambiamento⁵³.

Un partito ormai non è più attuale, né auspicabile. Il nuovo manifesto, come del resto quello di Marx ed Engels, non deve nascere legato ad un partito. Il partito comunista, spiega Adorno nel suo inedito sul marxismo, è diventato impotente, perché non ha più come obiettivo primario quello rivoluzionario.

Sembra quasi che sia la politica sia il partito perdano il loro *quid* più proprio. Rendono cioè innocua la rivoluzione e, in ciò, fa il gioco della società monopolistica.

⁴⁸ Th. W. Adorno, *Tardo capitalismo o società industriale?*, cit., p. 326.

⁴⁹ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Diskussion über Theorie und Praxis*, cit., p. 35, trad. mia.

⁵⁰ Ivi, p. 53, trad. mia.

⁵¹ Th. W. Adorno, *Diskussion über Sprache und Erkenntnis*, cit., p. 514.

⁵² «Al pensatore odierno non si chiede niente di meno che questo: essere nello stesso momento nelle cose e al di fuori delle cose; e il gesto del barone di Münchhausen, che si solleva dallo stagno afferrandosi per il codino, diventa lo schema di ogni conoscenza che vuole essere qualcosa di più che constatazione o progetto» (Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 78).

⁵³ Th. W. Adorno, *Tardo capitalismo o società industriale?*, cit., p. 328.

Il partito si è fatto non più portavoce della spinta rivoluzionaria, ma si è livellato alla società capitalistica. Non più un partito, ma uno pseudo-partito, fatto ad immagine e somiglianza di uno pseudo-individuo.

Non ci si deve mai dimenticare di essere immersi nella società e da questa consapevolezza non può che derivare, per Adorno, l'ulteriore consapevolezza che tutto – anche il partito comunista – fa già parte della società da cui vorrebbe liberarsi; tuttavia non ci si deve limitare a constatare fatalisticamente che ciò che è accaduto, doveva succedere.

C'è bisogno di un nuovo manifesto proprio nel ricordare che l'agire collettivo non deve essere frainteso con l'accettazione di seguire linee prestabilite di partito e fare della collettività una classe massificata e irreggimentata sotto un'ideologia, sia di destra che di sinistra. La collettività degli oppressi che lottano deve benjaminianamente mantenere sempre una dimensione anarchico-rivoluzionaria, caratterizzata da un'energia mistica e insurrezionalista, recuperando la fase utopistica degli anni Venti della rivoluzione russa.

La collettività del nuovo manifesto deve ritrovare i vecchi sogni collettivi, realizzandoli in una nuova società, che sappia tenere insieme la dimensione onirica, festosa e genuina, con la dimensione tecnica, moderna.

Anche il Benjamin de *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), sebbene da un lato venga criticato da Adorno⁵⁴, non rimpiange la nozione di classe. Nel XIX secolo il concetto di classe, infatti, è stato rimpiazzato da quello di massa. Il pensiero dialettico

[...] non può assolutamente permettersi di fare a meno del concetto di massa e di consentire che venga rimpiazzato con quello di classe [...] La formazione delle masse non si compie affatto solo in seno alle classi. Si potrebbe dire, più correttamente, che la formazione delle classi avviene piuttosto in seno alle masse [...] la formazione delle classi in seno a una massa è un processo molto importante sia sul piano concreto che del suo significato. Una massa di questo genere è, da alcuni punti di vista, quella dei frequentatori dei cinematografi⁵⁵.

Le masse non sono tutte uguali. Vi è la massa amorfa e anonima, strumento dei movimenti fascisti, integrata totalmente nella società del XIX secolo, e una massa diversa, fantasmagorica, surrealista e rivoluzionaria.

La coscienza di classe proletaria [...] modifica radicalmente la struttura della massa proletaria. Il proletariato dotato di coscienza di classe costituisce una massa compatta solo dall'esterno, nell'immaginazione dei suoi oppressori, nel momento in cui

⁵⁴ Cfr. la lettera del 2 agosto del 1935 scritta da Adorno, come resoconto alla lettura dell'*Exposé* Parigi, *la capitale del XIX secolo*.

⁵⁵ W. Benjamin, *Appendice a L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in *Opere complete*, vol. 6, a cura di E. Ganni, Torino 2004, pp. 317-318.

si accinge alla sua lotta di liberazione, in realtà la sua massa apparentemente compatta si è già allentata. Smette di essere in balia di semplici reazioni; passa all'azione⁵⁶.

La massa deve essere «allentata», ovvero risvegliata, e per essere risvegliata – anche e soprattutto nei confronti del grande nemico che Benjamin si trovava a vivere, ovvero il fascismo – deve diventare solidale.

L'allentamento della massa proletaria è opera della solidarietà. Nella solidarietà della lotta di classe proletaria è abolita la contrapposizione morta e non dialettica tra individuo e massa; per il compagno essa non esiste⁵⁷.

Benjamin sembrerebbe rispondere ai quesiti che pone Adorno. A chi rivolgere il nuovo manifesto se non ad una massa rivoluzionaria, che si fa solidale e che vuole rileggere quei momenti rivoluzionari del passato per farli rivivere anche nell'oggi?

Valeria Ferraretto, Università di Pisa
✉ vale.ferraretto@gmail.com

⁵⁶ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in Id., *Opere complete*, vol. 6, cit., p. 290.

⁵⁷ *Ibid.*

Contributi/2

Il mondo deve cambiare

Storia e rivoluzione in Eric J. Hobsbawm

Gabriele Vissio

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 18/07/2017. Accettato il 06/09/2017.

The main claim of this paper is about the presence of a particular philosophy of history in Hobsbawm's works, founded on the notion of «revolution». In the first two parts of the essay I present Hobsbawm's studies on (1) the 19th Century's «double revolution» and (2) the Bolshevik Revolution. On the basis of the Hobsbawm's concept of revolution in the third part of the paper I try to sketch out a general philosophical conception of history and of historical changing, also introducing the philosophical concept of «counterfactual».

Introduzione¹

Il lavoro storiografico di Eric J. Hobsbawm rappresenta ancora oggi un punto di riferimento obbligato per lo storico dell'età contemporanea e, più in generale, per chiunque sia interessato a comprendere le grandi trasformazioni della contemporaneità tra Otto e Novecento. Se è vero che le sue opere appaiono ormai datate, la sua periodizzazione dell'età contemporanea, suddivisa in un Lungo Ottocento e in un 'breve' Novecento,² mantiene un indiscutibile fascino

¹ Desidero ringraziare il prof. Graziano Lingua (Università di Torino) per l'attenzione con cui ha letto e commentato la prima versione di questo saggio, che ha tratto notevole giovamento dai suoi consigli. Ogni eventuale errore o imprecisione resta, naturalmente, esclusiva responsabilità di chi scrive.

² Il riferimento è alla trilogia di lavori che Hobsbawm ha dedicato all'Ottocento (E. J. Hobsbawm, *Le rivoluzioni borghesi. 1789-1848*, trad. it. di O. Nicotra, Milano 1963; Id., *Il trionfo della borghesia. 1848-1875*, tr. it. di B. Maffi, Roma-Bari 2003; Id., *L'Età degli imperi. 1875-1914*, trad. it. di F. Salvatorelli, Roma-Bari 2007) e al noto volume sul Novecento, Id., *Il secolo breve. 1914-1991*, trad. it. di B. Lotti, Milano 2014. Va ricordato che non tutti gli storici condividono la periodizzazione di Hobsbawm, e sono state proposte alcune alternative. Il *Secolo breve* diventa, per esempio, un secolo lungo, a dire il vero lunghissimo, almeno nell'opera storiografica di alcuni studiosi italiani (Cfr. G. Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano 1994 e, più recentemente, M. L. Salvadori, *Il Novecento. Un'introduzione*, Roma-Bari 2002), mentre altri evitano di considerare il Novecento in maniera

e costituisce, nonostante tutto, uno straordinario affresco della storia degli ultimi due secoli.

Proprio a partire da questa periodizzazione possiamo rilevare l'importanza che Hobsbawm attribuisce agli eventi rivoluzionari, che segnano e organizzano l'intero movimento della storia contemporanea. È la duplice rivoluzione industriale e politica che segna l'inizio dell'Ottocento borghese; è la rivoluzione del 1848, con il proprio fallimento, a marcare l'inizio del trionfo della borghesia che si prolunga sino agli anni Settanta del secolo, e che darà forma a quel sistema-mondo imperiale che condurrà alla Guerra del 1914 e alla rivoluzione del 1917, dando così avvio al nuovo secolo. E in particolare il Novecento sarà il «secolo delle rivoluzioni», non solo perché le donne e gli uomini di quel periodo assisteranno al maggior numero di eventi rivoluzionari di quanto non fosse mai accaduto prima, ma anche perché la storia del Secolo breve coincide di fatto con la storia dell'Unione Sovietica, lo stato nato dalla rivoluzione.

Sarebbe riduttivo credere che la rivoluzione costituisca per Hobsbawm l'elemento chiave nella periodizzazione della storia contemporanea solo in ragione di una comodità storiografica o di una fortuita coincidenza di date. Attraverso la sua opera, infatti, egli ha ricostruito una specifica idea di rivoluzione, che incorpora, nel suo significato storiografico, anche un importante senso filosofico. Questo saggio intende ricostruire questo senso filosofico implicito, individuando, a partire dall'uso che Hobsbawm fa del concetto di rivoluzione, gli elementi di una filosofia della storia. L'operazione potrebbe essere considerata problematica, se non addirittura illegittima, perché consiste nel cercare nell'opera di uno storico 'di professione' gli elementi di una filosofia della storia. È infatti convinzione comune, almeno tra i non specialisti, che lo storico debba raccontare le cose «come sono andate davvero», evitando d'introdurre all'interno della propria narrazione convinzioni ideologiche e filosofiche di fondo che ne vizino il lavoro. Come ha sostenuto Braudel, lo storico deve innanzitutto spiegare³ e non giudicare, cercando nel passato la condanna o l'assoluzione del presente; eppure, allo stesso tempo, non possiamo credere, senza cadere in un ingenuo positivismo, che lo storico non introduca nella propria opera non solo una certa visione del proprio presente, ma anche convinzioni più generali sulla natura della storia e sul suo senso complessivo.

All'interno del saggio, le prime due parti sono dedicate a una ricostruzione dell'uso della nozione di rivoluzione in Hobsbawm: da un lato, la duplice rivoluzione alle origini dell'Ottocento e di tutta l'epoca contemporanea e, dall'altro, la rivoluzione del 1917, i cui effetti determinano l'intero corso del

unitaria e integrano la nozione di secolo con altre unità periodizzanti, come la 'generazione'; così leggiamo nella premessa a una raccolta di saggi sul Novecento, che questo fu «un secolo di quattro generazioni e dunque di quattro scontri generazionali e di altrettanti modi diversi di vivere la vita e di vedere il mondo» (P. Sorcinelli, *Premessa*, in *Identikit del Novecento. Conflitti, trasformazioni sociali, stili di vita*, a cura di P. Sorcinelli, Roma 2004). Per una discussione più generale circa questi problemi, sempre per limitarci al contesto italiano, cfr. C. Pavone (a cura di), *Novecento. I tempi della storia*, Roma 1997.

³ F. Braudel, *Storia misura del mondo*, trad. it. di G. Zattoni Nesi, Bologna 1998, pp. 46-47.

Novecento. Lo scopo di queste due sezioni non è tanto quello di discutere la pertinenza delle tesi storiografiche di Hobsbawm, che andrebbero ridiscusse alla luce di studi specialistici più recenti, quanto, invece, di evidenziare, all'interno della sua ricostruzione della contemporaneità, il ruolo rivestito dagli eventi rivoluzionari e la complessa dialettica che essi generano all'interno della storia. Compito della terza parte sarà di utilizzare gli elementi evidenziati nelle prime due sezioni, per tratteggiare i contorni di una filosofia della storia e del mutamento storico, mediante l'introduzione della nozione filosofica di «controfattuale».

1. La duplice rivoluzione. La struttura dialettica del XIX secolo

L'età contemporanea si apre, secondo Hobsbawm, con una duplice rivoluzione, che è, da un lato, economico-industriale e, dall'altro, politica. Questa duplice rivoluzione costituisce una frattura storiografica il cui significato supera quello di qualsiasi evento rivoluzionario successivo, almeno nella misura in cui la sua influenza rimane centrale ancora oggi per un'incredibile varietà di campi della vita umana.⁴ Il valore periodizzante della duplice rivoluzione, che Hobsbawm non esita a paragonare alla trasformazione neolitica,⁵ è tale per cui essa si colloca all'inizio di un secolo, ma anche di una nuova età, diversa da quella moderna e dalla quale non possiamo dirci ancora pienamente usciti, nemmeno dopo la fine del Novecento e i turbolenti inizi del XXI secolo⁶.

1.1. La Rivoluzione Industriale

La prima parte di questa grande trasformazione, la Rivoluzione Industriale (di qui in poi RI), non può essere raccontata come storia di figure eroiche o protagonisti 'ingombranti' come quelle, nel caso del 1789, di Luigi XVI, Maria Antonietta, Robespierre, de Saint-Just o Danton. Essa si presenta, piuttosto, nella forma dell'«impersonale movimento della storia, dal quale scaturirono gli uomini e i fatti più salienti»⁷. Si tratta di un intreccio di processi di trasformazione tecnica, economica, demografica e sociale, apparentemente inestricabili, i cui contorni sono estremamente imprecisi. Infatti, non tutti i segni di espansione

⁴ Nota Hobsbawm nella *Prefazione* de *Le rivoluzioni borghesi*, che «parole come 'industria', 'industriale', 'fabbrica', 'classe media', 'classe lavoratrice', 'capitalismo' e 'socialismo'. E inoltre: 'aristocrazia', 'ferrovia', i termini politici come 'liberale' e 'conservatore', 'nazionalità', 'scienziato' e 'ingegnere', 'proletariato' e 'crisi' (economica). 'Utilitario', 'statistica', 'sociologia' e parecchi altri nomi di branche della scienza moderna, 'giornalismo' e 'ideologia', sono tutte creature o adattamenti di questo periodo, e così pure 'sciopero' e 'pauperismo'» (E. J. Hobsbawm, *Le rivoluzioni borghesi. 1789-1848*, cit., p. 11).

⁵ *Ibid.*

⁶ Hobsbawm non pare preciso su questo punto. Ne *Le rivoluzioni borghesi* leggiamo che gli effetti della duplice rivoluzione sembrano chiudersi, forse, alla metà del XX secolo (ivi, p. 15), ma ne *Il secolo breve* sembra sostenere che gli effetti della RI siano più duraturi (E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve. 1914-1991*, cit., p. 72).

⁷ E. J. Hobsbawm, *Le rivoluzioni borghesi*, cit., p. 46.

produttiva e industriale del XVIII secolo fanno parte della RI propriamente detta. Molte attività godettero, per esempio, di una certa espansione all'epoca della RI, ma in funzione di un mercato che già esisteva e non furono perciò correlate a quell'impennata degli indici di produzione che caratterizzò l'industria cotoniera inglese. Per Hobsbawm, infatti, la caratteristica rivoluzionaria della RI fu data dallo straordinario aumento di tutti gli indici economici in un lasso di tempo relativamente definito: ciò che apparì rivoluzionario agli uomini che vi assistettero non fu tanto l'espansione economica in sé, quanto la costanza e l'apparente assenza di limiti che essa prometteva di avere⁸.

D'altro canto la stessa nozione di RI dovette aspettare qualche tempo prima di vedere la luce ed essere presa seriamente in considerazione. Fece la sua comparsa, infatti, probabilmente intorno agli anni Venti del XIX secolo, nel contesto delle discussioni socialiste dell'epoca e, secondo Hobsbawm, trovò un primo utilizzo sistematico solo all'interno de *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1844) di Friedrich Engels⁹. L'analisi di Engels rappresenta un momento importante nella comprensione di questo fenomeno, descritto in termini di una polarizzazione sociale, prodotta attraverso una dialettica tra due nuove classi: borghesia e proletariato.

Da un punto di vista sociale – dice Hobsbawm – Engels vede le trasformazioni generate dalla rivoluzione industriale come un gigantesco processo di concentrazione e polarizzazione, la cui tendenza è di creare, in una società sempre più urbanizzata, un proletariato in crescita e una borghesia sempre più ristretta, formata da capitalisti sempre più grossi¹⁰.

Poiché l'industrialismo capitalistico, nella sua avanzata, ha come effetto l'eliminazione di quello strato sociale intermedio formato da piccoli produttori, artigiani e piccola borghesia, i membri di questo strato ricadono, presto o tardi, nel proletariato stesso, allargandone le fila e contribuendo a strutturarlo come classe. Il proletariato perde il ruolo di strato transitorio, preliminare all'ingresso nella classe media, e diventa condizione permanente, assumendo i contorni di

⁸ Lo stesso utilizzo del concetto di «rivoluzione» per caratterizzare la RI è stato messo in discussione da numerosi storici contemporanei. In particolare esso sembra essere fuorviante poiché rimanda, normalmente, a trasformazioni relativamente rapide e ben collocate nello spazio e nel tempo. Joel Mokyr ha espresso chiaramente l'ambiguità del concetto rilevando che «la rivoluzione industriale britannica non 'accadde'. Ciò che si verificò fu una serie di eventi, in un certo periodo di tempo, in certe località, per i quali gli storici successivi reputarono conveniente trovare un nome specifico» (J. Mokyr, *Leggere la Rivoluzione Industriale. Un bilancio storiografico*, trad. it. di G. Arganese, Bologna 2002, p. 8).

⁹ E. J. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, trad. it. di L. Clausi, Milano 2012, p. 98. Su questo gioverà ricordare che, come nota Edward P. Thompson, la comparsa degli operai non fu un effetto immediato della RI, ma un suo «prodotto tardivo»: «Molte delle loro idee e forme di organizzazione furono anticipate dai lavoratori a domicilio [...] Ed è discutibile che gli operai di fabbrica – prescindendo dai distretti cotonieri – siano stati il "perno del movimento operaio" prima dei tardi anni '40» (E. P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, trad. it. di B. Maffi, Milano 1969, p. 192).

¹⁰ E. J. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo*, cit., p. 99.

una vera classe sociale¹¹. Questo processo, che Engels descrive nel 1844, è ripreso anche da Hobsbawm, che difende il valore storiografico della *Situazione*¹², di cui condivide, almeno nei punti che abbiamo riassunto, le conclusioni generali¹³.

L'esito della RI fu quindi quello di innescare una rivoluzione sociale¹⁴, che produsse la partizione tra borghesia e proletariato. Questa partizione non poteva più essere compresa all'interno del regime sociale in vigore nel secolo precedente e annunciava le trasformazioni radicali del periodo a venire. È nella RI, che si produssero «miseria e malcontento, due fattori determinanti per le rivoluzioni»¹⁵, che non toccarono solo la classe operaia: «modesti uomini d'affari, piccoli borghesi e altri settori particolari dell'economia», infatti «erano anch'essi vittime della rivoluzione industriale e delle sue ramificazioni»¹⁶. Alla fine, «essi [operai e piccola borghesia] si unirono nei movimenti di massa che vanno sotto il nome di "radicalismo", "democrazia" o "repubblicanesimo"»¹⁷ e la RI ebbe per effetto quello di porre le basi per le rivoluzioni politiche. Se è discutibile l'associazione della RI con la rivoluzione del 1789¹⁸, vista la differenza tra la classe industriale inglese e quella che guidò l'Ottantanove, resta vero che i movimenti sociali ottocenteschi furono conseguenza della RI, che rese possibile un'epoca in cui i mutamenti rivoluzionari «divennero la norma»¹⁹.

1.2. La Rivoluzione Francese

L'altra grande metà della duplice rivoluzione, quella politica, presenta meno problemi a livello di periodizzazione e costituisce, anzi, il modello storiografico di ogni rivoluzione. Si tratta di una serie di eventi ben delimitati nel tempo e nello spazio, riassumibili in una cronologia puntuale, all'interno di riferimenti geografici precisi. Nondimeno, anche la Rivoluzione Francese (di qui in poi RF), nata come rivoluzione 'nazionale', assumerà dal 1792, con l'inizio della cosiddetta «rivoluzione di guerra», un significato europeo e globale²⁰. Da allora l'idea che le donne e gli uomini europei avranno della rivoluzione cambierà e si radicherà in loro la convinzione che l'evento rivoluzionario possa avere una

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, p. 105.

¹³ E. J. Hobsbawm, *Le rivoluzioni borghesi*, cit., p. 59.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* Anzi, nota Hobsbawm, i grandi finanziari e i nuovi grandi ricchi «erano forse più impopolari presso i piccoli commercianti e gli agricoltori che non presso gli stessi operai, poiché questi erano abbastanza competenti in materia di denaro e di credito da provare un vivo risentimento personale per la propria posizione di svantaggio» (ivi, p. 60).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. su questo problema almeno G. V. Cobban, *Borghesia non capitalistica e le origini della RF*, in A. Cobban et al., *Il mito della Rivoluzione francese*, a cura di M. Terni, Milano 1981, pp. 62-95. Per una più ampia discussione della questione e per più estesi riferimenti bibliografici cfr. *infra*, nota 33.

¹⁹ E. J. Hobsbawm, *Le rivoluzioni borghesi*, cit., p. 47.

²⁰ Ivi, p. 96.

portata totale e internazionale. Così, la rivoluzione del 1789, sebbene connotata in senso territoriale dall'aggettivo «francese», è la prima di una grande serie di rivoluzioni europee e mondiali, e forse proprio in questa sua capacità di contagio sta la ragione della fortuna del suo mito, almeno fino al 1917. Tuttavia, sebbene gli eventi della RF siano riconducibili a una precisa cronologia, Hobsbawm non la considera una mera sequenza di eventi, ma vi riconosce all'interno una precisa dialettica, da cui emergono le due figure politiche dominanti del XIX secolo: la massa popolare e la borghesia.

La massa era già presente all'inizio della RF, sin dalla convocazione degli Stati Generali, quando ci si accorse che «un popolo in rivolta stava alle spalle dei deputati del terzo stato»²¹. Dalla presa della Bastiglia, poi, la rivoluzione si propagò alle città di provincia e alla campagna, dando origine alla *Grande Peur*, che rinforzò tra i ceti controrivoluzionari quella paura delle masse e del loro potere rivoluzionario che, secondo Hobsbawm, era già stata responsabile dell'inizio della rivoluzione²². Queste folle – questi impersonali ammassi di donne e uomini che camminano, marciano e gridano – costituiscono il grande protagonista della RF che, insieme alla borghesia, si contrappone allo schieramento dei conservatori e degli anti-rivoluzionari.

La storia della RF, infatti, non è una dialettica binaria tra borghesia e aristocrazia, ma una dinamica più complessa: ogni volta, dice Hobsbawm, i rivoluzionari muovono il malcontento della massa popolare contro i conservatori e i controrivoluzionari; ogni volta, il popolo si mobilita, arrivando però a superare le rivendicazioni degli stessi rivoluzionari, che si dividono puntualmente tra un'ala destra, che rinforzerà le fila reazionarie, e un'ala sinistra, che proseguirà nel sostenere il popolo, anche nelle sue rivendicazioni più estreme. Questo processo torna a più riprese, accentuandosi a ogni ciclo: i radicali sempre più radicali, i moderati sempre più reazionari. E la massa, forse il più strano dei personaggi di tale dramma, è la posta in gioco di questo doppio movimento verso gli estremi²³.

Questo processo trasforma la borghesia da classe rivoluzionaria a classe reazionaria, secondo una dialettica che proseguirà finché il grosso dei suoi membri «non sarà passato in quello che d'ora innanzi sarà il campo conservatore, o non sarà stato sconfitto dalla rivoluzione sociale»²⁴. Muore così l'ideale della rivoluzione borghese:

dopo il 1794 i moderati dovevano accorgersi che il regime giacobino aveva spinto la Rivoluzione ben lontano dalla prosperità e dagli ideali borghesi, così come i

²¹ Ivi, p. 91.

²² *Ibid.*

²³ Anche Furet, che ha una lettura della RF ben lontana da quella di matrice marxista, ha riconosciuto la problematicità del rapporto tra rivoluzionari e massa, evidenziando il ruolo giocato dalla parola e dalla produzione di discorsi, che lo storico francese ha definito come «l'attività rivoluzionaria per eccellenza». F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, trad. it. di S. Brilli Cattarini, Roma-Bari 1980, p. 59.

²⁴ E. J. Hobsbawm, *Le rivoluzioni borghesi*, cit., pp. 92-93.

rivoluzionari dovevano rendersi conto che se il “sole del 1793” avesse dovuto sorgere nuovamente, esso avrebbe dovuto risplendere su una società non borghese²⁵.

Il sessantennio che intercorre tra il 14 luglio 1789 e il 23 febbraio 1848 è la storia di questa trasformazione dialettica della borghesia, che si prepara, neanche troppo lentamente, a vivere il proprio «trionfo». Il processo potrà dirsi concluso quando, all'indomani del 1848, uscirà vincitore dalle elezioni in Francia, patria della rivoluzione, un uomo che rivendicherà nuovamente il titolo di Imperatore:²⁶ con Luigi Napoleone la borghesia scopre infatti di poter essere classe dirigente senza dover essere rivoluzionaria, e che il suffragio universale non implica per forza la distruzione dell'ordine sociale. E da questo momento la rivoluzione non sarà più il sogno della borghesia, ma il suo incubo.

1.3. Un secolo borghese

La dialettica della RF innesca allora una dinamica più generale, intrecciandosi e sovrapponendosi con le trasformazioni economiche e sociali della RI. Da un lato il proletariato, nuova classe «pericolosa»²⁷, riesce, lentamente, a distinguersi dalle masse dei «poveri che lavorano», dei mendicanti, degli artigiani e di tutta la ‘feccia’ che popola l'Europa; d'altro lato, la borghesia scopre di temere la rivoluzione²⁸, cedendo il ruolo di classe rivoluzionaria per assumere quello di classe di governo, capace di esercitare una vera e propria «egemonia»²⁹. In

²⁵ Ivi, p. 93. Si noti che Hobsbawm finisce per ridurre di molto il ruolo dei *sans-culottes* a favore di una lettura della RF in cui i giacobini rappresentano gli assoluti protagonisti e il principale motore della storia. Non è un caso che, poco oltre, egli si lanci in una sorta di apologia di Robespierre (ivi, pp. 102-103), contrapposto – secondo uno schema storiografico piuttosto tipico – a Danton, definito, con un giudizio quantomeno un po' tranchant, «la personificazione del tipico amorale falstaffiano, donnaiolo e prodigo» (ivi, p. 104).

²⁶ Ivi, p. 31.

²⁷ Sull'associazione delle *classi lavoratrici* alle *classi pericolose* rimando a Louis Chevalier, che ben esplicita la confusione tra proletariato operaio e quella che era percepita allora come «la turba di mendicanti decisi a vivere alle spalle della borghesia»: «Nella prima metà del XIX secolo, la parola “proletariato”, considerata non nei dizionari, dove non si è ancora fatta largo, ma nei documenti letterari e sociali dell'epoca e nei fatti, è ancora strettamente legata a caratteristiche che non hanno nulla di economico, è ancora intrisa delle rivalità etniche e fisiche [...] e deve ancora competere con altri termini o altre immagini che meglio esprimono le caratteristiche biologiche dei conflitti sociali. [...] L'atteggiamento della borghesia rispecchia dunque per molti aspetti il suo antico atteggiamento verso una popolazione considerata estranea alla città, capace di qualunque violenza e sospettata di tutti i delitti, di tutti i mali, di tutte le epidemie» (Cfr. L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose* [1958], trad. it. di S. Brilli Cattarini, Roma-Bari 1976, pp. 469-472).

²⁸ E. J. Hobsbawm, *Il trionfo della borghesia*, cit., p. 24.

²⁹ Il termine, con il richiamo gramsciano che esso implica, è usato da Hobsbawm in *Il trionfo della borghesia*, p. 306. Hobsbawm ha dedicato pagine importanti e significative a Gramsci. Cfr. Id., *I rivoluzionari*, trad. it. di M. G. Boffito e C. Donzelli, Torino 2002, pp. 327-354; Id., *Come cambiare il mondo*, cit., pp. 334-343; e alla sua ricezione nella storia del marxismo. Ivi, pp. 344-383; Id., *Gramsci in Europa e in America*, trad. it. di L. Falaschi, Roma-Bari 1995.

questo periodo il programma della borghesia è «praticamente inattaccabile»³⁰, e lo resterà almeno fino agli anni Settanta: «non v'era alternativa al capitalismo come metodo di sviluppo economico, e nel nostro periodo ciò implicava sia la realizzazione del programma economico e istituzionale della borghesia liberale (con varianti locali), sia la posizione cruciale nello Stato di questa borghesia»³¹.

Quello successivo al trionfo della borghesia, dal 1875 al 1914, è anche un periodo ambiguo e segnato da miti contrastanti. Da un lato, il diffondersi della mitologia dell'imperialismo incrocia la retorica nazionalistica e la narrazione positivista del progresso; dall'altro, contraddizioni e tensioni sociali appaiono amplificate da un mondo in cui gli eventi locali assumono risonanza globale. La duplice rivoluzione aveva insinuato l'idea dell'inarrestabile e illimitata capacità dell'economia capitalista di espandersi oltre ogni aspettativa, aprendo le porte alla conquista economica del globo, e aveva posto le basi per l'edificazione della società borghese, con istituzioni capaci non solo di consentire, ma anche di favorire l'espansione mondiale del capitalismo industriale. La borghesia aveva elaborato un sistema-mondo, sostenuto da un'ideologia, il liberalismo, in grado di trionfare fino alla metà degli anni Settanta, quando sorgeranno i primi segni di crisi³². Durante gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo XIX la borghesia vede, sul piano economico, il trionfo mondiale del capitalismo, e anche su quello politico non sembra trovare rivali: «o le resistenze politiche degli "antichi regimi" [...] erano superate, o quegli stessi regimi sembravano inclini ad accettare l'egemonia economica, istituzionale e culturale di un trionfale progresso borghese»³³. Persino il malcontento sociale pareva, dopo il Quarantotto, completamente disinnescato e incapace di costituire una reale minaccia. Ora, con l'avvento dell'Età degli Imperi, le contraddizioni di questo mondo che l'ideologia liberale era riuscita

³⁰ E. J. Hobsbawm, *Il trionfo della borghesia*, cit., p. 307.

³¹ Ivi, p. 306. Hobsbawm tende a sovrapporre la borghesia protagonista della RF e quella promotrice della RI. Questa lettura, che trova nella storiografia marxista di Georges Lefebvre e Albert Soboul la sua più alta esemplificazione, è stata messa in discussione e criticata a partire dagli anni Sessanta e Settanta. Alcuni storici, infatti, hanno messo in dubbio la natura borghese della rivoluzione del 1789, notando come il gruppo che la guidò fosse composto più da notabili, uomini di legge e funzionari, che da imprenditori e capitalisti. In realtà, per quanto Hobsbawm parli indistintamente di borghesia tanto per la RI quanto per la RF, sembra che la loro identificazione sia frutto della sovrapposizione delle due dialettiche della duplice rivoluzione e che egli consideri la borghesia in modo unitario solo a partire dall'Età del capitale. Sulle diverse letture della RF, si potranno considerare esempi della storiografia marxista 'classica' G. Lefebvre, *La Rivoluzione Francese*, trad. it. di P. Serini, Torino 1958; Id., *L'Ottantanove*, trad. it. di A. Galante Garrone, Torino 1949 e A. Soboul, *Storia della rivoluzione francese*, trad. it. di M. G. Meriggi, Milano 2001. Critici, su diversi aspetti, di questa tradizione storiografica sono invece: A. Cobban, *La società francese e la Rivoluzione*, trad. it. di G. Lanzillo, Firenze 1967 (che mette in discussione la natura capitalista della classe rivoluzionaria); F. Furet e D. Richet, *La rivoluzione francese*, trad. it. di S. Brilli Cattarini e C. Patanè, Roma-Bari 1974; e F. Furet, *Critica della rivoluzione francese*, cit. (che ha sostenuto la tesi che la 'rivoluzione borghese' si concluda del tutto già nel 1791).

³² Questa crisi, «non è contrassegnata da una data comoda e precisa», ma allo stesso tempo, «se mai se ne dovesse scegliere una, sarebbe il 1873, l'equivalente vittoriano del nero venerdì del 1929 di Wall Street» (E. J. Hobsbawm, *Il trionfo della borghesia*, cit., p. 8).

³³ E. J. Hobsbawm, *L'Età degli imperi. 1875-1914*, cit., p. 12.

a celare e tenere sotto controllo appaiono più evidenti, nonostante il generale clima di pace e di stabilità: i grandi movimenti operai non nascono in economie in depressione economica e in recessione, ma in «economie fiorentissime e in via di espansione»³⁴, e si mostrarono più forti proprio «in un'epoca in cui il capitalismo probabilmente offriva loro condizioni un po' meno miserabili di prima»³⁵.

La borghesia perde la propria egemonia e sente di correre un rischio che solo la Guerra del 1914 renderà palese ed esplicito. Il quarantennio tra gli anni Settanta del XIX secolo e il 28 giugno 1914 non rappresenta solo la fine di un secolo, ma la fine di un mondo: la Grande Guerra sancirà in maniera irreversibile l'impossibilità di credere ancora nel «secolo borghese», con la conseguente presa di coscienza del fatto che il mondo invocava a gran voce un'alternativa. Fu quest'esigenza di alternativa, secondo Hobsbawm, e l'idea che essa dovesse essere rivoluzionaria, a determinare l'avvio di un nuovo secolo.

2. Il motore della storia. L'Età degli estremi e la rivoluzione

2.1. La rivoluzione bolscevica e l'inizio del Novecento

Com'è noto il *Secolo breve* si apre con la famosa immagine del vecchio presidente Mitterrand che si reca, «sfidando i bombardamenti», in una Sarajevo che, a metà del primo anno di una guerra destinata a durare a lungo, appariva già come una città in ginocchio. Mitterrand sceglie di volare a Sarajevo il 28 giugno 1992 – il *Vidovdan* – non a caso: è la data della leggendaria battaglia di Kosovo Polje (1389), nella quale i Serbi, secondo la leggenda, sconfissero il 'Turco invasore', ed è anche la data in cui Slobodan Milošević pronuncia il famoso «Discorso di Kosovo Polje» (1989), con un riferimento simbolico e inquietante proprio a quella battaglia; è nel giorno di San Vito, infine, che nel 1990 il presidente croato Tuđman rivela il disegno di una nuova costituzione croata, che esclude i serbi dai fondatori della nazione³⁶. Il Novecento inizia a Sarajevo con l'attentato di Gavrilo Princip, data d'inizio della Grande Guerra, e si conclude nella stessa città quasi ottant'anni dopo. Il viaggio di Mitterrand è il segno rivelatore della fine di un'epoca: non solo perché, come nota Hobsbawm, in pochi nel 1992 furono in grado di coglierne il riferimento simbolico, ma anche perché Mitterrand si faceva portatore, in quella guerra, di una posizione destinata a risultare errata sul piano politico e volta a conservare uno *status quo* le cui origini risalivano alla Pace di Versailles (28 giugno 1919), di cui ricorreva il settantesimo anniversario. Quando compie questo gesto Mitterrand non è

³⁴ Ivi, p. 13.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Sulla storia novecentesca dell'area balcanica, che qui non possiamo approfondire, mi limito a rimandare agli studi Jože Pirjevec, che ha prodotto alcune importanti opere di sintesi sul tema: J. Pirjevec, *Il giorno di San Vito. Jugoslavia 1918-1992: Storia di una tragedia*, Torino 1993; Id., *Le guerre jugoslave. 1991-1999*, Torino 2014.

solo un uomo vecchio, ma appare come il personaggio antiquato e inattuale di un'epoca ormai al crepuscolo, e quel volo a Sarajevo sembra a Hobsbawm il tentativo *in extremis* di salvare le ultime vestigia di un mondo già morto. Quel mondo non era per Mitterand il migliore, ma piuttosto l'unico mondo possibile, era il mondo nato dalla Rivoluzione bolscevica e dalla Grande Guerra. Ed è a partire dalla dialettica rivoluzionaria che, ancora una volta, è possibile comprendere il movimento della storia.

La rivoluzione d'Ottobre è, per Hobsbawm, la «rivoluzione mondiale»³⁷: essa sorge «per innescare nel mondo la rivoluzione proletaria»³⁸. Nella mente di molti di coloro che la concepirono, come Lenin, essa non era che «una battaglia nella campagna che doveva portare alla vittoria del bolscevismo su una scala mondiale assai più vasta»; e, soprattutto, «solo in tal senso [essa] era giustificabile»³⁹. Abbiamo visto come sia la RI sia la RF, abbiano innescato una serie di processi dialettici che, sovrappostisi, hanno strutturato l'intero XIX secolo come la storia della borghesia e dei suoi nemici: i controrivoluzionari e i conservatori, prima, e il proletariato, poi. Questa dialettica narrava anche la cessione, da parte della classe borghese, della 'fiaccola della rivoluzione' al proletariato. La storia del Novecento è anch'essa la storia di una dialettica, ma per certi versi molto diversa.

Innanzitutto la dialettica è quella tra la guerra e la rivoluzione. Se da un lato «la rivoluzione fu figlia della guerra»⁴⁰, d'altro canto «fu una rivolta contro la guerra»⁴¹. La prima guerra mondiale le fornì il materiale ignifugo necessario affinché essa potesse divampare, mentre la seconda consacrò l'URSS come una delle due superpotenze capaci di farsi portatrice di una visione globale del mondo, e capace di guidare, con la 'seconda ondata rivoluzionaria', un mondo che «si era spostato nettamente a sinistra»⁴².

In secondo luogo la dialettica fu quella con l'altra grande 'superpotenza', gli USA, rappresentanti ed eredi prediletti della tradizione democratica e capitalista. Quella tra URSS e USA, però, non fu, come nella retorica della Guerra Fredda, un'opposizione 'pura' tra due prospettive uguali e contrarie, bensì una dinamica

³⁷ E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., p. 71.

³⁸ Ivi, p. 73.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ivi, p. 71. È da notare che questa tesi sui rapporti tra guerra e rivoluzione è una delle poche che non sembra essersi eccessivamente logorata nel processo di aggiornamento degli studi sull'URSS. Per quanto Hobsbawm si mostri relativamente cauto e attento nella valutazione complessiva dell'esperienza sovietica, è infatti opportuno tenere presente che, in seguito alla caduta dell'URSS, e dopo il lento processo di apertura degli archivi, la storiografia sull'Unione Sovietica ha potuto giovare di molte fonti, tanto complesse da analizzare, quanto preziose e ricche di informazioni. Oggi la miglior sintesi disponibile al lettore italiano, preziosa per il suo ampio utilizzo delle fonti e per lo sforzo complessivo di offrire un quadro di analisi unitario, è data dai due volumi di A. Graziosi, *L'URSS di Lenin e Stalin. Storia dell'Unione Sovietica 1914-1945*, Bologna 2010 e Id., *L'URSS dal trionfo al degrado. Storia dell'Unione Sovietica 1945-1991*, Bologna 2011.

⁴¹ E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., p. 85.

⁴² Ivi, p. 103.

interna a quella che per Hobsbawm è un'unica tradizione erede dell'Illuminismo⁴³, contrapposta, in maniera inconciliabile, ai regimi fascisti⁴⁴. È di questa seconda dialettica che dobbiamo ora rendere conto, per comprendere fino in fondo la dinamica interna al xx secolo.

2.2. Un evento lungo un secolo

Come abbiamo visto gli anni che precedono il 1914 rappresentano «il momento storico in cui diventò chiaro che la società e la civiltà create da e per la borghesia liberale occidentale non rappresentavano la forma permanente del mondo, ma solo una fase del suo sviluppo iniziale»⁴⁵. La Grande Guerra spazzò via dall'Europa le ultime illusioni della *belle époque* e portò in Russia all'esplosione delle ambiguità del mondo imperialistico, con effetti realmente globali⁴⁶. L'effetto non fu soltanto la nascita di una nuova superpotenza internazionale, ma anche la realizzazione, nell'orizzonte della storia, di un'alternativa al capitalismo, in grado d'ispirare i rivoluzionari di tutto il secolo. L'URSS rappresentò così il 'segreto motore della storia' del secolo, che salvò per ben due volte lo stesso capitalismo: innanzitutto, «permettendo all'Occidente di vincere la seconda guerra mondiale contro la Germania hitleriana» e fornendo al capitalismo, prima e dopo la Guerra, «l'incentivo per riformarsi»⁴⁷. Fu infatti l'alternativa sovietica, secondo

⁴³ Per Hobsbawm l'Illuminismo non è borghese, ma rivoluzionario. È infatti la tradizione illuminista a ispirare la RF proprio nella sua forma rivoluzionaria. «Non è rigorosamente esatto definire l'«illuminismo» un'ideologia borghese, anche se vi furono molti illuministi – politicamente i più decisivi – che partivano dal presupposto che la società libera avrebbe dovuto essere una società capitalista. [...] Più esatto è invece definire l'«illuminismo» come un'ideologia rivoluzionaria [...]. L'illuminismo, infatti, implicava l'abolizione dell'ordine politico e sociale prevalente nella maggior parte dell'Europa» (Id. *Le rivoluzioni borghesi*, cit., p. 37). Sul ruolo dell'ideologia illuminista nella RF, mi limito a segnalare J. Israel, *La rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre*, trad. it. di P. Di Nunno e M. Nani, Torino 2016 e Id., *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, trad. it. di F. Tassini e P. Schenone, Torino 2011, opere che hanno contribuito, con tesi provocatorie, ma interessanti, a riaccendere il dibattito storiografico.

⁴⁴ Va comunque detto che lo stesso Hobsbawm ha tuttavia riconosciuto che «il mondo che è andato in frantumi alla fine degli anni '80 era il mondo formatosi a seguito dell'impatto della rivoluzione russa del 1917. Noi ne siamo stati tutti segnati, per esempio in quanto ci siamo abituati a pensare alla moderna economia industriale in termini di un'opposizione binaria tra 'socialismo' e 'capitalismo' come alternative mutualmente escludentisi» (E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., p. 16), e che, allo stesso tempo, sebbene «dovrebbe ora essere divenuto evidente che quello schema era arbitrario, in certa misura artificioso e che lo si può comprendere solo entro un particolare contesto storico [...], perfino mentre scrivo non è facile immaginare, neppure retrospettivamente, altri criteri» (*Ibid.*).

⁴⁵ E. J. Hobsbawm, *L'età degli imperi*, cit., p. 15.

⁴⁶ Ivi, p. 343.

⁴⁷ E. J. Hobsbawm, *Il Secolo breve*, cit., p. 105. Sebbene gli effetti di questo fenomeno siano, secondo Hobsbawm, particolarmente visibili nelle economie miste dell'Età dell'oro, quest'influenza moderatrice dell'Unione Sovietica sul capitalismo ha le sue radici già nell'apparente capacità dell'URSS di meglio resistere alla crisi del 1929. Oggi sappiamo che quella capacità di resistenza fu effetto, probabilmente, più della tradizionale autarchia russa e dell'arretratezza dell'economia dei paesi sovietici, ma essa dovette nondimeno apparire ai contemporanei come una vera e propria prova dei pregi dell'economia socialista. Lo storico Andrea Graziosi nota, in-

Hobsbawm, a incentivare quell'intreccio di economia di mercato e di intervento sociale statale che produsse l'Età dell'oro⁴⁸. E non deve quindi stupire che la parte centrale de *Il secolo breve*, dedicata appunto a quest'età di successi dell'economia mondiale, si apra con un capitolo dedicato alla Guerra Fredda⁴⁹. Sono questi gli anni di quella grande rivoluzione sociale che, secondo Hobsbawm, rappresenta la vera trasformazione di portata universale capace di produrre una completa cesura con il passato. Questa rivoluzione, strettamente intrecciata con la riforma economica in direzione statalista e keynesiana del capitalismo novecentesco, comprende una molteplicità di fenomeni: la fine della classe contadina;⁵⁰ l'impennata delle professioni che richiedono un livello di istruzione medio o alto e, conseguentemente, il generale innalzamento del livello di alfabetizzazione e di istruzione mondiale⁵¹; le trasformazioni nel mondo della produzione e dell'industria, con la conseguente ridefinizione, in termini più vaghi e sfumati del passato, dei confini del proletariato⁵²; l'emergere, a diversi livelli e in diverse forme, di un nuovo ruolo delle donne, in particolare nel mondo del lavoro⁵³. A queste trasformazioni si aggiungono quelle di una 'rivoluzione culturale' che tocca in profondità la struttura e il funzionamento della famiglia, il ruolo sociale delle fasce giovanili, la sessualità, il ruolo dell'individuo, la scomparsa dei legami comunitari tradizionali, e comporta, più in generale, la ristrutturazione dei vecchi sistemi di valori e di molte delle tradizionali convenzioni sociali⁵⁴.

Non si tratta, ovviamente, di sostenere un ruolo causale diretto della Rivoluzione bolscevica in tutte trasformazioni economiche, sociali e culturali. Ma non è un caso che queste prendano avvio proprio in quei paesi 'avanzati' del mondo capitalistico che, in quel periodo, combattevano una guerra economica, ideologica e culturale, nei confronti dell'Unione Sovietica. L'URSS costituisce il motore della storia perché la rivoluzione bolscevica da cui nasce emerge da una guerra che rappresenta la crisi del sistema del capitalismo imperialista; perché il suo contributo alla vittoria della Seconda Guerra Mondiale contro i regimi fascisti in Europa segna il suo nuovo ruolo a livello internazionale; e perché

fatti, che «la crisi rigenerò in Occidente il mito sovietico appannato dagli echi delle difficoltà e degli orrori della guerra civile [...]. Esso si presentò allora come capacità di costruire un mondo nuovo di fronte a un liberalismo che appariva moribondo anche ai suoi difensori» (A. Graziosi, *L'URSS di Lenin e Stalin. Storia dell'Unione Sovietica 1914-1945*, cit., pp. 255-256). D'altro canto, è necessario ricordare che di mito si tratta: «l'URSS stava però entrando in una crisi ben più terribile, e se è vero che essa accompagnava la nascita di un nuovo regime socioeconomico e politico, quest'ultimo era agli antipodi dei sogni e delle aspettative degli occidentali» (*Ibid.*).

⁴⁸ Hobsbawm colloca la fine dell'Età dell'oro nel 1973, anche se ammette che «solo negli anni '80 però divenne chiaro quanto irrimediabilmente si fossero sgretolate le fondamenta dell'Età dell'oro» (ivi, p. 471).

⁴⁹ Ivi, pp. 267-302.

⁵⁰ Ivi, pp. 341-347.

⁵¹ Ivi, pp. 347-355.

⁵² Ivi, pp. 355-365.

⁵³ Ivi, pp. 365-376.

⁵⁴ Su questo genere di trasformazioni, di cui Hobsbawm non poteva che dare una lettura ancora 'acerba', rimando a P. Sorcinelli (a cura di), *Identikit del Novecento. Conflitti, trasformazioni sociali, stili di vita*, cit.

questa nuova partizione del mondo chiude del tutto con il sistema-mondo ottocentesco. L'Urss, infine, porta la società capitalista a un ripensamento dei propri presupposti e a trasformare le proprie basi materiali. La dialettica del Secolo breve, in altre parole, è una dialettica degli estremi, costellata di vere e proprie «guerre di religione»⁵⁵, solo in virtù della nascita e dello sviluppo di questo stato nato dalla rivoluzione.

3. Un'alternativa al presente. Rivoluzione, storia e controfattuale

A partire dalla dimensione dialettica della storia ottocentesca e novecentesca, che nasce e si sviluppa in ragione della rivoluzione, possiamo in questo senso dire che, per Hobsbawm, la storia contemporanea è sempre storia rivoluzionaria, storia che nasce dalla rivoluzione. Ma è la stessa nozione di «rivoluzione» che andrebbe ora problematizzata e messa in discussione da un punto di vista filosofico. Dalla RI inglese alla Rivoluzione bolscevica, dalla rivoluzione sociale del secondo Dopoguerra a quella del 1789: tutti questi fenomeni, nella loro specificità, sono parte di una dialettica storica complessiva, che necessita ora di essere non solo presentata, ma anche chiarita.

È da una doppia rivoluzione – che si sviluppa nei due paesi all'epoca più importanti del continente europeo – che nasce il Lungo Ottocento, un secolo in cui la storia è diventata mondiale e allo stesso tempo sempre più europea e che è destinato a sparire alla fine della *belle époque* a Sarajevo, alla periferia d'Europa. Nasce da una rivoluzione anche quel Novecento frenetico e fugace, la cui storia è anche quella dello stato nato dalla Rivoluzione d'Ottobre, e che con essa tramonta 'prematuramente', lasciando il campo, già negli anni Novanta, a un tempo nuovo, di cui ancora si fatica a tracciare un profilo. La rivoluzione è il movimento storico stesso, la forma con cui l'età contemporanea ha pensato la trasformazione e in cui si è specchiata e riconosciuta. Se consideriamo l'opera di Hobsbawm non semplicemente come lavoro storiografico, ma come fonte privilegiata per accedere a un passato molto recente, scopriamo quanto in essa traspaia la mentalità di un'epoca ossessionata dalla rivoluzione⁵⁶. Al punto che

⁵⁵ Ivi, p. 16. È in questo senso che il «Secolo breve» è davvero l'Età degli estremi, e la sua capacità di creare opposizioni binarie, di dividere il mondo tra Est e Ovest, tra vincitori e vinti, condannando i suoi abitanti all'incapacità di rendere conto delle sfumature, «è uno dei prezzi da pagare per chi è vissuto in un secolo di guerre religiose. Perfino coloro che propagandavano il pluralismo di concezioni non ideologiche non ritenevano che il mondo fosse grande abbastanza per una coesistenza permanente con religioni secolari antagoniste. I confronti religiosi o ideologici, quali sono quelli che hanno riempito il nostro secolo, erigono delle barricate sulla via dello storico» (ivi, pp. 16-17).

⁵⁶ D'altronde è lo stesso Hobsbawm a ricordare, nell'introduzione a *Il secolo breve*, questa curiosa capacità dell'opera storiografica di poter sempre divenire essa stessa una fonte capace di aprire uno sguardo non solo sull'epoca di cui essa si occupa, ma su quella dello storico che l'ha prodotta: «Parliamo dei nostri ricordi, ampliandoli e correggendoli, e ne parliamo come uomini e donne di un tempo e di uno spazio particolari, coinvolti, in varie guise, nella storia» (cfr. ivi, p. 15).

le donne e gli uomini del Novecento non hanno potuto fare a meno di vedere la rivoluzione in eventi anche molto lontani nel tempo. Un caso esemplare è quello della cosiddetta «rivoluzione scientifica»: il termine, sebbene attestato sin dal XVIII secolo⁵⁷, è poco utilizzato fino al XX secolo e viene introdotto nel lessico storiografico solo alla fine degli anni Trenta⁵⁸ e di lì entra velocemente non solo nel linguaggio scientifico, ma anche in quello popolare. Pochi eventi hanno avuto la capacità delle rivoluzioni di colonizzare l'immaginario delle donne e degli uomini del XX secolo, e più in generale dell'età contemporanea.

Il lavoro di Hobsbawm è la testimonianza di questo potere 'immaginario'⁵⁹ della rivoluzione e, insieme, un tentativo di renderne conto. Dire che non si dà storia contemporanea senza rivoluzione, non significa, banalmente, ribadire l'importanza di eventi come la rivoluzione del 1789 o del Quarantotto o della presa del Palazzo d'Inverno. Significa affermare che l'uomo contemporaneo ha avuto, forse per la prima volta nella storia, la possibilità di pensare davvero il mutamento storico nella forma rivoluzionaria. Sono rivoluzionarie, per l'uomo contemporaneo, tutte le 'storie': la storia politica, ma anche quella economica, scientifica, culturale, intellettuale. È rivoluzionario il modo con cui le donne e gli uomini dell'età contemporanea trasformano gli immaginari e le mentalità, gli spazi in cui vivono, le abitudini e, in una parola, i «modi di vita»⁶⁰. È rivoluzionaria la storia stessa, anche quando le rivoluzioni non sembrano essere possibili o sono destinate a fallire, come tra il 1848 e il 1914: che siano gli effetti a lungo termine della duplice rivoluzione o lo 'spettro' di una rivoluzione temuta anche nella sua implausibilità, l'età contemporanea si muove sempre attorno all'evento rivoluzionario, per attuarlo o per scongiurarlo.

La capacità della rivoluzione di essere il motore della storia è connessa alla sua dimensione controfattuale⁶¹ o, per meglio dire, alla sua capacità di

⁵⁷ Cfr. I. Bernard Cohen, *The Eighteenth-Century Origins of Scientific Revolution*, «Journal of the History of Ideas», XXXVII, 1976, 2, pp. 257-288.

⁵⁸ Tradizionalmente si attribuisce questo merito a Alexandre Koyré (cfr. A. Koyré, *Studi Galileiani*, trad. it. di M. Torrini, Torino 1976). La nozione viene in breve ripresa da altri: H. Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, New York 1949; Th. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. di A. Carugo, Torino 2009. Per una discussione più aggiornata sul tema mi limito a rimandare a W. E. Burns, *The Scientific Revolution in Global Perspective*, Oxford 2016 e a H. F. Cohen, *The Rise of Modern Science Explained: A Comparative History*, Cambridge 2015.

⁵⁹ Sulla nozione di immaginario sociale rimando a Ch. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, trad. it. di P. Costa, Roma 2005; C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975; C. Fleury (a cura di), *Imagination, Imaginaire, Imaginal*, Paris 2006. Nel panorama italiano segnalo: G. Pezzano e D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, Pisa 2013; G. Lingua e S. Racca (a cura di), *La cornice simbolica del legame sociale. Prospettive sugli immaginari contemporanei*, Milano-Udine 2016.

⁶⁰ Cfr. M. Hunyadi, *La tirannia dei modi di vita. Sul paradosso morale del nostro tempo*, trad. it. di G. Vissio, Pisa 2016.

⁶¹ Recupero la nozione di «controfattuale» da Hunyadi, che ha esplicitamente parlato della «potenza umana del controfattuale», come «della capacità di instaurare regole nei confronti del corso fattuale delle cose e promulgare un ordine da esso indipendente» (Cfr. M. Hunyadi, *La tirannia dei modi di vita*, cit.). Cfr. anche Id., *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris 2012.

promettere l'avvento nella storia di un evento, capace di ristrutturare a partire da sé l'intero 'piano' storico. Questo è evidente già nella descrizione della «doppia rivoluzione» che, rompendo con l'età moderna, instaura una dialettica che si dipana lungo tutta la prima parte del XIX secolo e che determina, in definitiva, la sintesi dell'Imperialismo. Questo momento, dove la proposta del liberalismo borghese giunge a strutturare l'intero sistema-mondo, va in frantumi all'inizio del XX secolo, quando l'evento che segna l'esito ultimo dell'Ottocento, la guerra, pone le basi per quello da cui nascerà il Secolo Breve: questo 'evento lungo un secolo' che è la rivoluzione d'Ottobre apre così una diversa dialettica, quella degli estremi. Tanto la duplice rivoluzione, quanto la rivoluzione d'Ottobre rappresentano l'ingresso nella storia di un'alternativa controfattuale al presente, frutto della capacità umana di perseguire nell'azione storica la creazione di un mondo diverso da quello che si voleva proporre come inevitabile. La rivoluzione d'Ottobre è sia la scoperta di un'alternativa non capitalista allo sviluppo economico, sia la messa in atto nella storia di quell'alternativa. Da questo punto di vista la storia che Hobsbawm racconta è una storia controfattuale non nel senso in cui quest'espressione è stata usata da una certa storiografia del «*what if...*»⁶², ma come storia che procede solo nella misura in cui è sempre tratta in avanti da un'alternativa possibile al presente attuale, come storia in cui si dà sempre la possibilità della marxiana «critica spietata di tutto l'esistente». Si tratta certo, di una filosofia della storia 'minima', per così dire, che non offre alcuna assicurazione provvidenziale circa gli esiti offertici dall'alternativa⁶³: essa rinuncia a qualsiasi promessa messianica e a qualsiasi profezia, che sia di assicurazione o di monito. Ma ha allo stesso tempo, proprio per questa ragione, l'indubbio pregio di collocare il motore della storia all'interno della storia stessa, senza postulare il controfattuale come un mondo ideale esterno alla dimensione storica, e inserendo la possibilità dell'alternativa nel contesto dell'azione mondiale. Anzi, da questo punto di vista la nozione di «alternativa» sembra indicare che questo elemento controfattuale non debba essere semplicemente un evento possibile, ma un evento *plausibile*. L'ossessione che il XIX secolo mostrava per la rivoluzione, strutturandosi come un secolo in cui non si poteva che essere, in un modo o nell'altro, rivoluzionari o anti-rivoluzionari, è fondata sull'effettiva possibilità storica dell'evento rivoluzionario, che l'età delle rivoluzioni aveva dimostrato. Il controfattuale che anima la storiografia di Hobsbawm, dunque, non si contrappone al reale attuale come un irreale impossibile, ma come lo sforzo degli uomini e delle donne di pensare, immaginare e agire in nome di

⁶² Mi riferisco alla proposta storiografica della *Counterfactual History*, che concerne costruzioni storiografiche create sulla base di ipotesi del tipo: «come sarebbero andate le cose se...» o «*what if...*». La discussione sulla *counterfactual history* è piuttosto vivace; sul tema cfr. N. Ferguson (a cura di), *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*, New York 2000; G. Hawthorn, *Plausible Worlds: Possibility and Understanding in History and the Social Sciences*, Cambridge 1991.

⁶³ In questo Hobsbawm è pienamente erede dell'epoca della «fine della filosofia della storia» intesa come teodicea o storia 'orientata' al progresso che già denunciata in K. Löwith, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Milano 2010.

uno stato di cose possibile e che essi desiderano realizzare. Per questo la filosofia della storia di Hobsbawm contiene in sé anche una traccia di filosofia politica, nella misura in cui non sembra solo fornire una chiave di lettura per il passato, ma anche uno strumento per diagnosticare il presente e cercare di immaginare il futuro⁶⁴.

Dopo la fine dell'età degli estremi, alcuni ideologi della fine della storia hanno potuto credere l'impossibilità del futuro, negando *a priori* la possibilità di pensare altrimenti la realtà e di sfuggire alla tirannia del fatto compiuto. Non è un caso che la famosa tesi di Francis Fukuyama poggi tutta su di un assunto volto a negare la possibilità della controfattualità storica: «oggi», leggiamo nel quarto capitolo de *La fine della storia e l'ultimo uomo*, «noi riusciamo a malapena a immaginarci un mondo migliore del nostro, o un futuro che non sia sostanzialmente democratico e capitalista»⁶⁵. La «fine della storia» è quindi la fine della possibilità di pensare un mondo che non sia strutturato nella forma economico-politica della democrazia liberale e che non sia la riproposizione in chiave contemporanea di regimi politici del passato, come l'assolutismo, il fascismo o il socialismo 'reale' sovietico. Il fallimento dell'Unione Sovietica sembra aver frantumato la possibilità di pensare quell'alternativa che il mondo sembrava chiedere all'inizio del Novecento, e oggi appare molto più arduo pensare che una rivoluzione sia possibile.

La narrazione de *Il secolo breve* ci conduce a un esito in cui regna l'incertezza e sulla cui base diventa difficile fare previsioni, e lo stesso Hobsbawm, che pure non rinuncia a tracciare qualche scenario, non nasconde che quello di fine xx secolo è «un mondo in cui non sappiamo dove il nostro viaggio ci condurrà e neppure dove dovrebbe condurci»⁶⁶. Eppure non sembra accettare una visione come quella della «fine della storia» à la Fukuyama, anzi. «Per circa vent'anni dopo la fine dell'Unione Sovietica», scrive nel saggio conclusivo della raccolta *Come cambiare il mondo*, gli ideologi del modello economico del *laissez-faire* «sono stati convinti di aver raggiunto la “fine della storia”, “una vittoria incontrastata del liberalismo politico ed economico”, nelle parole di F. Fukuyama»⁶⁷. Ebbene, commenta Hobsbawm alla luce dell'implosione del *laissez-faire* nella crisi del 2007-2008, «niente di tutto questo è ancora sostenibile», in ragione del fallimento, tra il 1980 e il 2008 anche dell'economia dell'integralismo del mercato: «i tentativi del xx secolo di trattare la storia mondiale come un gioco a somma zero tra pubblico e privato, individualismo puro e puro collettivismo, non sono sopravvissuti»⁶⁸.

⁶⁴ Questo ruolo della storia come diagnosi del presente è qualcosa che Hobsbawm rivendica esplicitamente: E. J. Hobsbawm, *Le rivoluzioni borghesi*, cit., p. 14; Id., *L'età degli imperi*, cit., p. 5.

⁶⁵ F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. di D. Ceni, Milano 1996, p. 67.

⁶⁶ E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., p. 30

⁶⁷ E. J. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo*, cit. pp. 416-417.

⁶⁸ Ivi, p. 417.

Gli estremi hanno fatto il proprio gioco e l'hanno perso entrambi. Coloro che, alla caduta dell'URSS, hanno pensato di poter trarre la conclusione che la morte della principale alternativa storica al capitalismo fosse una prova a favore dell'efficacia del *laissez-faire*, devono oggi fare i conti con la miopia delle loro previsioni, contrassegnate da significativi errori prospettici. Avevano ragione nel decretare la chiusura definitiva dell'esperienza sovietica, e a considerarne impossibile un ritorno; ma si sbagliavano, invece, nel credere che ciò non anticipasse anche la crisi dell'altro estremo. L'età del capitalismo 'puro' inizia dopo la fine dell'URSS, alla fine dell'espansione economica dell'Età dell'oro, fondata non nella dottrina del *laissez-faire*, ma in un modello capitalistico riveduto e corretto con interventi dello stato ispirati, in ultima analisi, dal confronto con l'alternativa socialista sovietica. Dopo quest'età il capitalismo si è radicalizzato in una lettura 'integralista' dell'autonomia del mercato, che è, secondo l'ultimo Hobsbawm, l'illusione infrantasi con la crisi economica dell'inizio degli anni Dieci.

Dobbiamo quindi rilevare che la ricerca di un'alternativa non rappresenta più una semplice opzione, ma una scelta obbligata. Già nel 1994 la chiusura de *Il secolo breve* anticipava questo esito con una sorta di monito: «il mondo deve cambiare [...] e il prezzo del fallimento, vale a dire l'alternativa a una società mutata, è il buio»⁶⁹. Per Hobsbawm «se l'umanità deve avere un futuro nel quale riconoscersi, non potrà averlo prolungando il passato o il presente»⁷⁰, ma solo attuando un processo che introduca nell'azione storica un'alternativa controfattuale. Si tratta di pensare un mondo contro il mondo presente, contro la realtà attuale. È l'emergere di alternative allo *status quo* che offre alle società umane l'opportunità di rielaborare, sulle ceneri dei propri fallimenti, nuovi percorsi possibili. Siamo ben lontani dalla visione spengleriana della storia, dove le civiltà seguono cicli ben definiti di crescita e declino. In Hobsbawm le società umane sembrano invece avere una possibilità di scelta nel determinare l'alternativa possibile al mondo attuale⁷¹. Tale alternativa è stata spesso pensata, perseguita e attuata, nel XIX e nel XX secolo, nella forma della rivoluzione. Non è chiaro se quel futuro che dobbiamo pensare in termini di assoluta rottura con il passato e con il presente si attuerà ancora come rivoluzione o se l'alternativa al presente apparirà, questa volta, sotto un'altra veste diversa e inedita. Sappiamo solo che quella zona crepuscolare, che è per noi il Secolo breve, è stata figlia della rivoluzione, e che la sua storia, come quella del secolo precedente, è stata, in un modo o nell'altro, storia rivoluzionaria. Per questo potrebbe essere forse un po' presto per abbandonare del tutto l'idea che l'alternativa che il mondo attende possa giungere ancora una volta da una rivoluzione, anche se ad oggi non è ancora dato intravederne i contorni e la figura. D'altro canto, come sa bene lo

⁶⁹ E. J. Hobsbawm, *Il Secolo breve*, cit., pp. 674-675 (corsivo mio).

⁷⁰ Ivi, p. 675.

⁷¹ Hobsbawm parla esplicitamente della nostra possibilità di scelta nei confronti del futuro sia nelle opere storiografiche più classiche (Id., *L'età degli imperi*, cit., p. 387), sia in altri scritti, come quelli sul marxismo (Id., *Come cambiare il mondo*, cit., p. 23).

storico, «la sola cosa certa riguardo al futuro è che esso sorprenderà anche coloro che meglio avranno saputo decifrarne i segni»⁷².

Gabriele Vissio, Università di Torino / Université Paris 1
✉ gabriele.vissio@live.it

⁷² E. J. Hobsbawm, *L'età degli imperi*, cit., p. 387.

Contributi/3

Egemonia e istituzioni come macchine collettive di enunciazione del 'General Intellect'

Vincenzo Di Mino

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/07/2017. Accettato il 09/10/2017.

The present paper deals with some main aspects of the work of two communist revolutionary: A. Gramsci and V. Lenin. Furthermore, it copes with the concept of 'Hegemony', its historical recognition and its subversive re-signification in the contemporary lecture of the Italian Marxist. As the phenomenology of autonomous class institution, the 'Soviet Power', in the work of Lenin, can be used to reconfigure a set of practices for the conflicts, in the process of subjectivation in the class war as well as in the process of collective self-government. The former part of the essay will be focused on the genealogy of this concepts, whereas the latter will analyze the possibility of a social transformation embodied in the General Intellect, based on the theoretical and political practices of the two Marxist philosophers.

Introduzione

Il Centenario della Rivoluzione dell'Ottobre 1917, cade in una precisa fase storica in cui le instabilità politiche, economiche, geografiche e geo-politiche sembrano in qualche modo segnarne l'attualità: la guerra ormai è tornata di stringente attualità specie alle estremità prossime dell'Europa, lo shock economico seguito alla crisi dei mutui sub-prime del 2007-2008 si è definitivamente trasformato in tecnologia di governo emergenziale, l'immane tragedia dei migranti interroga la funzione dei confini, e quindi riflette quelle che sono le articolazioni della sovranità statale all'interno delle compatibilità della *governance*, la crisi di legittimità permanente che investe le forme di governo rappresentative ha favorito l'emergere di tensioni sociali e di organizzazioni politiche nazionaliste, xenofobe, fasciste che saldano il loro supplemento soggettivo populista con le strategie di amministrazione governative. Ma, è innegabile che la stabilizzazione della crisi ha visto l'emergere di potenti mobilitazioni sociali, che hanno provato ad aggredire i diversi nodi di disciplinamento e di normalizzazione attraverso la connessione delle differenti insorgenze, che hanno avuto un respiro compiutamente trans-

nazionale e globale: dal lungo ciclo di mobilitazioni contro le riforme educative dal 2008-2012 a quello sui beni comuni, che dalla Bolivia alla Val di Susa ha visto pezzi di territorio e popolazioni insorgere contro le articolazioni estrattive del sistema di produzione capitalistico, a quelle in senso stretto contro le iniquità e le disuguaglianze prodotte dal capitalismo, di cui *'Occupy'* è stata una delle forme fenomeniche soggettive compiute, alle lotte femministe che, de-costruendo l'ordine simbolico dominante, hanno messo in discussione l'intero campo di riproduzione dei rapporti sociali.

Queste insorgenze hanno reso visibile un profondo e inascoltato bisogno di libertà e giustizia, hanno dislocato dentro i rapporti di forza un desiderio di trasformazione dello stato di cose esistenti molto forte e soggettivamente connotato. Partendo da questo quadro definito, il problema che ci si può porre oggi rispetto all'eredità teorica e politica dell'evento rivoluzionario sta nell'interrogare alcuni concetti ed alcune pratiche che, storicizzate, possono essere ancora operative: sotto questo aspetto, la costruzione di spazi organizzativi molecolari necessita di un adeguato ordine discorsivo e di pratiche contro-egemoniche, in grado di porsi alla stessa altezza degli apparati di cattura (post) statali. Egemonia e Soviet dunque non sono nostalgici ricordi di una epoca passata, e l'oggetto del seguente scritto è la ricerca della *'verità effettuale della cosa'* che si cela dietro queste categorie concettuali: non solo il loro farsi baricentro di un ordine discorsivo che voglia essere una critica comunista del presente, ma l'essere dispositivi operativi nelle pratiche attuali dei movimenti.

La trasformazione della composizione sociale, il divenire 'generale' delle forme di lavoro che fanno dell'intelletto e del cervello i loro dispositivi produttivi chiave, necessita di forme organizzative e cassette degli attrezzi adeguate al livello di attacco-simbolico e politico-che le soggettività vogliono portare avanti, e la riappropriazione sovversiva di questa genealogia teorica nella situazione determinata dal presente può offrire una valida impalcatura teorica. Procedendo in ordine, si proverà a creare una interfaccia tra le elaborazioni teoriche di A. Gramsci e V. Lenin, nella fattispecie il concetto di egemonia e la fenomenologia conflittuale delle istituzioni proletarie, per interrogarli nel loro statuto teorico, cortocircuitarli con gli eventi odierni e lasciarli brillare nella loro potenza costituente.

1. L'egemonia come forma del conflitto

Grazie alla diaspora che hanno conosciuto nella seconda metà del Novecento, gli scritti e più in generale l'opera di A. Gramsci hanno acquistato una seconda e intensa vita, grazie all'appropriazione che gli studi e le pratiche apparse ai margini interstiziali delle colonie ne hanno fatto. Fuori infatti dalle mistiche in-operose e dai dibattiti filologici che avevano reso assolutamente provinciale l'opera del pensatore sardo, tra Birmingham e Dehli, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, ne venne fuori una nuova e più incisiva lettura. Questioni decisive del pensiero gramsciano, legate alla materialità politica del

mondo disgregato della marginalità, alla lettura genealogica della storia nazionale, alla traducibilità egemonica delle pratiche e dei discorsi subalterni, ai continui rimandi tra effetti strutturali ed effetti sovra-strutturali, furono riconfigurate a partire dall'emergenza di conflitti sociali, legate non solo all'emergere di nuovi movimenti autonomi ma anche alla decolonizzazione ed alla sua eredità. In quella fase storica, il pensiero di Gramsci si dimostrò un ottimo grimaldello per forzare le precedenti interpretazioni e provare a pensare la soggettività subalterna dentro i meccanismi di potere, non più ai margini perché esclusa formalmente dal processo materiale di produzione; come scrive Stuart Hall, infatti, «il pensiero gramsciano è foriero di una concezione profondamente espansa di ciò che la politica è, e perciò del potere e dell'autorità [...] Gramsci ha compreso che la politica è un campo molto esteso, che, specialmente nelle società del nostro tipo, i luoghi su cui il potere si costituisce saranno enormemente vari»¹.

Partendo da queste considerazioni, si può senza ombra di dubbio affermare che il campo della politica in Gramsci si disloca su più piani, e che il potere non è un mero segno e strumento di coercizione ma diventa una sostanza sempre al centro dello scontro tra differenti soggetti sociali; esso è compiutamente incarnato all'interno di contesti storicamente determinati, e al cui interno governanti e governati assumono figurazioni ben specifiche. Delineato il quadro, non è difficile allora pensare il perché dello studio dettagliato che il Gramsci opera nei confronti del Machiavelli: il segretario fiorentino, infatti, pensa alla politica attraverso il suo volto più luciferino, e quindi a partire dai conflitti e dai tumulti che dividono la società; e, cosa fondamentale, pensa ad una soluzione politica non utopica per ridare fiato ad un progetto politico di libertà e forza, oltre le divisioni del proprio tempo. Il pensiero di Gramsci, la cui summa è rappresentata dai *'Quaderni'*, scritti nello stato di contenzione forzata a cui lo aveva destinato il regime fascista, si sviluppa a stretto contatto con i tumultuosi eventi del *'Biennio Rosso'* del 1919-1920, in cui la forza della lotta di classe degli operai si scontrò immediatamente con la forza repressiva dello Stato e delle sue articolazioni poliziesche-militari, tra cui le prime bande fasciste, usate dal padronato in chiara funzione anti-operaia². Il *quid* proprio della ricerca teorica di Gramsci è la costruzione di una pratica rivoluzionaria in Occidente, modellata a partire dall'evento rivoluzionario sovietico ma adattata alla situazione politica determinata sul suolo italiano:

La rivoluzione è proletaria e comunista solo in quanto essa è liberazione di forze produttive proletarie e comuniste che erano venute elaborandosi nel seno stesso della società dominata dalla classe capitalista, è proletaria e comunista nella misura in cui riesce a favorire e promuovere l'espansione e la sistemazione di forze proletarie e comuniste capaci di iniziare il lavoro paziente e metodico necessario per costruire

¹ S. Hall, *Gramsci e noi*, in *Studi gramsciani nel mondo: gli studi culturali*, a cura di P. Capuzzo, G. Schirru e G. Vacca, Bologna, 2008, p. 76. Per un'analisi genealogica dell'appropriazione globale di Gramsci si veda M. Filippini, *Gramsci Globale: Guida pratica alle interpretazioni gramsciane nel mondo*, Bologna, 2011.

² G. Maione, *Il Biennio Rosso-Autonomia e spontaneità operaia nel 1919-1920*, Bologna 1975.

un nuovo ordine di produzione e distribuzione [...] il cui sviluppo sistematico tenda perciò a coincidere con un processo di esaurimento del potere di Stato³.

La scienza politica di Gramsci viene forgiata a contatto con le vicende storiche, e, come si può ben vedere nel passo sopra riportato, la trasformazione non è il frutto di un evento immediato di rottura puramente militare, ma è una dinamica continuamente estesa ed articolata sui differenti piani sociali. A differenza dall'approccio socialista (di stampo riformista) suo contemporaneo, il pensatore comunista italiano non crede ad una tendenziale estinzione dell'apparato di potere statale tramite la sua 'occupazione', ma si distanzia dal determinismo mettendo in piedi una minuziosa analitica dei rapporti di forza:

Primo elemento è che esistono davvero governanti e governati, dirigenti e diretti. Tutta la scienza e l'arte politica si basano su questo fatto primordiale, irriducibile (in certe condizioni generali). Le origini di questo fatto sono un problema a sé, che dovrà essere studiato a sé [...] ma rimane il fatto che esistono dirigenti e diretti, governanti e governati⁴.

In queste analisi Gramsci si avvicina moltissimo alle definizioni di potere prodotte dagli scienziati sociali suoi contemporanei, come Durkheim e Weber⁵; l'irrompere delle masse sulla scena politica, attraverso una serie di tensioni sociali sedimentatesi con l'espansione industriale dell'Ottocento ed esplose definitivamente con la Prima Guerra Mondiale, la novità apportata dagli eventi rivoluzionari Sovietici, comportarono un ripensamento complessivo delle analisi (e delle risposte) delle forme di potere con cui lo Stato, e le formazioni sociali dominanti, si affermarono sulle forze operaie nell'immediato dopoguerra. Il Gramsci dirigente politico, quindi pensatore nel pieno delle tensioni, afferrò immediatamente il fatto che la massificazione della produzione industriale avrebbe piano piano sbiadito i confini della soggettività di classe, per integrarla progressivamente, tramite la forza o tramite il consenso, all'interno dei meccanismi di governo; una volta determinata analiticamente e politicamente la contraddizione strutturale che attraversa le società moderne, ossia la divisione sociale in classi mediata dal conflitto tra capitale e lavoro, che si articola e si riproduce su tutti i livelli, ne evince che costruire una pratica classista e conflittuale vuol dire andare oltre la semplice politica di unità tra soggetti governati, ma comporta invece l'approfondimento delle contraddizioni esistenti, la produzione di connessioni tra i posizionamenti soggettivi all'interno dei diversi piani della conflittualità sociale:

Gli operai d'officina e i contadini poveri sono le due energie della rivoluzione proletaria. Per loro specialmente il comunismo rappresenta una necessità essenziale [...] Ma con le sole forze degli operai d'officina la rivoluzione non potrà affermarsi

³ A. Gramsci, *Le Due Rivoluzioni*, in Id., *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Torino 1970, p. 136.

⁴ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino 2007, vol. 3, quad. 15, p. 1752.

⁵ M. Filippini, *Una politica di massa. A. Gramsci e la rivoluzione della società*, Roma 2015.

stabilmente e diffusamente: è necessario saldare la città alla campagna, suscitare nella campagna istituzioni di contadini poveri⁶.

Compito del processo rivoluzionario dunque è portare alla luce le soggettività marginali e subalterne, connettendole con le soggettività conflittuali già esistenti, all'interno di dinamiche di trasformazione e conflittualità continua. Il processo rivoluzionario è inteso allora come dinamica continua di soggettivazione, di moltiplicazione e ri-produzione delle condizioni dell'insorgenza collettiva, della diffusione di nuove forme-di-vita. Questa specifica questione ci introduce a quello che vuole essere il *locus* centrale all'interno di questa problematizzazione dell'opera di Gramsci, ovvero il concetto di *egemonia*. La letteratura sull'argomento continua ad arricchirsi di contributi che ne definiscono lo statuto e l'origine; non volendo riproporre una lettura filologica sulla storia e sull'importanza che questo assume nell'economia discorsiva dei *Quaderni*, esso entrerà all'interno di questa trattazione in *media res*, fungendo da vettore di enunciazione di alcuni fenomeni e concetti ad esso legati, legati alle esigenze dell'attualità. Per sgomberare il campo dagli equivoci, egemonia è funzione complessiva e sistemica dei dominanti, in diretto rapporto con la struttura dei rapporti economici: l'egemonia, come invero dialettico dei rapporti di forza presenti all'interno del tessuto sociale, oltre a essere una funzione diretta delle metamorfosi delle forme di consenso e di disciplina, è altresì una tensione conflittuale perenne agito dalle differenti soggettività di classe. E, sotto questo aspetto, anche le differenti contro-egemonie che contendono e sottraggono forza, spazio e legittimità a quella dominante sono funzioni dirette dell'antagonismo, nonché prodotto di specifiche interazioni sociali. Negli appunti del pensatore sardo l'egemonia si presenta all'interno di contesti storici determinati: ma Gramsci non usa la storia come *res gestae* – o almeno non fa solo quello – ma la usa come dispositivo con cui leggere dall'interno le lotte tra le classi, e le trasformazioni organiche che esse riescono ad apportare alla società come complesso strutturale, come sintesi di differenti momenti appartenenti alla sfera complessiva della produzione di merci e di soggettività⁷. L'egemonia, dunque, è un sistema in movimento, e, nella ricostruzione storica della genesi della nazione Francese che viene fatta nei *Quaderni*, essa diventa terreno di battaglia tra differenti forze, interne all'emergente formazione sociale borghese, di cui la forza politica giacobina è la punta più avanzata ed in grado di farsi carico di una politica di respiro collettivo, perché riuscì a costruire una propria base di legittimazione popolare attraverso l'articolazione della triade repubblicana 'Libertà-Eguaglianza-Fraternità'; allo stesso tempo, questa forma stessa dell'egemonia venne contrastata e resa dinamica dalle rivendicazioni dei comitati popolari e dei settori più radicali, che spostarono gli equilibri nella direzione di una rottura dei vincoli formali della legge, verso una piena

⁶ A. Gramsci, *Operai e contadini*, in Id., *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, cit., pp. 25-26.

⁷ A. Burgio, *Gramsci storico. Una lettura dei "Quaderni del carcere"*, Roma-Bari 2003; Id., *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma 2014.

applicazione dei principi costituzionali, il loro progressivo superamento in termini di agibilità politica per le soggettività emergenti (le donne, le prime organizzazioni operaie già vessate dalla legge 'Le Chapelier' del 1791, che disciplinava le forme di associazione) e la trasformazione degli assetti proprietari consolidati. A partire da questa opera di storicizzazione e di differenziazione tra i processi di '*state-building*' nella Francia post-rivoluzionaria e nell'Italia pre- e post-risorgimentale, Gramsci non smette mai di rendere visibile la sua analitica sismografica, che interroga la modernità attraverso le sue figure politiche ed i suoi ordini discorsivi per leggerne le forme che la prassi politica prende, per intercettarne le linee di fuga, le forme che prendono le insubordinazioni, anche se minoritarie, il segno che le lotte diffuse dei subalterni lasciano nello spazio transitorio della crisi per renderla organica, le strutture organizzative che i diffusi processi di conflittualità contro-egemonica possono darsi. L'egemonia è una sostanza, un prisma al cui interno si cristallizzano differenti rapporti di forza, che al suo interno trovano la forza per divenire maggioritari, come forza politica che si appoggia sul consenso dei governati. Fondamentale allora diventa il ruolo che assume la figura dell'intellettuale, non solo nell'elaborazione del discorso potenzialmente dominante, ma soprattutto nella sua diffusione, nella sua piena circolazione all'interno delle differenti sfere sociali:

Gli intellettuali sono i «commessi» del gruppo dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico, cioè: 1) del consenso spontaneo delle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale del gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce «storicamente» dal prestigio (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione; 2) dall'apparato di coercizione statale che assicura «legalmente» la disciplina di quei gruppi che non «consentono» né attivamente né passivamente, ma è costituito per tutta la società in previsione dei momenti di crisi nel comando e nella direzione in cui il consenso spontaneo viene meno⁸.

All'interno delle sfere sociali, le tecnologie egemoniche si dispiegano come veri e propri *habitus*, processi di soggettivazione su scala individuale e collettiva, in grado di creare una propria tipologia umana: essendo prodotte e al contempo riproducendo forme intellettuali e senso comune, esse sono in grado di farsi matrici disciplinari. Il '*senso comune*', ossia una

concezione del mondo e della vita, implicita ed in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa perlopiù implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo ufficiali⁹,

è il terreno su cui vengono prodotte le architetture discorsive, all'interno di un frame di legittimazione dell'autorità già determinato¹⁰. Ma, giocando

⁸ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, cit., quad. 12, p. 1519.

⁹ Ivi, quad. 27, p. 2311.

¹⁰ K. Crehan, *Gramsci's Common Sense-Inequality and its Narrative*, Durham 2016.

sull'ambivalenza del sentimento popolare che il pensatore sardo stesso mette in luce, è possibile delineare quella che può configurarsi come una vera anatomia delle classi subalterne, il loro essere soggettività a pieno titolo inserita all'interno del processo storico. Ciò porta ad interrogarsi sia sull'effettiva potenza da parte dei gruppi e dei segmenti subalterni¹¹, che, soprattutto, sulle loro capacità espressive:

La storia dei gruppi subalterni è necessariamente disgregata ed episodica [...] nell'attività storica di questi gruppi c'è la tendenza all'unificazione sia pure su piani provvisori, ma questa tendenza è continuamente spezzata dall'iniziativa dei gruppi dominanti, e pertanto può essere dimostrata solo a ciclo storico compiuto [...] solo la vittoria «permanente» spezza, e non immediatamente, la subordinazione [...] Ogni traccia di iniziativa autonoma da parte dei gruppi dominanti dovrebbe perciò essere di valore inestimabile per lo storico integrale¹².

La forza conflittuale dei subalterni, il percorso di affermazione della propria autonomia storica, ha bisogno di una specifica articolazione effettiva, che vada ad incidere sul piano delle discorsività egemoniche. Da qui allora la costruzione di alleanze organizzative con il lavoro intellettuale, compiutamente inserito all'interno delle dinamiche storico-politiche e dei rapporti di produzione esistenti; la connessione che si crea tra questi due segmenti soggettivi forza il disvelamento del lavoro intellettuale come attività immediatamente politica, e permette la cristallizzazione di questa forza in una forma organizzativa, quella che *'mitopoieticamente'* Gramsci mutua da Machiavelli: il *'moderno Principe'*. La forza delle classi antagoniste viene tradotta all'interno di questa figura mitologica, trait d'union storicizzato tra i due poli della forza e del consenso, catalizzando i differenti gradi di potenza delle soggettività da cui viene prodotto, per permetterne l'espressione come *'assoluta potestas'* collettiva:

Il moderno principe, il mito-principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo; un elemento di società complesso nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta ed affermata parzialmente nell'azione¹³.

La messa in forma dell'alleanza tra gruppi subalterni ed intellettuali dispiega la nuova organizzazione politica all'interno di tutti i rapporti sociali, rendendo effettiva sia la natura conflittuale dei primi che la natura eminentemente pratica dei secondi. Infatti, a partire dall'inveramento delle condizioni di esistenza di una intellettualità di massa, diventa possibile la costruzione di adeguate contro-egemonie, sfruttando quelle che sono le caratteristiche salienti di questa nuova forma della forza lavoro, ossia la *'performatività'* dell'attività basata sulle capacità relazionali, linguistiche ed affettive¹⁴: l'egemonia si dispiega anche come pratica

¹¹ G. C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Milano 2004.

¹² A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, cit., quad. 25, pp. 2283-2284.

¹³ Ivi, quad. 13, p. 1558.

¹⁴ P. Virno, *Mondanità*, Roma 1994.

linguistica e comunicativa, in grado di creare le proprie narrazioni, che può essere contrastata sullo stesso piano con usi 'minori' ed alternativi della lingua stessa. Le meccaniche del consenso possono essere de-strutturate attraverso l'esperirsi collettivo di dispositivi di soggettivazione, vere e proprie contro-condotte, in grado di riprodursi e moltiplicarsi sul piano liscio dell'egemonia, per trasformarlo in spazio frammentato e polifonico, piano di consistenza al cui interno si moltiplicano e si ricombinano le diverse prassi soggettive, politiche ed esistenziali che la '*società politica*'¹⁵ dei subalterni crea costantemente. Dentro la griglia della normatività egemonica, le prassi di soggettivazione antagoniste e le dinamiche di organizzazione molecolare tendono a rappresentare dei processi e dei meccanismi di conflitto, in grado di favorire l'emergenza della consapevolezza dell'agire politico antagonista, attraverso una pedagogia costituente della soggettività di classe¹⁶, sia sul terreno etico (stimolata dalla pratiche discorsive inter-soggettive) che su quello politico, a partire dall'espressione di un senso comune, che si fa *praxis* sul terreno della costruzione molecolare e organica di spazi – sebbene provvisori – di autogoverno collettivo.

2. L'istituzione come prassi collettiva

Così come in Gramsci – nel dedalo dei *Quaderni* – esiste una indicazione di metodo, un filo rosso che attraversa lo studio delle forme culturali e dei sistemi di differenziazione e dominio sociale, per tracciare un profilo dei dispositivi di assoggettamento e delle contro-soggettivazioni che ad essi si oppongono, in Lenin, la prima cosa che si vuole sottolineare in questo focus su alcune linee del suo pensiero è una indicazione di stampo metodologico, che continuamente traduce nella prassi lo sviluppo del discorso teorico. Una metodologia, che nel radiografare e nel passare al setaccio le funzioni dello Stato, ne lascia intravedere l'esoscheletro, e che, marxianamente, legge l'anatomia dell'uomo come chiave di quelle precedenti ad essa. E, mettendo in scacco secoli di dottrina dello Stato e di teoria costituzionale, rende visibile la connessione tra la forma-Stato e la garanzia della proprietà, nonostante le tonalità liriche che le filosofie della sovranità, in diverse epoche e con diverse intensità, hanno utilizzato per mistificare questo semplice legame. Se lo studio delle articolazioni del dominio e dello sfruttamento mette dunque in chiaro che la forza della sovranità statale si fonda sull'espropriazione collettiva delle risorse, dei tempi e della forza-lavoro, è chiaro che l'analisi della soggettività, e dei suoi margini di operabilità, sarà determinata all'interno della congiuntura rappresentata da questo contesto teorico-politico. L'analitica del potere, l'assolutezza dialettica delle figurazioni della sovranità – in special modo quelle che vengono prodotte sul modello della statualità – non può essere distinta dalle basi economiche che rendono possibile il sorgere del dominio di una specifica classe. Ma, allo stesso tempo, è

¹⁵ P. Chatterjee, *The Politics of Governed*, New York 2004.

¹⁶ J. M. Smucker, *Hegemony How To. A Roadmap for Radical*, Chino 2017.

impossibile pensare alla soggettività ed alle sue forme organizzative sganciandole dal terreno stesso dal dominio. Lenin pensa in termini di *formazione economico-sociale* e di *composizione di classe* - concetto che poi l'eresia operaista italiana ha usato come dispositivo teorico in grado di riavviare il discorso sulla transizione rivoluzionaria nell'Occidente capitalista¹⁷, quindi sia in termini di organizzazione della soggettività all'interno dei rapporti di lavoro (composizione tecnica) sia in termini di processi di ri-composizione e dinamicità organizzativa messi in piedi dalla soggettività stessa (composizione politica). Attraverso quest'analisi della composizione, non vi è in Lenin il feticismo soggettivista o organizzativo dei suoi contemporanei (statalisti o consiliaristi), ma sempre uno sforzo di anticipazione delle novità, dei processi insurrezionali di sottrazione al potere statale, una lettura della tendenza in termini della sovversione del presente: l'anticipazione dei movimenti soggettivi della classe diventa la potenza politica della sollevazione contro '*Das Kapital*', mandando gambe all'aria l'ermeneutica determinista della Seconda Internazionale e gli apparati polizieschi e militari del regime zarista. Una volta determinata, concretamente, la continuità morfogenetica tra apparati di dominio statale e divisione del lavoro, ossia l'omogeneità strutturale tra difesa della proprietà e compravendita della forza-lavoro, diventa evidente come la tensione strategica dovrà necessariamente indirizzarsi verso la sollevazione delle soggettività di classe e la lotta aperta contro le strutture del dominio, adeguando le decisioni tattiche alle necessità che gli eventi pongono. Il Lenin teorico dell'organizzazione è dunque il Lenin che mette al servizio del progetto rivoluzionario la propria intelligenza strategica, producendo una vera e propria fenomenologia delle istituzioni autonome della classe operaia, sui cui si appoggia l'intero progetto di estinzione dello Stato. Il *kairòs* leninista dell'Ottobre non è scindibile dagli eventi che partono dalla Rivoluzione del 1905, si dipanano attraverso l'esilio dell'intero gruppo dirigente bolscevico, la propria riorganizzazione e la rinascita di una conflittualità politico-militare dentro l'impero: la spinta necessaria da parte dell'organizzazione fu intimamente connessa con lo sviluppo rizomatico dei Soviet e dei Consigli, e la molla dell'insurrezione si scatenò a partire dai processi di adeguamento di queste forme organizzative alle necessità storiche del momento. La scienza dell'insurrezione è scienza dell'istituzione di un potere di classe, di un potere che satura la macchina della sovranità e vi si sottrae, per produrre conflitto e autonomia: il *phylum* che attraversa l'opera leniniana è quello del dualismo di potere, ossia dell'esplosione soggettiva dei rapporti di forza, dell'articolazione di questa esplosione sul campo politico, così come su quello economico e militare, e il discorso teorico su cui si poggia è quello della critica dello Stato. Ragionando con Marx, Lenin afferma che l'oggetto proprio del movimento rivoluzionario non è la sostituzione di una burocrazia progressista ad una reazionaria al comando della macchina statale, ma la sua progressiva soppressione:

¹⁷ Si veda, come *opus magnum* della prima fase dell'operaismo, M. Tronti, *Operai e Capitale*, Roma 2006 (nuova edizione).

L'idea di Marx è che la classe operaia deve spezzare, rompere la «macchina statale già pronta» e non limitarsi semplicemente ad impadronirsene [...] «spezzare la macchina militare e burocratica dello stato» consiste, concisamente, la lezione principale del marxismo sul problema dei compiti del proletariato nella rivoluzione per ciò che concerne lo stato¹⁸.

La critica dello Stato, come espressione maggiore della classe dominante, è legato *de facto* a quello che è lo sviluppo della pratica di superamento dello stesso, attraverso il contro-potere della classe, al suo progressivo divenire forza complessiva organizzata e diffusa. La costruzione modulare di spazi organizzativi e di coalizione, che fungono contemporaneamente da vettori decisionali in grado di incidere sui rapporti di forza si produce, a livello intensivo, in simbiosi con i mutamenti della composizione soggettiva antagonista. Sotto questo aspetto, interrogare l'opera di Lenin acquista la propria utilità nel rendere visibile la molteplicità delle pratiche: dal 'silenzio minaccioso delle masse' agli scioperi, dai sabotaggi alla partecipazione alle elezioni, la singolarità degli eventi e la concretezza delle situazioni ci permettono di storicizzare l'uso e l'efficacia di queste stesse pratiche. All'interno del regime di verità che il dualismo di potere crea, con le parole di Lenin, si muove un desiderio collettivo di autonomia e di libertà, e al cui interno la funzione del rapporto tra spontaneità delle pratiche e direzione dei processi sociali diventa un problema collettivo:

Il compito di un partito veramente rivoluzionario non consiste nel proclamare un'impossibile rinuncia a qualsiasi compromesso, una rinuncia temporanea alle rivendicazioni rivoluzionarie, ma nel saper conservare, attraverso tutti i compromessi inevitabili, la fedeltà ai principi, alla propria classe, al proprio compito rivoluzionario, alla preparazione della rivoluzione e all'educazione delle masse popolari per la vittoria della rivoluzione¹⁹.

Partendo da questa citazione, si può sottolineare come i processi di direzione si producono in simbiosi con le mutazioni dei bisogni e delle passioni soggettive; non c'è separazione tra la funzione di 'partito' della decisione e la funzione 'di massa' della conflittualità, ma vi è contiguità. Il metodo leninista dell'inchiesta sulla composizione, come detto prima, si mostra una ottima chiave di lettura dentro i rapporti sociali, fungendo da collante tra la critica dell'economia e la critica della politica, dando materialità alle aspirazioni della politica rivoluzionaria. L'anatomia del dualismo di potere è rappresentata dai *Soviet*, ossia da una forma organizzativa, in origine di stampo consiliare che, nell'arco del decennio che separa i due eventi rivoluzionari del 1905 e del 1917, viene trasformato proprio a partire dalla modulazione soggettiva che le tensioni di classe gli imprimono. Se, infatti, dopo la grande repressione del 1905 Lenin scrisse che

¹⁸ Lenin, *Stato e Rivoluzione* e lo studio preparatorio *Il Marxismo sullo Stato*, Roma 1972, p. 45.

¹⁹ Lenin, *I compromessi*, in Id., *La Rivoluzione d'ottobre*, Roma 1956, p. 191.

Bisogna impostare in modo più preciso, pratico i grandiosi compiti della nuova offensiva, preparandosi ad essa in modo più coerente, più sistematico, più tenace, facendo tutto il possibile per risparmiare le forze del proletariato esaurite dalla lotta a mezzo di scioperi²⁰.

la genesi e la funzione dei *Soviet* possono essere racchiusi all'interno di questa formulazione di metodo. Nell'uso proletario ed operaio dell'istituzione dal basso vi è, tracciandone la genealogia, il passaggio dalle prime illusioni costituzionali alle prime forme armate di resistenza, dalla rivendicazione di un maggior peso decisionale alla presa del potere, fino al tentativo di superamento dell'apparato statale, per dirla con le parole di Lenin:

Il primo insegnamento, l'insegnamento fondamentale, è che soltanto la lotta rivoluzionaria delle masse è capace di ottenere dei seri miglioramenti nella vita degli operai e nella direzione dello Stato [...] Il secondo insegnamento è che non basta scalzare, limitare il potere zarista. Bisogna sopprimerlo²¹.

La verità della democrazia sta al fondo delle rivendicazioni collettive, e alla forza con cui le stesse vengono sostenute per piegare attraverso la volontà collettiva i rapporti di forza: il dualismo di potere si dispiega compiutamente come potenziamento dei vettori di autogoverno collettivi, moltiplicazione dei vettori decisionali e conseguentemente diffusione del potere:

La democrazia attuata tanto integralmente e coerentemente, per quanto è concepibile, si trasforma da democrazia borghese in democrazia proletaria, da stato (forza speciale per la repressione di una classe determinata) in qualche cosa che non è più propriamente uno stato²².

La forza d'impatto delle masse, all'interno del processo di liberazione, viene a determinare l'apertura di spazi di autogoverno, come articolazione della forza accumulata, segnale della crisi dei governanti ed emergenza della potenza della soggettività che rivendica potere attraverso la lotta di classe. La forma concreta che questi assemblaggi organizzativi assumono, anticipa e segue i movimenti collettivi, legandone ontologicamente le funzioni decisionali alle tensioni soggettive:

L'originalità più notevole della nostra rivoluzione consiste nel fatto che essa ha creato un dualismo del potere [...] In che cosa consiste il dualismo del potere? Nel fatto che, accanto al governo provvisorio, al governo della borghesia, si è costituito – ancora debole, embrionale, ma cionondimeno reale e in via di sviluppo – un altro governo: i Soviet dei deputati degli operai e dei soldati. Qual è la composizione di classe di quest'altro governo? Il proletariato e i contadini (in uniforme). Qual è il suo

²⁰ Lenin, *La Rivoluzione del 1905*, vol. 1, Roma 1949, p. 235.

²¹ Lenin, *Gli insegnamenti della Rivoluzione*, in Id., *Opere Scelte*, vol. 1, Mosca 1946, pp. 446-447.

²² Lenin, *Stato e Rivoluzione*, cit., p. 50.

carattere politico? la dittatura rivoluzionaria, cioè un potere che poggia direttamente sulla conquista rivoluzionaria, sull'iniziativa immediata delle masse popolari dal basso e non sulla legge emanata dal potere statale centralizzato ²³.

A cavallo tra riconoscimento legale e autonomia, il dualismo di potere, e la diffusione dei *Soviet* come vettori di autodecisione, si pone come vero e proprio piano di connessione tra diverse soggettività, diversi spazi e diversi bisogni. All'interno di questo spazio di transizione politico, le strutture organizzative fondono nell'immanenza delle prassi le necessità decisionali e le emergenze dinamiche della conflittualità diffusa: se avanguardia esiste, essa è massificata, perché è all'interno del corpo sociale che la forza dell'offensiva e anche della ritirata vengono prodotte, in cui la strategia è funzione complessiva della classe e la tattica diventa articolazione singolare e puntuale delle situazioni concrete. La metodologia leninista diventa una vera e propria fabbrica della strategia²⁴, perché riesce a tenere insieme il livello astratto dell'analisi complessiva, e la più concreta pratica quotidiana, un dispositivo in grado di legare il governo macro-politico dei fenomeni sociali e la micro-politica dei bisogni quotidiani.

La funzione che ricopre l'istituzione, all'interno delle pratiche rivoluzionarie, rimane fondamentale nell'articolazione di rivendicazioni di principio e di attacchi incisivi, nel riuscire a essere contemporaneamente funzione diretta delle soggettività di conflitto e di auto-governo. L'*agency* propria dell'istituzione è al contempo singolare e collettiva, perché espressione di specifici segmenti soggettivi di composizione e voce collettiva dei subalterni: agente collettivo di enunciazione perché in grado di tradurre, in una lingua comune, quelle che sono le più diverse esigenze e i più vari bisogni collettivi. Nell'ordine del discorso leninista, infatti, insurrezione e costituzione vanno di pari passo, e la meta-cornice del dualismo di potere tiene al suo interno entrambi i momenti che, nella loro contiguità, emergono attraverso la propria intensità: insurrezione e costituzione sono intimamente ed intensivamente connessi, prodotti e riprodotti dalle macchine collettive. Rompere le catene del comando, diffondere e dare forma alla potenza collettiva necessita di forza e di strategia, di astuzia e di lucidità:

Noi abbiamo assolto con successo il primo compito della rivoluzione; abbiamo visto le masse lavoratrici creare la condizione fondamentale del suo successo: l'unione di tutti i loro sforzi contro gli sfruttatori per rovesciarli [...] Noi abbiamo assolto con successo il secondo compito della rivoluzione: destare e sollevare appunto quegli strati sociali «inferiori» che gli sfruttatori avevano spinto in basso [...] La partecipazione alle riunioni proprio delle masse rivoluzionarie più oppresse e calpestate, meno preparate, il passaggio di queste masse dalla parte dei bolscevichi, il sorgere ovunque delle loro organizzazioni sovietiche costituiscono la seconda grande tappa della rivoluzione²⁵.

²³ Lenin, *Il dualismo del potere*, in Id., *La Rivoluzione d'ottobre*, cit., pp. 34-35.

²⁴ A. Negri, *Trentatré lezioni su Lenin*, Roma 2004.

²⁵ Lenin, *Lotte e successi del potere sovietico*, in Id., *La costruzione del Socialismo*, Roma 1972, p. 41.

La rivoluzione, dunque, è una dinamica continua di tessitura di legami, di trasformazioni soggettive e di sovversioni, in cui il rapporto dialettico tra avanguardia e classe sfuma, fino a farsi processo unico di decisione, azione e stabilizzazione. L'articolazione tra rivendicazioni, bisogni delle masse e necessità del momento decisionale, su cui si basò il lavoro di Lenin e del partito bolscevico, materializzatosi attraverso la pratica sovietista e la costante espansione dell'autonomia degli stessi consigli a fronte del potere statale, rappresenta ancora oggi una cesura radicale nella storia dei movimenti rivoluzionari. Esso pose, e aiuta a porre, come secondario il problema della sovranità- statuale, burocratica, amministrativa- e della legalità, modalità con cui disciplinare le differenti forme dell'agire collettivo, per mettere in primo piano la forza della libertà come movimento inscritto nella pluralità dei corpi, in grado di auto-determinarsi, e di conseguenza, come intelligenza in grado di costruire autonomamente le proprie forme di governo. Risulta legittima, dunque, la lettura di un certo tipo di neo-leninismo contemporaneo che, a partire dalle trasformazioni della composizione sociale, prova ad immaginare forme e dispositivi decisionali all'altezza del bisogno di sovversione che viene espresso²⁶, mettendo in luce, come metodologia propria della ricerca ontologica e politica della potenza collettiva, i tunnel sotterranei, con cui le talpe che si muovono dentro le griglie del comando organizzano la propria insorgenza: pratiche di strada, forme organizzative spurie, nuovi legami mutualistici, organizzazioni sindacali che partono dalla pluralità della forza-lavoro, movimenti umani che mettono radicalmente in discussione barriere, confini, dispositivi di controllo.

3. L'offensiva costituente del 'General Intellect'

Uno sguardo odierno sulle forme e sulle tecniche di governo mostra chiaramente come lo scarto tra governanti e governati si allarghi sempre più sensibilmente. La normalizzazione delle pratiche emergenziali di ripristino dei margini di profitto, di produzione di legalità a fronte di un tessuto sociale se non apertamente ostile (anche nei termini del populismo razzista e xenofobo), quantomeno distaccato e disinteressato dall'agone politico, seguita dal vistoso e vertiginoso aumento delle diseguaglianze, fanno sì che l'esigenza ed il bisogno di trasformazioni sociali comincino a ripresentarsi con sempre più frequenza nei discorsi di critica dell'attualità. Le trasformazioni, le innovazioni e le sur-codifiche dei dispositivi di estrazione, produzione e amministrazione del valore hanno compiutamente reso visibili la centralità delle forme-di-vita umane nella creazione di ricchezza. Con forme di vita si vuole intendere non una particolare attitudine, ma l'insieme delle caratteristiche che rendono possibile la vita e le interazioni di una singolarità all'interno di determinati contesti collettivi: il linguaggio, l'uso delle emozioni, il corpo, le funzioni biologiche. Quando

²⁶ A. Negri, *Il Potere Costituente. Saggio sulle alternative del Moderno*, Roma 2001.

si parla infatti di *General Intellect*²⁷, marxiano sapere sociale generale, non si parla solamente di specifiche attitudini intellettuali, ma di una complessiva massificazione e moltiplicazione della forza-lavoro potenziale, determinata ed individuata attraverso le proprie caratteristiche invarianti: gli apparati di cattura di questa forza infatti diventano dispositivi di governo della potenza stessa insita all'interno del corpo sociale, governo preventivo ed in grado di neutralizzare la predisposizione per la conflittualità. Lo spettro della guerra, dunque, vero e proprio incubo dei cantori della sovranità da Hobbes a Schmitt, torna prepotentemente all'interno delle dinamiche di potere:

Avviene nell'arte politica ciò che avviene nell'arte militare: la guerra di movimento diventa sempre più guerra di posizione e si può dire che uno Stato vince una guerra in quanto la prepara militarmente e tecnicamente nel tempo di pace. La struttura massiccia delle democrazie moderne, sia come organizzazioni statali che come complesso di associazioni nella vita civile, costituiscono per l'arte politica come le «trincee» e le fortificazioni permanenti del fronte nella guerra di posizione: essi rendono solo «parziale» l'elemento del movimento che prima era «tutta» la guerra²⁸.

Queste metamorfosi implicano anche una revisione dei dispositivi analitici e politici, utili per la creazione di conflittualità diffuse e permanenti: è chiaro che le configurazioni della classe non possono essere determinate solo ed esclusivamente nel perimetro lavorativo, ma devono essere rintracciate all'interno degli spazi di interazione tra soggettività che si dipanano sull'interno campo del sociale. Per questo motivo frammentazione non vuol dire scomparsa dell'antagonismo di classe, ma sua moltiplicazione e radicalizzazione²⁹, sua persistenza all'interno delle reti della *governance*: le traiettorie ellittiche disegnate dalle meccaniche dei rapporti di obbedienza, ma allo stesso tempo di contestazione del potere, permettono di re-inscrivere i concetti di egemonia e dualismo di potere nel cuore dei rapporti di potere, ri-modulando le strategie e le tattiche rivoluzionarie all'altezza delle sfide, delle esigenze e delle trasformazioni della soggettività stessa. Perché allora riprendere in mano Lenin e Gramsci? Porsi questo interrogativo oggi, ripensare ai processi di trasformazione rivoluzionaria dentro questa specifica situazione, vuol dire mettere da parte l'archeologia, provare a tradurre la potenza sovversiva della scintilla del passato dentro nuove e diverse forme, che vogliono avere la stessa efficacia nel deporre ed estinguere gli odiosi modelli del dominio, senza però abbozzare 'salti nel vuoto' o improbabili formulazioni di principio. A quest'altezza, le pratiche di egemonia discorsiva, culturale e politica, e le formule organizzative provvisorie, tracciano il quadro per una ricomposizione dei diversi frammenti di antagonismi sociali, e ne prefigurano gli sviluppi sotto l'aspetto di un istituzionalismo radicale. A partire dalle differenze delle soggettività e dai contesti in cui esse si muovono e si radicano,

²⁷ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1970.

²⁸ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, cit., quad.13, pp. 1566-1576.

²⁹ P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, Soveria Mannelli 2001; A. Negri e M. Hardt, *Moltitudine*, Milano 2004.

le istituzioni autonome sono dei vettori, forme mobili di attacco e di resistenza, e, allo stesso tempo, operano una sintesi disgiuntiva tra gli episodi del conflitto e la costruzione di percorsi di formalizzazione di questo contro-potere. Tattica e strategia non sono momenti disgiunti, ma operazioni immanenti alle dinamiche di costituzione delle istituzioni stesse: la formula organizzativa che lega la diffusione discorsiva di nuovi immaginari, pratiche di soggettivazione e percorsi decisionali che, negando la testa del re, ne dimostrano l'inutilità, diventa parte integrante delle modalità con cui il conflitto (ed i conflitti) viene praticato oggi. Organizzazione, a partire da questa precisazione, non è rimembranza di un preciso modello desueto, caduta nell'adorazione di un feticcio organizzativo ormai inutilizzabile, ma la scoperta costante (e storicizzata) di un nuovo spazio di relazione plurale, un connettore delle differenze che opera nella e attraverso la molteplicità originaria del divenire-classe della soggettività. Bisogna, dunque, operare nei termini della *'sintesi disgiuntiva'*, che, nel linguaggio di Gilles Deleuze e Felix Guattari, vuol dire creare uno spazio connettivo di coesistenza tra figure ed intensità differenti³⁰, da configurare come serie di pratiche che si costituiscono per proliferazione, diffusione e sovrapposizione delle differenti lotte: l'estensione molecolare del cervello sociale, delle soggettività che al suo interno si riconoscono, agevola la produzione delle proprie alleanze, delle proprie coalizioni, dei propri posizionamenti attraverso sintesi disgiuntive provvisorie in grado di mutare la propria forma, punto dopo punto. La molteplicità dei possibili punti di insorgenza allora permettono la configurazione – per usare le parole di un saggio di P. D. Thomas³¹ – di un *'momento gramsciano'* e di un *'momento leninista'*. Dentro l'articolazione reticolare dei rapporti di forza con cui si configurano i dispositivi di potere, fare egemonia e praticare dualismo³² vuol dire infatti diffondere processi di soggettivazione, produrre soggettività all'interno dell'evento determinato, e costruire contropotere. Processi pedagogici e processi conflittuali vanno di pari passo, perché, come dimostrato dalla (parziale) lettura di alcuni passaggi dell'opera di Gramsci e di Lenin, l'estinzione dello Stato non esiste come evento *sic et simpliciter* ma come dinamica continua, di sottrazione, di educazione al conflitto, di costituzione in quanto soggettività autonoma, di differenti pratiche di lotta e di consolidamento delle vittorie ottenute. Ripercorrere la curva dell'azione rivoluzionaria dei due pensatori, nel tentativo di attualizzarne le rotture teoriche, vuol dire andare fino in fondo alla gramsciana *'Rivoluzione contro Das Kapital'*, ovvero la rottura soggettiva contro la Storia, contro il determinismo, l'unilateralità progressista, l'affermazione della nuova forza collettiva. Ma vuol dire anche riprendere le leniniane *'Tesi di aprile'*, per saggiarne la loro inascoltata freschezza: rivendicare la redistribuzione sociale della ricchezza, la necessità di strumenti di autogoverno, la totale estraneità alle logiche della guerra. Il lavoro che poi esplode nell'evento rivoluzionario non è un lavoro semplice, né immediato, bensì di strategica pazienza, e di tattica astuzia

³⁰ G. Deleuze e F. Guattari, *L'AntiEdipo. Capitalismo e schizofrenia*, vol. 1, Torino 2002.

³¹ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, Leiden 2009.

³² F. Jameson, *An American Utopia*, London-New York 2016.

nell'alzare le proprie rivendicazioni sempre un'asticella in più delle norme vigenti. La «guerra di movimento», che le soggettività antagoniste si trovano a dover mettere in campo, innesca una complessa serie di dinamiche, legate all'effettiva presenza materiale delle forme che le pratiche di contropotere prendono dentro i movimenti:

Bisogna riflettere quando si è ancora in tempo. Bisogna compenetrarsi di salutare diffidenza verso ogni progresso troppo rapido, verso qualsiasi millanteria ecc, bisogna pensare a controllare quei passi in avanti che proclamiamo ogni ora, che facciamo ogni minuto, e che poi ad ogni secondi si rivelano instabili, precari e non compresi. La cosa più nociva sarebbe qui la fretta [...] Se non ci vuole armare di pazienza, se non si vuole dedicare a questo lavoro alcuni anni, è meglio non accingervisi neppure³³.

Il lavoro rivoluzionario è un lavoro costante, quotidiano, che vive nell'immanenza delle lotte e delle trasformazioni soggettive, che non può nutrirsi di risentimento, ma che, a partire dalla condivisione delle speranze, dei sogni, dei bisogni e dei desideri singolari diventa movimento storico collettivo. Ed è proprio nella costituzione del soggetto collettivo che risiede l'altro grande motivo di 'inattualità' dell'opera dei due rivoluzionari. Egemonia e Soviet sono sì concetti, ma che rimandano al complesso universo della creazione della soggettività rivoluzionaria, e, come pratiche, fungono da cartina di tornasole del processo di soggettivazione della classe, e della sua emergenza. Il nodo della soggettivazione, dislocato immediatamente sul terreno della prassi sovversiva, è una costante nell'opera di Gramsci e Lenin, un rompicapo che trova soluzione nei momenti di lotta, e che entrambi provano ad interrogare nell'intero arco della durata dei processi rivoluzionari stessi. Questa forma di soggettivazione rivoluzionaria, determinata dagli specifici regimi discorsivi, e dalle differenti pratiche di veridizione che ne marciano lo scarto rispetto ai dispositivi sovrani di governo³⁴, si costituisce in forma di etica e di insorgenza, come processualità aperta e contingente, pienamente radicata nel presente. Oggi, questo processo di soggettivazione può incarnarsi e prendere forma dentro il divenire-collettivo dell'intelligenza sfruttata, proprio perché la diffusione di questa soggettività può diventare il *sabot* dei regimi di accumulazione e di proprietà. Cosa significa oggi riappropriarsi dei mezzi di produzione e di quelli di decisione? Nessuna nostalgia della macchina statale, ma una rinnovata pratica rivoluzionaria che dislochi su diversi piani le pratiche di sottrazione, di diserzione e superamento dello Stato: l'immediata produttività del cervello sociale, la facilità della riproduzione dell'umano, l'estensione delle forme di produzione in comune, l'autodeterminazione dei corpi singolari, la libertà di movimento collettiva, la redistribuzione della ricchezza socialmente prodotta. In poche parole, il '*General Intellect*' e i dispositivi che ne possono amplificare la connessione, le pratiche di 'comune' e le forme istituzionali che sorreggono la decisione collettiva. Pratiche

³³ Lenin, *Meglio meno, ma meglio*, in Id., *La Costruzione del Socialismo*, cit., pp. 358-361.

³⁴ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille Piani-Capitalismo e schizofrenia*, vol. 2, Roma 2006.

di soggettivazione e pratiche di insurrezione, configurano, in conclusione, un vero e proprio '*Divenire-Principe*³⁵ della classe e delle collettività multitudinarie; ma è un '*Principe Acefalo*' quello che necessita per superare lo stato di cose presenti. Acefalo è il contrario di dis-organizzato, perché rappresenta invece la tessitura dei differenti vettori di forza e delle molteplici enunciazioni dentro un progetto di rottura degli apparati di dominio, bilanciando al contempo l'equazione forza-consenso, ri-significando entrambi i termini, mettendo il consenso a servizio di un uso diffuso della forza, e la forza al servizio della produzione di nuove forme di libertà. Acefalo perché come il cervello sociale che mette in connessione, è molteplice, ed allo stesso tempo situato e localizzato specificamente dentro e contro i conflitti tra capitale e lavoro. Acefalo, perché alle litanie sull'uguaglianza determinata dal 'giusto contratto', sostituisce la forza dell'uguaglianza dentro la materialità delle lotte, dei diritti e delle conquiste materiali. Cosa significa, allora, ripetere Gramsci e Lenin oggi? Significa afferrare la bussola della Storia per cambiarne la rotta. Invertire leninianamente la prassi antagonista, praticando egemonia e costruendo autogoverno, ancora una volta, vuol dire osare rompere il dominio dove la forza soggettiva della classe è più forte e difficilmente comprimibile: enunciare e articolare questa forza, diffondere l'etica rivoluzionaria della trasformazione, ritornare sul 'sogno di una cosa' che mai ha smesso di lavorare nella testa e nelle pratiche di uomini e donne, nel loro desiderio di autonomia e libertà. Il comunismo, il sogno comunista, il desiderio comunista: la semplicità difficile a farsi, ma, non per questo, l'etica della liberazione a cui chi lotta vuole aspirare.

Vincenzo Di Mino
✉ vividimino@hotmail.it

³⁵ A. Negri e M. Hardt, *Comune*, Milano 2010.

Contributi/4

Un percorso nella filosofia politica di Lenin tra classe, partito e Stato

Marco Riformetti

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Ricevuto il 15/07/2017. Accettato il 23/10/2017

2017 is the 100th anniversary of an event that had a tremendous impact on the entire XX century history and that irreversibly marked the political discourse of the contemporary world. This event had two main protagonists: the Russian popular masses, who tried to launch an extraordinarily daring 'assault to the sky' and a man who was – and not by accident – that assault's leader. The event is the October Revolution and the man is Vladimir Ilič Ulyanov, Lenin. In this contribution, we intend to propose a journey inside Lenin's political philosophy between Class, Party and State.

1. La Rivoluzione

Quello tra Lenin e la Rivoluzione d'Ottobre è un legame molto profondo:

Se Marx fosse morto senza aver partecipato alla fondazione della Prima Internazionale egli sarebbe sempre Marx. Se Lenin fosse morto senza aver potuto costruire il Partito Bolscevico, senza aver potuto dispiegare la propria guida nella rivoluzione del 1905 e, più tardi, in quella del 1917, senza aver potuto fondare l'Internazionale Comunista, non sarebbe stato Lenin¹.

Ma il legame di Lenin con la rivoluzione oltrepassa il crocevia storico e politico dell'Ottobre. Anche quando sembra lontanissima, la rivoluzione è sempre il punto di riferimento costante rispetto al quale Lenin misura ogni scelta

Proprio l'attualità della rivoluzione, che è l'idea fondamentale di Lenin, è anche il punto che lo collega decisamente a Marx. Poiché il materialismo storico, come espressione concettuale della lotta di liberazione del proletariato, poteva essere afferrato

¹T. Cliff, *Lenin 1. Building the Party*, in Id., *Strategy and Tactics (Lenin Learns from Clausewitz)*, London 1977, cap. XIV, p. 254.

e formulato teoricamente solo in quel determinato momento storico in cui la sua attualità pratica fosse venuta all'ordine del giorno della storia².

Tutta la riflessione di Lenin è infatti concentrata su un punto apparentemente semplice eppure denso di significato: il compito dei rivoluzionari è 'fare la rivoluzione', agire per fare avanzare il processo rivoluzionario. E questo, tanto che la rivoluzione sia 'all'ordine del giorno', tanto che la rivoluzione appaia lontana, come spesso era accaduto nei lunghi giorni del confino e dell'esilio.

2. La filosofia

Come noto, Lenin non è stato un filosofo. I suoi studi di filosofia sono gli studi un autodidatta, anche se di un autodidatta molto particolare, sia per intelligenza che per 'pignoleria'; una pignoleria che spinge Lenin ad affrontare lo studio attraverso un immenso sforzo di approfondimento teorico. Basti pensare allo studio sull'imperialismo³: «[...] è l'epoca dei *Quaderni sull'imperialismo* (t. 39): 148 opere, 232 articoli in 4 lingue, un migliaio di pagine stampate»⁴.

È dunque assai più arduo di quanto non possa apparire a prima vista liquidare le considerazioni di Lenin, tanto più che esse si appoggiano ad un 'sostrato filosofico' composto da due elementi molto solidi: la *dialettica* di Hegel 'rovesciata' e la *concezione materialistica della storia* che ne costituisce una delle più importanti applicazioni.

Anche se Lenin non è mai stato un filosofo ha offerto comunque un grande contributo alla filosofia e in particolar modo alla *filosofia politica*. Il fatto che l'*accademia* abbia spesso snobbato questo contributo (specialmente a partire dalla caduta del muro di Berlino, in ossequio al nuovo clima culturale da 'fine della storia e delle ideologie') significa solo che spesso la filosofia politica accademica ha meritato l'accusa che Lenin le aveva rivolto ovvero di essere soprattutto *produzione di ideologia e legittimazione del potere*.

Non è dunque un caso se negli annali della filosofia politica troveremo nomi come quelli di Platone o Machiavelli o Hobbes o Spinoza e di tanti altri più o meno noti (Arendt, Rawls, Strauss, Schmitt...), ma raramente troveremo il nome di Lenin. E il perché è presto detto: tra i tanti 'filosofi politici' che vengono studiati ogni anno da migliaia di studenti in tutto il mondo non se ne troverà uno che non ambisca al ruolo di 'consigliere del principe' e che non desideri suggerire al potere come realizzare efficacemente i suoi propositi (primo tra tutti, la propria *riproduzione*). Lenin, al contrario, intende essere il 'consigliere del popolo' che lotta per *abbattere il potere e interrompere la sua riproduzione*.

² G. Lukacs, *Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario*, 2a ed., Torino 1976, p. 13 (corsivo mio).

³ Cfr. Lenin, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, in Id., *Opere complete*, vol. 22 [dicembre 1915-luglio 1916], Roma 1966.

⁴ G. Labica, *Lenin, lo Stato, la dittatura e la democrazia*, in *Lenin e il Novecento*, a cura di R. Giacomini e D. Losurdo, Napoli 1997, p. 221.

Ecco dunque il punto: stanno su lati opposti della barricata i 'filosofi politici' accademici e il non filosofo Lenin. E dunque la rimozione di Lenin non è per nulla una rimozione filosofica ma è, innanzitutto, una rimozione politica.

Ci si rende ben conto che tra Lenin e la filosofia ufficiale non ci sono soltanto malintesi e conflitti di circostanza, e neppure le reazioni di suscettibilità offesa dei professori di filosofia che si sentono dire in faccia da un semplice figlio di maestro, piccolo avvocato diventato dirigente rivoluzionario, che essi sono, nella loro massa, soltanto degli intellettuali piccolo borghesi, degli ideologi la cui funzione nel sistema d'educazione borghese è d'inculcare alle masse della gioventù studentesca i dogmi, critici e postcritici quanto si vuole, dell'ideologia delle classi dominanti. Tra Lenin e la filosofia ufficiale c'è una relazione intollerabile nel vero senso della parola: quella per cui la filosofia imperante è toccata nel vivo del suo rimorso: la politica⁵.

È dunque proprio in quanto mette a nudo il carattere *ideologico* della filosofia accademica – il cui ruolo è, in definitiva, quello di concorrere alla *riproduzione del modo di produzione* capitalistico⁶ – che la filosofia accademica respinge Lenin senza neppure tentare di annacquare il messaggio come tenta sistematicamente di fare con Marx. Del resto, Lenin è colpevole della più imperdonabile di tutte le colpe: avere mostrato concretamente che la rivoluzione è possibile e che quell'alterità rivoluzionaria che ogni giorno viene negata nelle aule universitarie di tanto in tanto emerge carsicamente dal sottosuolo magmatico della società reale.

Lenin si è occupato in diverse occasioni di *filosofia*. Gli approfonditi studi giovanili (e mai interrotti) su Marx ed Engels nonché gli studi su Hegel, Feuerbach, Aristotele, la dialettica... raccolti nei pur frammentari *Quaderni filosofici*⁷ ne sono una testimonianza. Così come ne è un esempio la sua difesa del materialismo attraverso la critica dell'idealismo empirio-criticista⁸.

E sebbene considerasse la filosofia 'ufficiale' come una forma molto sofisticata di ideologia, Lenin la tenne sempre in alto conto, così come si deve tenere in conto un nemico temibile; lo dimostrano, tra gli altri, *due fatti*.

Il *primo* fatto riguarda la scelta, apparentemente inspiegabile, di intensificare gli studi filosofici (e soprattutto gli studi sulla filosofia di Hegel⁹) proprio all'indomani di un evento politico di importanza storica come il *tracollo*

⁵ L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, comunicazione presentata il 24 febbraio 1968 a Parigi alla Société Française de Philosophie, Milano 1972.

⁶ L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca*, in Id., *Freud e Lacan*, Roma 1977, pp. 65-123.

⁷ Cfr. Lenin, *Quaderni filosofici*, in Id., *Opere complete*, vol. 38, Roma 1969.

⁸ Cfr. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, in Id., *Opere Complete*, vol. 14 [1908], Roma 1963.

⁹ Una posizione estrema (e poco condivisibile) a questo proposito è quella di Kevin Anderson in K. Anderson, *Lenin, Hegel, and Western Marxism. A Critical Study*, Champaign 1995, p. xv: «I will argue that Lenin's post-1914 work, especially on the dialectic, places him closer to Key Hegelian or 'Western' Marxists such as Georg Lukacs and the members of the Frankfurt School than to orthodox Marxists, including Soviet Marxist-Leninists».

della socialdemocrazia internazionale di fronte all'esplosione della prima guerra mondiale¹⁰:

La scelta, solitaria e, quantomeno in apparenza, altamente improbabile, di Hegel, e più precisamente della Scienza della logica, quale terreno privilegiato, e quasi esclusivo per il periodo decisivo dall'agosto al dicembre 1914, di questa rottura deve essere esso stesso inteso come un incontro tra molteplici serie di determinazioni eterogenee, alle quali solo l'effetto retrospettivo dell'incontro conferisce unitarietà e convergenza¹¹.

Il *secondo* fatto è in realtà un'osservazione che Lenin annota nei suoi appunti di studio sulla dialettica

Aforisma. Non si può comprendere a pieno *Il capitale* di Marx, e in particolare il suo primo capitolo, se non si è studiata attentamente e capita 'tutta' la logica di Hegel. Di conseguenza, dopo mezzo secolo, nessun marxista ha capito Marx!¹².

Si tratta, per l'appunto, di un *aforisma*; ma un aforisma che assume un significato del tutto particolare perché l'importanza che Lenin attribuisce alla conoscenza della dialettica hegeliana si ricollega idealmente all'importanza che Marx attribuisce alla *Scienza della logica* di Hegel.

Si è definitivamente preso atto dell'esistenza di una stratificazione interna anche per quanto riguarda l'interpretazione di Hegel: si sono individuate sostanzialmente due letture, la prima giovanile, direttamente influenzata dalla sinistra hegeliana e dalla temperie culturale del Vormärz; la seconda risalente al 1857, periodo in cui Marx scrive il primo grande abbozzo complessivo della teoria del modo di produzione capitalistico; Marx asserisce che rileggere la Scienza della logica gli è stato di grande aiuto per quanto riguarda il metodo [cfr. lettera ad Engels del 16 gennaio 1857]¹³.

3. Tre punti

Dal momento che la filosofia politica di Lenin è sparsa in un contributo molto vasto¹⁴ è possibile scegliere al suo interno *focalizzazioni* e *percorsi* diversi. Noi abbiamo scelto di percorrere, sia pure in forma estremamente sintetica, il percorso che lega i 3 temi del *partito*, della *classe* e dello *Stato*.

La scelta di individuare tre punti focali nel nostro percorso non è arbitraria solamente rispetto alla scelta dei punti, ma anche nel senso che i punti scelti non sono *isolabili*, bensì strettamente correlati gli uni agli altri.

¹⁰ Come è noto, l'Internazionale Socialista (la II Internazionale) si divise sul voto ai cosiddetti 'crediti di guerra' che furono sostenuti da quasi tutte le sue sezioni nazionali, annichilendo il principio fondamentale su cui era nato il movimento socialista: l'*internazionalismo*.

¹¹ Cfr. S. Kouvélakis, *Lénine, lecteur de Hegel*, «Période», 2016, <http://revueperiode.net/lenine-lecteur-de-hegel/>

¹² Cfr. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. 167.

¹³ R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Roma 2006, p. 17.

¹⁴ Le *Opere complete* di Lenin pubblicate dagli Editori Riuniti negli anni '50-'60 constano di 45 volumi di circa 500 pagine l'uno.

Si pensi ad esempio al rapporto tra *classe* e *partito*. Si possono analizzare a lungo i vari elementi che segnano il percorso di sviluppo dell'organizzazione rivoluzionaria marxista in Russia, a cominciare dal distacco con la tradizione populista rivoluzionaria degli anni '70 per arrivare alla costituzione del POSDR¹⁵ e, più avanti, delle frazioni *bolscevica* e *menscevica*; ma un punto che deve restare sempre ben fermo è che la *teoria leninista del partito* è strettamente collegata alla *teoria leninista delle classi* e questa, a sua volta, è strettamente collegata alla *teoria leninista della coscienza*. E il tutto è strettamente collegato al *mondo storico e politico concreto* entro cui Lenin opera.

4. La classe

Come è noto, le pagine in cui Lenin espone con maggiore forza la propria riflessione sul rapporto tra *classe* e *partito* sono contenute all'interno del contributo scritto in vista del II Congresso del POSDR e intitolato *Che fare?*¹⁶ – come l'opera del famoso poeta populista degli anni '60, Nikolaj Gavrilovic Černyševskij – un congresso nel quale il movimento marxista russo, già indebolito dai colpi della repressione zarista e soprattutto dall'influenza della tendenza economista, finirà per fare, per dirla con le parole di Lenin, «*un passo avanti e due indietro*»¹⁷.

In realtà, già da tempo la riflessione di Lenin si sviluppa sulla base di alcuni punti cruciali: la lotta *contro l'egemonia populista* all'interno del movimento rivoluzionario, la lotta *contro lo spontaneismo*, la lotta *per l'autonomia politica del proletariato* dalla borghesia.

Quella contro il *populismo* è la prima grande battaglia politica condotta da Lenin il cui obiettivo polemico non è tanto il *populismo rivoluzionario* degli anni '70 – quello della *Narodnaja Volja*¹⁸ per intenderci – quanto piuttosto il *populismo liberale* che ne ha preso il posto. Ci sono molte questioni che dividono i populistici dai marxisti: il ruolo della tradizionale comunità rurale russa – l'*obsčina* – nella costruzione del socialismo, la possibilità che possa invertirsi la linea di sviluppo del capitalismo russo¹⁹, la sopravvalutazione della tattica 'terroristica' rispetto a quella *insurrezionale*... Ma per quanto ci interessa in questa sede la linea di frattura tra Lenin e le concezioni populiste riguarda soprattutto la *teoria delle classi* e del *processo rivoluzionario in Russia*.

Per i populistici la rivoluzione sociale può appoggiarsi solo sui contadini che costituiscono la parte più povera e più numerosa della popolazione. Al contrario,

¹⁵ POSDR, Partito Operaio Social-Democratico Russo. Fu il primo partito marxista in Russia, fondato nel 1898 a Minsk.

¹⁶ Cfr. Lenin, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, in Id., *Opere Complete*, vol. 5 [1901-1902], Roma 1958.

¹⁷ Cfr. Lenin, *Un passo avanti e due indietro (La crisi del nostro partito)*, in Id., *Opere Complete*, vol. 7 [settembre 1903-dicembre 1904], Roma 1959.

¹⁸ Cfr. F. Venturi, *Il populismo russo*, in Id., *Dall'andata al popolo al terrorismo*, vol. III, Torino 1977.

¹⁹ Su questo tema Lenin scrisse, durante il confino siberiano, uno straordinario testo di vera e propria sociologia storica, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*. Cfr. Lenin, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, in Id., *Opere Complete*, vol. 3 [1896-1898], Roma 1956.

Lenin pensa che i contadini – e specialmente i contadini poveri – siano importanti, ma non decisivi per l'esito del processo rivoluzionario perché li ritiene incapaci di scrollarsi di dosso concezioni che, in definitiva, sono espressione di un *mondo che sta già tramontando* a causa di uno sviluppo capitalistico che in Russia è certamente arrivato tardi, ma viaggia a gran velocità bruciando le tappe. Le città e i distretti industriali e minerari stanno diventando la destinazione di grandi masse di ex-servi della gleba liberati²⁰ e in breve tempo diventeranno l'epicentro del processo rivoluzionario.

Come si sa, Lenin aveva ragione e i populistici avevano torto. Quando la rivoluzione arriverà saranno soprattutto gli operai delle nuove grandi fabbriche e le masse urbane, assieme ai soldati, a determinare il corso degli eventi; nel loro complesso, i contadini svolgeranno spesso un ruolo apatico, quando non apertamente contro-rivoluzionario, come del resto farà il Partito Socialista Rivoluzionario, loro principale espressione politica. Solo le componenti più povere del mondo rurale accetteranno l'alleanza con i lavoratori e sempre comunque con la speranza di realizzare il proprio *sogno piccolo-borghese* – la proprietà privata della terra – ciò che sarà fonte di grandi problemi nel tentativo di costruzione del socialismo.

Il secondo fronte di battaglia politica Lenin lo apre contro lo spontaneismo e costituisce uno degli elementi più importanti e controversi del suo pensiero. Il punto centrale è il seguente: le masse popolari non riescono a sviluppare spontaneamente una coscienza politica indipendente.

Abbiamo detto che gli operai non potevano ancora possedere una coscienza socialdemocratica. Essa poteva essere apportata soltanto dall'esterno. La storia di tutti i paesi attesta che la classe operaia, con le sue proprie forze solamente, è in grado di elaborare soltanto una coscienza tradeunionista, vale a dire la convinzione della necessità di unirsi in sindacati, di condurre la lotta contro i padroni, di reclamare dal governo questa o quella legge necessaria agli operai, ecc... La dottrina del socialismo è sorta da quelle teorie filosofiche, storiche ed economiche che furono elaborate dai rappresentanti colti delle classi possidenti, gli intellettuali. Dal punto di vista della posizione sociale, i fondatori del socialismo scientifico contemporaneo, Marx ed Engels, erano degli intellettuali borghesi²¹.

L'idea che la coscienza politica possa essere portata solo 'dall'esterno' è stata spesso deformata e usata per dipingere Lenin come un uomo che non ha fiducia nelle potenzialità delle 'masse' e pensa che esse debbano essere *comandate* dai 'capi' attraverso l'apparato del partito²².

Ma le cose non stanno così, anzitutto perché 'l'esterno' di cui parla Lenin *non è l'esterno della classe*, ma è essenzialmente l'esterno della logica della semplice rivendicazione immediata, quella che noi chiameremmo logica *sindacale*.

²⁰ Cfr. *ibid.*

²¹ Lenin, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, cit., p. 346.

²² Cfr. E. Rutigliano, *Linkskommunismus e rivoluzione in Occidente*, Bari 1974.

La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio solo dall'esterno, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera dei rapporti operai-padroni. Il solo campo dal quale è possibile attingere questa coscienza è il campo dei rapporti di tutte le classi e di tutti gli strati della popolazione con lo Stato e con il governo, il campo dei rapporti reciproci di tutte le classi²³.

La *coscienza politica della classe* – intesa come volontà di trasformazione rivoluzionaria dell'esistente – non si forma spontaneamente, ma solo attraverso la *fusione* del movimento operaio con il socialismo scientifico:

Con questa fusione la lotta di classe degli operai si trasforma in lotta cosciente del proletariato per la sua emancipazione dallo sfruttamento operato ai suoi danni dalle classi abbienti e si sviluppa la forma suprema del movimento operaio socialista: il partito operaio socialdemocratico autonomo. L'aver indirizzato il socialismo verso la fusione col movimento operaio è il maggior merito di Marx ed Engels: essi hanno creato una teoria rivoluzionaria che ha spiegato la necessità di questa fusione e posto ai socialisti il compito di organizzare la lotta di classe del proletariato²⁴.

Una volta che questa fusione tra intellettuali borghesi e classe si sarà realizzata nel partito, sarà proprio questo a promuovere la formazione di quelli che a quel punto saranno *intellettuali rivoluzionari non borghesi*.

È significativo che per Lenin il 'maggior merito' di Marx ed Engels sia stato quello di aver propugnato il superamento dei 'socialismi primitivi' che mendicavano riforme dall'alto o confidavano illusoriamente nella capacità di diffusione di esempi dal basso e di aver invece indirizzato le energie verso *la costituzione della classe in partito*. E del resto, in effetti, Marx ed Engels hanno impegnato molte delle proprie energie nella costruzione di organizzazioni rivoluzionarie: dalla *Lega dei comunisti* degli anni '40 all'*Associazione internazionale dei lavoratori* degli anni '60 all'unificazione della socialdemocrazia tedesca negli anni '70.

Il *terzo* elemento sul quale Lenin concentra il proprio discorso politico è quello della battaglia contro il cosiddetto 'marxismo legale'²⁵, per l'autonomia politica della classe; il tema, in sostanza, del *partito*.

5. Il partito

²³ Lenin, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, cit., pp. 389-390.

²⁴ Lenin, *I compiti urgenti del nostro movimento*, in Id., *Opere Complete*, vol. 4 [1898-1901], Roma 1957, pp. 259-260.

²⁵ Cfr. G. Migliardi, *Lenin e i menscevichi. L'Iskra (1900-1905)*, Milano 1979, p. 90: «È nota come 'marxismo legale' quella corrente del marxismo russo che, alla fine del secolo XIX e all'inizio del XX, si ispirò al 'revisionismo bernsteiniano' e in una certa misura lo precorse nella revisione del marxismo. I suoi principali rappresentanti furono P. B. Struve, M. I. Tugan-Baranovskij, S. N. Bulgakov, N. A. Bulgakov, N. A. Berdjajev e S. L. Frank. Il 'marxismo legale' sosteneva che il socialismo poteva essere raggiunto con riforme graduali nel quadro di un governo costituzionale liberale. Tutti i suoi rappresentanti aderirono successivamente a partiti liberali e conservatori. Il termine 'marxisti legali' deriva dal fatto che essi avevano spesso la possibilità di pubblicare legalmente le loro opere e di intervenire pubblicamente».

Lenin, lo abbiamo detto, è convinto che la classe lavoratrice sia in grado di sviluppare al più una coscienza di tipo *economicistico* e di promuovere lotte soprattutto di tipo *sindacale* e rivendicativo; di conseguenza, lo sviluppo della coscienza politica della classe può determinarsi solo in congiunzione con il socialismo scientifico che, in origine, è ‘portato alla classe’ da intellettuali di estrazione sociale e culturale *borghese*. Ma una volta che questa fusione del movimento operaio con il socialismo scientifico si è realizzata essa prende forma in un partito politico che deve essere in grado di *produrre i propri intellettuali* e anzi di essere esso stesso *intellettuale collettivo*²⁶, per dirla à la Gramsci. Per Lenin, dunque, il partito non è mai una semplice *forma* organizzativa, ma l'*espressione tangibile della coscienza politica del proletariato*. Questo punto è essenziale per capire molte cose del rapporto tra Lenin e l'idea del *partito come necessità storica e politica*.

Per Lenin i lavoratori hanno bisogno di un *proprio* partito politico indipendente; questo partito deve essere composto di ‘rivoluzionari di professione’ che dedicano le proprie migliori energie alla lotta rivoluzionaria; il partito dev’essere capace di garantire la propria ‘continuità’ e quindi proteggere il proprio gruppo dirigente e il proprio sistema di collegamenti con la classe; il partito deve essere formato da *quadri* e *militanti*, non da semplici aderenti; tutti devono essere impegnati in una qualche organizzazione legata al partito; etc. Si potrebbe proseguire a lungo, ma sarebbe comunque impossibile esaurire la questione in modo davvero efficace soprattutto perché è *qui* impossibile analizzare le *argomentazioni* con cui Lenin sostiene le sue proposte; e queste *argomentazioni* sono altrettanto interessanti dei *risultati* perché costituiscono una importante lezione di *dialettica*.

Può essere dunque interessante studiare il *modo* in cui Lenin pone le questioni. E possiamo farlo utilizzando come *case study* un singolo problema – il problema del rapporto con la tattica ‘terroristica’ – che era di grande rilevanza per il nascente movimento marxista e che riassumeva diverse questioni: il rapporto con il populismo rivoluzionario, il rapporto con l’economismo, il rapporto con lo spontaneismo, il rapporto con l’attività legale...

Per sviluppare il nostro studio porteremo due esempi: uno contenuto nel *Che fare?* ed uno relativo agli anni successivi alla rivoluzione del 1905.

Primo momento. Nel *Che fare?* Lenin ha parole apparentemente dure per il ‘terrorismo’ anche se non condanna l’omicidio politico in sé, perché è convinto che la questione delle *forme* di lotta – siano esse l’azione terroristica o l’azione parlamentare – sia sostanzialmente una questione di *tattica*, non di principio²⁷; del resto le idee politiche di Lenin, come si sa, non erano improntate

²⁶ Cfr. A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, ed. critica dell’Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, 1975 (rip. 2014).

²⁷ Lenin, *L’estremismo malattia infantile del comunismo*, in Id., *Opere complete*, vol. 31 [aprile-dicembre 1920], Roma 1967, pp. 23, 25.

alla 'nonviolenza' e comunque *ogni* processo rivoluzionario deve necessariamente fare i conti con il problema dell'uso della violenza.

Lenin condanna le tendenze 'terroristiche' che si agitano all'interno del marxismo rivoluzionario soprattutto perché ritiene che esse siano espressione di una forma mascherata di *spontaneismo*:

[...] in generale, tra gli economisti e i terroristi esiste un legame non accidentale, ma necessario, intrinseco, del quale dovremo ancora occuparci parlando della educazione dell'attività rivoluzionaria. Gli economisti e i terroristi della nostra epoca hanno una radice comune: la sottomissione alla spontaneità di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente come di un fenomeno generale e di cui esamineremo ora l'influenza sull'azione e sulla lotta politica.

A prima vista, la nostra affermazione può sembrare paradossale, tanto grande sembra la differenza tra coloro che antepongono a tutto la 'grigia lotta quotidiana' e coloro che propugnano la lotta che esige la massima abnegazione: la lotta di individui isolati. Ma non si tratta per niente di un paradosso. Economisti e terroristi si prosternano davanti ai due poli opposti della tendenza della spontaneità: gli economisti dinanzi alla spontaneità del 'movimento operaio puro', i terroristi dinanzi alla spontaneità e allo sdegno appassionato degli intellettuali che non sanno collegare il lavoro rivoluzionario e il movimento operaio, o non ne hanno la possibilità. È infatti difficile, per chi non ha più fiducia in tale possibilità o non vi ha mai creduto, trovare al proprio sdegno e alla propria energia rivoluzionaria uno sbocco diverso dal terrorismo²⁸.

Nella misura in cui i 'terroristi' intendono far leva sull'indignazione popolare per suscitare la rivolta trasformano l'azione 'terroristica' in qualcosa di diverso da una semplice 'forma di lotta'; la trasformano in una *strategia* che in ogni momento ha *sé stessa come obbiettivo* (si pratica l'azione 'terroristica' per condurre altre persone sul terreno dell'azione 'terroristica' facendo leva propagandisticamente sulla soddisfazione che le masse provano nel vedere eliminati i personaggi ad esse invisi).

Spesso, questa *strategia dell'azione 'terroristica'* si afferma tra i rivoluzionari quando essi non hanno fiducia che le masse possano sollevarsi e si pensa che esse abbiano bisogno di essere 'stimolate' con azioni esemplari.

Secondo momento. Il riflusso che segue il tentativo rivoluzionario del 1905 apre all'interno del movimento rivoluzionario russo un duro scontro sulla tattica da seguire. Tra i bolscevichi si affermano progressivamente le idee degli *otzovisti* che considerano influente l'azione legale e propugnano l'adozione di una tattica di tipo 'terroristico' – diciamo, *neo-populista* – basata su un programma di omicidi politici mirati nei confronti di personaggi odiati dal popolo (in questo senso, potremmo dire, essere *populisti* significa *dare simbolicamente in pasto al popolo ciò che il popolo desidera avere in pasto*). Tra gli esponenti più importanti della frazione otzovista c'è Aleksandr Bogdanov, uno dei massimi dirigenti del

²⁸ Lenin, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, cit., cfr. in particolare il cap. III, §. d) *Che cosa hanno in comune l'economismo e il terrorismo?*, pp. 387-388.

partito e del suo apparato illegale (nonché importante scienziato a cui si deve l'introduzione della tecnica delle *trasfusioni di sangue*²⁹).

Era giusto sessant'anni fa, nel 1908. Lenin stava allora a Capri, in compagnia di Gorki, di cui apprezzava la generosità e ammirava l'ingegno, ma che trattava tuttavia da rivoluzionario piccolo-borghese. Gorki l'aveva invitato a Capri per discutere di filosofia con un gruppetto d'intellettuali bolscevichi di cui condivideva le tesi, gli Otzovisti. 1908: era l'indomani della prima Rivoluzione d'Ottobre, quella del 1905, il riflusso e la repressione del movimento operaio, lo smarrimento fra gli «intellettuali», anche fra gli stessi intellettuali bolscevichi. Buona parte di quest'ultimi aveva formato un gruppo, conosciuto nella storia con il nome di Otzovisti. Politicamente gli otzovisti erano estremisti, per misure radicali: ritiro (otzovat') dei rappresentanti dalla Duma, rifiuto di tutte le forme legali d'azione, passaggio immediato all'azione violenta. Ma queste affermazioni estremiste mascheravano posizioni teoriche di destra. Gli Otzovisti si erano lasciati conquistare da una filosofia alla moda, o da una moda filosofica, l'«empirio-criticismo», di cui il celebre fisico austriaco Ernst Mach aveva rinnovato la forma³⁰.

Contro gli otzovisti Lenin conduce una battaglia politica fatta anche a colpi di saggi filosofici – come *Materialismo ed empiriocriticismo*, che intende essere un'accurata difesa del *materialismo* e della *dialettica* –. Ma di questo si è già pur lapidariamente detto.

Oltre a questo è interessante osservare che, nello stesso momento in cui è attaccato dagli otzovisti, Lenin deve fronteggiare anche l'opposizione di un'altra tendenza – detta dei *liquidatori* – i quali, al contrario degli otzovisti, propugnano lo smantellamento (la *liquidazione*, appunto) dell'apparato illegale-clandestino del partito. Lenin combatte dunque su *due fronti*: *il fronte che vuole l'adesione completa alla lotta armata*, la *completa* illegalità, l'abbandono di ogni tattica legale (a cominciare dalla presenza all'interno delle nascenti istituzioni russe) e *il fronte che vuole l'abbandono completo della lotta armata*, la completa legalità, l'abbandono di ogni tattica illegale.

Lenin compie una scelta apparentemente singolare: rifiuta la deriva *militarista* del partito bolscevico, ma si oppone allo smantellamento dell'apparato *militare*.

In questi due esempi si mostra il 'metodo di Lenin' (qui, applicato al tema del partito): tenere assieme *ciò di cui la classe ha bisogno oggi* (sfruttare anche quegli esigui spazi di agibilità che lo zarismo ha dovuto concedere allo sviluppo del capitalismo in Russia) con *ciò di cui la classe avrà bisogno domani* (non rinunciare a nessuno degli strumenti necessari per produrre la rottura rivoluzionaria – e all'appuntamento dell'Ottobre, infatti, i bolscevichi si presenteranno addirittura con *due apparati armati*: quello costruito attraverso la propaganda nell'esercito in guerra e quello costruito negli anni della clandestinità).

Tattica e strategia. *Immanenza della rivoluzione*. È questa la lezione di Lenin. Anche *sul partito*.

²⁹ Bogdanov troverà la morte proprio a seguito di una trasfusione con sangue infetto che egli aveva provato su sé stesso.

³⁰ Cfr. L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit.

6. Lo Stato

Lenin tratta dello Stato in vari contributi, il più noto dei quali è senza dubbio *Stato e rivoluzione* e non è dunque arbitrario scegliere questo testo del 1917 come punto di riferimento.

Stato e rivoluzione è un testo caleidoscopico e ‘visionario’ nel quale si possono identificare almeno *tre piani*: il piano dello Stato ‘in senso stretto’, il piano della *democrazia*, il piano del *comunismo*. Questi piani non sono distinti nettamente, ma sono piuttosto *intrecciati* e rimandano l’uno all’altro. Qui, attraverso numerose citazioni, Lenin ripropone i punti cardine della *teoria marxista dello Stato* e lo fa evidenziandone il carattere pienamente *politico* e non *formalistico*.

Il primo punto è decisivo: lo Stato e i suoi apparati non sono elementi *neutri* ma, al contrario, espressione dell’inconciliabilità tra le classi sociali e del dominio della classe dominante

Lo Stato è il prodotto e la manifestazione degli antagonismi inconciliabili tra le classi. Lo Stato appare là, nel momento e in quanto, dove, quando e nella misura in cui, gli antagonismi di classe non possono essere oggettivamente conciliati³¹.

Per Marx 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 fra le classi. Per gli uomini politici piccolo-borghesi l’ordine è precisamente la conciliazione delle classi e non l’oppressione di una classe da parte di un’altra³².

Di conseguenza, lo Stato non è semplicemente un asettico *terreno* sul quale *combattere per l’egemonia* (secondo una lettura che potrebbe condividere, ad esempio, Pierre Bourdieu³³). Al contrario, lo Stato è il terreno sul quale è *proprio il potere* che cerca di collocare lo scontro perché quivi possiede tutti gli strumenti, materiali e intellettuali, per imporsi con maggiore facilità.

Il fatto che lo Stato non sia un ‘campo neutro’ ha almeno *due* implicazioni fondamentali: la *prima* è che non si tratta solo di ‘conquistare il potere statale’ bensì di operare per la distruzione della macchina statale *borghese* e per la sua sostituzione con una nuova macchina statale *socialista* capace di gestire la *fase di transizione* che deve condurre alla nascita della futura società *comunista*; la *seconda* implicazione è che se lo Stato borghese è la forma che assume a livello istituzionale la dittatura della borghesia allora lo Stato socialista è la forma che assume a livello istituzionale la *dittatura del proletariato*.

³¹ Lenin, *Stato e rivoluzione*, in Id., *Opere complete*, vol. 25 [giugno-settembre 1917], Roma 1967, cap. I, *La società classista e lo Stato*, § 1, *Lo Stato, prodotto dell’antagonismo inconciliabile delle classi*, p. 366.

³² Ivi, p. 367.

³³ Cfr. P. Bourdieu, *Sullo stato*, Milano 2013.

Lo Stato, miei cari, è un concetto di classe. Lo Stato è un organo, uno strumento di violenza di una classe su un'altra. Fino a quando esso è la macchina della violenza della borghesia sul proletariato non vi può essere che una sola parola d'ordine proletaria: distruzione di questo Stato. Ma quando lo Stato sarà proletario, quando esso sarà lo strumento della violenza del proletariato sulla borghesia, noi saremo completamente e incondizionatamente per un potere forte e per il centralismo³⁴.

[...] è evidente che la liberazione della classe oppressa è impossibile non soltanto senza una rivoluzione violenta, *ma anche senza la distruzione* dell'apparato del potere statale che è stato creato dalla classe dominante³⁵.

Vero è che, a ragionare in termini 'politically correct', mai *parola* fu scelta peggio di 'dittatura del proletariato'. Chi può volere una dittatura, sia pure 'proletaria' ovvero diretta dalle organizzazioni dei lavoratori? Messi di fronte alla scelta di una delle due *parole* 'democrazia' e 'dittatura' – usata generosamente dalla borghesia la *prima* e dai marxisti la *seconda* – chi non sceglierebbe la prima, chi non respingerebbe la seconda? Chi vorrebbe una *dittatura* se potesse scegliere una *democrazia*?

Eppure, una scelta tanto *linguisticamente infelice* nasconde una straordinaria onestà intellettuale che merita di essere sottolineata. Possiamo partire da ciò che il *senso comune* – che ama la democrazia e ripudia le dittature, e giustamente – definisce 'democrazia' ovvero, alla fin fine, la 'regola della maggioranza' (e, certo, anche il rispetto delle regole *comuni* che però, ovviamente, sono approvate a maggioranza). E si badi bene: con un criterio già molto blando come questo, neppure Atene si sarebbe potuta definire 'democratica' dal momento che innestava la 'regola della *maggioranza*' su una platea composta da un'esigua *minoranza* sociale che escludeva dai diritti politici le *donne* (più o meno la metà della popolazione), gli *schiavi* (più o meno 3/4 della popolazione) e gli *immigrati* di prima generazione. E in ogni caso, come narra Erodoto³⁶, la 'democratica' assemblea di Atene poteva decidere *a maggioranza* l'eliminazione di tutti gli abitanti della città ribelle di Mitilene e questo ci aiuta a comprendere che l'accezione *necessariamente* positiva che attribuiamo al concetto di democrazia dovrebbe essere ripensata, specialmente nella misura in cui si limita ad esprimere una forma di legittimazione del potere e prescinde dai *contenuti* delle decisioni effettivamente assunte. Purtroppo, quella della 'Democrazia' è in larga misura una vera e propria *ideologia*³⁷ che meriterebbe, anche grazie anche agli strumenti critici del marxismo, di essere *decostruita*.

³⁴ Lenin, *I bolscevichi conserveranno il potere statale?*, in Id., *Opere complete*, vol. 26, Roma 1966, p. 102. Questo articolo fu scritto da Lenin prima dell'Ottobre – ovvero prima della conquista del potere politico da parte dei bolscevichi – in risposta alle accuse di alcuni giornali (quello cadetto, quello socialista-rivoluzionario e quello 'metà bolscevico, metà menscevico', la *Novaia Gizn*).

³⁵ Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 368.

³⁶ Cfr. Erodoto, *Storie*, Milano 2008.

³⁷ Cfr. L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Milano 2004.

Questo ragionamento non deve tuttavia suggerire che Lenin sottovaluti in qualche modo il problema della *conquista della maggioranza*; al contrario, uno dei temi fondamentali del suo discorso politico riguarda proprio la formazione di *coalizioni sociali* (necessarie anche in virtù del fatto che il proletariato industriale non è classe maggioritaria nella Russia ‘pre’ e ‘post’ rivoluzionaria)

Il potere statale, l’organizzazione centralizzata della forza, l’organizzazione della violenza, sono necessari al proletariato sia per reprimere la resistenza degli sfruttatori, sia per dirigere l’immensa massa della popolazione – contadini, piccola borghesia, semi-proletariato – nell’opera di «avviamento» dell’economia socialista³⁸.

La nuova forma di organizzazione politica e istituzionale – la ‘dittatura’ del proletariato – deve dunque essere usata per *reprimere i nemici* e per *sviluppare l’alleanza con le classi potenzialmente amiche* nel processo di costruzione del socialismo.

D’altra parte, riconoscere che in una società ancora divisa in classi lo Stato *esprime* gli interessi generali delle classi *dominanti* equivale a constatare che il discorso di Platone – Trasimaco nella *Repubblica* – *il giusto è l’utile del più forte* anche quando il ‘più forte’ non è che la maggioranza di un sistema *democratico* – ha una sua forza oggettiva (che infatti Platone-Socrate, in definitiva, sembra non riuscire a smontare del tutto).

Il problema del perché poi le *masse* possano appoggiare movimenti che esprimono gli interessi economici e politici di segmenti di società sempre più *di élite* – qualche anno fa, il movimento Occupy Wall Street aveva lanciato lo slogan ‘We are the 99%’³⁹ – è in effetti un problema; anzi, è *il* problema dei problemi, ma ha più a che fare con il tema della *coscienza politica delle masse* che non con quello del carattere più o meno democratico dello Stato. Del resto, la schiavitù non cessa di essere tale anche se gli schiavi si rassegnano e non si ribellano; e quello nazista non diventa un partito democratico solo perché nel 1932 aveva ottenuto il consenso di quasi il 40% degli elettori tedeschi. Come insegnano i plebisciti francesi per Luigi Bonaparte, *si possono ‘eleggere’ anche gli imperatori* – ovvero i poteri assoluti – anche se questo può apparirci singolare.

Lenin ha riproposto in modo magistrale la concezione marxista dello Stato e ha tentato di avviare il processo di costruzione del socialismo nelle difficilissime condizioni che hanno seguito l’Ottobre. Il risultato non ha corrisposto alle aspettative? È vero. Ma bisogna anche riconoscere che questo accade a tutte le rivoluzioni

[...] la sfasatura tra programmi e risultati è propria di ogni rivoluzione. I giacobini francesi non hanno realizzato o restaurato la polis antica; i rivoluzionari americani non hanno prodotto la società di piccoli agricoltori e produttori, senza polarizzazione di ricchezza e povertà, senza esercito permanente e senza forte potere centrale; i puritani inglesi non hanno richiamato in vita la società biblica da loro miticamente trasfigurata⁴⁰.

³⁸ Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 382.

³⁹ Cfr. N. Chomsky, *Siamo il 99%*, Roma 2012.

⁴⁰ D. Losurdo, *Fuga dalla storia? La rivoluzione russa e la rivoluzione cinese oggi*, Napoli 2012.

Questo significa minimizzare i problemi emersi? Certamente no. Al contrario, significa ribadire che bisogna sempre ‘andare a lezione’ dalla storia reale e ribadire il monito leniniano del fare sempre l'*analisi concreta* della *situazione concreta*. Ma significa anche riconoscere che non esiste alcun sillogismo in base al quale dedurre che ciò che non ha funzionato *una volta* debba non funzionare *per sempre*.

Conclusione

Sui temi che abbiamo affrontato in questo contributo si è discusso per decenni in tutto il mondo. Dire cose innovative era molto difficile. Il tentativo che si è inteso fare è stato quello di mostrare come il pensiero politico di Lenin – la sua *filosofia politica* – sia ancora oggi un terreno molto fecondo di riflessione che merita di essere recuperato, anche per comprendere meglio gli *esiti storici* di quello che è stato chiamato ‘socialismo reale’ e dei quali Lenin è stato certamente un protagonista, sia pure nella fase iniziale.

Senza Lenin il ‘900 è letteralmente *impensabile* così come è impensabile ogni trasformazione radicale dell’esistente; il fatto che venga operata sistematicamente la *rimozione intellettuale* di un uomo che ha concorso in modo decisivo al realizzarsi di eventi che hanno scosso – e le cui ‘onde lunghe’ forse ancora scuotono – il mondo, in fondo non è che il segno dello straordinario arretramento del dibattito politico odierno, ormai incapace di *criticare l’esistente* e di *pensare il non (ancora) esistente*.

Fare ‘tabula rasa’ di tutti i pensatori autenticamente rivoluzionari è ovviamente una comprensibilissima strategia politica delle classi dominanti (guai far sapere che cambiare il mondo è *possibile*); è un po’ meno comprensibile sul piano intellettuale, ma in fondo chi chiede, oggi, agli intellettuali di rendere conto del proprio coraggio?

Marco Riformetti, Università di Pisa
✉ marco.riformetti@gmail.com

Contributi/5

Lavoro e rivoluzione

Sapere, linguaggio e produzione nel pensiero radicale italiano

Angelo Nizza

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 17/07/2017. Accettato il 10/10/2017.

According to the Italian Radical Thought the study of work structure gives the basis for the concept of revolution. In this paper, the aim is to highlight one of the contradiction of the 21th century society: it's true that one of the requirements of communist society – conceived as the result of the revolution – consists in the suppression of the separation between manual and intellectual work; but, at the same time, it's also true that the unification of hand and mind qualifies more and more the work of contemporary capitalism. Taking note of this contradiction allows us to clear the characteristics of social production relationships and to provide certain elements about a theory of social transformation.

«Tutta la teoria sul lavoro intellettuale e manuale esposta in queste pagine deve essere interpretata come contributo all'edificazione del socialismo dopo la rivoluzione, non come teoria della rivoluzione. Ma una rivoluzione tende ai propri effetti finali contenendo già in sé gli elementi che trasforma in risultati. La teoria di tali risultati fornisce quindi indicazioni almeno parziali sulle forme della rivoluzione»¹

Premessa

Nel pensiero radicale italiano², che eredita e sviluppa la tradizione marxista-operaista, le condizioni del lavoro costituiscono la base del concetto di

¹ A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* [1970], trad. it. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano 1977, pp. 152-153.

² Non è qui in questione la cosiddetta *Italian Theory* o *Italian Thought*, bensì un filone di pensiero che si rifa a M. Hardt, P. Virno, *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, Minneapolis 1996. Una genealogia del pensiero radicale italiano, che qui è preso in considerazione, non è precisamente quella contenuta, tra gli altri, nei volumi di R. Esposito, *Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010 e *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, 2016. Per ottenere, invece, qualche ragguaglio più accurato sulla genesi di questa linea di ricerca si può fare riferimento a P. Virno, *Esercizi di esodo*, Verona 2002, pp. 19-26. Ulteriori riferimenti bibliografici più alcune coordinate circa i temi del pensiero radicale italiano, fornite dal punto

rivoluzione: studiarle significa gettare luce su un progetto di trasformazione della società. Intendere il lavoro come oggetto privilegiato della teoria rivoluzionaria significa trattarlo tanto come tema su cui verte l'indagine filosofica, quanto come obiettivo polemico e principale nemico dell'azione politica; la combinazione di entrambi i momenti costituisce un modo coerente di ripensare l'unità di teoria e prassi, nel senso cui pure allude il giovane Marx nell'ultima delle *Tesi su Feuerbach*: «I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo».

Volendo contribuire a un simile programma, queste pagine mirano a mettere in evidenza una delle contraddizioni che attraversano la società del XXI secolo: è vero che uno dei requisiti della società comunista, cioè, del risultato della rivoluzione, consiste nella soppressione della separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, ma, al contempo, è vero anche che l'unità di mano e mente qualifica sempre più il lavoro nel capitalismo contemporaneo³.

Prendere consapevolezza di tale cortocircuito ha il vantaggio di mettere in chiaro le caratteristiche dei rapporti sociali di produzione che chiedono di essere modificati e proprio in una simile presa sta il gesto che può fornire alcune indicazioni, certamente parziali, sulle teorie e sulle tecniche della rivoluzione.

1. Postmodernismo

Il lavoro è il grande escluso dalle ricerche filosofiche degli ultimi quarant'anni. Diversamente dalle scienze sociali, nel cui ambito esiste una vasta bibliografia sulle trasformazioni empiriche e concettuali del processo lavorativo nel tardo capitalismo⁴, la filosofia contemporanea, nella sua variante vincente,

di vista della filosofia del linguaggio, sono contenuti nel saggio di M. Mazzeo, *La Nutella e gli schiaffi. Filosofia e linguaggio nell'operaismo italiano*, «Rifl», IX, 2015, 1, pp. 174-192. Sempre di Mazzeo vale la pena di consultare, perché coerente con gli argomenti qui trattati, anche il recente studio sul campione dei pesi massimi Cassius Clay intitolato *Il sofista nero. Muhammad Ali oratore e pugile*, Roma 2017, che coglie nel boxeur di Louisville il pioniere della sintesi tra lavoro manuale e lavoro intellettuale – Ali introduce la parola dentro la boxe – tratto distintivo dell'attuale mondo del lavoro, dai *call center* ad Amazon fino alla *General Motors*.

³ 'Comunismo del capitale' è l'ossimoro con cui alcuni esponenti del pensiero radicale italiano descrivono la metamorfosi dei sistemi sociali nei Paesi più avanzati del XXI secolo (cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma 2002; C. Marazzi, *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, Verona 2010). Se la replica capitalistica alla Rivoluzione d'Ottobre fu la statalizzazione dei rapporti di produzione, negli ultimi trenta e quarant'anni la risposta del capitale ai movimenti rivoluzionari e alla contro-cultura degli anni Sessanta e Settanta in Europa, negli Usa e in Cina è stata la traduzione in senso capitalistico delle «condizioni materiali e culturali che assicurerebbero un pacato realismo alla prospettiva comunista». Cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 111. In questa prospettiva non appare fuori luogo affermare che, almeno nell'ultimo secolo, dietro le grandi trasformazioni del capitale, cioè il fordismo e il post-fordismo, vi è una rivoluzione sconfitta: nel 1917 così come nel 1977.

⁴ Sull'argomento sono ormai dei classici T. Ohno, *Toyota Production System* [1978], trad. it. *Lo spirito Toyota*, Torino 2004; A. Gorz, *Métamorphoses du travail* [1988], trad. it. *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino 1992; B. Coriat, *Penser à l'envers: travail*

ovvero quella che muove dalla riflessione sul postmoderno, ha preso a indagare il ruolo dei saperi formali e meno formali e dell'interazione linguistica, mettendo in secondo piano le questioni relative alla produzione e al lavoro. Sotto questa luce non appare fuori luogo tracciare una linea sotterranea che collega il «rapporto sul sapere» redatto da Jean-François Lyotard⁵ nel 1979 al razionalismo anni '80 e seguenti di Jürgen Habermas⁶, interessato all'eticità del dialogo e della comunicazione emendati dalle ingerenze dell'agire strumentale, fino alle più recenti tesi di uno dei più importanti filosofi contemporanei, Giorgio Agamben⁷, circa l'uso inoperoso della vita, che finisce per esaltare la dimensione contemplativa dell'esistenza a scapito di quella pratica.

Anche le teorie sulla fine del lavoro, per esempio quelle elaborate da André Gorz e Jeremy Rifkin, vanno inserite all'interno di questo quadro perché, cogliendo la centralità del sapere e della comunicazione linguistica nei più avanzati sistemi di produzione capitalista, deducono la morte del lavoro vivo e preconizzano l'esaurimento storico dell'intera *poiesis* umana.

Nelle osservazioni che seguono si tenterà di opporre a questi paradigmi dominanti il pensiero radicale italiano, illustrando in particolare alcune argomentazioni di Paolo Virno che, recependo ed elaborando la tradizione marxista-operaista, hanno il merito di riconoscere il carattere decisivo dei saperi e del linguaggio nella società del XXI secolo, non perché separati dal lavoro, ma, all'opposto, proprio perché sapere e comunicazione costituiscono la nuova base del ciclo di lavoro vivo. Anziché distinguere agire comunicativo e agire strumentale o, addirittura, disattivare il binomio *praxis-poiesis*, occorre pensare il superamento non della coppia, ma della dicotomia tra interazione linguistica e produzione. Un simile pensiero, dando conto della nuova forma del lavoro nel capitalismo avanzato, appare capace di individuare alcuni degli elementi che possono confluire in una aggiornata teoria della rivoluzione, che sia all'altezza dei problemi posti dai modelli di produzione e riproduzione della vita nell'epoca nostra.

2. La fine del lavoro

La teoria della fine del lavoro può essere coerentemente compresa nell'insieme delle estetiche legate all'architettura, alla letteratura, all'arte, al

et organisation dans l'entreprise japonaise [1991], trad. it. *Ripensare l'organizzazione del lavoro. Concetti e prassi nel modello giapponese*, Bari 1993; C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica* [1994], Torino 1999; A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, Roma 1995; P. Zarifian, *Travail et communication*, Parigi 1996; M. Lazzarato, *Lavoro immateriale: forme di vita e produzione di soggettività*, Verona 1997; C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Roma 2006.

⁵ Cfr. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne* [1979], trad. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981.

⁶ Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981], trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986.

⁷ Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014; ancor più di recente il filosofo italiano è tornato sul tema con *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino 2017.

cinema e alla musica – ma anche, in una forma forse più implicita e tuttavia non meno fondamentale, nell’ambito delle idee attinenti alle scienze umane e sociali come la filosofia, la sociologia, la politica e l’economia – analizzate da Fredric Jameson nel noto studio su «la logica culturale del tardo capitalismo». In quest’ottica sembra giustificato intendere la fine del lavoro come una tipica tonalità affettiva del postmodernismo, che pronosticando l’estinzione del processo lavorativo oscilla tra stati d’animo euforici e sentimenti negativi pieni di sconforto e timori. Il senso della fine è precisamente il tono emotivo che si impone nel tardo capitalismo e che l’autore così descrive in apertura del saggio:

Questi ultimi anni sono stati caratterizzati da un millenarismo alla rovescia, in cui le premonizioni del futuro, catastrofiche o redentive, hanno lasciato il posto al senso della fine di questo o di quello (fine dell’ideologia, dell’arte o delle classi sociali; ‘crisi’ del leninismo, della socialdemocrazia o del *welfare state* ecc.): considerati nel loro insieme, tutti questi fenomeni costituiscono forse ciò che sempre più spesso viene chiamato post-modernismo. La sua esistenza dipende dall’ipotesi di una frattura radicale, di una *coupure*, che per lo più si fa risalire agli ultimi anni Cinquanta o ai primi anni Sessanta⁸.

L’estetica della fine evocata da Jameson è paragonabile a un modello matematico del tipo $f(x)$ in cui f indica la relazione ‘fine di’ e x sta per la variabile indipendente cui assegnare un valore appartenente all’insieme dei fatti sociali come l’ideologia, l’arte e il linguaggio, ma anche la politica, la religione, lo Stato oppure la storia o il lavoro.

L’elemento ‘lavoro’ è associato alla relazione ‘fine di’ in seguito ai cospicui mutamenti del processo produttivo, divenuti pienamente osservabili attorno ai primi anni Ottanta del Novecento, che la sociologia e l’economia hanno racchiuso nel termine ‘postfordismo’, o anche ‘toyotismo’⁹.

⁸ F. Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* [1991], trad. it. *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma 2007, p. 19.

⁹ Col termine ‘toyotismo’ si intende il modello di produzione sorto in Giappone a partire dalla seconda metà del Novecento, attraverso cui l’industria Toyota ridiede slancio all’intero Paese all’indomani della crisi finanziaria del 1949 e dello sciopero generale del 1950, nonché della guerra di Corea del 1950-1953. Nei suoi lineamenti fondamentali il toyotismo può essere riassunto mediante la descrizione che ne dà A. Accornero, *Il mondo della produzione. Sociologia del lavoro e dell’industria*, Bologna 2002, p. 322: «L’apporto dato dal Giappone al modo di produrre si compendia nella filosofia della Toyota: prodotto e servizi di qualità ineccepibile a un prezzo altamente competitivo. Tutto cominciò negli anni ‘50 quando E. Toyoda, figlio del fondatore, visitò la Ford decidendo di puntare sulla diversificazione del prodotto giacché nel suo paese l’auto aveva poco mercato. A tal fine serviva un’organizzazione del lavoro snella che riducesse le distanze tra chi pensa e chi esegue, eliminasse la cristallizzazione dei compiti individuali e chiedesse ai dipendenti stessi di controllare il proprio lavoro. Si trattava insomma di derogare al taylor-fordismo». Uno dei pilastri su cui poggia il nuovo assetto del lavoro è il *kanban*, parola giapponese che indica un cartellino su cui annotare delle informazioni. Nel modello toyotista il metodo del *kanban* designa la circolazione orizzontale di cartellini lungo l’intera linea della produzione al fine di ordinare (da valle) e notificare (da monte) i pezzi necessari al lavoro senza *stock*. Ecco come Ohno (*Lo spirito Toyota*, cit., pp. 43-44) descrive il fenomeno: «un pezzo di carta fornisce a prima vista le seguenti informazioni: quantità del prodotto, tempo, metodo, quantità da trasferire, destinazione, punti di immagazzinamento e così via. All’epoca non avevo dubbi sul fatto che questo sistema di raccolta delle informazioni avrebbe veramente funzionato. Di solito, in

La teoria della fine del lavoro si situa nel punto in cui la ricezione della metamorfosi del ciclo produttivo in senso toyotista destituisce il lavoro della centralità socio-politica ed epistemologica raggiunta in due secoli di capitalismo, aprendo il varco a una nuova epoca in cui verrebbe neutralizzata non solo la figura istituzionale del lavoro salariato, ma finanche la categoria antropologica della produzione, ovvero del concetto originario di *poiesis*.

3. Per una critica alla teoria della fine del lavoro

In un testo degli anni Novanta, molto noto e molto discusso, André Gorz espone fin da subito il suo argomento e conclude richiamando Rifkin¹⁰:

Con la pretesa di negare la fine del lavoro in nome della sua necessità e della sua permanenza in senso antropologico o filosofico, si dimostra il contrario di quello che si voleva provare: proprio nel senso di realizzazione di sé, nel senso di *poiesis*, di creazione di un'opera, o del fare un'opera, il lavoro scompare più rapidamente nelle realtà virtualizzate dell'economia dell'immateriale. Se si desidera salvare e perpetuare questo 'vero lavoro' è urgente riconoscere che il *vero lavoro non è più nel lavoro*: il lavoro, nel senso di *poiesis*, che si *fa*, non è più (o lo è solo sempre più di rado) nel lavoro nel senso sociale, che si *ha*. Non è invocando il suo carattere antropologicamente necessario che si dimostrerà la perennità necessaria della società del lavoro. Al contrario: dobbiamo uscire dal lavoro e dalla società del lavoro per ritrovare il gusto e la possibilità del lavoro autentico. A modo suo (che non è il mio) Rifkin non dice una cosa diversa: dice che il lavoro, di cui annuncia la fine, dovrà essere sostituito da attività che hanno altre caratteristiche¹¹.

un'attività produttiva è la sezione progetti a indicare che cosa, quando e in quale quantità produrre, attraverso l'elaborazione di un piano di lavoro che viene passato all'impianto. Con questo sistema, il quando (i tempi di produzione) viene stabilito arbitrariamente, e si pensa che tutto funzioni quando i pezzi arrivano in tempo o in anticipo. Controllare i pezzi prodotti in anticipo rispetto alla loro utilizzazione significa però impiegare una grande quantità di lavoratori intermedi. La parola *just* o *just in time* significa proprio che se i pezzi arrivano prima del necessario – e non esattamente nel momento dovuto – le perdite non possono essere eliminate. Nel sistema di produzione Toyota, ogni processo è regolato e governato dal *kanban*; ne risulta l'eliminazione dei magazzini e, conseguentemente, un risparmio di lavoro, manodopera e dirigenti». Andando oltre la questione della riduzione dello *stock* e del risparmio di manodopera, Benjamin Coriat centra il valore teorico del *kanban* allorché osserva come tale metodo revochi in dubbio la separazione taylor-fordista tra mano e mente, tra concettualizzazione ed esecuzione del lavoro: «diciamolo chiaramente, si sosterrà che la tesi che il *kanban* consiste in un insieme di principi e di precetti, apertamente *non* o *anti-tayloristici* [...] Riassociando all'interno della fabbrica le mansioni (di esecuzione, di programmazione o di controllo della qualità) che un tempo erano sistematicamente separate dal taylorismo, il *kanban* contribuisce ad instaurare in fabbrica la costruzione (o ricostruzione se facciamo riferimento alle prassi pre-tayloristiche d'organizzazione) di una funzione generale di fabbricazione la cui caratteristica centrale è di riaggregare delle mansioni che secondo i precetti tayloristici sono accuratamente e sistematicamente separate». B. Coriat, *Ripensare l'organizzazione del lavoro*, cit., pp. 54-55.

¹⁰ Cfr. J. Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* [1995], trad. it. *La fine del lavoro*, Milano 1995.

¹¹ A. Gorz, *Misères du présent, richesse du possible* [1997], trad. it. *Miserie del presente, ricchezza del possibile*, Roma 1998, pp. 10-11.

Nei suoi motivi essenziali la teoria della fine del lavoro annuncia la scomparsa dell'attività lavorativa umana conforme alla *poiesis* e da qui pronostica il dileguamento del generale fare produttivo dell'uomo. Vi sono almeno due punti critici che qui si intende affrontare.

In primo luogo: espellendo la *poiesis*, ma conservando la *praxis* la teoria della fine del lavoro non considera l'ipotesi di ripensare il rapporto tra le due sfere della vita attiva nel segno della loro sovrapposizione. È vero che nel postfordismo il lavoro vivo umano è sempre meno simile alla *poiesis*, ma anziché additarne il deperimento si potrebbe forse valutare l'idea secondo cui il lavoro nell'impresa d'ispirazione toyotista si conservi adeguandosi mimeticamente alla *praxis*, ovvero all'attività senza opera, riducendo la distanza bimillenaria che separa i due poli:

La quantità di lavoro vivo non diminuisce, è anzi aumentata, contraddicendo tutte le teorie dello sviluppo tecnologico che stabiliscono un rapporto lineare di causa ed effetto tra innovazione tecnologica e lavoro necessario. La scienza incorporata nei macchinari, nel capitale fisso, permette di eliminare la parte industriale del lavoro, la parte cioè del lavoro materiale, esecutivo e meccanico. Parallelamente alla riduzione del lavoro di tipo industriale aumenta il lavoro comunicativo-relazionale che fa appello alle qualità cognitive e interpretative di chi lavora in un determinato contesto. Il lavoro, per così dire, di intellettualizza, si mentalizza, pur rimanendo lavoro vivo faticoso¹².

In secondo luogo: esiste una connessione tra fine del lavoro e fine della storia. È noto, infatti, che le teorie sulla fine della storia portino con sé anzitutto l'eclissi dell'operosità produttiva – la figura del *voyou désœuvré* di Kojève¹³ ne è il prototipo – nonché, presso quegli autori come Agamben¹⁴, in cui il collegamento è compiuto con la massima coerenza, il generale dissolvimento tanto del fare nel senso di *poiesis* quanto dell'agire nel senso di *praxis*. Parimenti le tesi sulla fine del lavoro adombrano immancabilmente un panorama non-storico o post-storico. Per tentare di assegnare un ordine logico ai due momenti sembra legittimo intendere la fine del lavoro come la premessa della fine della storia. Poiché il congedo dal lavoro, per come prospettato da due autorevoli sostenitori quali Gorz e Rifkin, comporta l'espulsione del carattere antropologico dell'operare nel senso di *poiesis*, allora destinata a perire è la stessa esistenza storica degli uomini. Il collegamento tra produzione e storia è messo in chiaro da Marx in un passo iniziale dell'*Ideologia tedesca*:

Dobbiamo cominciare col constatare il primo presupposto di ogni esistenza umana, e dunque di ogni storia, il presupposto cioè che per poter fare storia gli uomini devono essere in grado di vivere. Ma il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e altro ancora. La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa, e questa è precisamente un'azione storica, una condizione fondamentale di qualsiasi storia, che

¹² C. Marazzi, *Il posto dei calzini*, cit., p. 68.

¹³ Cfr. A. Kojève, *Les romans de la sagesse*, «Critique», LX, 1952, pp. 387-397.

¹⁴ Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit.

ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini¹⁵.

In questa direzione se da un lato il richiamo al lavoro come categoria antropologica può essere per Gorz un gesto apologetico nei confronti del carattere necessario e perenne della società del lavoro, dall'altro esso viene in luce come uno dei modi più pertinenti per giustificarne l'esodo.

Tra il lavoro come categoria antropologica e l'istituzione storicamente determinata del lavoro sotto il capitale vi è uno scarto mai del tutto sanabile perché la generica potenza del produrre è lungi dall'esaurirsi in un rapporto produttivo determinato, bensì essa eccede qualunque particolare forma storica. Nel quinto capitolo del Libro primo de *Il Capitale* Marx rilancia sul pensiero materialista esposto nell'*Ideologia* e descrive il lavoro nei «suoi movimenti semplici e astratti» come una «condizione generale del ricambio organico fra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana; quindi è indipendente da ogni forma di tale vita e, anzi, è comune egualmente a tutte le forme di società della vita umana»¹⁶. La capacità produttiva delle condizioni per la propria esistenza, che nel materialismo marxiano designa il principale tratto distintivo degli uomini rispetto agli animali non umani, attiene a un presupposto naturale che certamente entra in rapporto dialettico con la storia ma che per statuto non può annullarsi all'interno di uno specifico schema operativo.

Lo statuto che conviene alla produzione in senso antropologico è quello della potenza (*dynamis*) che mai si lascia compendiare in una serie di atti determinati, bensì essa intesse con l'atto (*energeia*) un rapporto di tipo negativo nella misura in cui ogni atto, in quanto stato di cose *non* potenziale¹⁷, nega la potenza da cui pure scaturisce senza annichilirlo. La potenza sopravanza ciascuno degli atti a essa connesso, ma non s'identifica con nessuno di essi come invece proponevano i filosofi megarici¹⁸; tra i due concetti sussiste una differenza di natura (e non di grado) che a ogni transito dal poter-essere all'essere permette la conservazione della reciproca e fondamentale incommensurabilità. Sotto questa luce sembra ragionevole richiamare il lavoro come categoria antropologica allorché si intenda scorgere comportamenti produttivi indipendenti dalla società del lavoro salariato e dunque tali da costituire un criterio valido per pensare, nella storia, oltre la forma storica che la produzione ha assunto nel capitale.

¹⁵ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* [1845-1846], trad. it. *L'ideologia tedesca*, Roma 1983, p. 18.

¹⁶ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals* [1867], trad. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Roma 2006, p. 132.

¹⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Milano 2000, 1048a30-35: «l'atto è l'esistere della cosa, non però nel senso in cui diciamo che è in potenza: e diciamo in potenza, per esempio, un Ermete nel legno, la semiretta nell'intera retta, perché lì si potrebbe ricavare, e diciamo pensatore colui che non sta speculando, se ha capacità di speculare; invece diciamo in atto l'altro modo di essere della cosa».

¹⁸ Ivi, 1046b29-1047b1.

4. *Nous, praxis e poiesis* nel XXI secolo. Alcune ipotesi a partire da Paolo Virno

Contro la filosofia del postmoderno e contro la teoria della fine del lavoro che di essa si nutre, prendiamo in esame due testi particolarmente significativi, scritti da Paolo Virno nel giro di un decennio, tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta.

Il primo libro, dal titolo *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*, è un testo spartiacque, scritto nei primi anni Ottanta all'indomani della sconfitta dei movimenti rivoluzionari in Europa, che finirono preda della controrivoluzione ordita dallo Stato e dal capitale, ristrutturatisi in chiave spiccatamente biopolitica e bioeconomica. In quarant'anni, la controrivoluzione ha profondamente modificato le abitudini e le forme di vita in Occidente, estendendosi globalmente fino a instaurare un nuovo ordine mondiale¹⁹. Tali trasformazioni originano anzitutto dalla metamorfosi del lavoro, nella precisa misura in cui il capitale ha incluso entro i confini della produzione proprio quei saperi, quei linguaggi, quegli affetti e quei desideri, insomma quell'agire *non* strumentale, che la generazione scolarizzata di massa ha posto al centro del dibattito pubblico e dell'azione politica negli anni Sessanta e Settanta del Novecento.

Nel più ampio panorama del pensiero critico europeo l'analisi circa il nesso tra comunicazione e produzione contenuta in *Convenzione e materialismo* è degna erede delle *Tesi sul rapporto generale di intelligenzia scientifica e coscienza di classe proletaria* formulate da Hans Jürgen Krahel nel 1969 e trova in Alfred Sohn-Rethel, nel suo studio del 1970 sulla nuova sintesi tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, un interlocutore privilegiato; al contrario, l'opera di Virno prende le distanze tanto dal ripristino dell'opposizione tra agire comunicativo e agire strumentale proposto da Habermas²⁰ quanto dal *pensiero debole* del postmodernismo italiano²¹.

Merito di Virno è di aver concepito l'implicazione logica che meglio si adatta a raffigurare il nesso linguaggio-lavoro nella tarda modernità: «se la comunicazione diventa elemento costitutivo del lavoro, si incrina di conseguenza l'impianto finalistico; e se viene meno la predominanza del modello teleologico, si dissolve anche il monismo del concetto di produzione»²². Questa catena di connessioni negative si riprende nell'espressione 'lavoro senza teleologia', ossia in una nozione di *poiesis* che entra in una zona di indeterminatezza semantica allorché assorbe in sé i caratteri tipici della *praxis*. Richiamandosi

¹⁹ Su questo punto può essere istruttivo confrontare le tesi di M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata 2017, sulla genesi e attualità del neoliberalismo come nuovo «ordine cosmico».

²⁰ Cfr. J. Habermas, *Teorie dell'agire comunicativo*, cit.

²¹ Cfr. G. Vattimo, P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Milano 1983.

²² P. Virno, *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura* [1986], Roma 2011, p. 68.

alla tradizione hegel-marxiana che, anche in virtù degli apporti di Lukács²³ e Habermas²⁴, concepisce la *poiesis* in quanto comportamento strumentale e monologico, la domanda a cui Virno intende rispondere concerne la legittimità empirica e teoretica della nozione unitaria di produzione materiale nell'epoca del divenire linguistico del lavoro. L'idea è che occorre espandere il concetto di produzione, perché non è più descrivibile solamente nei termini di un'attività muta e finalisticamente determinata, ma, al contrario, è sempre più raffigurabile anche grazie a elementi linguistici e a comportamenti virtuosistici che non sono orientati all'ottenimento di uno scopo predefinito.

Il secondo libro cui facciamo riferimento è il saggio *Virtuosismo e rivoluzione*, in cui Virno raccoglie e sviluppa l'eredità lasciata dal marxiano *Frammento sulle macchine*, ossia dall'assunto secondo cui:

lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità a esso²⁵.

Quando il «sapere sociale generale», anziché cristallizzarsi nel sistema automatico di macchine, diventando, dunque, «forza produttiva immediata», emerge in primo piano come il principale attributo del lavoro vivo, allora il processo lavorativo cambia identità e, cessando di essere un agire strumentale conforme alla *poiesis*, si adegua all'agire comunicativo conforme alla *praxis*: «nell'epoca postfordista, è il Lavoro a prendere le fattezze dell'Azione: imprevedibilità, capacità di cominciare qualcosa di nuovo, improvvisazioni linguistiche, abilità nel destreggiarsi tra possibilità alternative»²⁶. L'alleanza tra sapere e produzione induce il sapere a perdere il carattere formale e inappariscnte che solitamente lo qualifica e, dunque, a irrompere sulla scena del pubblico, connettendosi con l'agire comunicativo: «la produzione esige virtuosismo, e quindi introietta molti tratti peculiari dell'azione politica, proprio e soltanto perché l'Intelletto è diventato la principale forza produttiva, premessa ed epicentro di ogni *poiesis*»²⁷.

La maniera in cui Virno ripensa i rapporti tra sapere, linguaggio e produzione, in un'ottica rivoluzionaria, prende il nome di *esodo*. La base della teoria dell'esodo sta nello stringere una nuova alleanza tra i termini *nous*, *praxis* e *poiesis*: alla connessione tra intelletto e produzione, tratto saliente del capitale nel XXI secolo, va sostituita la correlazione tra intelletto e azione: «la chiave di volta dell'agire politico (anzi, il passo che, solo, può sottrarlo alla paralisi

²³ G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* [1948], trad. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino 1975.

²⁴ J. Habermas, *Arbeit und Interaktion* [1968], trad. it. *Lavoro e interazione*, Milano 1975.

²⁵ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [1857-1858], trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1968-1970, p. 403.

²⁶ P. Virno, *Virtuosismo e rivoluzione* [1993], ora in Id. *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Macerata 2015, p. 118.

²⁷ Ivi, p. 125.

attuale) consiste nello sviluppare la pubblicità dell'Intelletto al di fuori del Lavoro, in opposizione ad esso»²⁸. Dalla prima alleanza nasce l'inedito intreccio tra *praxis* e *poiesis*, ovvero la riduzione dell'agire a cooperazione lavorativa; al contrario, dalla giuntura tra *nous* e *praxis* si ricava l'istituzione di un'azione politica centrata sull'intelletto generale e pubblico. Nella prospettiva di Virno, la comunità fondata sull'intelletto equivale a una sfera pubblica non statale, ovvero non più protesa verso l'Uno rappresentato dal sovrano, ma originariamente unificata dall'appartenenza all'intelligenza comune agli uomini: «chiamo Esodo la defezione di massa dallo Stato, l'alleanza tra *general intellect* e Azione politica, il transito verso la sfera pubblica dell'Intelletto»²⁹.

Nell'esodo l'intelletto, che si sottrae alla produzione, è lungi dal ritirarsi a vita privata, ossia a una condotta solitaria e inattiva, essenzialmente dedita alla contemplazione. Il movimento effettuato dal *nous* è doppio: esso si separa dalla *poiesis* e si allea con la *praxis*. La vita attiva è così conservata.

5. Contro il logocentrismo

Una critica interessante all'impianto virniano giunge dall'interno della galassia operaista, da un autore, Maurizio Lazzarato, che a partire dagli anni Novanta si è dedicato alle trasformazioni del lavoro, arrivando a formulare alcune tesi intorno alla categoria di lavoro immateriale³⁰. In uno studio recente dedicato al governo dell'uomo indebitato, l'autore legge le tesi di Virno e altri come affette da logocentrismo: «con queste teorie, e malgrado la loro intenzionalità critica, continuiamo a restare in un mondo logocentrico, a fronte del fatto che con il capitalismo siamo entrati in un mondo macchino-centrico che configura diversamente le funzioni del linguaggio»³¹.

Secondo Lazzarato il *solo* linguaggio non permette di comprendere la forma del capitale nel XXI secolo; stando all'assunto dell'autore è più coerente parlare di semiotiche, al plurale, includendo in esse, oltre alla comunicazione linguistica, anche i segni a-significanti (gli indici di borsa, la moneta, i linguaggi matematici e informatici, la contabilità, i bilanci) e i simboli (il linguaggio gestuale, la mimica, i comportamenti rituali). Lazzarato propende per una semiotizzazione del capitale, intendendo con semiotica il genere di cui il linguaggio è solamente una specie e, dunque, inglobando in essa anche segni e comportamenti non verbali. Egli scrive:

il capitale è un operatore semiotico e non linguistico, e la differenza è rilevante. Nel capitalismo i flussi di segni (la moneta, gli algoritmi, i diagrammi, le equazioni) agiscono direttamente sui flussi materiali, senza passare per la significazione, la referenza,

²⁸ Ivi, p. 130.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ M. Lazzarato, *Lavoro immateriale*, cit.

³¹ Id., *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma 2013, pp. 177-178.

la denotazione, categorie della linguistica insufficienti a dare conto del funzionamento della macchina capitalista. Le semiotiche a-significanti della moneta, degli algoritmi, funzionano indipendentemente dal fatto che significhino qualcosa per qualcuno. Non sono rinchiusi nel dualismo significante/significato. Sono segni-operatori, segni-potenza, la cui azione non passa attraverso la coscienza e la rappresentazione (azione diagrammatica). Il capitalismo è macchinocentrico e non logocentrico, ragion per cui abbiamo bisogno di una semiotica e non semplicemente di una linguistica³².

Con lessico post-strutturalista – tra le sue fonti spiccano Deleuze e Guattari – Lazzarato mobilita oggetti semiotici non linguistici, stabilendo una cesura fin troppo netta tra i segni verbali e quelli non verbali. Tuttavia, nell'ambito di quello che egli chiama il *linguistic turn* ciò che davvero conta non è il linguaggio inteso come strumento di denotazione e di comunicazione, bensì il linguaggio come capacità e attività specie-specifica interconnessa con pratiche non verbali. Sotto questa luce non vi è alcun impedimento a considerare insieme parole e gesti, nomi e numeri, frasi e sequenze di bit. E, anzi, ha ragione Lazzarato a insistere sull'aspetto secondo cui l'uso delle macchine, dei robot e dei computer, prevede oggi lo sfoggio di teorie e tecniche semiotiche vaste ed eterogenee, formali e meno formali, inclusi il gergo quotidiano e il linguaggio di programmazione dell'ingegnere informatico. Vi è però un dato che Lazzarato omette. Il linguaggio umano non è un elemento che si aggiunge alle altre semiotiche, come se fosse: ci sono i numeri, c'è il gesto e poi c'è *anche* la parola. Al contrario, ci sono i numeri e i gesti proprio *perché* c'è la parola, il linguaggio, cioè, non è un esemplare semiotico tra gli altri ma è la condizione di possibilità delle semiotiche, della proliferazione e anche della specializzazione di altri linguaggi, di segni e simboli non specificamente classificabili come verbali³³.

6. Le ambivalenze della nuova «sintesi sociale»

Per concludere queste parziali osservazioni, riprendiamo il ragionamento di fondo con una citazione tratta dalle *Tesi* di Krhal:

Se le scienze, secondo il loro grado di applicabilità tecnica, e i loro portatori, i lavoratori intellettuali, sono ormai integrati nel lavoratore produttivo complessivo, non è più ammissibile che le strategie socialrivoluzionarie continuino a riferirsi in modo quasi esclusivo al proletariato industriale. Non è in questione la possibilità, per l'intelligenza scientifica, di sviluppare una coscienza di classe proletaria in senso

³² Ivi, p. 19.

³³ Sul grande tema dei rapporti tra linguaggio verbale e non verbale e più in generale sull'intreccio tra parole e comportamenti non direttamente riducibili all'attività linguistica un'opera di base è certamente L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [1953], trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino 1967. Un riferimento recente che eredita e sviluppa i temi wittgensteiniani, coniugandoli con i motivi del pensiero radicale italiano è M. Mazzeo, *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*, Macerata 2016.

tradizionale; al contrario, bisogna chiedersi quale modificazione sia avvenuta nel concetto di produttore immediato e, quindi, di classe operaia³⁴.

Brillante osservatore delle dinamiche del tardo-capitalismo, Krhal, da un lato, connette il sapere al lavoro e, dall'altro, afferma che proprio nello studio delle nuove condizioni del processo lavorativo sta l'elaborazione di un programma di trasformazione radicale: il medesimo miscuglio tra sapere, linguaggio e lavoro, che fa da base alla ricchezza delle nazioni nell'odierna economia di mercato, è anche il terreno privilegiato su cui concepire e sperimentare teorie e pratiche di emancipazione.

Sempre negli stessi anni, un altro marxista tedesco, Alfred Sohn-Rethel, ragionando intorno al superamento del rapporto capitalista di produzione, nel suo studio su lavoro intellettuale e lavoro manuale ritiene che la *sintesi sociale comunista* abbia come immancabile requisito la soppressione della separazione tra mano e mente³⁵:

L'unità *sociale* di mano e mente contraddistingue una società comunista, sia essa primitiva o altamente sviluppata sul piano tecnologico. Il suo contrario è la separazione sociale tra lavoro intellettuale e lavoro manuale che si estende per tutta la storia dello sfruttamento ed assume le forme più diverse³⁶.

Più avanti Sohn-Rethel aggiunge:

Il socialismo ha infatti come fine immediato l'abolizione delle separazioni assai più evidenti e secondarie tra le funzioni intellettuali e fisiche, specie di quelle che F. W. Taylor ha posto in rilievo come elementi essenziali del suo sistema di organizzazione scientifica del lavoro³⁷.

Nell'«unità sociale di mente e mano» l'autore coglie la mescolanza tra sapere, linguaggio e lavoro e con rapida movenza proietta tale commistione al di là del sistema capitalistico. Sohn-Rethel, forse, non si sofferma a sufficienza sul fatto che proprio il capitale ha monopolizzato l'antica triade, riconfigurando i rapporti interni tra i suoi elementi e ponendola a beneficio della sua controrivoluzione. Tuttavia, la sua analisi dimostra la propria utilità allorché l'unità sociale di mano

³⁴ H. J. Krhal, *Thesen zum allgemeinen Verhältnis von wissenschaftlicher Intelligenz und proletarischem Klassenbewußtsein* [1969], trad. it. *Tesi sul rapporto generale di intelligenza scientifica e coscienza di classe proletaria*, in Id. *Attualità della rivoluzione. Teoria critica e capitalismo maturo*, Roma 1998, p. 137.

³⁵ Almeno in un paio di occasioni Sohn-Rethel (*Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., pp. 25 e 41) non manca di indicare la fonte da cui trae lo spunto per intendere l'unità sociale di mente e mano come uno dei caratteri distintivi della società comunista. Tale fonte è rappresentata dal Marx della *Critica al programma di Gotha*, allorché l'autore scrive che tra le premesse fondamentali di «una fase ulteriore della società comunista» vi è la «scomparsa [del]la subordinazione servile degli individui a causa della divisione del lavoro, e quindi anche la contrapposizione fra lavoro mentale e quello fisico» (K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms* [1875], trad. it. *Critica al programma di Gotha*, Milano 2006, p. 39).

³⁶ A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 91.

³⁷ Ivi, p. 147.

e mente è intesa non come il luogo immediato della libertà, ma come la nuova realtà dei rapporti capitalistici di produzione che occorre trasformare. Seguendo questa traiettoria, su cui convergono Krhal, Sohn-Rethel e Virno, la libertà trae alimento proprio da ciò che oggi blocca le chance di ottenere una forma di vita finalmente emancipata dal dominio del capitale e dei suoi miti.

Angelo Nizza

Scholé, Centro Studi Filosofici di Roccella Jonica

✉ angelo.nizza@gmail.com

Contributi/6

The Freedom to Think Differently

Rosa Luxemburg's Democratic Critique of Leninism*

Michele Fiorillo

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/07/2017. Accettato il 10/09/2017.

The search for a form of 'true democracy' – where the governors can potentially coincide with the governed – seems to be the central point of the political research and struggle of Rosa Luxemburg, as it was for Antonio Gramsci. Both of them co-founders of communist parties, in Germany and Italy respectively, they exercised their own strong critical view, in different moments, on the degeneration of the Soviet experience. Both practiced and theorized a 'councilar' model of democracy, imagining it as a finally full participation of the people to the government of the 'common'. Luxemburg criticized particularly the idea of Lenin and Bolsheviks about the supremacy of a strongly centralized revolutionary party, claiming at the contrary for a well understood 'dictatorship of proletariat' conceived as a self-government of the working masses. Moreover, in the controversial manuscript on *The Russian Revolution* she was opposed to the dissolution of the Constituent assembly and to the limitation of civil rights perpetrated by the Bolsheviks. Conversely, in Luxemburg's opinion complete freedom was essential for a full emancipation and for the flourishing of people's power.

Prologue

«Freedom is also the freedom of those who think differently». This statement by Rosa Luxemburg was shown as a slogan in East Berlin during a demonstration in January 1988 for the commemoration of her and Karl Liebknecht's murders¹. The rediscovery of the Jewish-Polish leader of the German Spartacist League –

* This contribution is an extended English version of the article «Rosa Luxemburg critica del leninismo» appeared on «MicroMega», 7/2017. The author expresses his gratitude to Ciara Bottomley and Elena Schiatti for the friendly check of the translation.

¹ See T. Judt, *Postwar. A History of Europe Since 1945*, New York 2005, p. 612. More than hundreds of demonstrators were imprisoned or expelled.

together with Antonio Gramsci and György Lucács – was used by the New Left in the 1960s to criticize the old Russian ‘soviet’ regime².

Similarly to Gramsci, Luxemburg was the co-founder of a communist party, after a long active membership in the social democracy³. Moreover, neither of them exercised power on a State level, nor was part of any totalitarian/dictatorial regime: both were exercising their own strong critical view, in different moments, on the Soviet/Bolshevik experience and its degeneration.

The phrase used by the demonstrators in Berlin came precisely from the essay *The Russian Revolution*, where the original wording was even stronger: «Freedom is *always and exclusively* freedom for the one who thinks differently»⁴.

A radical freedom, without any compromise with power.

1. Critique of revolutionary reason

The Russian Revolution, it is worth noting, was a reflection on the destiny of «the mightiest event of the World War»⁵, almost one year after its outbreak. This unfinished manuscript, written in prison in September/October 1918, was then published posthumously in early 1922 by her friend Paul Levi, right after the expulsion from the German Communist Party (KPD)⁶, whose he was the leader since March 1919. Naturally, Levi used this edition somehow as an instrument against his antagonists in the party, stressing the critiques addressed by Luxemburg towards Lenin’s and Trotsky’s policy after the Revolution⁷ more or less paradoxically, because they were the same critiques that he opposed in the

² «All of them had at one time disagreed with Leninist practices (in Luxemburg’s case even before the Bolsheviks took power); and all three, like so many others, had fallen into long neglect under the shadow of official Communist theory and practice» (ivi, p. 403).

³ Established in November 1918, the *Spartakusbund* (Spartacist League) became the core of KPD (*Kommunistische Partei Deutschlands*), which was founded at the end of December 1918. The League – whose leadership was shared between Luxemburg and Karl Liebknecht – was the evolution of the *Spartakusgruppe*: organized by her, Franz Mehring and Clara Zetkin around the new magazine *Die Internationale* since 1914, after the approval of the war credits by the SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) in the Reichstag. The League left the party and joined for a while – until the creation of KPD – the USPD (*Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands*: Independent Social Democratic Party of Germany), which had been established in April 1917 within the split of the German Social Democracy over the question of war and peace.

⁴ R. Luxemburg, *The Russian Revolution*, in *Rosa Luxemburg or: The Price of Freedom*, ed. by J. Schütrumpf, Berlin 2008, p. 87. Italics added.

⁵ Ivi, p. 59.

⁶ This happened due to his denunciation of the uprising in Central Germany (March 1921) as a *coup* orchestrated by Russian advocates from the Communist International.

⁷ «I believe that it is absolutely timely to analyze ideologically the true roots of the Russians’ errors. In my opinion, this will demonstrate their origin in a Leninist position such as the one Rosa Luxemburg was fighting twenty years ago», he wrote on 23 September 1921 to Clara Zetkin who had tried to stop the publication, following Lenin’s desire. Quoted in *Rosa Luxemburg or: The Price of Freedom*, cit., p. 58.

autumn of 1918. On the contrary, she never changed her mind⁸: not even at the start of German Revolution – of which she was the intellectual and political leader together with Liebknecht⁹ – unlike some comrades of the Spartacist League, like Clara Zetkins or Franz Mehring, who tried to convey that she eventually defended the Bolshevik strategy¹⁰. They acted in this way especially under Lenin's pressure, who reduced Levi's determination of «re-publishing exactly those works of Rosa Luxemburg where she erred»¹¹ to an effort to find favour in bourgeoisie's eyes. In fact, it was Luxemburg herself who prepared the 'Spartacus programme' at the beginning of December 1918, which was adopted as one of KPD at the moment of the foundation at the end of the year. It was there that she rejected «any kind of socialist minority government and the practice of suppression and terror»¹² and maintained her ideas about «the majority principle in a socialist democracy with broad *active participation* of the proletarian masses»¹³.

However, in the manuscript the general tonality is one of 'critical solidarity' towards the Russian 'comrades' rather than hostility: the Bolshevik revolution is analyzed as the «very first experiment in proletarian dictatorship in world history»¹⁴. Here, Rosa Luxemburg's perspective is internationalist, as always: the mistakes of Bolsheviks would be potentially corrected by a revolution throughout Europe – and in this same perspective she was against the premature constitution of the Communist International (established in March 1919), taking into account the lack of communist mass organizations in Europe.

⁸ «Someone with a comprehensive world view such as Rosa just happens to be the same always: whether she produces the Spartakus manifesto or whether she criticizes the Bolsheviks, whether she writes articles or books, gives speeches or makes tactical decisions. Someone like that is always the same person, and it is precisely the existence of such people that is comforting», *ibid.*, in the same letter by Levi to Zetkin.

⁹ «In January 1919, I attended a KPD meeting where Rosa Luxemburg and Karl Liebknecht were speaking. I gathered the impression that they were the intellectual leaders of the revolution, and I decided to have them killed. Following my orders, they were captured. One has to decide to break the rule of law»: so stated Captain Waldemar Pabst in 1962 concerning the murder of Luxemburg and Liebknecht perpetrated on 15 January 1919 in Berlin. Quoted in *Rosa Luxemburg or: The Price of Freedom*, cit., p. 8.

¹⁰ A persuasive confutation of these 'rumors' on a Luxemburg's 'retraction' is given by O. Luban, *Rosa Luxemburg's Critique of Lenin's Ultra Centralistic Party Concept and of the Bolshevik Revolution*, «Critique. Journal of Socialist Theory», XL, August 2012, 3, pp. 357-365.

¹¹ Quoted in *Rosa Luxemburg or: The Price of Freedom*, cit., p. 57. But at the same time Lenin expressed his unchanged esteem in an article written in 1922, firstly published in «Pravda» on 16 April 1924: «But in spite of her mistakes she was — and remains for us — an eagle. And not only will Communists all over the world cherish her memory, but her biography and her complete works (the publication of which the German Communists are inordinately delaying, which can only be partly excused by the tremendous losses they are suffering in their severe struggle) will serve as useful manuals for training many generations of Communists all over the world» (V.I. Lenin, *Notes of a Publicist*, in Id., *Collected Works*, vol. 33, Moscow 1973, p. 210).

¹² Quoted in O. Luban, *Rosa Luxemburg's Critique of Lenin's Ultra Centralistic Party Concept and of the Bolshevik Revolution*, cit., p. 363: more precisely, with a concession to violence following the French Revolution paradigm, «proletarian terror should be used only as a strictly defensive weapon against counter-revolutionary attacks» (!).

¹³ *Ibid.*, italics added.

¹⁴ R. Luxemburg, *The Russian Revolution*, cit., p. 61.

2. Self-organization versus bureaucratization

A proper dictatorship of the proletariat, in the critic view of Luxemburg, had to be shaped as

the work of the class and not of a little leading minority in the name of the class – that is, it must proceed step by step out of the active participation of the masses; it must be under their direct influence, subjected to the control of complete public activity; it must arise out of the growing political training of the mass of the people¹⁵.

The potentiality of a self-organization of the masses was already stressed in her ‘instant-book’ on *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions* (1906), after having experienced the first Russian revolution in Warsaw, back then under Tsarist rule. She returned there in December 1905 from Berlin to join the comrades of the SDKPiL – the Social Democracy of the Kingdom of Poland and Lithuania, which she co-founded in 1893. She had a main role in the clandestine propaganda and engaged in the struggle along with the workers united in a series of mass strikes, until an impressive general strike, which ended up in a bloody confrontation with soldiers.

In the pamphlet the relation between political leadership and spontaneity of the people is at stake: «The *element of spontaneity*, as we have seen, plays a great part in all Russian mass strikes without exception, be it as a driving force or as a restraining influence»¹⁶, and it has this role «not because the Russian proletariat is ‘uneducated’, but because revolutions do not allow anyone to play the schoolmaster with them»¹⁷.

The lack of a structured mass socialist party left a vacuum which was filled by a deep and speeded up ‘auto-education’ of the working class¹⁸. The eight-hour day – one of the main historical goals of socialist movement- was conquered in the revolutionary struggle, imposing it *de facto*, far away from the ineffective proclaims of the German social-democratic party (and trade unions) bureaucrats and «the stagnant waters of their *all-suffering parliamentarism*»¹⁹. The achievement was the result of a «grandiose *experiment*»²⁰, based on the solidarity of all the workers leaving their place of work after eight hours. That

¹⁵ Ivi, p. 91.

¹⁶ R. Luxemburg, *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions*, in *The Essential Rosa Luxemburg*, ed. by H. Scott, Chicago 2008, p. 148. Italics added.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ «The most precious, because lasting, thing in this rapid ebb and flow of the wave is its mental sediment: the *intellectual, cultural growth of the proletariat*, which proceeds by fits and starts, and which offers an inviolable guarantee of their further irresistible progress in the economic as in the political struggle» (*ibid.*, italics added).

¹⁹ Ivi, p. 134, italics added.

²⁰ Ivi, p. 137, italics added.

was possible thanks to a collective decision taken in Saint Petersburg in October 1905 within the *general council of workers' delegates* (Soviet), the new democratic institution created by the autonomous experience of the masses²¹.

Moreover, an important heritage for the future was that «the principle of the capitalist 'mastery of the house'»²² was overcome by the self-organization of workmen in committees, flourished during the struggles of 1905: «In the larger factories of all important industrial centers the *establishment of workers' committees* has, *as if by itself*, taken place, with which alone the employer negotiates and which decide all disputes»²³. The sincere participation to this new process of democratization emerges also in a letter she sent to Karl Kautsky – good friend and still political ally within the SPD – and his wife Luise on February 5, 1906:

Workers everywhere are, *by themselves*, reaching agreements [...] The feeling of solidarity and brotherhood with the Russian workers is so strongly developed that you can't help but be amazed even though *you have personally worked for its development*. And then too, an interesting result of the revolution: in all factories, *committees, elected by the workers*, have arisen *'on their own'*, which *decide on all matters* relating to working conditions, hirings and firings of workers, etc.²⁴.

However, it has to be underlined that in this description of the revolutionary events' development, the stress on spontaneity is somehow reduced by the use of inverted commas («'on their own'») or an hypothetic limitation («as if by itself»). In fact, mobilization and organization were somehow supported and stimulated («you have personally worked for its development») by the commitment of the party, even in the case of a small party turned to a mass organization 'overnight' thanks to a diffuse and intense activity.

In Luxemburg's opinion, the general rule that has finally to be learned is that the party has the role to drive forward the agitation initiated by the spontaneity of the people, without which there is no revolutionary possibility, as she expressed with an incisive theatrical metaphor:

it is high time for the working masses of social democracy to learn how to express their *capacity for decision and action*, and therewith to demonstrate their ripeness for that time of great struggles and great tasks in which they, *the masses, will be the actual chorus* and the *directing bodies will merely act the 'speaking parts'*, that is, will only be the interpreters of the will of the masses²⁵.

²¹ At the same time, a bottom-up creation of new trade unions took place: «The workers threw *themselves* with fiery zeal into *the waves of political freedom* in order to use it forthwith for the purpose of the work of organization. Besides daily political meetings, debates, and the formation of clubs, the development of trade unionism was immediately taken in hand» (ivi, p. 136, italics added).

²² Ivi, p.134.

²³ Ivi, italics added.

²⁴ Quoted in H. Scott (ed.), *The Essential Rosa Luxemburg. Reform and Revolution & The Mass Strike*, cit., p. 105, italics added.

²⁵ R. Luxemburg, *The Mass Strike*, cit., p. 181. Italics added.

3. Against organizational centralism

The pamphlet was written in Kuokkala (Finland), in the hideaway where she had also the occasion to share her ideas on mass strike and revolution directly with Lenin. The interaction between economical and political struggle and the connected organizational problems became the terrain of their confrontation.

If they shared the critic against the immobility of SPD's parliamentary strategy²⁶, stressing the potentiality of the mass strike and the novelty of the Soviets, they disagreed on the way to shape a socialist party.

Luxemburg had already criticized Lenin in the essay *Organizational Questions of Russian Social Democracy* (1904), due to his vision of a Central Committee as the true active core of the party, reducing the remaining structures to passive instruments of directives' implementation²⁷. In opposition, she valorized the living subjectivity of the proletarian masses: «The social democratic movement is the first movement in the history of class societies to be premised in its every aspect and in its whole development on the *organization* and the *independent direct action of the masses*»²⁸.

This was not a 'spontaneist' or 'anarchist' position, even though she was often blamed for it also within the SPD. In her opinion, an effective organization of the working class was obviously necessary in order to strengthen its potentiality. Conversely, Lenin's vision on that was to be considered ultra-centralistic, without a «positive creative spirit, but with the sterile spirit of the *night-watchman state*»²⁹, i.e. exactly the type of State to be abolished according to one of the main goals put forward by the Marxist theories³⁰. Actually, that was the eventual outcome of the Bolshevik revolution: the structure of the party was already including the shape of the further new State, dominated by an élite of 'revolutionary' orthodoxy's guardians. Probably aware of that kind of risks, Luxemburg was suggesting a more experimental approach, avoiding the pretension of having been illuminated by the truth: «the *mistakes* that are

²⁶ Cf. *ivi*, p. 160: «A year of revolution has therefore given the Russian proletariat that 'training' that thirty years of parliamentary and trade-union struggle cannot artificially give to the German proletariat».

²⁷ «His line of thought is concerned principally with the control of party activity and not with its fertilization, with *narrowing* and not with *broadening*, with *tying the movement up* and not with *drawing it together*» (P. Hudis and K. B. Anderson (eds.), *The Rosa Luxemburg Reader*, New York 2004, p. 256) .

²⁸ *Ivi*, p. 251, italics added.

²⁹ *Ivi*, cit., p. 256.

³⁰ Particularly, the expression 'night-watchman State' comes from the first President of the General German Workers' Association, Ferdinand Lasalle, whose writings were read and appreciated by Luxemburg: «The bourgeoisie conceives the moral object of the state to consist solely and exclusively in the protection of the personal freedom and property of the individual. This is a nightwatchman's idea ... because it represents the state to itself from the point of view of a nightwatchman (*eine Nachtwächteridee*) whose whole function consists in preventing robbery and burglary» (F. Lassalle, *Arbeiter-Programm*, 1862, quoted in D. Forgacs (ed.), *The Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935*, introduction by E. J. Hobsbawm, New York 2000, p. 412).

made by a truly revolutionary workers' movement are, historically speaking, immeasurably more *fruitful* and more valuable than the infallibility of the best possible 'Central Committee'³¹.

She deepened these critics in the manuscript *Credo: On the State of Russian Social Democracy* (1911), struggling for the unity of the Russian Social Democratic Party – whose her SDKPiL was connected – against the division between Bolsheviks and Mensheviks, and particularly «against the *organizational centralism* of Lenin and his friends, because they wanted to secure a revolutionary direction for the proletarian movement by swaddling the party, in a purely mechanistic fashion, with an *intellectual dictator* from the central party Executive»³².

With the outbreak of World War I, and having been accused of high treason because of her propaganda for peace through the Spartacist magazine *Die Internationale*, Luxemburg was eventually imprisoned. During her captivity, she wrote *Die Krise der Sozialdemokratie* («The Crisis of Social Democracy», 1915), which became famous as *The Junius Pamphlet* due to the 'republican' penname she chose for the publication.³³ Here, she addressed her criticism about the hierarchic conception of politics within the debate on the SPD's betrayal and on the hypothesis of a revolutionary mass strike against the war that should have been organized by the party: «Revolutions are not 'made' and great movements of the people are not produced according to *technical recipes* that repose *in the pockets of the party leaders*»³⁴.

4. Into the party's pockets

The argument of the 'pockets', returns in the Rosa Luxemburg's definitive attack on the Bolsheviks doctrine, *The Russian Revolution*:

The tacit assumption underlying the Lenin-Trotsky theory of dictatorship is this: that the socialist transformation is something for which a *ready-made formula* lies completed *in the pocket of the revolutionary party*, which needs only to be carried out energetically in practice³⁵.

³¹ P. Hudis and K. B. Anderson (eds.), *The Rosa Luxemburg Reader*, cit., p. 265, italics added.

³² Ivi, p. 271, italics added.

³³ The pseudonym *Junius* – taken probably from Lucius Junius Brutus, the founder of the ancient Roman Republic – was the one used by an anonymous citizen to sign a series of public critical letters against the corruption of England under King George III, published between 1769 and 1772 in the London newspaper «Public Adviser».

³⁴ P. Hudis and K. B. Anderson (eds.), *The Rosa Luxemburg Reader*, cit., p. 148. Italics added. More precisely, «the existing degree of tension between the classes, the degree of intelligence of the masses and the degree or ripeness of their spirit of resistance - all these factors, which are incalculable, are premises that cannot be artificially created by any party» (*ibid.*). At the contrary, «the great historical hour itself creates the forms that will carry the revolutionary movements to a successful outcome» (*ibid.*): what can do the party is to prepare a general political platform and to clear slogans, towards a mass action which «will break out *'of its own accord'* and *'at the right time'*» (ivi, p. 149, italics added).

³⁵ R. Luxemburg, *The Russian Revolution*, in *Rosa Luxemburg or: The Price of Freedom*, cit., p. 87, italics added.

Using the Marxian metaphor on the necessary reversal of Hegel's dialectic, she also underlines as Lenin's *State and Revolution* described the socialist State as an equivalent of the capitalist one but standing on its own head, being somehow the State an instrument of domination of a class over the other. Against this simplified vision, Luxemburg brings out a fundamental difference: even though the bourgeois class was more or less already formed to rule, the working class needs a «political training and education of the entire mass of people»³⁶. This training – something that she pointed out very often in her writings, as previously mentioned – was «the life element, the very air»³⁷ essential for the existence itself of a true dictatorship of the proletariat, which is in fact interpreted as «the rule of the broad masses of the people»³⁸.

Moreover, she presents a strong defence of representative institutions, therefore criticizing Trotsky's arguments in *From October to Brest-Litovsk*, which justified the dissolution of the Constituent Assembly carried out by Lenin: among many, he blamed «the cumbersome mechanism of democratic institutions»³⁹, which with regards to the electoral results were ultimately not able to keep the pace of the working masses' direct struggle. If in Trotsky's theory – as for many critical voices towards the classic parliamentary system – «a democratic body is the reflection of the masses at the end of the electoral period»⁴⁰, Luxemburg recalls that historical experience demonstrated the opposite, given that «the *living fluid of the popular mood* continuously flows around the representative bodies, penetrates them, guides them»⁴¹. In her opinion, the main flaw of the Red Army's leader was avoid to consider «any *living mental connection* between the representatives, once they have been elected, and the electorate, any *permanent interaction* between one and the other»⁴². Here, it is incumbent to emphasize the

³⁶ Ivi, p. 86. Antonio Gramsci had a similar concern when he wrote his famous *Noterelle on Machiavelli* [Notes on Machiavelli] in prison later on, presenting the necessity of a new collective Prince (the mass political party) as an instrument to elevate the people to the art of government, something earlier reserved exclusively to the ruling class.

³⁷ R. Luxemburg, *The Russian Revolution*, cit., p. 86.

³⁸ Ivi, p. 85.

³⁹ Trotsky statement quoted in ivi, p. 81.

⁴⁰ Ivi, pp. 81-82. More precisely: «every elected assembly reflects once and for all only the mental composition, political maturity and mood of its electorate just at the moment when the latter goes to the polling place» (ivi, p. 81).

⁴¹ Ivi, p. 82, italics added. That happens even more during revolutionary times, when «the waves of popular feeling, the pulse of popular life, work on the representative bodies in most wonderful fashion» (*ibid.*).

⁴² *Ibid.* It is to be underlined that the qualification 'cumbersome' is rendered in a less harsh way within an 'authorized' American translation from the Russian version: «Marx called revolutions 'the locomotives of history'. Owing to the open and direct struggle for power, the working people acquire much political experience in a short time and pass rapidly from one stage to the next in their development. The *ponderous machinery of democratic institutions* lags behind this evolution all the more, the bigger the country and the less perfect its technical apparatus» (L. Trotsky, *From October to Brest-Litovsk*, New York 1919, p. 80, italics added).

vitalistic jargon used by Luxemburg when expressing the dynamics of democracy, as in the case of mass strike.

Vitality and creation appear to be the key of any emancipation. She points it out using expressions that could sometimes even seem to bring back John Stuart Mill's essay *On Liberty*:

Only experience is capable of correcting and opening new ways. Only unobstructed, *effervescing life* falls into a thousand new forms and improvisations, brings to light *creative new force*, *corrects itself all mistaken attempts*. The public life of countries with limited freedom is so poverty-stricken, so miserable, so rigid, so unfruitful, precisely because, through *the exclusion of democracy*, *it cuts off the living sources* of all spiritual riches and progress⁴³.

5. Councils beyond representation?

All these positions were absorbed in the 'Spartacus Programme', directly drawn up by Rosa Luxemburg, published at first in the spartacist journal *Die Rote Fahne* on 14 December 1918 and finally adopted on 1 January 1919 by the KPD on the occasion of its founding Congress.

The envisaged goal to achieve is a society without the exploited and the exploiters, in which the forms of work should have shifted from the wage system to a cooperative one, and the means of production should have moved away from the monopoly of a class towards a *common property of all*. The steps for this radical transformation «can only be taken in hand and carried through *by the mass of the people* themselves»⁴⁴: it cannot be an institutional process «decreed by any official body, commission or parliament», neither – unlike all previous revolutions – a struggle «led by a small minority of the people, who used the masses merely as an instrument»⁴⁵. Could this last sentence be read as an allusion not only to the French Revolution, but also to the Bolshevik one, which repeated the 'Jacobin' model of insurrection inclusive of the subsequent Terror? What appears clear beyond any doubt is that the socialist revolution would be:

the first revolution which can only attain victory in the interest of the great majority of the population, and *through the actions of the great majority* of the population, and through the great majority of working people. The essence of socialist society consists in this, that the great mass of working people *cease to be ruled by others* and instead leave their political and economic life for themselves and direct it in conscious, *free self-determination*⁴⁶.

⁴³ R. Luxemburg, *The Russian Revolution*, cit., p. 88, italics added. In *On Liberty* (1859) Mill argued about «a quality of the human mind, the source of everything respectable in man either as an intellectual or as a moral being, namely, that his errors are corrigible. He is capable of *rectifying his mistakes, by discussion and experience*.» (J. S. Mill, *On Liberty*, London 1864, p. 38).

⁴⁴ B. Fowkes (ed.), *The German Left and the Weimar Republic: A Selection of Documents*, Leiden 2014, p. 282, italics added.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, italics added.

But how could this 'auto-ruling' concretely work? Luxemburg believes that the solution lies in the institution of the Workers' and Soldiers' Councils, through which «from the topmost summit of the state to the tiniest local council the proletarian mass must replace the outmoded organs of bourgeois class rule»⁴⁷.

This applies both to the political field and to the economical one, where «the workers can achieve control over the production and finally take over its actual direction»⁴⁸ through a process perpetrated by a *proletarian mass action* in the struggle against capital.

At this point, Luxemburg puts forward what seems to be a sharpened critic of the ongoing development in Russia, by using a powerful evangelical language:

The bare decrees of the supreme revolutionary authorities are in themselves empty words. Only the working class can make the word become flesh with its own deed⁴⁹.

In short, the *autonomy* is the eventual key for any democratic progress promoted by the proletariat: «The emancipation of the working class must be the work of the working class itself»⁵⁰.

Nevertheless, there are some contradictions in the evolution of Spartacists' program, due to the compromise with the different components which were establishing the new German Communist Party. For instance, the representative structures, which in the writing on *The Russian Revolution* were considered as essential for democracy, are here in the program substituted completely by the Soviet system, with an abolition of parliamentary bodies and their substitution by Worker's and Soldier's Councils⁵¹.

However, the general inspiration towards a fulfillment of the democratic ideal – intended as the power by the whole people – remains here implied, as an unfinished promise of democratic socialism: «The dictatorship of the proletariat is a way of arming the compact mass of the working people with the *whole of political power* for the task of revolution, and it is therefore *true democracy*»⁵².

But, again, the precise meaning and concrete practice of 'dictatorship' (and 'dictatorship of the proletariat') and how that could be connected with a system of Councils is at stake.

In this complex dialectic – or maybe dilemma – what was certain in the mind of Rosa Luxemburg was the necessity to preserve a fundamental condition of *inclusive freedom*, beyond any restriction and privilege:

Freedom only for the supporters of the government, only for the members of one party – however numerous they may be – is no freedom at all. Freedom is always and exclusively freedom for the one who thinks differently. Not because of any fanatical

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Ivi, p. 283.

⁵² B. Fowkes (ed.), *The German Left and the Weimar Republic*, cit., p. 283, italics added.

concept of 'justice' but because all that is instructive, wholesome and purifying in political freedom depends on this essential characteristic, and its effectiveness vanishes when 'freedom' becomes a special privilege⁵³.

Michele Fiorillo, Scuola Normale Superiore
✉ michele.fiorillo@coleurope.eu

⁵³ R. Luxemburg, *The Russian Revolution*, cit., p. 87.

¶ Sezione Seconda

Dalla Russia al mondo

*L'impatto globale sulle lotte
anti-coloniali*

Contributi/7

From Lenin to Badiou

The Philippine Revolution against Neoliberal Capitalism

Regletto Aldrich D. Imbong

Articolo sottoposto a doppia blind review. Inviato il 03/07/2017. Accettato il 17/10/2017.

This paper will examine the concrete appropriation of Leninism in the Philippine communist movement. It will further trace the triadic convergence between Leninism, the Philippine Revolution, and Badiouian emancipatory politics. It will argue that three essential Leninist concepts are appropriated by the current Philippine Revolution: the vanguard party, the basic alliance of the peasants and the workers, and the united front work. It will also discuss Badiouian emancipatory politics, and particularly highlight Badiou's treatment on the question of organization or the party of the new type vis-à-vis the need to wage emancipatory struggles against neoliberal capitalism. The paper will conclude by positing three crucial points as necessary for an emancipatory politics: eventual rupture with the state, reconstitution of the organization or party of a new type as a political necessity, and the recognition and forging of a broader revolutionary unity with other sites of oppression.

Introduction

The communist revolution in the Philippines is the longest running anti-imperialist and democratic revolution in Asia. Since the re-establishment of the Communist Party of the Philippines (CPP) last 1968, the subsequent establishment of the New People's Army (NPA) last 1969, and the formation of the alliance of revolutionary organizations under the National Democratic Front of the Philippines (NDFP) last 1973, the communist movement has advanced wave by wave, gained overwhelming support and influence, and successfully established sites of political power that cut across the archipelago. These successes came unprecedented despite the challenges posed primarily by the dominant reactionary forces led by US Imperialism and its local allied classes, and secondarily by the country's challenging archipelagic geography.

Much of the successes of this Revolution is due largely to the correct application of universal theories to concrete Philippine conditions. For almost half a decade, the CPP has unwaveringly pursued the basic tenets of Marxism-

Leninism-Maoism, most notably in preserving its role as the vanguard political party of the proletariat and all the oppressed classes in Philippine society¹. This does not however deny the fact that the communist movement in the Philippines has committed grave deviations and errors in the past which even prompted two Great Rectification Movements, one in 1968 and another in 1992. After all, as Žižek elucidates, «theory is a theory of a failed practice»². Of great importance in these movements are their rejection of all forms of opportunism and revisionism, an achievement inspired by no less than Lenin's hard stand against both opportunists and classical and modern revisionists in Russia and in Europe in general.

This paper will examine the concrete appropriation of Leninism in the Philippine communist movement. It will further trace the triadic convergence between Leninism, the Philippine Revolution, and Badiouian emancipatory politics. In particular, it will answer the following questions: 1) *what specific principles of the October Revolution influenced and advanced the current Philippine Revolution?*; 2) *how is a Badiouian Emancipatory Politics relevant to a Marxist-Leninist-Maoist-influenced Revolution?*; 3) *what lessons does the October Revolution teach us in the contemporary fight against neoliberal capitalism?*

The paper will be divided into four parts. The first part will be an introduction of the whole paper. This will be followed with a discussion of the CPP's appropriation of Leninism within concrete Philippine conditions especially in waging a National Democratic Revolution (NDR) with a socialist perspective. The third part will be an elaboration and assessment of Badiou's concept of emancipatory politics *vis-à-vis* the fidelity to re-commit today to emancipatory collective actions similar to both the October Revolution and the current Philippine Revolution. The last and concluding part will present the triadic convergence by showing three crucial principles in pursuing the communist hypothesis. As will be seen in the presentation, what ties the triad of the October Revolution, the current Philippine Revolution, and Badiouian Emancipatory Politics are twofold. First is their unwavering critique of capitalism, developed by Lenin as imperialism, and the necessity of organized revolutionary action to dismantle such a system. Second is the steadfast position in favor of the communist hypothesis as the only alternative against capitalism. In fidelity to the basic tenets of Marxism, which was enriched by the October Revolution, and further advanced by Maoism, I shall argue that much like in the past, global capitalism must be confronted through revolutionary sequences guided by the communist hypothesis.

¹ See A. Liwanag, *Brief Review of the History of the Communist Party of the Philippines*, 1988, <http://www.bannedthought.net/Philippines/CPP/1988/BriefHistoryOfCPP-AL-881226.pdf> (accessed 28 March 2017), p. 13.

² S. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, New York 2008, p. 3.

2. A Marxist-Leninist-Maoist Party. In a Semi-colonial Semi-feudal Society

The soul of Marxism is the concrete analysis of concrete social conditions³. It is a fundamental tenet among Marxist revolutionaries in waging an emancipatory movement to not merely apply theories without a thorough analysis of the unique economic, political and geographic conditions of a particular society. Failing to do so would inevitably lead to a serious subjectivist or dogmatist error. This would expectedly lead to a mechanical application of revolutionary principles which may even be harmful to the goal of winning a revolution, and building socialism. This error the CPP consciously avoids from committing.

Marxism-Leninism-Maoism has been the solid and enduring theoretical guide of the party which the CPP claims has led to a massive national revolutionary movement. After all, Lenin himself correctly pointed out that «[w]ithout revolutionary theory there can be no revolutionary movement...» and that «the role of the vanguard fighter can be fulfilled only by a party that is guided by the most advanced theory»⁴.

The CPP was re-established last December 26, 1968, upon the ruins of the old erring merger party, under the theoretical guidance of Marxism, Leninism, and Maoism⁵. Upon its re-establishment, it immediately resolved to resume the National Democratic Revolution (NDR) in order to end US Imperialism, Feudalism, and Bureaucrat Capitalism, and immediately proceed to the Socialist Revolution⁶. Claiming to be the vanguard party of the entire oppressed classes, it built, in 1969, the New People's Army (NPA) as the military force of the party and the entire revolutionary movement which will seize political power wave by wave in a protracted scale. And upon gaining significant political influence that cuts across classes and sectors, the CPP organized in 1973 the National Democratic Front (NDF) of all revolutionary groups that adhere to the cause

³ M. Zedong, *On Contradiction*, in *On Practice and Contradiction*, ed. by S. Žižek, New York 2007, p. 73.

⁴ V. I. Lenin, *What is to be Done: Burning Questions of our Movement*, New York 1972, pp. 25-26.

⁵ For a comprehensive presentation of the CPP's history, see A. Liwanag, *Brief Review of the History of the Communist Party of the Philippines*, cit., p. 2; See also J. M. Sison, *Impact of the Communist International on the Founding and Development of the Communist Party of the Philippines*, 5 May 2006: <https://josemariasison.org/impact-of-the-communist-international-on-the-founding-and-development-of-the-communist-party-of-the-philippines/> (accessed 28 March 2017).

⁶ The resumption here refers to the obstructed Philippine Revolution of 1896 where, nearing its victory, American Colonialists intervened and eventually waged an aggressive war against the Revolutionaries and the Filipinos, thus thwarting what supposedly was a victorious anti-colonial and democratic revolution. See R. Constantino, *The Philippines: A Past Revisited*, Quezon City 1975, pp. 207-228. Liwanag explains that «the Party envisions two stages in the Philippine revolution: the national democratic and the socialist. The national democratic revolution is being carried out. Upon basic completion of this through the seizure of political power, the socialist revolution can commence». See A. Liwanag, *Brief Review of the History of the Communist Party of the Philippines*, cit., p. 9.

of the NDR. Undeniably today, the revolutionary movement remains as the strongest opposition force, and the number one threat to national security in the Philippines⁷. This situation pushed the current *Duterte* administration to enter into a peaceful dialogue with the communists.

With its re-establishment, the CPP immediately presented a comprehensive analysis of the Philippine society. The CPP believed that the Philippines is suffering from a semi-colonial and semi-feudal system. Guerrero explains that its «semicolonial [sic] character... is principally determined by US imperialism»⁸. While it proclaimed “independence” to the Philippines last July 4, 1946, prior to it however, the US colonial government had already laid the foundations for neocolonial rule. Until today, the Philippines is still suffering from neocolonial bondage, so that even the current *Duterte* administration, whether he meant it sincerely or rhetorically, is fighting for an «independent foreign policy»⁹. On the other hand, its semi-feudal character «is principally determined by the impingement of US monopoly capitalism on the old feudal mode of production and the subordination of the latter to the former»¹⁰. The US neither obliterated nor developed the old feudal mode of production and transformed it to a capitalist one. On the contrary, it maintained it as its strong social base where it could secure the three important conditions for a monopoly capitalistic system of production: cheap raw materials, cheap labor, and liberalized markets. It can be said that the current underdevelopment of the Philippines is due largely to its semi-feudal character perpetuated by no less than US Imperialism¹¹. With these problems faced by the majority of the Filipino people, the CPP, together with the NPA and the NDF, wages a National Democratic Revolution (NDR) with a socialist perspective.

⁷ The CPP is proud to claim that «[t]he NPA stands as the most glorious, durable and advanced revolutionary armed force in the entire history of the Filipino people. It grew in strength and prevailed in fierce opposition to a 14-year fascist dictatorship. And it has overcome all the military campaign plans unleashed against it by the pseudo democratic successors of the Marcos regime». See *Aim to Win Greater Victories in People's War: Message of the Central Committee in Celebration of the 47th Founding Anniversary of the NPA*, 29 March 2016: <https://www.ndfp.org/aim-win-greater-victories-peoples-war-message-central-committee-celebration-47th-founding-anniversary-npa/> (accessed 28 March 2017). With regard the communist movement as a top security threat, see E. Regalado, *Communists still top Security Threat*, «The Philippine Star», 6 March 2017: <http://www.philstar.com/headlines/2017/03/06/1678359/communists-still-top-security-threat-esperon> (accessed 28 March 2017).

⁸ A. Guerrero, *Philippine Society and Revolution*, Manila 2006, p. 63.

⁹ See for example R. Cabato, *Duterte is Consistent on Independent Foreign Policy – Palace Spokesman*, in *CNN Philippines*, 27 October 2016: <http://cnnphilippines.com/news/2016/10/25/Duterte-is-consistent-on-independent-foreign-policy-Palace-spokesman.html> (accessed 29 March 2017). Worthy of note here is how foreign aids influence national economic policies. See for example *US Aid and Imperialism*, 21 October 2016: <http://ibon.org/2016/10/us-aid-and-imperialism/> (accessed 29 March 2017).

¹⁰ A. Guerrero, *Philippine Society and Revolution*, cit., p. 64.

¹¹ See for example J. M. Sison, *US Imperialism and People's Resistance in the Philippines*, 08 June 2014: <http://www.ilps.info/en/2014/06/08/us-imperialism-and-peoples-resistance-in-the-philippines/> accessed 29 March 2017.

Having made an extensive and thorough class analysis, the NDR demarcates the allies and enemies of the revolution. Three essential Leninist principles are observable in the current NDR: party leadership, basic alliance of workers and peasants, and united front work. After Lenin expounded the meaning and nature of imperialism, it was found out that capitalism and its system of exploitation and oppression no longer worked in the traditional way. Economic exploitation has extended and has included not only the proletariat but also the peasantry and even some segments of the bourgeoisie¹². Eventually, even the bourgeoisie and the peasantry would launch social movements, from mere reforms to outright bourgeois revolutions or peasant uprisings. The change in the actual economic and political conditions pushed Lenin to apply Marxism to a new circumstance, way beyond what Marx and Engels had originally envisioned.

The CPP acknowledged the basic Leninist doctrine of a vanguard political party. Lenin insisted that the «primary and imperative practical task» is «to establish *an organization of revolutionaries* capable of lending energy, stability, and continuity to the political struggle»¹³. At a time when the notion of party leadership was eroding, and movementist and identity politics fueled by postmodernism seem to dominate world politics, Filipino revolutionaries, in fighting foreign and local exploitation, faithfully upheld this important Leninist notion. Its non-dogmatist position enabled the CPP to enrich the classic notion of the Leninist party by taking an anti-revisionist stand, and by further upholding Maoism, especially the latter's concepts of the mass line and contradiction¹⁴.

The revolutionaries within this political party had to actively engage with the entirety of the people, and not, as the Mensheviks before were erroneously doing and which Lenin blatantly criticized as economism and primitivism, limit themselves to organizing solely the working class. Lenin had set clear the task of this revolutionary group: «to bring political knowledge to the *workers* the social democrats must *go among all classes of the population*; they must dispatch units of their army *in all directions*»¹⁵. Conscious of this proletarian imperative, the CPP dispatched itself across all classes, sectors, and to all the archipelagic regions of the Philippines. It was and is ever conscious that many of the oppressed classes in the Philippines also have a burning revolutionary resolve to implement bourgeois democratic reforms (e.g. land reform to the peasantry). Further, it was and is conscious that one of the tasks of the communists is «to support

¹² It is in this context in which we must understand Lenin's position that in Asia, «[t]he bourgeoisie there is *as yet* siding with the people against reaction». V. I. Lenin, *Backward Europe and Advanced Asia*, in *Lenin Collected Works*, vol. 19, trans. by G. Hannah, ed. by R. Daglish, Moscow 1977, p. 99.

¹³ V. I. Lenin, *What is to be Done: Burning Questions of our Movement*, p. 103.

¹⁴ See the CPP's tribute to Mao, A. Guerrero, *Tribute to the Great Communist Mao Zedong*: <http://www.padepaonline.com/pag-aaral-sa-marxismo-leninismo-maoismo/parangal-sa-dakilang-komunistang-si-mao-zedong> (accessed 13 May 2014).

¹⁵ V. I. Lenin, *What is to be Done: Burning Questions of our Movement*, cit., p. 79.

every revolutionary movement against the existing social and political order»¹⁶. And lastly, it was and is conscious that it is the vanguard political party of the oppressed Filipinos, and it acted «in such a way that *all* the other contingents recognize and are obliged to admit that [they] are marching in the vanguard»¹⁷.

Having with it this clear revolutionary line, the CPP forged its class basis of strategy and tactics. This class basis of course starts with the class leadership: the proletariat through its political party, the CPP¹⁸. Guerrero further discusses that the CPP

is the most advanced embodiment and the principal instrument of the revolutionary leadership of the Filipino proletariat in fulfilling its historic mission. It is composed of the most advanced elements of the proletariat and, therefore, it is the concentrated expression of the ideological, political and organizational strength of the proletariat as a leading class¹⁹.

Since the CPP wages a revolution in a semi-feudal society where the peasantry predominates the entire population, the working class, which only composes 15% of the population, has to forge an alliance with the largest mass force in the Philippines: the peasants, which comprise 75% of the population. Being the main force of the revolution, the CPP believes that «[w]ithout [the peasants'] powerful support, the people's democratic revolution can never succeed»²⁰. Because of rampant feudal and semi-feudal forms of exploitation, seven out of ten farmers are left landless²¹. The clamor for genuine land reform has been burning ever since the Spanish colonial period, yet the same demand is still reverberating in the countryside until today. And since big landlords also control significant positions in the bureaucracy having with them the needed funds to win electoral posts, the clamor for land reform would either fall on deaf ears or be responded by sham land reform programs. In the case of the Philippines, numerous land reforms have been implemented, including the current Comprehensive Agrarian Reform Program, yet not one has solved the endemic problem of landlessness. Worse, peaceful demonstrations of peasants demanding such calls are oftentimes reciprocated with violent and even fatal dispersals resulting to massacres.

Having all these things considered, the CPP believes that there is no other solution to the peasant problem «but to wage armed struggle, conduct agrarian

¹⁶ V. I. Lenin, *The Third Congress of the R.S.D.L.P.*, in *Lenin Collected Works*, vol. 41, trans. by Y. Sdobnikov, Moscow 1969, p. 156.

¹⁷ V. I. Lenin, *What is to be Done: Burning Questions of our Movement*, cit., p. 83.

¹⁸ A. Guerrero, *Philippine Society and Revolution*, cit., pp. 156-157.

¹⁹ Ivi, p. 157.

²⁰ Ivi, p. 158.

²¹ See a government publication, *DAR Holds GAR in ARMM*, 08 October 2016: <http://www.dar.gov.ph/national-news/2460-dar-holds-gar-discussion-in-armm> (accessed 29 March 2017). Abbreviations: DAR (Department of Agrarian Reform), GAR (Genuine Agrarian Reform), ARMM (Autonomous Region of Muslim Mindanao).

revolution and build revolutionary base areas»²². Lenin before raised a very practical question: «*can the feudal-minded landowners and plunderers capitalists be expected to give land to the peasants and give up the supreme power to the people*»²³? Lenin categorically answered, NO. He continued that the communists «must naturally do everything they can to continue the people's great cause – the revolution, the struggle for liberty and land»²⁴. It is only through an armed struggle that despotic landlords will be dispossessed of their lands and feudal monopoly be dismantled. And it is only through a peasant uprising that big landlords are dethroned from their political power. Reiterating Lenin, the CPP is firm that the revolutionary movement alone «is capable of wiping the feudal landowners and their unlimited power in the [...] state»²⁵.

With the basic alliance forged between the proletariat and the peasantry, the basis for establishing a patriotic alliance has already been prepared²⁶. The CPP acknowledges the important role and influence of the petty-bourgeoisies – which comprise 7% of the population – in waging and winning a revolution. Especially among the intelligentsia, the petty-bourgeoisies could amplify revolutionary propaganda and make the revolutionary cause more palatable among the basic masses of workers and peasants, and also among the middle or national bourgeoisies – which compose 2% of the population – interested in ending foreign monopoly of industry, trade and commerce, and whom a positive alliance for the NDR can possibly be built. Lenin correctly clarified that «only when [the petty-bourgeoisie class] joins the proletariat is the victory of the revolution... assured easily, peacefully, quickly and smoothly»²⁷. In fact, Lenin himself argued that revolutionary proletarian consciousness could only come outside of the working class itself, since the latter, too caught up with economism, is incapable of articulating the universalist position of the proletarian party²⁸. This process, coupled with the Maoist notion of the mass line, enables a dialectical remolding of both the intellectual and the proletariat to become the revolutionary intellectual²⁹.

²² A. Guerrero, *Philippine Society and Revolution*, cit., p. 158.

²³ V. I. Lenin, *The Third Duma and Social-Democracy*, in *Lenin Collected Works*, vol. 41, cit., p. 213.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ V. I. Lenin, «*The Peasant Reform*» and the Proletarian-Peasant Revolution, in *Lenin Collected Works*, vol. 17, trans. by D. Cox, Moscow 1977, p. 120.

²⁶ Lenin himself was already aware of the importance of the peasants in the revolution. He explained that «the attitude of the proletariat to the peasants in such a situation confirms the old Bolshevik concepts... that the peasants must be wrested from the influence of the bourgeoisie. That is the sole guarantee of salvation for the revolution». See V. I. Lenin, *The Impending Catastrophe and How to Combat it*, in *Revolution at the Gates*, ed. by S. Žižek, New York 2004, p. 104.

²⁷ V. I. Lenin, *The Tasks of the Revolution*, in *Revolution at the Gates*, cit., p. 124.

²⁸ V. I. Lenin, *What is to be Done? Burning Questions of our Movement*, cit., pp. 78-79.

²⁹ Or as Lenin correctly pointed out, «*all distinctions as between workers and intellectuals*, not to speak of distinctions of trade and profession, in both categories, *must be effaced*». Ivi, p. 109.

Various revolutionary organizations among the petty-bourgeoisies under the NDF have already allied with the NDR. These would include organizations from the youth and students, church people, teachers/professors, women, scientists and engineers, artists, medical practitioners, and migrant workers. Working in clandestine method especially in the urban areas, they have succeeded in drawing the widest possible moral, political, financial, logistical, and personal support for the revolution waged in the countryside.

The initial momentum of revolutionary upsurge in the 70's and the 80's, fueled by political repressions during the dictatorial Martial Law, however, was foiled by deviant and opportunist elements within the CPP. Due to major deviations, the party and the entire revolutionary movement suffered grave ideological, political, and organizational decline, and even fatal consequences. A Second Great Rectification Movement (SGRM) has to be launched in order to «reaffirm basic principles and rectify errors»³⁰. In affirming its basic principles, the CPP urged its members and all revolutionaries to «stand firm as proletarian revolutionaries like the Bolsheviks did...»³¹. One theoretical achievement of this document, among many, was its critical assessment of the USSR as a revisionist center, which was further clarified in a separate and later document which called on the party and the revolutionary forces to «stand for socialism against modern revisionism»³².

In any case, the CPP upheld the anti-revisionist stand of Lenin, renewed its commitment to advance the national democratic revolution, and resolved to carry forward the NDR towards the socialist revolution. From Moufawad-Paul's analysis, the revolutionary movement in the Philippines is a continuity-rupture relationship in relation to the revolutionary science of Marxism-Leninism-Maoism³³. While it upheld Leninism, the CPP creatively applied the latter to the unique conditions in the Philippines enriching the said theory in foreign soil and thereby avoiding the pitfalls of dogmatism. The current revolutionary situation in the Philippines enfleshes what Lenin long ago had accurately assessed in relation to the advance revolutionary state of Asia. He emphatically narrated that:

[e]verywhere in Asia a mighty democratic movement is growing, spreading and gaining in strength... Hundreds of millions of people are awakening to life, light,

³⁰ This is the title of the second rectification document of the CPP. See A. Liwanag, *Reaffirm our Basic Principles and Rectify Errors*, «Kasarinlan: Philippine Journal of Third World Studies», 9 (1), pp. 96-157.

³¹ Ivi, p. 97.

³² See A. Liwanag, *Stand for Socialism against Modern Revisionism*: <https://theworkersdreadnought.files.wordpress.com/2011/07/armando-liwanag-stand-for-socialism-against-modern-revision.pdf> (accessed 13 June 2017).

³³ He argues that «all ruptures must also place themselves in continuity with a science; they mobilize the general concepts of the previous theoretical stage and, in doing so, seek to develop a living theory out of the germinal insights of those thinkers who were incapable of thinking beyond the contradictions of their own times». J. Moufawad-Paul, *Continuity and Rupture: Philosophy in the Maoist Terrain*, Winchester 2016, p. 106.

and freedom. What delight this world movement is arousing in the hearts of all class-conscious workers, who know that the path to collectivism lies through democracy!³⁴

3. Badiou and the Communist Hypothesis

Among the leftist thinkers that proclaimed fidelity to the communist hypothesis, or at least to egalitarian politics, Badiou displayed a critical fidelity to Marxism, Leninism, and even Maoism. Initially influenced by the currents of Maoist thought during the 70's and the 80's, and guided by his own dictum that «[t]he inevitable result of the lack of ambitious thought is a mediocre politics and a devalued ethics», Badiou formulated a notion of an emancipatory politics which ambitiously revived the seemingly failing communist hypothesis³⁵.

Badiou's Marxist orientation is evident in his notion of an evental rupture against the State. He claims that only upon the opening of an event, and the consequent fidelity of an interventionist subject, can the organization of the New proceed. The event is an inaugural which «happen in certain times and places which, unlike the minor contingencies of everyday life, rupture with the established order of things».³⁶ Crucial to the notion of the event is its happening in the world as a sort of discontinuity, a radical break from the normal or established routines, structure, and language of a particular situation. The general theme is that evental ruptures, rather than conserving the old and the decaying, construct a new order through a kind of supplementation of the old. In this regard, the old is not totally extinguished in the sense of total destruction – at least in the *Being and Event* – but preserved in a higher and newer unity. Badiou clarifies that «[i]t is solely in the point of history, the representative precariousness of evental sites, that it will be revealed, via the chance of a *supplement*, that being-multiple in-consists»³⁷.

This discontinuity in the field of politics is a rupture from capitalism which is only possible under a communist hypothesis. A radical break demands more than statist reformisms. It even goes beyond movementist or identity politics which, for decades now, have merely criticized but have not really pushed history beyond the limits of capitalism³⁸. As Marx earlier has formulated, rupture against capitalism assumes the violent overthrow of the bourgeoisie, and not a mere reconfiguring and giving it a human face³⁹.

³⁴ V. I. Lenin, *Backward Europe and Advanced Asia*, in *Lenin Collected Works*, cit., pp. 99-100.

³⁵ A. Badiou, *Theory of the Subject*, trans. by B. Bosteels, New York 1982, p. xxxviii.

³⁶ A. Badiou, *Being and Event*, trans. by O. Feltham, New York 2005, p. xxvi.

³⁷ Badiou explains that «[t]he subject's measure demands that the strict logic of the outplace... exceeds itself in the *destruction of the place*». See A. Badiou, *Being and Event*, cit., p. 177. Emphasis added.

³⁸ Bosteels explains that «[t]he task of criticism then ultimately no longer consists only in drawing up limits but also and above all in enabling one to pass beyond them». B. Bosteels, *The Actuality of Communism*, New York 2014, p. 60.

³⁹ See a brief elaboration of Žižek's critique of capitalism with a human face, P. Suechting, *Global Capitalism with a Human Face*, in *AC Voice*, 2 December 2012: <https://acvoice.com/2012/12/02/global-capitalism-with-a-human-face/> (accessed 5 December 2015).

In *The Communist Hypothesis*, Badiou takes on the challenge posed by critiques that the communist project is a big failure. He stresses the need «to reformulate the communist hypothesis in contemporary terms» taking into account «new local events and political battles» which may enlighten how revolutionaries ought to create «new forms of organization»⁴⁰. Recognizable in this need for reformulation is the backdrop of the failed political projects which supposedly promised alternatives to a decaying capitalism. In this reformulation, Badiou stresses the need to reconsider within a so called emancipatory politics a political organization subject to the force of the masses⁴¹.

In a much later work *The Rebirth of History*, Badiou addresses further this problematic of the organization. In this work, one can draw out theoretical support for a renewed political organization. Analyzing contemporary riots many of which took place in the Middle East, Badiou assesses their significance. Since local riots may end up in a nihilistic if not terroristic violence, these must be raised in a level which Badiou would describe as historical i.e. «the violent restitution of an inexistent», the content for a rebirth of history⁴². But this would only be possible if historical riots are raised in the level of the political i.e. that it must confront the state since it is the «machine for manufacturing the inexistent»⁴³. The political sequence of these riots can only be guaranteed under the composition of the organization⁴⁴. Here, Badiou distinguishes between the historical and political, a distinction he previously emphasized in the *Theory of the Subject* when he noted that «history is the fortune of the event, never to be confused with politics which is its *forced* subjective rationality». He further clarified that «[i]t is fully in keeping with Marxism to say that history is the chance of political necessity»⁴⁵.

Although the *Theory of the Subject* is already veering towards a rejection of the classical Leninist conception of the party, – which is later evident in *Being and Event* – spread throughout the book is Badiou's assertion for a «party of a new type». Interestingly, Badiou quotes, at the pages devoted to ethics, a Chinese Communist Party decision emphasizing the Maoist mass line to clarify his position on the party of the new type. Badiou argues that the communist subject inevitably must rebel, even against the party itself especially if the latter divorces itself away from the masses. He contends that:

⁴⁰ A. Badiou, *The Communist Hypothesis*, trans. by D. Macey and S. Corcoran, New York 2010, p. 65.

⁴¹ Badiou describes that class «is an analytical and descriptive concept, a 'cold' concept, and 'masses' that is the concept with which the active principle of... real change, is designated... it is the masses, much more indistinct, who are feared». A. Badiou, *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, trans. by Gregory Elliot, New York 2012, p. 91. Or as Moufawad-Paul argues, «[i]t is not that we are replacing *proletariat* with *the masses* but that we are using the latter concept as a substitute for the simplistic *working-class*». J. Moufawad-Paul, *Continuity and Rupture: Philosophy in the Maoist Terrain*, cit., p. 147.

⁴² A. Badiou, *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, cit., p. 62.

⁴³ Ivi, p. 71.

⁴⁴ Ivi, p. 63.

⁴⁵ A. Badiou, *Theory of the Subject*, cit., p. 60.

[i]n such circumstances, no corporeal hierarchy can exempt you from the test of courage. If the party pretends to protect you from it, you should become the party all by yourself. You must in turn know how to consider the party as null, solely *so that it continues to exist* as the body of a subject⁴⁶.

While it may seem that Badiou has totally repudiated the notion of the Leninist party, what is evident however is first, his insistence of the necessity of a militant organization – provisionally named as dialectically communist – in the procedure of an emancipatory politics, and second, his unflinching affirmation towards a politics of whose maxim is no less than equality⁴⁷. In this regard, we can absolutely position Badiouian emancipatory politics within the revolutionary tradition of Marxism-Leninism-Maoism. In short, Badiouian politics is an effective theoretical force against capitalist hegemony.

4. Fidelity to the Communist Hypothesis Against Neoliberal Capitalism

While capitalism continues to assume various appearances throughout its stages, and while past attempts to overcome it have seemingly failed, the specter that continues to haunt modern capitalism has not finally been exorcised, especially at a time when global capitalism rocked by a financial crisis much worse than the Great Depression of 1930 is challenged by both spontaneous and organized movements. We can very well agree with Badiou in this regard that «[t]he decisive issue is the need to cling to the historical hypothesis of a world that has been freed from the law of profit and private interest»⁴⁸. In confronting neoliberal capitalism, revolutionaries must be united under three principles which were manifested by the victorious October Revolution, advanced by the current Philippine Revolution and expounded in Badiouian emancipatory politics.

First, the communist hypothesis demands a rupture with the state, not a mutual coexistence with it. This means a communist movement which works independently outside of the state. This does not mean however that openings for agitational and propaganda work within the state should dogmatically be ignored. The revolutionary movement must be absolutely independent *and yet* can still work within and maximize state structures. The State Duma as a venue for agitation is a classic example for this position. Sison accurately labels this as the combination of legal and illegal forms of struggle which also is effectively practiced in the current NDR⁴⁹.

⁴⁶ Ivi, p. 315. Emphasis added.

⁴⁷ See for example A. Badiou, *Metapolitics*, trans. by J. Barker, New York 2005, pp. 99, 149.

⁴⁸ A. Badiou, *The Communist Hypothesis*, cit., p. 63.

⁴⁹ J. M. Sison, *On the Combination of Legal and Illegal Forms of Struggle*, in *For Democracy and Socialism Against Imperialist Globalization*, Manila 2009, pp. 34-38. Also see CPP, *Recti-*

Second, the communist hypothesis actualizes in history only through the discipline of an organization. The old party-state has been exhaustively criticized by Mao, Badiou, Žižek, and other thinkers. Yet, recent events have shown the need to reconstitute such a notion on the basis of both past failures and successful experiences, especially of the Great Proletarian Cultural Revolution, in order to cross the limits of capitalism. If for Badiou, the decisive issue for an emancipatory politics is the need to cling to the communist hypothesis, the decisive issue on the other hand for the pursuit of a communist hypothesis is the creative reinvention of the party: the party of a new type. The CPP, quoting Mao, describes this organization to be a «well-disciplined Party armed with the theory of Marxism-Leninism, using the method of self-criticism and linked with the masses of the people...»⁵⁰.

Third, the communist hypothesis acknowledges other sites of oppression and struggle. Various movements in the past which have assumed the appearance of identity politics can actually be drawn within the revolutionary movement guided by the communist line. These multiple sites share a common theme: the recognition «that things as they are must be regarded as unacceptable».⁵¹ Women's movements denounce patriarchy and all forms of male chauvinism; LGBT movements condemn discriminations grounded on homophobia; and national minorities decry the plunder of their ancestral domains. While all of these display peculiar tones of mass discontent, a mass-oriented revolutionary party will somehow unite these fragmented voices into one powerful force that sweeps the foundations of the principal enemy: capitalism. In other words, a revolutionary party demands an ever inclusive united front against capitalism. This party, as Lenin has reminded, must «'go among all classes of the population' as theoreticians, as propagandists, as agitators, and as organisers [sic]...»⁵². While being thoroughly conscious with the unique complexities of different sectoral issues, a revolutionary movement guided by the communist hypothesis ought to retain as politically principal the issue of class. Only in this way can the old primitivism and mass spontaneity be avoided, and subsumed under sway of the proletarian political struggle.

Regletto Aldrich Imbong
University of the Philippines Cebu
✉ rdimbong@up.edu.ph

fy Errors, Rebuild the Party!, 26 December 1968: <http://bannedthought.net/Philippines/CP-P/1960s/RectifyErrors-RebuildParty-681226.pdf> (accessed 17 June 2017), p. 31.

⁵⁰ CPP, *Rectify Errors, Rebuild the Party!*, 26 December 1968: <http://bannedthought.net/Philippines/CP-P/1960s/RectifyErrors-RebuildParty-681226.pdf> (accessed 17 June 2017), p. 30.

⁵¹ A. Badiou, *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, trans. by G. Elliot, New York 2012, p. 21.

⁵² V. I. Lenin, *What is to be Done? Burning Questions of our Movement*, cit., p. 81.

Testi/1

Dalle colonie russe all'America nera... e viceversa: Lenin e Langston Hughes*

Matthieu Renault

Articolo sottoposto a *peer review*. Inviato il 12/06/2017. Accettato il 29/06/2017

The article Lenin's essays on national self-determination and anti-colonial struggles are well known. Much less are his earlier remarks on the process of *internal colonization* of the Russian Empire's 'free' borderlands. 'Oppressed nations' are conspicuously absent in those writings, which are complemented with a cross analysis of the shared destiny of Russian serfs and American slaves. This urges us to look afresh at the later identification between the experience of Asian and African people subjected to the yoke of European imperialism and that of African Americans considering themselves as colonized from within. Finally, Langston Hughes's narrative of his travel to Soviet Central Asia in the early thirties offers a valuable perspective for re-examining the emancipation of the Empire's 'colored people' after 1917, and its limits.

Estate 1920, a Mosca si tiene il secondo congresso dell'Internazionale comunista, culminato nel dibattito sulle 'questioni nazionali e coloniali' orchestrato da Lenin. Quest'ultimo si era preso la briga di preparare il terreno delineando preventivamente una serie di tesi, pregando i suoi compagni di comunicargli a monte le loro osservazioni, in particolare su alcuni casi di cui redige una lista, tra cui l'Irlanda, le minoranze nazionali dell'Europa centrale e dei Balcani, il Turkestan russo (in Asia centrale), i 'popoli d'Oriente'; ma anche 'i negri d'America', che fanno parte delle «nazioni [...] menomati nei loro dei diritti»¹. Il 28 luglio, durante la quinta sessione del Congresso, il giornalista americano John Reed prende la parola per denunciare la situazione dei neri negli Stati Uniti, vittime di linciaggi santificati dalle leggi Jim Crow. Egli sottolinea la duplice emergenza all'interno delle masse nere americane, dopo la guerra ispano-americana (1898) e grazie alle migrazioni verso il nord, di una coscienza razziale e una coscienza di classe di cui loro dispongono per lottare fino alla fine

* Prima traduzione italiana di M. Renault, *Des colonies russes à l'Amérique noire... et retour. Lénine et Langston Hughes*, «Actuel Marx», LXII, 2017, pp. 65-80. Traduzione a cura di Libera Pisano.

¹ Lenin, *Primo abbozzo di tesi sulle questioni nazionali e coloniali*, in Id., *Opere*, 45 voll., Roma 1955-1970, vol. 31, pp. 159-165: 162. Le opere di Lenin citate di seguito sono tratte dall'edizione italiana delle opere complete.

per l'uguaglianza sociale e politica *in quanto americani*, da qui derivano tanto l'inutilità, nel loro caso, della parola d'ordine d'indipendenza nazionale – che un decennio più tardi sarebbe stata avanzata dal Komintern e ripresa dal partito comunista americano (CPUSA) – quanto la necessità di lavorare ad un'unione più ravvicinata con il proletariato bianco².

Il II Congresso segna l'atto di nascita di una strategia che ha reso l'emancipazione dei neri americani una componente centrale della lotta anti-imperialista su scala mondiale, tanto più decisiva dal momento che accresce l'egemonia del capitalismo statunitense. Questa strategia contribuisce a rinforzare l'identificazione tra la situazione degli schiavi neri del 'nuovo mondo' e quella delle masse colonizzate in Asia e, ancor più, in Africa piegate sotto il gioco dell'imperialismo europeo, in maniera tale che i primi verranno presto a definirsi come *colonizzati dall'interno*. Questa storia è nota. Quello che è meno noto è che la 'questione coloniale' e la 'questione dei neri' erano già state collegate, in modo diverso e con ben altre implicazioni, negli scritti di Lenin prima del 1917, precisamente sulla base delle riflessioni, in gran parte ignorate fino ad oggi, sulla colonizzazione interna delle periferie dell'impero russo.

1. Sulla colonizzazione interna o sull'elogio dell'espansione capitalistica

Nel 1907 Lenin confida a un amico: «Conosco molto poco la Russia: Simbirsk, Kazan, San Pietroburgo, è tutto!»³. Simbirsk (oggi Oulianovsk), città del sud della 'Russia d'Europa', bagnata dal Volga, dove egli è nato e ha trascorso la sua infanzia; Kazan, un po' più a nord sul Volga, centro storico musulmano e capitale di quella che sarebbe diventata la Repubblica del Tatarstan, dove aveva continuato gli studi di giurisprudenza all'Università imperiale, prima di essere escluso per aver partecipato alle manifestazioni contro la burocrazia zarista; San Pietroburgo, infine, dove aveva approfondito la sua formazione marxista e si era impegnato nell'azione rivoluzionaria, fino al suo arresto, alla sua detenzione e alla sua successiva condanna, nel 1897, all'esilio in Siberia. A dire il vero c'è un altro luogo dove ha vissuto e che non qui non viene menzionato, la città di Samara e dintorni. Il silenzio di Lenin sulla sua esperienza in Siberia dove ha trascorso tre anni, seppur in autarchia, si rivela sintomatica del suo modo di considerare i confini dell'impero russo.

A prova di ciò c'è la sua prima grande opera, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* (1899), completato proprio in esilio. Nella prefazione, Lenin precisa che la sua presentazione si limiterà «al punto di vista del mercato interno, senza preoccuparsi di quello estero», e alle «province interne puramente russe» lasciando da parte le periferie e i popoli che, in diversa misura, rappresentano

² J. Reed, *Second Congress of the Communist International. Minutes of the Proceedings. Vol. 1*, Londra 1977, pp. 121-124.

³ Cfr. R. Service, *Lénine* [2000], Paris 2016, p. 294.

una minoranza nazionale (ovvero non sono russi). Queste due restrizioni sono strettamente legate, come testimoniano le seguenti osservazioni dell'autore nel suo ultimo capitolo:

Ma dov'è la linea di confine tra il mercato interno e il mercato estero? Prendere il confine politico dello Stato sarebbe una soluzione troppo meccanica e sarebbe poi una soluzione? Se l'Asia centrale è mercato interno e la Persia mercato estero, come considerare Khiva e Bukhara⁴? Se la Siberia è mercato interno e la Cina mercato estero, come considerare la Manciuria? Simili questioni non hanno grande importanza. L'importante è che il capitalismo non può esistere e svilupparsi senza estendere continuamente la sfera del suo dominio, senza colonizzare nuovi paesi e trascinare vecchi paesi non capitalistici nel turbine dell'economia mondiale. E questa particolarità del capitalismo si è manifestata e continua a manifestarsi con grandissima forza nella Russia posteriore alla riforma⁵.

Lenin è ben consapevole che la tendenza (economica) espansiva, *colonizzatrice*, del capitalismo e la sua espressione in un mondo (politico) di imperi rendono le frontiere del mercato interno e del mercato estero estremamente porose, mobili. È per questo che le periferie, escluse *a priori* dalla sua analisi, non possono non farci puntualmente ritorno; in primo luogo, ritornano quando affronta la coltivazione commerciale dei cereali, il cui baricentro si è spostato dai «governatorati centrali delle terre nere» ai «governatorati della steppa del Basso Volga», spostamento che è la conseguenza di grandi flussi migratori delle popolazioni verso il sud della Russia:

Le regioni steppose periferiche sono diventate, nel periodo posteriore alla riforma, una colonia della Russia europea centrale, già da tempo *colonizzata*. L'abbondanza di terre libere vi ha attirato numerosi colonizzatori, che hanno ampliato rapidamente i seminativi⁶.

Queste nuove 'colonie' approvvigionano la Russia centrale col grano, ricevendo in cambio prodotti manifatturieri e mano d'opera: «lo sviluppo dell'industria nella Russia centrale e lo sviluppo dell'agricoltura mercantile nelle regioni periferiche sono inscindibilmente connessi e si creano reciprocamente un mercato»⁷. Facendo riferimento più avanti ad un'opera di Nikolaï Remezov sulla Baschkiria, una regione prevalentemente musulmana, Lenin evoca – non senza entusiasmo – i «colonizzatori» che hanno tagliato il legname per le costruzioni navali e hanno trasformato i campi, «ripuliti» dai «selvaggi» baschkiri in «fabbriche di grano»⁸.

Questo processo, basato su una divisione strutturale dello spazio di produzione in centro/periferia, non è nient'altro – secondo Lenin – che

⁴ Khiva e Boukhara (al momento fanno parte dell'Uzbekistan), rispettivamente khanato e emirato, annessi nel 1873 e 1868 dall'armata zarista e da allora avevano lo statuto di protettorato della Russia imperiale.

⁵ Lenin, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* [1899], in Id., *Opere*, cit., vol. 3, p. 599.

⁶ Ivi, p. 249.

⁷ *Ibid.*

⁸ Ivi, nota p. 250.

un'esemplificazione delle tesi di Marx sulla «colonizzazione capitalista» nel terzo libro del *Capitale*: «è un piccolo brano di politica coloniale che regge il confronto con qualsivoglia impresa dei tedeschi in certe zone dell'Africa»⁹. Se c'è, tuttavia, una differenza è perché, all'interno di un paese entrato da poco nella schiera delle nazioni capitaliste e ancora sottomesso al feudalesimo e alla «dominazione del modo di vita asiatico», la colonizzazione capitalista è *in ritardo* sulla conquista politica. Essa si definisce come 'colonizzazione interna', una nozione che Lenin prende in prestito probabilmente, oltre che dal linguaggio burocratico prussiano, dalla storiografia russa, in particolare da uno storico a cui si riferisce in un altro luogo, Vasilij Ključevskij, che – proseguendo le analisi del suo predecessore all'Università di Mosca, Sergej Solov'ëv – dichiara che tutta «la storia della Russia è la storia di un paese che colonizza se stesso»¹⁰.

Per Ključevskij la storia della Russia *intera*, incluso il suo centro, deve essere concepita nei termini di un'*auto-colonizzazione*; le migrazioni verso la Siberia, l'Asia centrale e la costa del Pacifico costituiscono solamente l'ultimo episodio di questa epopea¹¹. Secondo Lenin, la colonizzazione interna è propria di un «territorio in cui non siano ancora state occupate tutte le terre e che non sia ancora completamente popolato»¹².

In un contesto tale, i contadini, «cacciati dall'agricoltura nella zona popolata», non sono condannati a unirsi ai ranghi dell'armata industriale o a partire per l'estero, essi possono però emigrare in una «nuova terra» *all'interno* del paese; ecco perché ci sono due forme di sviluppo del capitalismo: uno sviluppo «in profondità», che esprime «l'ulteriore sviluppo dei rapporti capitalistici» (industrializzazione) là dove essi già esistono (al centro), e uno sviluppo «in estensione»¹³, o in larghezza, per *espansione geografica* (verso le periferie): «la Russia posteriore alla riforma ci mostra appunto il simultaneo manifestarsi di entrambi questi processi»¹⁴.

«Questo concetto di colonia – prosegue Lenin – si attaglia ancor meglio ad altre regioni periferiche, al Caucaso per esempio»¹⁵, che ha conosciuto un considerevole popolamento e la superficie delle terre sfruttate è notevolmente aumentata. Questo movimento è stato accompagnato dalla rovina dell'artigianato locale sotto il colpo della concorrenza dei prodotti importati dal centro della Russia e dall'estero. Esso ha siglato indissolubilmente il «declino del regime feudale in Georgia e dei suoi storici banchetti»¹⁶ e ha generato un'*europeizzazione*

⁹ *Ibid.* Vedere anche pp. 374-375.

¹⁰ Cfr. S. Solov'ëv e V. Ključevskij, citati da L. Magarotto, *La conquista del Caucaso nella letteratura russa dell'Ottocento*, Firenze 2015, pp. 84-85.

¹¹ Cfr. A. Etkind, *Internal Colonization. Russia's Imperial Experience*, Cambridge-Malden 2011, p. 67.

¹² Lenin, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, cit., p. 566.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ivi*, p. 567.

¹⁵ *Ivi*, p. 598.

¹⁶ *Ibid.*

degli spiriti, così come delle pratiche, sinonimi di 'civiltà' simbolizzata dalla trasformazione dell'abbigliamento:

Il capitalismo russo trascinava così il Caucaso nella circolazione mondiale delle merci, ne livellava le particolarità locali – vestigia dell'antico isolamento patriarcale –, *si creava* un mercato per le proprie fabbriche. [...] Il signor Coupon [i capitalisti] toglieva implacabilmente al fiero montanaro il poetico costume nazionale per vestirlo da lacchè occidentale¹⁷.

E Lenin scrive che è inutile aggiungere quanto fenomeni analoghi siano in atto nelle periferie più lontane, in Asia centrale e in Siberia. A questo proposito, il potenziale espansivo del capitalismo russo si rivela ancora superiore rispetto a quello dei paesi dell'Europa occidentale: «qui basti notare che la Russia, in conseguenza dell'abbondanza di terre libere ed accessibili alla colonizzazione nelle sue regioni periferiche, si trova in condizioni particolarmente vantaggiose rispetto ad altri paesi capitalistici»¹⁸.

Questa visione elogiativa del processo di colonizzazione non è nient'altro per Lenin che l'espressione, in termini di *geografia marxista*, della (a quel tempo) sua convinzione, in linea con Kautsky e Plekhanov, del carattere fondamentalmente progressista del capitalismo nonostante le devastazioni provocate, della sua 'missione storica' che deve adempiere fino alla fine per partorire e lasciar morire le forze che lo sconfiggeranno. Tale convinzione si manifesta in un altro saggio: *Ancora sulla teoria della realizzazione*, pubblicato nel marzo del 1899, dove evoca, di fronte all'evoluzione storica che ha portato allo sviluppo della 'grande industria meccanica' nei 'vecchi paesi' dell'Europa occidentale, «la possente tendenza del capitalismo già sviluppato ad estendersi ad altri paesi, a popolare e a dissodare nuove parti del globo, a creare colonie, ad attirare le tribù selvagge nel turbine del capitalismo mondiale»¹⁹. Non c'è alcuna ragione per cui questo non dovrebbe accadere in Russia il cui 'periodo capitalista', iniziato in realtà dall'abolizione della schiavitù (1861), è stato inevitabilmente un periodo di colonizzazione: «Il Mezzogiorno e il Sud-est della Russia europea, il Caucaso, l'Asia centrale, la Siberia sono in certo qual modo colonie del capitalismo russo e gli assicurano un enorme sviluppo non solo in profondità, ma anche in estensione»²⁰.

In Russia, come negli altri possedimenti coloniali dell'Europa occidentale, c'è un fattore e un indicatore chiave dell'espansione capitalista, del suo potere spaziale: lo *sviluppo della ferrovia*. Seguendo l'esempio dei capitalisti occidentali che «allungarono le grinfie [...] sull'Asia – nella quale fino allora solo l'India, e per giunta una sua piccola parte periferica, aveva stretto legami con il mercato mondiale» – e si lanciarono in una folle corsa per la «costruzione di gigantesche ferrovie», i capitalisti russi cercarono di stabilire connessioni solide con le province più lontane: «la ferrovia transcaspica cominciò a 'scoprire', per il

¹⁷ Ivi, p. 599.

¹⁸ Ivi, p. 600.

¹⁹ Lenin, *Ancora sulla teoria della realizzazione*, in Id., *Opere*, vol. 4, pp. 75-95: 93.

²⁰ *Ibid.*

capitale, l'Asia centrale, la 'grande ferrovia transiberiana' [...] scoprì la Siberia»²¹. Lenin sa perfettamente che l'industria ferroviaria è il luogo dell'oppressione più brutale e che «questa frenetica corsa mondiale alla conquista di mercati nuovi e sconosciuti»²², di cui essa è la punta di diamante ha già generato una crisi destinata ad acuirsi sempre di più. Ma è la legge di ferro del capitalismo, una prova a cui non possiamo pretendere di sottrarci se non cullandoci con il populismo o altre illusioni.

Lenin sembra non badare al fatto che, prima di servire all'espansione capitalista, la costruzione della transcaspica – attraversando il Turkestan russo, completata nel 1906 con la linea che collega Mosca a Tashkent – aveva avuto la funzione di facilitare le operazioni dell'armata imperiale russa, contro la resistenza delle popolazioni musulmane locali e contro gli interessi imperialisti della Gran Bretagna, come ha ricordato il conservatore britannico Lord Curzon nella sua opera *Russia in Central Asia* (1889)²³. Siamo ancora lontani dall'analisi che condussero Lenin a porre la consustanzialità di capitale e guerra («di usurpazione, di rapina, di brigantaggio»²⁴) nell'era dell'imperialismo, a identificare nella «distribuzione delle ferrovie» e nella loro «ineguale distribuzione» l'infrastruttura materiale-geografica fondamentale del capitalismo finanziario, monopolistico e a dichiarare che la «spartizione del mondo» è ormai compiuta²⁵. All'interno di questa prospettiva, non si tratta più di evocare una qualsiasi "terra libera" per la colonizzazione, interna o esterna:

La politica coloniale dei paesi capitalistici *ha condotto a termine* l'arraffamento di terre non occupate sul nostro pianeta. Il mondo per la prima volta appare completamente ripartito, sicché in avvenire sarà possibile soltanto una nuova spartizione, cioè il passaggio da un 'padrone' a un altro, ma non dallo stato di non occupazione a quello di appartenenza ad un 'padrone'²⁶.

Ma a cavallo del XX secolo, Lenin resta convinto che niente avrebbe arretrato la marcia irresistibile della colonizzazione capitalista dei confini dell'impero russo.

2. Servi della gleba e schiavi: la Russia allo specchio degli Stati Uniti

Lenin riprende il tema della colonizzazione interna a seguito della rivoluzione del 1905, in occasione del dibattito sulla questione agraria che agitava la social-democrazia russa, con lo scopo di approfondire la rivoluzione *borghese* in corso. Una sezione del suo *Programma agrario della social-democrazia*

²¹ Lenin, *Gli insegnamenti della crisi*, in Id., *Opere*, vol. 5, pp. 75-79: 76.

²² Ivi, p. 77.

²³ G. N. Curzon, *Russia in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question*, Londra 1889.

²⁴ Lenin, *Prefazione alle edizioni francese e tedesca*, in *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, in Id., *Opere*, vol. 22, pp. 191-196: 191.

²⁵ Ivi, p. 192.

²⁶ Ivi, p. 255.

nella prima rivoluzione russa del 1905-1907 è consacrata al «problema della colonizzazione», che implica uno spostamento dello sguardo dalla Russia d'Europa verso «l'insieme dell'impero russo»²⁷. Ma non si tratta più per Lenin di dipingere l'epopea del capitalismo colonizzatore, quanto piuttosto di puntare il dito verso le barriere che frenano la sua espansione. Se tutte le «cifre mostrano all'evidenza quale immensa quantità di terre ci sia in Russia»²⁸, una gran parte di esse – Lenin conviene nel dire – sono inutilizzabili perché manca l'irrigazione. Ma questo non è che un ostacolo di secondo ordine. L'ostacolo principale per una «razionale utilizzazione economica di una grandissima parte delle terre periferiche della Russia» è la persistenza, *nel suo centro*, dei latifondi feudali, eredi della servitù della gleba, che mantengono «la massa contadina russa in uno stato di abbruttimento e perpetuano [...] i procedimenti e i metodi più arretrati della conduzione agricola», ostacolando sia il «progresso tecnico», sia «lo sviluppo intellettuale della massa contadina, lo sviluppo della sua attività creativa, della sua istruzione, della sua iniziativa»²⁹, uno spirito d'impresa indispensabile per la colonizzazione delle terre libere dei confini. La causa profonda del male, dunque, sta nelle «peculiarità *sociali* dell'economia esistente nel centro vero e proprio della Russia», piuttosto che nelle «peculiarità *naturali* di queste o quelle terre nelle regioni periferiche»³⁰:

Questi molti milioni di desiatine³¹ sia nel Turkestan che in molti altri luoghi della Russia 'attendono' non solo l'irrigazione e ogni sorta di miglione, 'attendono' altresì la liberazione della popolazione agricola russa dalle sopravvivenze della servitù della gleba, dal giogo dei latifondi nobiliari, dalla dittatura centonera nello stato [...]: la Russia possiede un gigantesco fondo di colonizzazione, che diventerà accessibile alla popolazione e accessibile alla coltura, non solo ad ogni passo avanti della tecnica agricola in generale, ma anche ad ogni passo avanti nell'opera di liberazione della massa contadina russa dal giogo della servitù della gleba³².

Se, per Lenin, lo sviluppo capitalista della Russia resta sinonimo d'uropeizzazione – quest'ultimo dovrebbe rafforzarsi fino a comprendere il centro della Russia 'semi-asiatica' –, egli localizza ora il modello stesso di un'agricoltura avanzata non più nell'Europa occidentale, ma negli Stati Uniti. L'interesse di Lenin per il capitalismo agrario americano risale almeno alla sua lettura dell'*Agrarfrage* di Kautsky (1899)³³, ma è solo dopo il 1905 che fa un uso sistematico di una tale comparazione. Lo sviluppo borghese dell'economia agraria in Russia – così sostiene Lenin – è capace di percorrere due traiettorie: sia la «trasformazione delle aziende dei grandi proprietari fondiari», la via

²⁷ Lenin, *Il programma agrario della social-democrazia nella prima rivoluzione russa del 1905-1907*, in Id., *Opere*, vol. 13, pp. 203-409.

²⁸ Ivi, p. 234.

²⁹ Ivi, p. 236.

³⁰ Ivi, p. 238.

³¹ Unità di misura della superficie agraria.

³² Ivi, p. 239.

³³ Cfr. Lenin, *Il capitalismo nell'agricoltura (a proposito di un libro di Kautsky e di un articolo del signor Bulgakov)*, in Id., *Opere*, vol. 4, pp. 107-160.

della «riforma», sia la «distruzione dei latifondi di tipo feudale», la via della «rivoluzione»: «Queste due vie di uno sviluppo borghese oggettivamente possibile le chiameremo la via di tipo prussiano e la via di tipo americano»³⁴. Anche se questi due «tipi» si combinano nella Russia centrale, «dove esistono fianco a fianco l'azienda del grande proprietario e quella del contadino», la divisione centro/periferia mostra «la distribuzione nello spazio o geografica delle località nelle quali prevale l'evoluzione agraria dell'uno o dell'altro tipo»³⁵.

L'espansione «americana» nelle zone verso i confini della Russia, per la colonizzazione interna, è stata molto più rapida che «nel centro, oppresso da sopravvivenze di servitù della gleba»³⁶. L'evoluzione borghese della Russia dovrebbe seguire il 'modello americano', invece di seguire l'esempio degli «stati dell'Europa occidentale, che tanto spesso vengono tirati in ballo dai marxisti per dissennati confronti stereotipati», sebbene in questo paese «all'epoca della rivoluzione democratica borghese l'intero territorio era già occupato»³⁷.

Lenin difende queste tesi almeno fino al 1915, data in cui egli redige un lungo saggio sul capitalismo statunitense, basandosi su alcuni censimenti «molto minuziosi»³⁸ del governo americano, in particolare – cosa che ignora – su un rapporto sull'agricoltura nel Sud redatto dall'intellettuale e militante afro-americano William Edward Burghardt Du Bois³⁹.

Gli Stati Uniti – scrive Lenin – «il paese d'avanguardia del più moderno capitalismo» costituiscono «il modello e l'ideale della nostra civiltà borghese»⁴⁰. Questo è un paese esemplare anche dal punto di vista per cui, in modo sincronico, si osservano tutte le «forme di penetrazione del capitale nell'agricoltura»⁴¹, all'interno delle frontiere di un solo territorio dall'«immensa superficie [...] di poco inferiore alla superficie dell'intera Europa»⁴². Gli Stati Uniti costituiscono per Lenin uno spazio su cui le differenze europee territoriali e statali, nella loro densità storica, possono essere proiettate e riesaminate *dall'esterno*. Il «nord industriale» rappresenta l'Europa occidentale in America: «proprio queste regioni più intensive sono le più tipiche per i vecchi paesi *europei* e civili popolati da lungo tempo»⁴³; il sud «ex schiavista» presenta alcune singolari somiglianze con la Russia centrale, erede della schiavitù; quanto all'«ovest», luogo «di una colonizzazione considerevole»⁴⁴, il suo popolamento e il suo sfruttamento

³⁴ Lenin, *Il programma agrario della social-democrazia nella prima rivoluzione russa del 1905-1907*, cit., p. 225.

³⁵ Ivi, p. 227.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Ivi, p. 239.

³⁸ Lenin, *Nuovi dati sulle leggi di sviluppo del capitalismo nell'agricoltura*, in Id., *Opere*, vol. 22, pp. 9-106: 11.

³⁹ Cfr. la voce «Lenin, V.I. (1870-1924)», in W.E.B. Du Bois, *An Encyclopedia*, a cura di G. Horne e M. Young, Greenwood 2001, p. 122.

⁴⁰ Lenin, *Nuovi dati sulle leggi di sviluppo del capitalismo nell'agricoltura*, cit., p. 11.

⁴¹ Ivi, p. 16.

⁴² Ivi, p. 13.

⁴³ Ivi, p. 56.

⁴⁴ Ivi, p. 21.

offrono, sotto molti aspetti, una *roadmap* per la colonizzazione interna delle periferie russe, in particolare dei suoi margini orientali, limiti spesso costitutivi di una geografia che fa eco più alla *frontiera* americana che allo spazio dei confini sottili degli stati europei occidentali. La geografia economica degli Stati Uniti, suggerisce Lenin in una prospettiva ancora evoluzionista, è la ripetizione spazializzata, nel presente, della *storia* del capitalismo in Europa: «la varietà dei rapporti è notevole: essa abbraccia sia il passato che l'avvenire, sia l'Europa che la Russia»⁴⁵. Stalin, dunque, non sbaglierà affatto quando nei suoi *Principi del leninismo* (1924), dirà quello che più tardi non si potrà dire di lui, ovvero che lo «stile del leninismo» combina due caratteristiche: «lo slancio rivoluzionario russo» e lo «spirito pratico americano». Lenin, che non manca d'ammirazione per la tradizione rivoluzionaria americana, dalla guerra d'indipendenza alla guerra di secessione⁴⁶, dichiara nel 1915, in una critica alla parola d'ordine degli Stati Uniti d'Europa, pensando a «l'evoluzione [...] dell'America»: «Il tempo in cui la causa della democrazia e del socialismo riguardavano soltanto l'Europa è passato senza ritorno»⁴⁷. Questo può sembrare sorprendere oggi, ma all'inizio del XX secolo, un tale spostamento dello sguardo verso gli Stati Uniti, che ben pochi dei marxisti europei erano disposti a fare, era *de facto* un modo di *provincializzare l'Europa* (occidentale).

Questo non rende peraltro Lenin un ammiratore del capitalismo americano. È vero che «la guerra civile del 1861-1865 e l'abolizione della schiavitù» hanno inferto «un colpo decisivo» al latifondo schiavista e incoraggiato lo sviluppo della «piccola agricoltura»⁴⁸, in particolare delle aziende agricole appartenenti a ex schiavi la cui moltiplicazione rapida rivela una particolare intensità con cui i neri aspirano ad «affrancarsi dai proprietari di piantagioni, cinquant'anni dopo la vittoria sugli schiavisti»⁴⁹; una rivoluzione a cui l'abolizione, quasi contemporanea, della servitù in Russia non è stata capace di condurre. Dobbiamo, pertanto, constatare lo sviluppo non meno diffuso nel sud del sistema della mezzadria, che combina l'eredità della schiavitù con i metodi più avanzati d'oppressione capitalista. I mezzadri (*sharecroppers*) americani, in gran maggioranza neri, sono «semischiavi», sfruttati «su una base tipicamente russa, 'autenticamente russa'»⁵⁰. Gli ex-servi russi, all'intero della catena del sistema della «prestazione di lavoro» intrappolati nei latifondi e gli ex-schiavi neri, ancora attaccati ai domini delle vecchie piantagioni, condividono un destino comune.

In un modo molto precoce Lenin aveva scoperto l'oppressione razziale negli Stati Uniti: il libro preferito durante la sua infanzia non era altro che *La casa dello zio Tom* di Harriet Beecher Stowe⁵¹. Nel 1913 egli redige un articolo

⁴⁵ Ivi, p. 105.

⁴⁶ Cfr. specialmente Lenin, *Lettera agli operai americani*, in Id., *Opere*, vol. 28, pp. 63-76.

⁴⁷ Lenin, *Sulla parola d'ordine degli Stati Uniti d'Europa*, in Id., *Opere*, vol. 21, pp. 311-315: 314.

⁴⁸ Lenin, *Nuovi dati sulle leggi di sviluppo del capitalismo nell'agricoltura*, cit., pp. 23-24.

⁴⁹ Ivi, pp. 94-95.

⁵⁰ Ivi, pp. 19-20.

⁵¹ R. Service, *Lénine*, cit., p. 79.

dal titolo *I Russi e i Negri*, in cui sottolinea che anche se «l'emancipazione degli schiavi americani avvenne per una via meno 'riformatrice' rispetto a quella degli schiavi russi» e che «le vestigia della schiavitù *gravano molto più* sui russi che non sui negri», il tasso di analfabetismo largamente più elevato nel sud – l'«America russa» – che nel nord – l'«America non-russa» – e più in generale le «condizioni dei negri d'America [che] non sono degne di un paese civile», sono la prova che «il capitalismo non può dare la *piena* emancipazione e nemmeno la piena uguaglianza»⁵². E Lenin per concludere: «Vergogna all'America per le condizioni dei negri!»⁵³. Nello stesso anno, durante un nuovo episodio della sua lunga lotta contro i partigiani dell'autonomia nazionale culturale, primo fra tutti il *Bund* (Unione generale dei lavoratori ebrei), afferma che la condizione dei neri negli Stati Uniti, «negli Stati del Sud ex schiavistici», dove le scuole sono segregate, è sufficiente a dimostrare che il progetto di «nazionalizzazione della scuola ebraica» in Russia non può che contribuire a rinforzare le ineguaglianze⁵⁴.

Una trentina di anni più tardi, lo storico marxista caraibico Cyril Lionel Robert James farà un elogio delle tesi di Lenin sull'«agricoltura e la questione nera», lodando la capacità del loro autore di far dialogare l'evoluzione economica di due società situate agli antipodi l'una dell'altra e «così tanto diverse come la Russia zarista e gli Stati Uniti»⁵⁵. Il fatto incontestabile che la quasi identificazione di Lenin dei servi russi del passato (più marginalmente degli ebrei russi) e degli ex schiavi neri americani rende più palese l'assenza, da una parte e dall'altra, nelle sue riflessioni sulla colonizzazione interna, di altre figure: gli autoctoni (non-coloni) delle periferie russe, in particolare le minoranze nazionali (non russe); i «nazionali» rappresentanti delle nazionalità non russe»⁵⁶ che evoca nei suoi appunti sulle discussioni della Duma in merito alla questione agraria, ma che non appariranno mai come protagonisti degni di questo nome.

Gli argomenti di Lenin sulla colonizzazione dei confini dell'Europa russa facevano eco, più che a Marx – a cui comunque si appellavano – alla legittimazione di John Locke dell'espansione coloniale in America due secoli prima, che poggiava sulla premessa dell'esistenza di terre vergini, inabitate o almeno inesplorate, *terrae nullius* che richiedevano di essere occupate da individui intraprendenti, capaci di farle fruttare per ricavarne il massimo valore in capitale. L'immensa superficie di terre libere che Lenin ha ordinato di popolare, all'interno di una logica coloniale di 'valorizzazione', rappresenta per lui, se non un mondo senza uomini, almeno un mondo in cui non ci sono che 'indiani' sparsi qua e là, nel caso in cui non sono invitati (come i Bachkiri 'selvaggi') a lasciare il campo libero ai coloni, sono destinati (come i contadini georgiani) a essere, non certo

⁵² Lenin, *I Russi e i Negri*, in Id., *Opere*, vol. 18, pp. 522-523.

⁵³ Ivi, p. 523.

⁵⁴ Lenin, *L'autonomia 'nazionale culturale'*, in Id., *Opere*, vol. 19, pp. 467-470.

⁵⁵ C. L. R. James, *Lenin on Agriculture and the Negro Question* [1947], in *C.L.R. James on the 'Negro Question'*, ed. by S. Mc Leme, Jackson 1996, pp. 130-132.

⁵⁶ Lenin, *Il programma agrario della social-democrazia nella prima rivoluzione russa del 1905-1907*, cit., p. 348.

eliminati, ma assimilati, *de-nazionalizzati* per i rapporti capitalistici introdotti e regolati dall'esterno. Ciò non è soltanto «senso pratico» americano che si ritrova in Lenin, ma è anche il suo *immaginario coloniale*. Facendo questo, in fondo, non ha fatto altro che seguire le orme del «padre del socialismo russo» di cui rivendica altrove la filiazione, Alexander Herzen, che nel 1835 scriveva:

Che cos'è la Siberia? Ecco una terra che voi ignorate totalmente. [...] Vi rendete conto che la Siberia è un paese interamente nuovo, una America *sui generis* [...] Qui tutti sono in esilio e tutti sono uguali. [...] Là [nella Russia europea] la vita è più felice e più illuminata, ma le cose più importanti sono: la freschezza e la novità⁵⁷.

A partire dal 1914, nei suoi scritti sull'autodeterminazione nazionale (come diritto politico di separazione), introducendo la distinzione capitale tra 'oppressori' e 'oppressi', Lenin non smetterà di dipingere la Russia come una grande «prigione dei popoli» e di difendere la portata rivoluzionaria delle «guerre nazionali contro l'imperialismo»⁵⁸. Dal 1916 in poi, ogni riferimento alla colonizzazione interna capitalista sparirà definitivamente dal suo linguaggio. Tuttavia, le tracce rimangono e il fatto che questi due discorsi per un periodo siano stati fatti contemporaneamente senza opposizioni, è sufficiente a indicare le contraddizioni con cui i bolscevichi si sarebbero confrontati nelle periferie, nel momento in cui gli verrà imposto il doppio compito di propagazione della rivoluzione socialista e della decolonizzazione dell'impero russo.

3. Da un campo di cotone all'altro: Langston Hughes in Asia Centrale

Nel giugno del 1932, il poeta afro-americano Langston Hughes, allora trentenne, si imbarca da New York a bordo del transatlantico Europa, con destinazione Mosca. Segue le orme di Claude McKay, figura centrale del rinascimento di Harlem che, dieci anni prima, aveva raggiunto la Russia e preso parte al IV Congresso dell'internazionale comunista⁵⁹. Due anni dopo Hughes, sarà il turno dell'attore e cantante Paul Robeson che metterà piede sul suolo sovietico invitato da Ėjzenštejn, con la prospettiva, presto abbandonata, di girare un film sulla rivoluzione haitiana. È sempre nel quadro di un progetto cinematografico *Black and White*, portato avanti dalla società di produzione russo-tedesca *Mezhrabpom*, il cui obiettivo era quello di denunciare l'oppressione

⁵⁷ A. Herzen, *Lettera a N.I Sazonov (18 luglio 1835)*, citata da M. Bassin, *Imperial Visions. Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840-1865*, Cambridge-New York-Melbourne 1999, p. 65.

⁵⁸ Gli scritti di Lenin sull'autodeterminazione dei popoli risalgono al 1914 e sono: *Sul diritto di autodeterminazione delle nazioni*; *Osservazioni critiche sulla questione nazionale*; *Sull'orgoglio nazionale dei Grandi-Russi*. Cfr. Id., *Opere*, voll. 20 e 21.

⁵⁹ C. McKay, *Soviet Russia and the Negro* [1923-1924], «The Crisis», December 1923, pp. 61-74; January 1924, p. 117.

razziale negli Stati Uniti, che Hughes, scelto per essere il suo sceneggiatore e accompagnato da altri ventuno artisti neri, va a Mosca⁶⁰.

Dopo l'interruzione del progetto, alla metà del gruppo, Hughes compreso, viene offerta la possibilità di visitare una regione dell'Unione sovietica a scelta, optando per quella «dove vive la maggioranza dei cittadini di colore, ovvero il Turkmenistan in Asia centrale sovietica»⁶¹. Hughes, per nulla soddisfatto di questa breve e noiosa visita ufficiale, abbandona i suoi compagni a Achgabat, dove incontra per caso il giornalista ungherese Arthur Koestler, che in seguito si farà conoscere per la sua critica allo stalinismo, ma che allora era membro del partito comunista tedesco (KPD). I due uomini faranno un pezzo di cammino insieme, ma Hughes – nella sua autobiografia, *I wonder as I wander* (1956) – mostrerà chiaramente ciò che, fin dall'inizio, differenziava i loro *sguardi* rispettivi sull'oriente sovietico:

cercavo di fargli comprendere il perché io osservavo i cambiamenti in Asia centrale con gli occhi di *un nero*. Per Koestler, il Turkmenistan era semplicemente un territorio primitivo entrato nella civilizzazione nel XX secolo. Per me, era un territorio *di colore*, entrato nelle orbite che altrove erano riservate ai bianchi⁶².

Una tale comparazione tra l'America nera e l'Unione sovietica orientale-musulmana, che decentra radicalmente il parallelo leniniano tra gli (ex) servi della gleba della Russia centrale e gli (ex) schiavi americani, guida gli articoli che Hughes pubblica su *Izvestia*, durante il suo soggiorno di alcuni mesi in Asia centrale, e che al suo ritorno pubblica in un piccolo volume dal titolo: *A Negro Looks at Soviet Central Asia*. In apertura riferisce del suo viaggio sulla linea ferroviaria Mosca-Tashkent, che egli considerava un viaggio verso il sud più che verso l'est:

Per un nero americano che vive nel nord degli Stati Uniti, la parola *sud* ha un suono sgradevole, connotazioni d'orrore e paura. [...] Io volevo studiare la vita di queste genti [dell'Asia centrale] nell'Unione Sovietica e scrivere un libro per le razze scure del mondo capitalista.

E Hughes oppone ai treni segregati degli Stati Uniti, dove «se voi siete gialli, marroni o neri, non potete viaggiare da nessuna parte senza ricordarvi costantemente del vostro colore», i treni sovietici in cui le leggi Jim Crow, o le loro equivalenti, che regnavano nell'impero zarista, erano state abolite. Il colore della pelle gioca, nell'intera narrazione di Hughes, da vettore d'identificazione, lasciando intravedere altrettante promesse di emancipazione: «ci sono numerose città in Asia centrale dove gli uomini e le donne di colore scuro sono al comando del governo»; mentre prima della «rivoluzione [...], le colonie della Russia zarista»

⁶⁰ L. Hughes, *Autobiography. I Wonder as I Wander* [1956], in *The Collected Works of Langston Hughes. Vol 14*, ed. By J. McLaren, Londra 2003, pp. 95-121.

⁶¹ Ivi, p. 123.

⁶² Ivi, p. 135.

avevano un tasso di analfabetismo molto più elevato che «oggi in Alabama», le scuole ora fioriscono dappertutto⁶³.

C'è una somiglianza ancora più evidente tra l'Asia centrale e il sud degli Stati Uniti: l'onnipresenza della *coltivazione del cotone*. Qui la monocoltura del cotone è stato il pilastro dell'economia imperiale e in questa continuità non poteva non inserirsi la colonizzazione interna che Lenin voleva approfondire; lì, «in Georgia, nel Mississippi e in Alabama», essa era stata il banco di prova del sistema schiavista. Ma mentre quest'ultimo sopravvive come mezzadria, con tutti i suoi mezzi per incutere terrore, tra cui al primo posto c'è il linciaggio, le imprese cotoniere sovietiche, organizzate in *kolkhozes*, sono – così sostiene Hughes, che confida di aver riempito quaderni interi di cifre e altri dati – libere dall'oppressioni di qualsiasi padrone:

Così differenti sono le piantagioni di cotone dell'Asia centrale sovietica! I bey non ci sono più – i proprietari sono spariti per sempre. Ho parlato con i contadini e lo so. Loro non hanno paura di parlare, al contrario di quanto avviene con i lavoratori agricoli neri del Sud⁶⁴.

Una ventina d'anni più tardi, Hughes considererà sempre «la sparizione della linea di colore in tutta l'Asia sovietica» come uno dei più grandi successi della rivoluzione russa. Ne citerà anche un altro: «la scomparsa del velo per le donne dell'harem in Turkestan»⁶⁵, sinonimo d'emancipazione dal giogo religioso e di partecipazione alla produzione e alla vita pubblica. Questo tema attraversa già *A Negro Looks at Soviet Central Asia*, in particolare il capitolo dedicato all'antico emirato di Boukhara – annesso alla Repubblica dell'Uzbekistan al tempo della sua fondazione nel 1924 – dove evoca la funesta sorte riservata a innumerevoli donne da parte di quel tiranno spietato che è stato l'emiro. La donna senza velo è il simbolo della nascita di un «nuovo popolo»: «Le vecchie abitudini e i vecchi costumi sono distrutti, e le [...] donne nuove vengono create»⁶⁶. Hughes lo dice più chiaramente ancora in un breve articolo, *In an Emir's Harem*, pubblicato sulla rivista per donne «Woman's Home Companion»:

Questa strana rivoluzione bolscevica cominciò a rompere immediatamente le abitudini di centinaia e centinaia di anni, rovesciando le più antiche tradizioni d'Oriente, deponendo i bey e gli emiri, destituendo i mullah, educando i bambini e liberando le donne. Dappertutto – a Boukhara, a Samarcanda, a Ferghana, a Och – le donne abbandonavano gli harem, si sbarazzavano dei loro veli, camminavano da sole per strada, lavoravano in fabbrica e andavano a scuola⁶⁷.

⁶³ L. Hughes, *A Negro Looks at Soviet Central Asia*, Mosca e Leningrado 1934, pp. 5-6, 8, 33. Il libro in questione è la copia conservata nell'archivio Hughes alla Yale University Library (<http://brbl-dl.library.yale.edu/vufind/Record/3581372>), che include le correzioni manoscritte apportate dall'autore.

⁶⁴ Ivi, pp. 12-15.

⁶⁵ L. Hughes, *Autobiography. I Wonder as I Wander*, cit., p. 233.

⁶⁶ L. Hughes, *A Negro Looks at Soviet Central Asia*, cit., pp. 20-28, 49.

⁶⁷ L. Hughes, *In an Emir's Harem*, «Woman's Home Companion», Settembre 1934, p. 91, <http://brbl-dl.library.yale.edu/vufind/Record/3528048>.

Ma il motivo per cui le donne non portano più il velo è, per Hughes, anche un *indicatore* dei limiti della rivoluzione in corso. Se non dice nulla al momento, scriverà dopo nella sua autobiografia che:

I funzionari indigeni tentavano in una maniera *troppo* pronunciata di convincerci dei progressi realizzati sotto il nuovo regime. [...] Alcune donne erano ancora negli harem nonostante i nuovi decreti ed erano velate dalla testa ai piedi in pubblico. I muezzin richiamavano sempre alla preghiera dalle torri elevate. I bazar erano sempre sudici.

Prendendo in giro Koestler gli ripeteva che «se la rivoluzione fosse stata in Germania, sarebbe stata una rivoluzione come si deve». Hughes constata l'estrema povertà che continua a regnare in molte parti dell'Asia centrale, dando a vedere – ad occhio nudo – «le frontiere oscure del progresso». È innanzitutto ai margini dell'(ex) impero che si manifestano e si avvertono «le frontiere della rivoluzione»⁶⁸.

Per quanto sia produttivo il gioco dello specchio stabilito da Hughes tra la condizione dei neri americani e quella degli ex(colonizzati) 'di colore' dell'impero russo⁶⁹, la sua visione del processo di emancipazione dell'Oriente sovietico è problematica; non tanto per il suo elogio della collettivizzazione staliniana, comune all'epoca e che non sopravvivrà ai suoi scritti dell'inizio degli anni '30, quanto per l'*orientalismo* che governa la rappresentazione che si è fatto dell'Asia centrale come di un immenso harem. Soprattutto, egli sembra ignorare o non avere nulla da ridire sul fatto che l'abbandono in massa del velo da parte delle donne musulmane, lontano dall'essere il frutto dell'espansione spontanea di una coscienza rivoluzionaria, era stato l'obiettivo di una grande offensiva, inaugurata nel 1928 con la campagna staliniana detta del 'Hujum' (letteralmente, nelle lingue turche, 'l'attacco'), che non aveva fatto altro che accrescere le resistenze verso l'ordine sovietico⁷⁰.

Già all'inizio degli anni '20, la teorica e militante femminista Alexandra Kollontai, in quel momento capo del dipartimento delle donne (*zhenotdel*), aveva confidato: «Mi hanno riso in faccia [...] perché fino ad ora ho portato qui donne dell'harem del Turkestan. Queste donne si sono sbarazzate dei loro veli. [...] Come possiamo entrare in contatto con le donne musulmane se non attraverso le donne?»⁷¹. Nel 1924, in occasione del terzo anniversario dell'Università comunista dei lavoratori d'Oriente (KUTV), Trotskij aveva a sua volta sottolineato la sfida fondamentale che rappresentava l'emancipazione delle donne musulmane nel processo di *traduzione* della rivoluzione verso est:

⁶⁸ L. Hughes, *Autobiography. I Wonder as I Wander*, cit., pp. 126, 134, 147-148.

⁶⁹ Cfr. anche D. C. Moore, *Local Color, Global 'Color'. Langston Hughes, the Black Atlantic and Soviet Central Asia, 1932*, «Research in African Literatures», XXVII, Winter 1996, 4, pp. 49-70.

⁷⁰ D. T. Northrop, *Veiled Empire. Gender & Power in Stalinist Central Asia*, Ithaca e Londra 2004.

⁷¹ Cfr. L. Bryant, *Mirrors of Moscow*, New York 1923, «Madame Alexandra Kollontai and the Woman's Movement», <http://marxistsfr.org/archive/bryant/works/1923-mom/kollontai.htm>.

La donna d'Oriente, che ha più vincoli nella sua vita, nelle sue abitudini e nella sua creatività, schiava di schiavi, avendo eliminato il suo velo – come lo esigono le nuove relazioni economiche –, si sentirà immediatamente priva di ogni sostegno religioso; essa avrà una sete appassionata di nuove idee, una nuova coscienza che le permetterà di apprezzare la sua nuova posizione sociale⁷².

Se c'è una parola d'ordine su cui proprio tutti all'interno del partito bolscevico, compresi i nemici più acerrimi, sembrano essere d'accordo, questa è la liberazione della «donna orientale» dal giogo congiunto degli uomini e della religione. Si dovrebbe, però, ricordare che lo stesso Lenin, in lotta contro lo «sciovinismo da grande potenza» che persisteva tra i comunisti russi, e parteggiando per una *politica della prudenza*, aveva richiesto di «consolidare una linea saggia e cauta»⁷³ che potesse servire d'esempio per tutto l'Oriente musulmano, al di là delle frontiere dell'(ex) impero russo. In una lettera del marzo 1921 al compagno Cicerin, si dice «interamente d'accordo»⁷⁴ con quest'ultimo che gli aveva suggerito di far pervenire, alle organizzazioni locali del partito, una circolare con l'ingiunzione di aver tatto e di guardarsi dall'offendere i sentimenti religiosi dei musulmani.

In questo periodo, Lenin appoggiava, inoltre, Georgui Safarov, il consigliere per la 'questione d'Oriente' del Komintern che, in acuto conflitto con le istanze del potere sovietico in Turkestan, aveva dato prova della più grande intransigenza nel compito di restituire alle popolazioni locali le terre espropriate dai coloni «in nome della lotta di classe». Riferendosi a sua volta a Klutchevsky, Safarov considerava decisiva la liquidazione definitiva dell'eredità della colonizzazione interna dell'Oriente russo⁷⁵.

Ma come poteva Lenin rompere interamente con questa eredità, lui che aveva promosso, per così tanto tempo, la colonizzazione interna ai confini dell'impero? Dopo la guerra civile, il primo obiettivo del potere sovietico è quello di ristabilire i collegamenti ferroviari danneggiati e di rilanciare la produzione industriale. In questo contesto, il Turkestan è sinonimo di fornitura di cotone: «Tutti sanno – dice Lenin – che l'industria tessile è in uno stato di grande sfacelo, perché il cotone che ricevevamo dall'estero adesso ci manca [...]. L'unica fonte è il Turkestan»⁷⁶.

All'inizio del 1918 Lenin aveva partecipato alle discussioni sul programma d'irrigazione in Asia centrale e, ancora nel 1922, s'informava sull'avanzamento dei lavori e delle sperimentazioni condotte a riguardo. Il consolidamento, o la

⁷² L. Trotsky, *Perspectives et tâches en Orient. Discours pour le 3ème anniversaire de l'Université communiste des peuples de l'Orient*, 21 avril 1924, <https://www.marxists.org/francais/trotsky/oeuvres/1924/04/lt1924042101.htm>. Questo discorso di Trotsky non è disponibile in italiano [N.d.T.].

⁷³ Lenin, *A M. P. Tomski [lettera del 7 agosto 1921]*, in Id., *Opere*, vol. 45, pp. 228-229.

⁷⁴ Lenin, *A G. V. Cicerin [lettera del 31 marzo 1921]*, in ivi, p. 81.

⁷⁵ G. Safarov, *L'Orient et la révolution*, «Bulletin communiste», 2ème année, n° 17, 18 avril 1921, p. 287.

⁷⁶ Lenin, *Discorso al III Congresso dei tessili di tutta la Russia [19 aprile 1920]*, in Id., *Opere*, vol. 30, pp. 469-476: 474.

semplice sopravvivenza, del regime sovietico appare allora inconcepibile senza un riutilizzo delle infrastrutture economico-materiali costruite dall'imperialismo russo, senza perseguire la logica d'estrazione delle risorse naturali delle colonie, da cui deriva l'inevitabile contraddizione con l'esigenza politica, *non meno imperativa*, d'autodeterminazione nazionale, che non si potrà ridurre ad una falsa promessa.

La soluzione staliniana per eliminare questa contraddizione non sarà quella di ridurre, ma al contrario di estendere la sfera della colonizzazione interna a *tutto* il territorio sovietico, riproducendo, in condizioni radicalmente rinnovate e – per così dire – anche in una direzione opposta, il movimento che aveva rintracciato Klutchevsky nella sua *Storia della Russia*, e fornendo la condizione di possibilità della genesi di ciò che Foucault ha designato come un «razzismo di stato»⁷⁷. In un tal contesto, non ci sarà più da chiedersi chi siano i veri neri della Russia, i contadini del centro piegato dai retaggi della servitù (Lenin) o i musulmani 'di colore' dell'Asia centrale (Hughes). Ci saranno gli uni e gli altri, e molti altri ancora. Gli Afro-americani, come abbiamo ricordato nell'introduzione, hanno pensato spesso alla loro condizione in termini di una colonizzazione interna. Per concludere, stando così le cose, esaminare la (ri)colonizzazione interna sovietica alla luce dell'esperienza afro-americana potrebbe portare a risultati innovativi.

Matthieu Renault, Université Paris 8 - Vincennes Saint-Denis
✉ matthieu.renault@gmail.com

Libera Pisano, Universität Hamburg
✉ libpisano@gmail.com

⁷⁷ M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano 1998.

Contributi/8

Lenin's Revolutionary Tactics in an Age of Liberal Revolution

John LeJeune

Articolo sottoposto a doppia blind review. Inviato il 15/07/2017. Accettato il 5/09/2017.

Though he is widely recognized as the most brilliant revolutionary tactician of the twentieth century, appreciation of Lenin's revolutionary thought has largely concentrated on Marxist or other class-based forms of revolutionary action. In addition, Lenin's legacy is inextricably tied to revolutionary violence and post-revolutionary dictatorship, leading some – including many among the most recent wave of revolutionary protestors in the Western and Arab worlds – to reject leadership or organizational models of revolution altogether. From Occupy to the recent failures of liberal democratic revolution in Egypt, however, recent history has shown the political weakness of leaderless and anti-organization movements, including those relying on diffuse or social media platforms of mobilization. Against these patterns, I suggest that we revisit and reassess the tactical insights of Lenin's revolutionary thought even in our post-Leninist democratic age, and argue that Lenin's basic tactical approach is as relevant to liberal revolutions as to Marxist ones.

1. Revolution in the Post-Communist Era

In the aftermath of the mostly peaceful Revolutions of 1989 in Eastern Europe, and the Soviet collapse that followed between 1989 and 1991, scholars declared a new era of non-violent «liberal revolutions»¹. This was a shift from what Timothy Garton Ash later called the old '1789-style' revolution to a new '1989-style'. As Garton Ash wrote in 2009:

The 1789 ideal type is violent, utopian, professedly class-based, and characterized by a progressive radicalization, culminating in terror... The 1989 ideal type, by contrast, is non-violent, anti-utopian, based not on a single class but on broad social coalitions, and characterized by the application of mass social pressure – 'people power' – to bring

¹ See e.g. R. S. Snyder, *The End of Revolution?*, «The Review of Politics», LXI, 1999, 1, pp. 5-28; B. Ackerman, *The Future of Liberal Revolution*, New Haven 1992; and S. Auer, *Violence and the End of Revolution after 1989*, «Thesis Eleven», XCVII, 2009, 6, pp. 6-25.

the current powerholders to negotiate. It culminates not in terror but in compromise. If the totem of 1789-type revolution is the guillotine, that of 1989 is the round table².

The fall of communism thus marked not only the end of Marxism as a credible political doctrine, but the twilight of Leninism as a normative approach to revolutionary change. As Bruce Ackerman wrote in 1992:

One of Marxism's most consequential acts of appropriation in 1917 (or earlier) was to seize the idea of revolution... [T]here were many more non-Marxist than Marxist revolutions even at the height of Lenin's ascendancy. But the Leninists were remarkably successful in getting nearly everyone to believe that their kind of revolution was the genuine article³.

By 1992 this was over. And for the next two decades the proliferation of transformative events variously described as 'velvet', 'color', or 'flower' revolutions – events which were somehow miraculous yet increasingly normal, radical yet anti-ideological, forceful but peaceful, mass-based but elite-managed, generally favorable to liberal democracy and widely successful at achieving it – had established a new «default» model of how to deal with dictatorial systems and foreign occupation⁴. It marked both «the return of revolutionary democratic liberalism» to a stature not seen since the 1848 wave, and a purge of Leninist doctrine from the modern revolutionary's toolkit⁵.

There were certainly setbacks – the failure of Burma's «8888 Uprising» (1988-1990) and the trauma of China's 1989 Tiananmen protests come to mind. But broadly speaking the scope of successful non-violent revolution was global, and its success sustained for three decades. Especially after 1989, folk wisdom traced the non-violent wave back to Portugal's 1974 Carnation Revolution, and subsequently through the Philippines' 1986 People Power Revolution, Eastern Europe's 1989, the end of South African apartheid in the early 1990's, and the 'color revolutions' in Serbia (2000, Bulldozer), Georgia (2003, Rose), Ukraine (2004, Orange), and Kyrgyzstan (2005, Tulip), among others. And a proliferation of works – from large-n scientific studies documenting the superior political strength of non-violence⁶, to century-long historical narratives putting nonviolent power on display⁷, to revolutionary handbooks explaining in steps

² T. G. Ash, *Velvet Revolution: The Prospects*, «The New York Review of Books», December 3, 2009.

³ B. Ackerman, *The Future of Liberal Revolution*, cit., p. 1.

⁴ A. Roberts, T. Garton Ash (ed. by), *Civil Resistance & Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford 2011, p. ix. On the social and political theory of 1989-style revolutions, see K. Kumar, *1989: Revolutionary Ideas and Ideals*, Minneapolis 2001.

⁵ B. Ackerman, *The Future of Liberal Revolution*, cit., p. 1.

⁶ E. Chenoweth, M. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York 2013. For a more comprehensive bibliography of recent works on non-violence than is provided here, see pp. 18-26 of this book.

⁷ P. Ackerman, J. Duvall, *A Force More Powerful: A Century of Non-violent Conflict*, New York 2000.

how strategic non-violence can lead «from dictatorship to democracy»⁸ – argued powerfully for the efficacy (and normative priority) of civil over violent resistance to achieve revolutionary goals.

But scholarly analysis is at best a rough indicator of popular mythology, and in recent years the mythos surrounding non-violent revolution has suffered several moments of crisis. In the first place, the mythos of non-violent revolution has come to associate revolutionary mass movements *ipso facto* with liberal democratic ideals and aspirations. The theory is intuitive – the more massive, active, and diverse the movement, the more inclusive and democratic a new regime must be to meet its demands. And this appears to be backed by recent history. In a large-sample study, for example, Chenoweth and Stephan (2013) observed that «nonviolent campaigns have a participation advantage over violent insurgencies» because the «moral, physical, informational, and commitment barriers to participation are much lower for nonviolent resistance than for violent insurgency». Moreover because of this «the transitions that occur in the wake of successful nonviolent resistance movements create much more durable and internally peaceful democracies»⁹.

But as the authors also noted, this is hardly an iron law. Mass-based revolutions have often turned dictatorial, and not necessarily by accident. And on this point one must highlight that if the Revolutions of 1989 abandoned the terror and violence of 1789 or 1917-style revolution, their model also inherited the same reliance on ‘democratic’ mass protest and support which was the ‘nonviolent’ basis of the legitimate rise of dictatorial regimes in these same cases. Jonathan Schell has argued this at length, that both the French Third Estate and Lenin’s Bolsheviks in practical terms «did not use violence to *win* power», even if «they used it, instantly and lavishly, to *keep* power»¹⁰ – that the effective seizure of power was relatively bloodless *precisely* because they were already established as legitimate representatives of, at minimum, the most vocal masses in the most influential centers of state power. They credibly represented what Schell calls the *mass minority* in the major cities, even if their claims to representation extended further. The same could be said of Iran’s 1979 Revolution, which saw «mass participation from nearly every segment of Iranian society» to oust the Shah, then a charismatic Khomeini positioned to represent the «mass minority» and assume power on their behalf, followed by an Islamist crackdown by Khomeini’s Islamic Republican Party in which an estimated 20,000 people were liquidated¹¹.

⁸ G. Sharp, *From Dictatorship to Democracy: A Conceptual Framework for Liberation*, London 2012. See also Sharp’s classic *The Politics of Nonviolent Action*, Boston 1973 (published in three volumes); and S. Vinthagen, *A Theory of Nonviolent Action: How Civil Resistance Works*, London 2015.

⁹ E. Chenoweth, M. Stephan, *Why Civil Resistance Works*, cit., p. 10.

¹⁰ See J. Schell, *Ch.6: The Mass Minority in Action: France and Russia*, in *The Unconquerable World: Power, Nonviolence, and the Will of the People*, New York 2004, pp. 164-185. The quoted passage is from p. 179, emphasis added.

¹¹ E. Chenoweth, M. Stephan, *Why Civil Resistance Works*, cit., p. 111.

«Despite the final outcome», writes one observer of Khomeini's Revolution, «its main dynamics would have won the admiration of... even Mahatma Gandhi»¹².

The figures of Lenin, Khomeini, and even Robespierre draw us towards a second crisis of non-violent revolutions found at the nexus of leadership and mass participation which stands at the heart of most modern revolutions. It is hard to find a successful revolution without leadership of some sort, personal or party. But because charismatic leadership has so often led to violent, dictatorial, and ideologically intolerant revolutionary outcomes, the proper role of revolutionary leaders constitutes a problem for the revolutionary democrat. A classical statement was made by Sidney Hook: «If the hero is defined as an event-making individual», wrote Hook in 1943, «it follows at once that a democratic community must be eternally on guard against him», for even «the greater his faith in himself, the more disinterested his intentions, the more fateful the issue to which his heroic vision drives him, the more insidious is the menace to the whole rationale of democracy»¹³. Hook's words resonated as the Allied forces – the charismatic de Gaulle's among them – fought the demagogic Hitler's and Mussolini's armies. And he placed them deliberately beside a chapter-long analysis of Lenin's 'heroic' actions in October 1917.

On the other hand, a summary rejection of charismatic or revolutionary leadership risks throwing the proverbial baby with the bathwater. Certainly, this was not the case in 1989, where indicatively in Poland the charismatic leadership of Lech Walesa and Solidarity was crucial not only for pressuring the PUWP regime into negotiations, but for making those negotiations powerful. The same could be said for Vaclav Havel and the Civic Forum in Czechoslovakia, and the role of other party organizations in the many Eastern European round table negotiations¹⁴. Nor was such leadership absent or unimportant in the preponderance of aforementioned successful non-violent revolutions – from Aquino in the Philippines and Mandela in South Africa, to the Democratic Opposition of Serbia, Saakashvili and the UMN in Georgia, and Yushchenko and Tymoshenko in the Ukraine.

But for the last decade or so pressure has come to bear on this leadership question in the wake of the global rise of what Ivan Krastev calls a protest ethic of «participation without representation». Eyeing a range of movements from Global Occupy and Madrid's Los Indignados to the 2011 Egyptian Revolution and recent civic movements in places like Russia, Bulgaria, Thailand, and Turkey, Kristev writes that:

What strikes any observer of the new wave of revolutionary politics is that it is a revolution without an ideology or a project. Protesting itself seems to be the strategic

¹² E. Abrahamian, *Mass Protests in the Iranian Revolution, 1977-79*, in *Civil Resistance & Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, ed. by A. Roberts and T. Garton Ash, Oxford 2011, pp. 162-178: 163.

¹³ S. Hook, *The Hero in History* [1943], Boston 1955, pp. 229, 234.

¹⁴ See J. Elster (ed. by), *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*, Chicago 1996.

goal of many of the protests. Failing to offer political alternatives, they are an explosion of moral indignation... They preach participation without representation. The protest movements bypass established political parties, distrust the mainstream media, refuse to recognize any specific leadership, and reject all formal organizations, relying instead on the Internet and local assemblies for collective debate and decision making¹⁵.

Such politics, argues Krastev, has failed to produce substantial political outcomes for two broad reasons. First is a lack of political responsibility manifest in a rejection of representation: «Mistrusting as a rule, the protestors are plainly uninterested in taking power» but instead «any time people perceive that their interests are endangered, they plan on returning to the streets»¹⁶. Second is a lack of guiding principles and strategic vision: «Revolutions need ideology as oxygen and fuel, and the protestors have no ideology or alternative vision of the future to speak of»¹⁷. These circumstances render politics revolutionary in the most ironic sense – a routine exercise of futile cycles of angry protest.

In recent years the most consequential example of this has been Egypt, where an initial wave of largely Internet-driven street demonstrations led to the ousting of long-time autocrat Hosni Mubarak by the Egyptian military on February 11, 2011. A brief honeymoon period was followed by a succession of anti-military protests from mid-2011 to mid-2012. This in turn was followed by victories of the Muslim Brotherhood and other Islamist parties in late-2011 parliamentary elections, and by the Brotherhood's Mohamed Morsi in Egypt's first free and fair Presidential election in June 2012. The subsequent year witnessed a swelling tide of anti-Morsi and anti-Brotherhood protests waged by secular youths and Egyptian liberals, which culminated in a forceful and widely supported military coup to oust Morsi on July 3, 2013¹⁸. The 2013 coup brought General Abdel Fattah el-Sisi to power, and was subsequently consolidated in a May 2014 presidential election in which Sisi won over 96% of the vote¹⁹. By now Egyptian politics had come full circle, back to something which looked like a military dictatorship. And after a resumption of Mubarak era-like crackdowns on Islamists and political activists – the same activists who had brought about the February revolution – it was unclear how democracy had been served²⁰.

Retrospective analysis has done much to suggest that a crucial weakness of the Egyptian opposition – what made a military takeover perhaps *the* most likely outcome – was the lack of a cohesive and unified leadership to represent

¹⁵ I. Krastev, *Democracy Disrupted: The Global Politics of Protest*, Philadelphia 2014, p. 3.

¹⁶ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 76-77.

¹⁸ A useful summary of these events is N. Brown, *Egypt's Failed Transition*, «Journal of Democracy», XXIV, 2013, 4, pp. 45-58.

¹⁹ Turnout for the election was 47.5% of Egypt's 53 million eligible voters. Reported in: *Abdel Fatah al-Sisi Won 96.1% of Vote in Egypt Presidential Election, Say Officials*, «The Guardian» (online), June 3, 2014. Accessed at: <https://www.theguardian.com/world/2014/jun/03/abdel-fatah-al-sisi-presidential-election-vote-egypt>.

²⁰ See U. Lindsey, *Cairo: A Museum of Ghosts*, «The Nation», March 2, 2016.

the incredibly diverse mass movement on the ground. Indicatively, Egyptian activist-professor Khaled Fahmy called the revolutionary masses a 'third faction' in Egyptian politics which, unlike the first two (the military/old regime and Islamist parties) lacked credible representation:

[W]hat makes Egypt unique is that we also have a third faction, which is the revolution. This is the result of the fact that the revolution of January/February 2011 that was youth-led managed to topple the regime but did not manage to end up in power. So when the elections were run, parliamentary and presidential, they did not win. The people who won were the people who were poised to win, which is the Islamists, the Muslim Brotherhood and the Salafists. [...] We ended up with a very peculiar situation whereby the old regime had not really completely disappeared, the new regime is not revolutionary and does not really believe in the revolution as such, and the revolution that managed to make this political opening is disaffected and bewildered and out in the streets again²¹.

In Fahmy's language, 'poised to win' means having organization and representation with the capacity to harness if not steer the groundswell energy of the masses. Where Fahmy is matter-of-fact, Nathan Brown is more critical: «By showing disdain for politics and ceding control to the military», he writes, «those who pulled off the revolution revealed that they lack a common understanding of how to overcome authoritarianism's malign legacies»²². And Azma Bishara put it simply –Egypt was «Devoid of an organized revolution»²³.

In light of these criticisms of post-2010 protest generally and Egypt's 2011 revolution specifically, it would be ironic if wisdom might yet be gleaned from the very source which 1989 seemed to outmode – Lenin himself. Indeed, Lenin's penchant for class-based violence and dictatorship are largely responsible for today's absolute reaction in the other direction. And in this respect the words of Wael Ghonim, the Google executive whose Facebook page *Kullena Khaled Said* catalyzed Egypt's 18-day revolution, are indicative of a distinctly anti-Leninist strain in today's liberal-democratic revolutionary thought: «Using the pronoun *I*», writes Ghonim, «was critical to establishing the fact that the [*Kullena Khaled Said*] page was not managed by an organization, political party, or movement of any kind»²⁴. This language is recurrent throughout his memoir of the revolution: «Please carry the Egyptian flag and refrain from carrying any signs of a political party, movement, group, organization, or religious sect.

²¹ S. Childress, *Khaled Fahmy: Sisi Is 'Much More Dangerous'*, «Frontline», September 17, 2013. The interview was conducted on July 18, 2013. See <https://www.pbs.org/wgbh/frontline/article/khaled-fahmy-sisi-is-much-more-dangerous/>

²² N. Brown, *Egypt's Failed Transition*, cit., p. 58.

²³ A. Bishara, *Revolution against Revolution, the Street against the People, and Counter-Revolution*, Research paper published by the Arab Center for Research and Policy Studies, September 2013, p. 15. See https://www.dohainstitute.org/en/lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/revolution_and_revolution.pdf

²⁴ W. Ghonim, *Revolution 2.0: The Power of the People is Greater than the People in Power*, New York 2012, p. 61.

Jan25 is for all Egyptians»²⁵, Ghonim told protestors on Jan. 25. «Revolutions of the past have usually had charismatic leaders who were politically savvy and sometimes even military geniuses», but «the revolution in Egypt was different: it was truly a spontaneous movement led by nothing other than the wisdom of the crowd»²⁶. In this «leaderless revolution... no one was *the* hero because *everyone* was a hero»²⁷.

And yet, since a consensus has emerged that a lack of leadership and representation left a critical authority vacuum which Egypt's military was able to fill, it makes sense to critique Egypt's spontaneous revolution from the standpoint of revolutionary leadership tactics.

Liberal-democratic revolutionaries may need Lenin after all. In what follows I examine Lenin's leadership tactics with an eye towards the democratic stumbling of Egypt's revolution. Such an investigation, however brief here, is useful for three reasons: First, it helps us better understand the Egyptian revolution. Second, it helps us better understand what elements of Lenin's leadership theory are *essentially* Marxist, and what elements are generalizable to revolutions as a whole. And third, it facilitates an interesting comparison of the Egyptian and Russian revolutions. We pursue this in the next section.

2. Lenin, Russia, and the Egyptian Revolution

In this section I tackle Lenin's relevance for contemporary revolutionary thought, particularly liberal revolutionary thought. I proceed in two steps – (1) Revolutionary Agitation; and (2) Revolutionary Situations – to contrast Lenin's approach with the «participation without representation» ethic I also call «liberal-democratic spontaneity», and to apply his theory of «revolutionary situations» to Egypt's 2011 revolution. I make two broad arguments: first, the liberal-democratic revolutionary can learn from Lenin without embracing the violent, dictatorial, class-based elements that make his reputation; and second, Lenin's tactical leadership insights apply to liberal as well as Marxist revolutions.

Revolutionary Agitation

The problem of leadership facing contemporary democratic revolutionaries echoes a controversy waged within Marxism in the early 20th century. The battle lines were drawn between Rosa Luxemburg, the champion of workers' 'spontaneity', and V. I. Lenin, the champion of organized party leadership. Paul Mattick summarized their contrast neatly:

²⁵ *Ibid.*, p. 168.

²⁶ *Ibid.*, p. 293.

²⁷ *Ibid.*, p. 294.

Although Lenin counted on, he simultaneously feared, spontaneous movements. He justified the need for conscious interferences in spontaneously-arising revolutions by citing the backwardness of the masses and saw in spontaneity an important destructive but not constructive element. In Lenin's view, the more forceful the spontaneous movement, the greater would be the need to supplement and direct it with organised, planned party-activity. The workers had to be guarded against themselves, so to speak, or they might defeat their own cause through ignorance, and, by dissipating their powers, open the way for counter-revolution.

Rosa Luxemburg thought differently because she saw the counter-revolution not only lurking in the traditional powers and organisations but capable of developing within the revolutionary movement itself. She hoped that spontaneous movements would delimit the influence of those organisations that aspired to centralise power in their own hands [...] Organisations, in Luxemburg's view, should merely help release the creative forces inherent in mass actions and should integrate themselves in the independent proletarian attempts to organise a new society²⁸.

The «participation without representation» ethic sides with Luxemburg. It rejects Lenin's organizational-leadership approach and instead embraces the «wisdom of the crowd». But unlike Luxemburg it lacks a theory of *why* we expect the crowd to coordinate on any political outcome. Luxemburg's concept of spontaneity was class-based. It presupposed «a highly-developed working class, capable of discovering by its own efforts ways and means of utilizing the productive apparatus and its own capacities for a socialist society»²⁹. But liberal-democratic spontaneity rejects this Marxist framework, and in lieu of Luxemburg's industrial-capitalist-crisis mechanisms which trigger class consciousness, its hope rests on a basic belief that «the people want»³⁰ democracy instead of dictatorship, and thus will support it. But this is not a revolutionary theory, and the assumption that broad-based, highly mobilized revolutionary masses will spontaneously gather around a liberal democratic alternative begs for serious theoretical argument. A host of social and contextual factors – level of economic inequality, broader class relations, ethnic tensions, historical and ideological context, may all affect peoples' preferences for or against a range of democratic alternatives. The masses may well find authoritarianism more attractive.

In a critical way, then, liberal-democratic spontaneity shares with Lenin a kind of faith in the revolutionary outcome, albeit via a different ideological framework. For Lenin the relevant framework is class – the socialists will win, but the question is how – while for liberal-democratic spontaneity the framework is neo-Hegelian – the people want democracy, and it will come. Both anticipate a final outcome, but crucially, a chasm divides them on how to coordinate it.

²⁸ P. Mattick, *Spontaneity and Organisation*, 1949. See <https://www.marxists.org/archive/mattick-paul/1949/spontaneity.htm> (accessed July 7, 2017).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ G. Achcar, *The People Want: A Radical Exploration of the Arab Uprising*, Berkeley 2013.

And here is Lenin's first tactical contribution to liberal revolution – his theory of revolutionary propaganda as a coordinating mechanism.

Fifteen years before Russia's 1917 Revolution, Lenin described this problem in *What is to Be Done?* (1902) as one of transforming a *mass of people* into a *people*:

The critical, transitional state of our movement... may be formulated as follows: *There are no people – yet there is a mass of people*. There is a mass of people, because the working class and increasingly varied social strata, year after year, produce from their ranks an increasing number of discontented people... At the same time, we have no people, because we have no leaders, no political leaders, no talented organizers capable of arranging extensive and at the same time uniform and harmonious work³¹.

«Without revolutionary theory there can be no revolutionary movement»³², writes Lenin, because a *mass of people* is different from a *people*. A *mass of people* can collectively destroy, but it cannot cooperatively create. It can enter the streets and temporarily disrupt the functioning of government, but it cannot coordinate on a new one. Absent common leadership – an organizational, ideological, strategic center of gravity – its sporadic protests amount to little more than scattered «outbursts of desperation and vengeance»³³.

For this reason, then, Lenin insists upon a propaganda campaign that involves *both* a consciousness-building campaign of 'exposure' among varied social strata, *and* a preparation for revolution which offers its readers a strategic plan or vision³⁴. The first prepares the fall of one political system; the second lays foundation of a new one. Exposure involves the publicizing, narrating, and explaining of particular instances of government abuse and revolutionary political action. It is news and narrative – ensuring that important facts are shared by a multitude of people, and that this multitude understands the facts in terms of a common political narrative. «[I]t is possible to begin», Lenin writes, «*only* by inducing people to *think* about all these things, to summarize and generalize all the diverse signs of ferment and active struggle»³⁵, and to incorporate as many social strata as possible:

Indeed, is there a single social class in which there are no individuals, groups, or circles that are discontented with the lack of rights and with tyranny and, therefore, accessible to the propaganda of Social Democrats as the spokesmen of the most pressing general democratic needs... [W]e would point to *political exposures* in the broad sense of the word as the principal... form of this agitation³⁶.

³¹ V. I. Lenin, *What Is to Be Done?: Burning Questions of Our Movement*, in *The Lenin Anthology*, ed. by R. C. Tucker, New York 1975, pp. 12-114: 80.

³² *Ibid.*, p. 19.

³³ *Ibid.*, p. 24.

³⁴ The discussion that follows is greatly informed by T. Strong, *Ch. 5: Lenin and the Calling of the Party*, in *Politics Without Vision: Thinking Without a Banister in the Twentieth Century*, Chicago 2012, pp. 184-217.

³⁵ V. I. Lenin, *What is to Be Done?*, cit., p. 101, emphasis in original.

³⁶ *Ibid.*, p. 55, emphasis in original.

A coordinated, national exposure campaign by a national paper – one propagating a singular and coherent narrative of events – erodes ruling class authority even outside of the working class. They «serve as a powerful instrument for *disintegrating* the system we oppose, as a means for diverting from the enemy his casual or temporary allies, as a means for spreading hostility and distrust among the permanent partners of the autocracy»³⁷.

A critical aspect of this is what one might call its *centralized populism* – classically associated with dictatorship, but here associated with democratic legitimacy. Lenin insists that this propaganda be produced by a *centralized* body of *professional revolutionaries* who will determine its ‘line’ or narrative. The work should not be left to local papers. And against the criticism that this renders the Party «an uncontrolled autocratic law-maker for the entire practical revolutionary struggle»³⁸, he argues to the contrary that *any* propaganda (centralized or not) will only take root where the seeds and soil are fertile: «Let them shout that in stretching out the line, we want to command», he writes, but «we wanted our line, if properly laid, to be respected because it was correct, and not because it had been laid by an official organ»³⁹. The Party only wins adherents if it accurately taps the latent consciousness of the masses, and clarifies to the masses in intellectual terms what they already know from experience. And it only wins the revolution if it reinforces the universal character of their sentiments, and makes this mutually known among them.

Tracy Strong summarizes this approach as follows: «The Party does not try and make the revolution: rather, it tries to make for as much coherence of understanding and action as may be possible at any given moment»⁴⁰. Coherence of understanding dovetails with the strategic coordination of forces, even where local gains are at stake. And this is the critical difference between spontaneity and centralization. «Pray tell me», writes Lenin:

[W]hen bricklayers lay bricks in various parts of an enormous, unprecedentedly large structure, is it ‘paper’ work to use a line to help them find the correct place for the bricklaying; to indicate to them the ultimate goal of the common work... And are we not now passing through precisely such a period in our Party life when we have bricks and bricklayers, but lack the guide line for all to see and follow?⁴¹

A centralized, All-Russia propaganda newspaper will «*stimulate* people to march forward untiringly along *all* the innumerable paths leading to revolution, in the same way as all roads lead to Rome»⁴². The march towards Rome – the vision of Rome which informs a broader strategic plan – represents the difference

³⁷ *Ibid.*, p. 56, emphasis in original.

³⁸ *Ibid.*, p. 97.

³⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁰ T. Strong, *Politics Without Vision: Thinking Without a Banister in the Twentieth Century*, Chicago 2012, p. 202, emphasis added.

⁴¹ V. I. Lenin, *What is to Be Done?*, cit., p. 101.

⁴² *Ibid.*, p. 104.

between a mere trade-union strike and, what may look the same from above, the strike as a tactical form of revolutionary struggle.

Placing Egypt's 2011 revolution beside *What is to Be Done?* gives relief to the revolution's tactical strengths and strategic weaknesses. Mubarak's overthrow has often been called a 'Facebook Revolution', and beneath the cachet is an element of wisdom. The call for massive revolutionary demonstrations on Jan. 25, 2011 was popularized by a small number of coordinating Facebook pages, including that of the April 6 Movement and, most importantly, Wael Ghonim's *Kullena Khaled Said* page. Ghonim's site in particular was the center of a «surrogate form of journalism that circumvented the censorship laws in Egypt» in which «YouTube videos, show with shaky cell phone cameras, of innocent Egyptians tortured and violated for crimes they never committed were a regular feature»⁴³. No image was more powerful in this regard than the brutally disfigured Khaled Said which inspired Wael Ghonim to start a Facebook page and inspire others to post similar abuses. Prior to Jan. 25 Ghonim also successfully used his website to coordinate nationwide 'Silent Stand' protests which ultimately persuaded the government to arrest Said's killers.

How to evaluate this use of Facebook is complex. On one hand, the revolution was enabled *precisely* because the Facebook platform established in Egypt the same kind of de facto 'All-Egypt newspaper' which Lenin thought essential for Russia. In effect, Ghonim (and one might add the April 6 Movement with which he coordinated) established an All-Egypt exposure campaign in which incredibly large numbers of Egyptians, from all walks of life, both shared and read about government abuses in a continuous 24-hour cycle (Lenin was hoping for four issues a month!). When calls for the Jan. 25 protest came, then – on National Police Day and in the wake of the recent democratic revolution in Tunisia – the mass participation that resulted was enabled by a preparatory 'All-Egypt' propaganda which did not dictate to the masses what to think, but resonated with what they thought.

On the other hand, crucial differences from Lenin's platform may have also undermined the long-term success of the demonstrations. The most important, I would suggest, was a lack of *political* (as opposed to *protest*) coordination. Both the April 6 Youth Movement and Ghonim (via *Kullena Khaled Said*) issued specific demands via their websites. But in Ghonim's case these demands – addressing the poverty problem; annulling the emergency law; firing the Minister of Interior; a two-term limit on the presidency⁴⁴ – did nothing to establish a plan of action or a credible political representation of the masses capable of consolidating their revolutionary gains *should the opportunity present itself*. On February 6, 2011, the April 6 Movement published a revolutionary set of demands including Mubarak's resignation, the dissolution of the current national assembly and senate, and:

⁴³ S. Mahmood, *The Architects of the Egyptian Revolution*, «The Nation» (online), February 15, 2011.

⁴⁴ W. Ghonim, *Revolution 2.0*, cit., pp. 166-167.

Establishment of a 'national salvation group' that includes all public and political personalities, intellectuals, constitutional and legal experts, and representatives of youth groups who called for the demonstrations on the 25th and 28th of January. This group is to be commissioned to form a transitional coalition government that is mandated to govern the country during a transitional period. The group should form a transitional presidential council until the next presidential elections...

We also announce that there is not any connection between us and what is known as 'The Committee of Wise Men' who have suggested ending the demonstrations and beginning negotiations while Mubarak is still in power⁴⁵.

Given that the April 6 Movement and Ghonim were coordinating their activities, it is ironic to contrast the former's obstinate political stance on February 6 – its political demands for leadership, representation, and a formal transfer of power to a 'national salvation group' – to Ghonim's consistent refrain that the movement eschew reference to party, group, organization. For now, as calls for a 'national salvation group' indicated, this was precisely what the revolution needed, but lacked – a legitimate, well-known, centralized leadership of the revolutionary masses to pick up the power when it was lying in the streets, and do so with the mandate to implement a specific political plan which the masses both anticipated and demanded, because the 'All Egypt' agitation campaign had prepared them to do so.

Thus, when scholar Saba Mahmood argues that «the rebellion was so effective precisely *because* there was no central and singular political authority organizing it», and rejects the notion that a lack of centralization hindered the task of forging a new government, and subsequently counters that «many of the young men and women who participated in this rebellion... are savvy and experienced organizers», this is tactically beside the point. By embracing 'spontaneity' the Facebook movement garnered a *mass of people* to overthrow a dictator. But it failed to lead, constitute, or represent a *people*.

Revolutionary Crisis and Picking up Power

If any figure was positioned to pick up power between the Jan. 25, 2011 outbreak of protests and February 11 when the military seized the initiative, it was Egyptian diplomat and 2005 Nobel Peace Prize winner Mohamed El Baradei. El Baradei was Egypt's most widely recognized democracy advocate. From 1997-2009 he headed the International Atomic Energy Agency (IAEA), and in February 2010 returned to Egypt after a 27-year absence to great enthusiasm to establish the National Association for Change (NAC), a broad opposition coalition with representatives from most of Egypt's major opposition parties

⁴⁵ April 6 Movement, *Statement of the April 6 Movement Regarding the Demands of the Youth and the Refusal to Negotiate with Any Side*, trans. by F. Adely & A. Haddad, «Jadaliyya Reports», published online at www.jadaliyya.com.

and protest groups – from the April 6 Movement and Revolutionary Socialists, to the Muslim Brotherhood and Egyptian Women for Change, among others – and including other prominent Egyptian politicians like Al-Ghad's Ayman Nour, who was the last to challenge Mubarak in 2005. Some anticipated El Baradei was preparing a charismatic 2011 Presidential run aimed not only at winning office, but transforming Egyptian politics⁴⁶.

El Baradei arrived in Cairo two-days after the National Police Day protest and immediately before the massive Jan. 28 protest that would establish a permanent occupation of Tahrir Square. Upon arriving he gave an impromptu press conference saying: «If people, in particular young people, if they want me to lead the transition, I will not let them down. My priority right now... is to see a new Egypt through peaceful transition». Responses were mixed. One 24-year-old Egyptian defended El Baradei from criticisms of timidity and parachuting: «It's not his job to be protesting on the streets, it's our job... His role is to be a leader, a figurehead for what comes after, because that's what we're lacking at the moment». Others were more tepid, even resentful of El Baradei's potential role: «Is he coming for a photoshoot, or does he actually have something to offer? The fact is he's done nothing concrete... if he does get involved it will just look shallow and crass»⁴⁷.

El Baradei's popularity had waned by early 2011, but he remained the most viable leader of any legitimate democratic coalition. In an unplanned coincidence, the weeks immediately preceding the Jan. 25 protest saw the creation of a 100-legislator 'shadow parliament' by many of the same opposition groups and political figures in the NAC. Most of Egypt's major opposition parties and their recognized political leaders – like Ayman Nour of Al-Ghad and Mohammed Al-Baltagi of the Muslim Brotherhood – were there⁴⁸. The shadow parliament, established after an especially corrupt November 2010 election season, was an exploratory response to Mubarak's regime, and had already held «dozens of meetings lasting more than 100 hours»⁴⁹. After the Jan. 25 protests it moved quickly to seize the initiative. Within days it established a 10-person steering committee and made El Baradei their official representative in negotiations with Mubarak's government. It also called on youth activist groups to pick three to five representatives to join the committee.

At the time of the Jan.-Feb. 2011 revolution, then, Egypt's opposition boasted both a mass movement and a political opposition. The latter was a

⁴⁶ A. Hauslohner, *Will El Baradei Run for President of Egypt?*, «Time» (online), February 20, 2010; *El Baradei to Form 'National Association for Change*, «BBC News» (online), February 24, 2010.

⁴⁷ All quotes in this paragraph are from J. Shenker, *Mohamed El Baradei Lands in Cairo: 'There's No Going Back'*, «The Guardian» (online), January 27, 2011.

⁴⁸ C. Levinson, *El Baradei's Role Cast in Doubt*, «The Wall Street Journal» (online), February 3, 2011. See also J.M. Sharp, *Egypt: The January 25 Revolution and Implications for U.S. Foreign Policy*, published by the Congressional Research Service in Washington, D.C., February 11, 2011.

⁴⁹ C. Levinson, *El Baradei's Role Cast in Doubt*, cit.

widely recognized political body which credibly represented the broadest strata of Egyptian society, with the country's most charismatic democratic figure at its helm. The former was a sustained mass of protestors effectively paralyzing Mubarak's regime, and doing so at the central points of real and symbolic political power – Cairo and Tahrir Square. Meanwhile the military in Cairo's vacillating presence signaled, at most, a tepid loyalty to Mubarak. On the evening of Jan. 30 El Baradei spoke at Tahrir Square as one with a broad negotiating mandate, and by Feb. 1 he had clearly occupied this role, if only to publically reject negotiations with the old regime until Mubarak himself stepped down⁵⁰.

How, then, did the power of Egypt's revolution fall into the hands of Egypt's military? At the critical moment, was there a more decisive role for El Baradei and this shadow parliament's steering committee to play in the pursuit of a stable Egyptian democracy? What was to be done, and when? Any answers to these questions will be speculative – and to proffer alternative courses of action in retrospect is easily unfair to the courageous actors involved, like El Baradei and Ghonim, who risked their lives to participate under fluid and increasingly chaotic circumstances. But in what follows I do ask what *might* be learned from stylized parallels with the Russian Revolution of 1917, and from Lenin's real-time analysis of Russia's own revolutionary situation in 1917. Due to space constraints, I limit discussion to two topics: (a) dual power and (b) picking up power.

If there is one superficial resemblance between Egypt's 2011 Revolution and Russia's 1917 Revolution, both experienced an extended period of unstable political authority in the wake of the ruling regime's collapse. In Russia, this period from February to October 1917 was called 'dual power'. The Provisional Government, which nominally governed and bore responsibility for Russia's war effort, emerged spontaneously from the old Imperial Duma as the monarchy collapsed. Its members represented Russia's bourgeois and elite voting class. The Soviet congress arose at the same time, when calls from Menshevik Duma members and other left-wing leaders gathered delegates from soldier and worker (and eventually peasant) units. Though based in Petrograd, a linked Soviet system spread throughout the country, and in theory their political role was supervisory⁵¹.

In Egypt while the political blocs were less numerous than in Russia – after Feb. 11, there were (1) the old regime holdovers, (2) the military, (3) the Muslim Brotherhood and other Islamist parties, and (4) "the crowd" (mostly secular-liberal) – the 'dual power' dynamics were more fluid institutionally. In this respect two moments are especially worth highlighting for comparative and theoretical reasons.

⁵⁰ J. Shenker, *Egypt Protests: Parties Reject Talks and Try to Restore Credibility*, «The Guardian» (online), February 1, 2011; Id., *Mohamed El Baradei Urges World Leaders to Abandon Hosni Mubarak*, «The Guardian» (online), February 2, 2011.

⁵¹ On the events of February 23-7 which led to the creation of 'dual power', see esp. L. Trotsky, *History of the Russian Revolution*, trans. by M. Eastman., Chicago 2008, pp. 75-130.

First is the period between Jan. 30 and Feb. 11, 2011. At this time Mubarak and his associates faced a serious political challenge from El Baradei's coalition, which had a credible (if contestable) claim to represent the revolutionary masses. Mubarak in turn needed traditional military support to weather the storm, but soldiers in the streets appeared to vacillate. On the surface it appeared there were two political contenders – El Baradei's coalition and Mubarak's government – and all ultimately hinged on the military. Which side would it support – Mubarak's or El Baradei's? The answer was neither.

A second crucial period occurred between the late 2011 and July 2013, during which Egypt saw parliamentary elections, a presidential election, selection of a Constituent Assembly, and all of these undermined in one form or another by Egypt's military leadership and Mubarak-regime bureaucracy. Immediately after the February revolution El Baradei's coalition (briefly called the National Committee for Following up the People's Demands⁵²) fizzled to nothing, leaving three major political blocs: (1) the Supreme Council of the Armed Forces (SCAF) (often in tandem with old regime elites); (2) the Muslim Brotherhood, and (3) the protesting liberal-secular masses now represented by no one. When the Islamist parties then dominated parliamentary elections, and Mohamed Morsi's presidency confirmed secular liberals' worst fears about Brotherhood politics, the crowd leaned on its only champion left — ascendant military commander Abdel Fattah el-Sisi.

What options were available to El Baradei in February 2011? And what alternative courses were available to democratic activists in the interregnum between Mubarak's fall and Sisi's rise? In response to the first question, a passage Lenin wrote during the abortive 1905 Revolution is instructive:

Revolutions are the locomotives of history, said Marx. Revolutions are festivals of the oppressed and exploited... At such times the people are capable of performing miracles... But it is essential that leaders of the revolutionary parties, too, should advance their aims more comprehensively and boldly at such a time, so that their slogans should always be in advance of the revolutionary initiative of the masses, serve as a beacon, reveal to them our democratic and socialist ideal in all its magnitude and splendor, and show them the shortest and most direct route to complete, absolute and decisive victory⁵³.

This passage suggests that an open call for power on Tahrir Square by El Baradei – effectively offering his coalition committee as a Revolutionary Provisional Government – was likely to fail, because while the coalition did boast links to a range of political parties, El Baradei's sway over the *revolutionary masses* remained questionable. As early as Feb. 1, ground-level reports indicated that El Baradei's opposition «had been weakened by its inability to control the protestors, who have acted without any prompting from established political

⁵² J. Shenker, *Egypt Protests: Parties Reject Talks and Try to Restore Credibility*, cit.

⁵³ V. I. Lenin, *Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution*, in *The Lenin Anthology*, cit., pp. 120-147: 140-141.

forces». As one protestor put it, «If I was [newly appointed Vice-President] Omar Suleiman and I was serious about negotiating with an opposition figure, I would say, ‘First, call the crowds off’, which of course ElBaradei can’t – barely anyone listened to him in Tahrir the other day, and they’re not going to listen now»⁵⁴. The core problem, Lenin suggests, was not only that the coalition had few organizational ties to the revolutionary masses – this was problem enough – but it offered the masses no revolutionary beacon because, prior to Jan.25, it never presented itself as a leader of a *revolutionary* movement.

Nonetheless, although Lenin’s writings and experience suggest that such leadership positioning can take years, and ought to precede the revolution by a significant amount of time, one reasonably wonders – had Egypt’s shadow government (or for that matter El Baradei’s NAC) linked itself specifically to revolutionary agitation from its inception, actively linking itself with the online agitation movement, and had El Baradei in turn *then* offered his revolutionary leadership on the Square in late Jan.-early Feb. 2011 – whether the calculations of a vacillating military (perhaps with a nudge from the United States which annually subsidizes it) would have steered more readily towards this alternative.

In the event, the SCAF did assume power: So what alternatives were *then* available to democratic revolutionaries beyond spontaneous demonstrations? Here the lessons of February through October 1917 resonate in surprising and ironic ways. First, as discussed above, what facilitated the Bolsheviks’ initial rise to power was not an overwhelming use of force – it was, rather, Lenin’s insistence from the April Theses through October, that the path towards fully overthrowing the old regime was through *winning over an alternative and more legitimate set of institutions* – namely the Soviets. Recall that in the Russian Revolution’s early months the Bolsheviks constituted a paltry minority of Soviet delegates, but Lenin’s drew confidence from his belief that – in the context of the World War I crisis – both the bourgeois parties in the Provisional Government and (the opportunist) Socialist parties in the Soviets would be exposed as hypocrites and counterrevolutionaries. Because the authority situation was fluid the Bolsheviks could, and should wait until they controlled the most important Soviets – which would also help them win the army – and then move.

Approached from this perspective, the sequence of events from Feb. 2011 through July 2013 strikes one as a Leninist exposure campaign turned on its head. There were no Soviets in Egypt, but there were parliamentary and presidential elections and the formation of a constituent assembly. On one hand, the lack of pre-revolutionary organization or credible revolutionary representation weakened secular liberal representation in these elections considerably. Thus the new political organization which delegates of the revolutionary masses might have co-opted over time was never seriously in play; while on the other hand, when powerful political actors *were* exposed one-by-one for anti-democratic tendencies during the period of fluid authority in Egypt – first the military for

⁵⁴ J. Shenker, *Egypt Protests: Parties Reject Talks and Try to Restore Credibility*, cit.

postponing elections, then the Muslim Brotherhood for using electoral victories to pursue what appeared like narrow and sectarian interests – there was no credible representative of the revolutionary masses waiting to fill the legitimacy void. This is what Russia and the Bolsheviks had, which Egypt's secular liberals didn't – a leader whose April Theses encouraged continued agitation and organization aimed at eventually winning and consolidating power through the newly established political body. The Bolsheviks started small in February – and so, perhaps, would have El Baradei's coalition. But Lenin's strategy worked, and by October, after most other parties in Russia had sullied themselves with the war, the Bolsheviks were the only credible representative of the revolutionary masses left standing/ In Egypt, on the other hand, the secular liberal masses lacked such a champion or party, and the democratic institution in Egypt which might have formed an alternate and more credible basis of political authority was not only resented and distrusted, but ultimately overthrown by the military with the support of liberal democratic spontaneity.

If anyone played the Leninist game of exposure to perfection, it was arguably El Sisi, who recognized that Morsi's presidency would likely incite more protest to create a political void which only he was positioned to fill. In this context, one again wonders what might have happened if, after Feb. 10, 2011, El Baradei's coalition had resolved to stick together for revolutionary democratic outcomes until the end – if, instead of pulling out of the Presidential election of 2012, El Baradei had led a broad coalition to dominate them, continuously exposing any party or organization evincing a design to subvert them. This is not only the Leninist plan – this was the plan executed by Otpor and the Democratic Opposition of Serbia, by Saakashvili and the UMN in Georgia, and the other successful color revolutions. Indeed, it was Otpor and their 'horizontalist' approach to revolutionary organization which first inspired the April 6 Movement⁵⁵. But clearly *they* read Lenin, too.

John LeJeune, Georgia Southwestern State University
✉ john.lejeune@gsw.edu

⁵⁵ D. A. Kirkpatrick, D. E. Sanger, *A Tunisian-Egyptian Link That Shook Arab History*, «The New York Times» (online), February 13, 2011.

¶ Sezione Terza

*Icone, immagini
e figure della Rivoluzione*

Articoli/2

La propaganda visuale dell'ateismo nell'Unione Sovietica dei primi due decenni

Gian Piero Piretto

Articolo sottoposto a *peer review*. Inviato il 25/07/2017. Accettato il 06/08/2017.

Religious iconoclasm was one of the main issues of the new born Soviet power. Church holydays, according to the Bolsheviks, were responsible for drunkenness and bad work. Visual culture was highly employed to fight superstition and promote atheism among the proletarians. Russian peasants were illiterate and extremely conservative. It was not easy to convince them to abandon old habits. Special newspapers and magazines were dedicated to this problem. Especially the illustrated «Bezbozhnik u stanka» (The godless in the factory) published fierce images stimulating hate against religion and its representatives. Churches were demolished or transformed into more politically correct worker clubs. Cinema also dedicated great attention to this process. Dziga Vertov's *Enthusiasm* or *The Donbass Symphony* (1931) showed how a church was dismantled and transformed into a youth club, but the highly innovative artifices and avant-garde sound and image relationship proposed by the director were not appreciated by the censors, and the film was not distributed. The same happened in 1937 with Sergei Eisenstein's *Bezhin Meadow*. The ritual dismantling of a church by peasants who, because of the montage technique, turn into saints or prophets was condemned for excess of formalism and lack of political involvement. Soviet power was more interested in the result of actions than in the poetic description of the process. Mass illustrations were more effective and the great investment in propaganda posters and magazine covers continued throughout the years of the Soviet experience. The article investigates several examples of the creation of visual iconoclasm and how it 'functioned' among the new born proletarians.

Questa riflessione, legata al centenario del mitico ottobre 1917, è dedicata a uno degli ambiti che hanno visto da parte del neo-nato potere sovietico ferventi investimenti nella nuova causa ma che, per ragioni che mi propongo di indagare, hanno incontrato resistenze, diffidenza e scarso seguito sia nei responsabili della politica culturale che nei neo-nati proletari, futuri ipotetici Signori dello Stato Sovietico. Mi riferisco alle campagne antireligiose, in particolare alla loro componente visuale: stampa, manifesti di propaganda e cinema. Analizzerò cartelloni, copertine di riviste e film, sia documentari che di finzione, per verificarne strategie di creazione, artifici compositivi, modalità di diffusione e

conseguente difficoltà di comprensione e apprezzamento da parte degli utenti deputati.

Prendo le mosse dal fenomeno iconoclasta scatenatosi tra i rivoluzionari immediatamente dopo la caduta dello zarismo, come succede in ogni sollevazione al mondo.

All Utopias are in a way texts of negation of the present order, a deep critique of society as a whole as well as of its constituent parts. Revolutionary iconoclasm was the old impulse, now fed and reinforced by the Revolution, to expunge the hated past and make way for the future by means of destroying odious images, idols, icons, and structures and by a sweeping negation of cultural and social values¹.

Anche su questo fronte la percentuale di adesioni al fermento distruttivo fu ben lungi dall'essere totale. Soprattutto nelle campagne, i fenomeni politici arrivavano in ritardo filtrati dalle enormi distanze, dall'atmosfera sonnolenta della provincia e dalla dilatazione del tempo che vi si verificava, a causa della secolare arretratezza (*beskul'tur'e*) in cui erano stati tenuti i servi della gleba e dell'atavico atteggiamento russo incline all'apatia e all'indolenza (la ben nota *len' oblomoviana*). A questo si aggiunga il totale analfabetismo dei contadini, la radicata consuetudine del sopruso, tanto cara agli slavofili, l'abitudine del rapportarsi ai rappresentanti del potere (tutti *batjuška*, caro e rispettato padre) con affettuosa sottomissione, a sublimare nel canto la narrazione del proprio dolore e delle ingiustizie subite, senza che protesta, vendetta o riscatto venissero contemplati². Tutte categorie socio-culturali che si collocavano all'esatto opposto dei fermenti di rivolta e rivincita che infiammavano le città. «When urban iconoclasts completed their work of demolition they began at once erecting new monuments and images. When peasants purged their space of alien ornaments, they erected nothing to replace them»³.

Lo sconfinato spazio vuoto della steppa russa, con rari agglomerati concentrati in sé stessi e assai distanti gli uni dagli altri, era entrato nello spirito dei contadini e aveva forgiato mentalità, atteggiamenti culturali, folclore⁴ e, non ultima, quella che sarebbe stata la posizione da riservare a eventuali rivolgimenti politici e sociali. Su tutto pesava l'incombenza del *byt*, concetto culturale russo intraducibile in altre lingue senza ricorrere a lunghe parafrasi. Mi faccio aiutare da Roman Jakobson nel tentativo di chiarirlo:

Allo slancio creativo nel futuro trasfigurato è contrapposta la tendenza alla stabilizzazione dell'invariabile presente, il suo incrostarsi di vecchiume inerte, lo

¹ R. Stites, *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York-Oxford 1989, p. 61.

² Cfr. G. P. Piretto, *Il popolo russo e il sacrificio*, in *Il sacrificio*, a cura di R. Ago, Napoli 2004, pp. 49-75.

³ Ivi, p. 63.

⁴ Cfr. G. P. Piretto, *Indirizzo Unione Sovietica. Venticinque luoghi di un altro mondo*, Milano 2015.

spegnersi della vita entro angusti schemi irrigiditi. Il nome di questa forza elementare è *byt*⁵.

Forza elementare che, alleata al concetto di tradizione immutabile, di fatalistica accettazione del male minore, di atavica diffidenza nei confronti di tutto ciò che non fosse ratificato dal tempo e dalla consuetudine, domina e ostacola passivamente ogni tendenza innovativa. Se le minacce contro la rimozione del «vecchiume inerte» si univano poi a ideologie non comprese fino in fondo e recepite come estranee, si può capire la situazione venutasi a creare durante e subito dopo il comunismo di guerra: proletari indotti in tentazione dal *byt* 'degenerato' della NEP, attratti più dalla restaurazione di abitudini e comodità borghesi che dall'appello bolscevico alla sobrietà e all'ascetismo, dallo stile di vita all'architettura di interni ed esterni⁶.

Contro il modello borghese, per quasi tutto il XX secolo, lottò il modello proletario di *byt* che la rivoluzione cercava strenuamente di imporre. Quest'ultimo era sorto dalla pratica quotidiana della rivoluzione, della guerra civile e del comunismo di guerra. La categoria etico-estetica dominante era la negazione della comodità intesa come ostacolo al lavoro e alla lotta⁷.

I giovani membri del Komsomol, l'associazione giovanile del partito comunista, cadevano troppo facilmente nelle trappole tese dal rinato filisteismo, attratti da miraggi di becero internazionalismo e godibilità di beni materiali. Majakovskij, più e meglio di altri, dedicò versi infuocati al problema e alla sua recrudescenza, agli atteggiamenti degli «elettricisti Vanja dai baffetti tinti e dalla scriminatura ben pettinata» che si trasformavano in pseudo-parigini «elettrotecnici Jean» e facevano strage di fanciulle ingenuie e sprovvedute, come la Marusja dell'omonima poesia del 1927 che si avvelena per colpa di un bellimbusto di quella portata, proprio come in una obsoleta quanto popolare romanza sentimentale che aveva portato lo stesso titolo. E Majakovskij tuonava:

Questa canzone
L'ha creata la nostra
Massa
Del Komsomol.
È facile
Bucherellare il nemico
Con una pistola.
O
Tagliare una testa
E far sparire la sciabola.
Ma come

⁵ R. Jakobson, *Una generazione che ha dissipato i suoi poeti*, Milano 2004, p. 9.

⁶ Cfr. V. Margolin, *The Struggle for Utopia. Rodchenko Lissitzky Moholy-Nagy. 1917-1946*, Chicago-London 1997, pp. 80-121.

⁷ P. Vajl', *Bezdomnost'*, in Id., *Stichi pro menja*, Sofia 2011, pp. 3-4: 3. <https://profilib.com/chtenie/109148/petr-vayl-stikhi-pro-menya-3.php>. Tutte le traduzioni dal russo sono mie.

Facciamo adesso
A identificare il nemico?
Si nasconde.
È furbo!
Qualsiasi scarpa indossiamo,
qualsiasi cosa ci mettiamo addosso,
sul corpo abbiamo
roba usata
dei borghesi⁸.

Le possibilità di persuadere le masse di cui la stampa realmente disponeva nelle condizioni del 1920, quando nel paese tra la popolazione al di sopra degli otto anni il 68% era analfabeta, si erano drasticamente ridotte. Le facevano riferimento, di fatto, soltanto quei pochi cittadini istruiti che appartenevano agli strati colti della società e che scarsamente partecipavano alle attività di partito. Inoltre, la percentuale di popolazione che davvero contava, composta da svariati milioni di persone, risultava totalmente indifferente all'impegno ideologico. Erano necessarie soluzioni di altro genere, capaci di coinvolgere anche gli analfabeti. Tra queste ci furono la neonata radio e la cine-cronaca, già esistente sulla piazza, passibili di esercitare influenza su un pubblico incapace di leggere ma in grado di vedere e ascoltare⁹.

In questo clima si inserirono le campagne a favore dell'ateismo contro la superstizione religiosa e la sua conseguenza più immediata, almeno secondo i bolscevichi, l'alcolismo dilagante.

Le feste religiose, la Pasqua prima di tutte, ricorrenza di primaria importanza del calendario liturgico ortodosso, vennero condannate e irrise. Manifesti di propaganda, diffusi in migliaia di esemplari, esplicitavano attraverso eloquenti immagini, soprattutto per chi ancora non avesse imparato a leggere, il legame che sussisteva tra celebrazione clericale e sbronza. Addirittura fu fondato un quotidiano dal titolo *Dolj paschu!* (Abbasso la Pasqua!) e vennero organizzate celebrazioni satiriche alternative, dette Pasqua del *Komsomol* o Pasqua rossa, durante le quali si irrideva la vecchia tradizione e si affrontava "scientificamente" il problema dell'ateismo.

Il 21 dicembre 1922 uscì il primo numero del quotidiano «Bezbožnik» (Il senzadio), così battezzato per rendere con la massima immediatezza il concetto che avrebbe veicolato, senza il ricorso a parole di origine straniera incomprensibili al popolo come agnostico o ateo. L'anno successivo, il 4 gennaio, vide la luce la conseguente rivista illustrata, l'immagine intervenne a sostegno e integrazione della parola, «Bezbožnik u stanka» (Il senzadio alla macchina da lavoro), diretta da Dmitrij Moor, uno dei più grandi grafici e cartellonisti sovietici. Copertine

⁸ V. Majakovskij, *Marusja otravilas'* (1927), in *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, Moskva 1958, t. 8, p. 25.

⁹ A. Vartanov, *Vlast', chudožnik, fil'm*, in *Kino v menjajuščemsja mire*, a cura di Kollektiv avtorov, Luogo? 2016, pp. 9-31: 17.



Figura 1. D. Moor, *Sono un senza-dio*, 1924.

allo scopo di abolire le feste comandate e le conseguenti derive religiose e alcoliche. Appositi turni di riposo sarebbero stati organizzati per garantire una pausa ai lavoratori, ma evitando giornate di festa collettive. L'ormai noto giovane-bolscevico-senzadio sosteneva l'evento promosso dall'associazione dei senzadio militanti da un eloquente pagina della sua rivista (Fig. 2).

Ancora una copertina, dello stesso 1929, allo scopo di identificare il percorso e lo spirito corrosivo e violento della testata giornalistica

e illustrazioni sarcastiche, pungenti, blasfeme avrebbero circolato ottenendo sempre maggior seguito tra i proletari. Il giovane con le mani in tasca del cappottone, *budėnovka* con immancabile stella rossa in capo e distintivo leniniano sul petto sarebbe diventato emblema e simbolo dei giovani proletari atei.

Il 26 agosto del 1929 si inaugurò un'iniziativa dirompente: l'abolizione dei giorni di festa e il passaggio del calendario alla cosiddetta *nepreryvnaja nedelja* (settimana di lavoro ininterrotto) o *pjatiletnevka* (settimana di cinque giorni)



Figura 2. Le gerarchie celesti: «Aiuto! Ci hanno messo fuori legge! Salvateci!». Sulla bandiera rossa: «Passo alla settimana di lavoro ininterrotto!!!», 1929.



Figura 3. Variazione contemporanea sul tema dell'ubriachezza a Cana di Galilea, 1929.

Il 1933 vide un'ennesima iniziativa sintomatica sul fronte della cultura visuale: la pubblicazione di un abbecedario antireligioso, pensato per gli adulti che imparavano a leggere e scrivere, sull'onda dei molti che erano stati pubblicati nell'era zarista per i bambini, ma adeguato all'ideologia corrente. Protagonista il solito giovanotto-senzadio che, di lettera in lettera dell'alfabeto, accompagnava i discenti attraverso una serie di vignette dedicate a illustrare comportamenti corretti e irrisione nei confronti della superata religione.

La lettera č, per esempio, recitava: «čitaj četko: čuš' - četki», che, tra consonanze fonetiche e semantiche, significava più o meno: «leggi con chiarezza: il rosario è una sciocchezza».

(Fig. 3). Il miracolo delle nozze di Cana si trasforma in un'adunata di beoni, risosi e vomitanti, con Gesù Cristo che, come sottolinea la didascalica, viene identificato come il primo e più perfido distillatore di *samogon*, l'acquavite ad altissima gradazione che veniva prodotta illegalmente in casa.

Manifesti espliciti e coinvolgenti riprendevano e divulgavano ulteriormente i concetti trattati nella rivista (Fig. 4).



Figura 4. Abbasso le feste religiose, 1929



Figura 5. Abbecedario anti-religioso, 1933.

cinematografiche che saranno tra poco oggetto di indagine.

Il rapporto con l'edificio chiesa, simbolo tangibile e concreto del mondo clericale, sarebbe a sua volta entrato nell'occhio del ciclone, scatenando furori iconoclasti e distruzioni indiscriminate.

Buildings were a special problem in the iconoclastic war. A very large number of them in imperial Russia were palaces or official edifices. They therefore bore names and contained icons and symbols considered odious by the revolutionaries. They were also the homes, workplaces, and stations of the enemy. On the other hand, they were much harder to destroy than coats of arms or portraits; they were also of enormous practical value in the struggle for space that accompanied the upheaval, and — to some

Un ultimo manifesto, prima di passare al cinema, che associa la religione non già all'alcolismo ma al mondo dei vecchi e dell'obsoleta e ottusa credenza popolare (Fig. 6).

La nonna-strega (notare la nera trina del suo velo contrapposta ai rossi nastro e grembiule della bambina) tira per i capelli la nipotina che tende al nuovo e luminoso spazio della scuola, con tanto di pioniera che suona la tromba e aereo che la sovrasta, per tentare di trascinarla verso la già cadente chiesa da cui si affaccia la subdola figura di un pope ortodosso. Il campanile sghimbescio e la croce penzolante rimandano a immagini



Figura 6. N. Terpsichorov, La religione è veleno, difendi i bambini, 1930.

— they had esthetic worth as well¹⁰.

Proprio il loro valore fondiario, prima ancora che artistico-estetico, sarebbe stato preso in considerazione dai bolscevichi, consapevoli della necessità di salvaguardare preziosi spazi ed edifici, investendo in loro riconversioni più che in brutali abbattimenti. Un manifesto, già nel 1919, invitava a preservare i monumenti artistici, sostenuto da un intervento dello stesso Lenin che propose di sostituire l'inquinato termine 'tradizione' con un concetto più agile e coinvolgente: 'eredità culturale'.



Figura 7. N. Kuperjanov, Cittadini, salvaguardate i monumenti artistici, 1919.

dev'essere piuttosto inteso come 'un ramo dell'industria socialista', come un cinema senza attori e senza sceneggiature il cui oggetto è costituito dal mondo della vita e dagli eventi che vi accadono¹¹.

Procedendo su questa lunghezza d'onda si decise di trasformare le chiese in realtà ideologico-culturali più consona alla nuova situazione, in particolare in circoli operai, nell'attesa che la nuova architettura costruttivista realizzasse costruzioni specifiche e dedicate.

Il cinema non si sottrasse alla messa in scena di metamorfosi ideologicamente corrette che avrebbero dovuto coinvolgere e agitare una sempre maggiore fascia di popolazione per procedere in quella direzione. In questa missione fu coinvolto sia il cinema documentaristico che quello di finzione. Con un'indispensabile specificazione politico-ideologica.

Il cinema 'non-recitato (*neigrovaja kinematografija*)', come egli [Dziga Vertov] preferiva definirlo,

¹⁰ R. Stites, *Revolutionary Dreams*, cit., p. 67.

¹¹ P. Montani, *Introduzione*, in D. Vertov, *L'occhio della rivoluzione*, a cura di P. Montani, Milano-Udine 2011, pp. 9-23.

A questa categoria appartiene *Simfonija Donbassa* (*La sinfonia del Donbass*) proprio di Dziga Vertov (1931), meglio noto nella distribuzione straniera come *Entuziasm* (*Entusiasmo*), primo film sonoro sovietico non-recitato, specialissimo e innovativo 'documentario' acustico e visivo, pensato per celebrare i successi del primo piano quinquennale staliniano con una dettagliata esplorazione dell'attività fervente nella regione carbonifera del Donbass, in Ucraina¹².

La parte iniziale del film, dedicata allo smantellamento di una chiesa perché venga trasformata in circolo giovanile operaio, è un primo riscontro filmico di quanto sostenuto in precedenza. Se nelle sequenze successive del film si esalteranno la frenesia del momento e l'entusiasmo per il primo piano quinquennale in corso, qui si tornano a ribadire e stigmatizzare i già identificati nefasti legami tra religione, pratiche confessionali e alcolismo. Secolari aspetti devozionali, baci alle immagini sacre, inchini, genuflessioni, rintocchi di campane, grazie ai primissimi piani, alla strategica scelta delle inquadrature, alla ripetizione ossessiva di determinate immagini e, soprattutto, al montaggio acquistano una nuova dimensione grottesco-satirica. Di puro sapore politico visto che, come insegna Pietro Montani,

la tecnica dell'immagine (il montaggio) in *Kinoglaz* non si fonda sull'estetica ma su una prassi politica. Questa prassi ha un nome: *kinefikacija*, cinematizzazione (alfabetizzazione cinematografica delle masse resa possibile dalla tecnica). Il politico qui sta nella componente interattiva, radicale, del processo. Oggi, con la rete, lo vediamo meglio di trent'anni fa (quando è cominciata, in Europa e negli USA la 'riscoperta' di Vertov). *Kinoglaz* è un ipertesto interattivo. Fortemente interattivo, cioè radicalmente modificabile dall'intervento degli utenti¹³.



Figura 8. Fotogramma dal film *La sinfonia del Donbass* di Dziga Vertov, 1931.

La reiterazione del segno di croce, caratteristica rituale della cerimonia ortodossa, cambia qui segno e si trasforma in marionettistica e meccanica pantomima. «Vecchiette inebetite dalla superstizione religiosa, icone ricoperte di baci, dame impellicciate che si trascinano in ginocchio e *altre ombre del passato*», scriveva Vertov¹⁴. Tra

queste ombre del passato, volti operai femminili segnati da fatica e servaggio, corpi proletari maschili traballanti per l'abuso di alcol domenicale,

¹² <https://www.youtube.com/watch?v=vUInm2dC6Ug>.

¹³ P. Montani, *Montaggio e cinema politico in Ejzenštejn e Vertov*, «Predella», XXXI, 2012, http://www.predella.it/archivio/index42a7.html?option=com_content&view=article&id=251&catid=83&Itemid=110

¹⁴ D. Vertov, *L'occhio della rivoluzione*, cit., p. 237.

liti domestiche causate dall'ubriachezza dei mariti, gemiti di feriti si alternano con grande immediatezza al teatrino, altra definizione non si può dare in questa sequenza, dell'ossequio agli oggetti sacri e alla tradizione religiosa. Un'ultima domenica clericale si apprestava a essere celebrata su fronti assolutamente inediti per la popolazione e il film la immortalava per i posteri.

Analogo procedimento di montaggio e decostruzione, grande lavoro di scomposizione e ricomposizione di molti piani espressivi, si realizza sul piano acustico, operazione teorizzata a tavolino da Vertov e concretizzata dalla sua squadra con immense fatiche e complicazioni¹⁵ che avrebbe causato al film non poche critiche negative portandolo a essere addirittura ribattezzato come *Cacofonia del Donbass*¹⁶. Nella colonna sonora canti liturgici e rintocchi di campane, la cui valenza si ribalta come nel caso della deferenza visuale nei confronti del sacro, si alternano a sirene di fabbriche, sbuffi di ciminiere, ticchettio di orologi e metronomi, inni politici della più diversa marca. «François Champarnaud's observation is acute: Enthusiasm is neither a documentary nor a narrative but a 'poster in sound' (*affiche sonore*)».¹⁷ Tutto questo altro non era che una marcia, appositamente composta da Nikolaj Timofeev, *Poslednee voskresen'e* (*L'ultima domenica* o *l'ultima Pasqua*, visto che in russo il termine *voskresen'e* copre entrambi i significati), una sorprendente composizione di suoni musicali e non che accompagna l'azione verso il disfacimento di una chiesa dopo che in un altro luogo di culto è stata celebrata un'ultima funzione religiosa. Non solo. Conduce anche verso una metaforica "resurrezione" della chiesa che rinasce come circolo giovanile e si appresta a diventare luogo di aggregazione non già di fedeli superstiziosi ma di ragazzi infiammati dalle nuove idee rivoluzionarie. Un annuncio, solenne e consapevole della grande responsabilità che gli tocca, segnala l'inizio della messa in onda per radio della marcia stessa: «Attenzione! Qui Leningrado. Trasmettiamo la marcia *L'ultima domenica*!» E sullo schermo compare una ragazza giovane (Elizaveta Svilova, tecnica del suono nonché compagna di Vertov) che ascolta la radio in cuffia e sente la stessa musica che stanno per intendere gli spettatori; il primo piano sul suo orecchio sottolinea l'importanza della componente sonora. Vertov parlava di *radio-ucho* (radio-orecchio), dopo avere coniato negli anni precedenti il concetto di *kino-glaz* (cine-occhio), sintesi innovativa di sensi, corpi umani e tecnologia¹⁸, e la ragazza acquisisce qui il ruolo di mediatrice tra gli spettatori-ascoltatori e la stazione radio che diffonde i suoni.

¹⁵ Ivi, pp. 140-143.

¹⁶ J. MacKay, *Cacophony of the Donbass*, in *Disorganized Noise: Enthusiasm and the Ear of the Collective*, «Kinokultura. New Russian Cinema», VII, 2005, pp. 1-7. <http://www.kinokultura.com/articles/jan05-mackay.html>.

¹⁷ Ivi, p. 6.

¹⁸ Il *Kinoglaz* è il superamento del tempo, è l'istituzione di un nesso visivo tra fenomeni distanti nel tempo. Il *Kinoglaz* è concentrazione e scomposizione del tempo. Il *Kinoglaz* è la possibilità di vedere lo svolgimento dei fenomeni reali in qualsiasi tipo di successione temporale inaccessibile all'occhio umano, a qualsiasi velocità temporale del pari inaccessibile. Cfr. D. Vertov, *L'occhio della rivoluzione*, cit., p. 129.

Noi opponiamo la *Kinopravda* e il *Kinoglaz* al cinedramma artistico, opponiamo la *Radiopravda* e il *Radioucha* alla radiodiffusione artistica. [...] Noi ci rifiutiamo di lavorare nella prospettiva di allestire opere liriche e drammi. Noi ci prepariamo per fornire ai proletari di tutti i paesi la possibilità di vedere e udire il mondo in una forma organizzata, la possibilità di vedersi, di ascoltarsi e di comprendersi a vicenda¹⁹.

Anche l'universo infantile non si sottraeva alla propaganda e alla promozione di nuove idee. Un'immagine, tra le moltissime, tratta dal libro *Ottobrinò birichino* di Nikolaj Agnivcev del 1925²⁰ che stimolava i bambini-pionieri a diffidare dalle vecchie favole e rifiutarne arretrati personaggi e mitologie, metteva in scena un ragazzino con il fazzoletto rosso d'ordinanza all'ascolto della radio con una didascalia illuminante.



Figura 8. Illustrazione di Ivan Maljutin per un libro di Nikolaj Agnivcev, 1925.

«Eh, cittadina fata! Non siete più adatta a Mosca. I vostri doni sono superati. Oggi abbiamo una novità: l'apparecchio radio. Che ne dite?». Per la cronaca, la chiesa alle sue spalle, in un'illustrazione precedente, già recava l'insegna 'circolo operaio', e i fili elettrici che qui coprono le sue cupole a cipolla ribadiscono la dominanza del nuovo sul vecchio.

Torniamo al film. Le immagini di soffi di vapore e di fili elettrici tesi nell'aria che si alternano alla fanciulla-orecchio-radio simboleggiano un vero e proprio nuovo sistema di comunicazioni. Tutto è sottoposto a progressiva accelerazione, elemento sonoro ed elemento visuale. Il vecchio e il nuovo a serrato confronto, o scontro, verrebbe da dire. L'innegabile bellezza pomposa e barocca del passato che sta per essere annullato si

oppone alla scabra realtà visuale del presente. E ancora, l'oscurantismo di un tempo è fatalmente messo di fronte all'utopistica affermazione di un futuro che il primo piano quinquennale stava confermando radioso e promettente. «Non ci accontentammo di far coincidere immagine e suono, ma scegliemmo la linea di massima resistenza, quella, cioè, dell'interazione complessa tra piano delle immagini e piano del suono»²¹.

¹⁹ Ivi, p. 93.

²⁰ N. Agnivcev, *Oktjabrënok postrelënok*, Moskva 1925.

²¹ Ivi, p. 142.



Figura 9. Fotogramma dal film *La sinfonia del Donbass* di Dziga Vertov, 1931.



Figura 10. Fotogramma dal film *La sinfonia del Donbass* di Dziga Vertov, 1931.

There can be no doubt, moreover, that what Vertov achieved on the ‘sound front’ was, in spite of all sorts of imperfections, extraordinarily forward-looking. The composition of the ‘sound-march’ apparently preceded what eventually became the film’s scenario, and is best known in its prose formulation (I give a fragment of the opening section here):

«The first sound of a tolling church bell. The reverberation dies out, giving way to the ticking of a clock. The second stroke of a church bell. The reverberation dies out, giving way once more to the ticking of a clock. The third stroke of a church bell, gradually expanding into a feast-day carillon».

«Fragments of the church service (the better-known motifs) are commingled with the sound of the bells. The chimes, mingled with the motifs from the service, cannot maintain solemnity for long. A note of irony appears. The solemnity is continually undercut. The religious motifs seem to dance about»²².

Inutile sottolineare che questi artifici, smisuratamente innovativi e, anche per questo, ostici da apprezzare e comprendere non avrebbero sortito l’effetto desiderato e il film non fu ammesso alla distribuzione.

The technical and intellectual intricacy of these effects—at such an early date for Soviet sound cinema—is considerable. [...] Conceived as a multi-layered artifact involving prose scenario, image, music, and non-musical sound—and fashioning the subtlest conjunctions and disjunctions among these elements—Enthusiasm was undoubtedly an ‘overachievement’ in 1930²³.

It was said that the film represented the production process as hellishly difficult forced labor and that the industrial noises exceeded the capacities of human perception. These noises were likened to screeching, buzzing, thundering, shaking, or a horrible roar. They were labelled inhuman, mechanical,

²² J. MacKay, *The Birth of the Russian Sound Film out of the Spirit of the Five-Year Plan*, in *Disorganized Noise*, cit., pp. 1-13: 8.

²³ Ivi, pp. 10-11.

monotonous, primitive, confused, exhausting, soporific, aggressive, irritating, deafening, overladen. Viktor Shklovsky wrote in his review that the film «crushed the spectators physically». Foreign critics, however, were enthusiastic²⁴.

At the discussion following the third preview (in Moscow on 8 February 1931), Enthusiasm was roundly chastised for lacking any 'backbone', any 'political specific gravity', any 'purposefulness' (*napravlennost*), any 'orientation towards a conclusion' (*ustanovka na vyvod*); for 'falling to pieces' and for failing to 'organize the viewer'²⁵.

A tutto ciò si aggiunga che Vertov contava su uno spettatore interattivo e critico, non immerso nell'illusione della narrazione filmica, ma responsabilmente consapevole della distanza che doveva acquisire dai materiali di documentazione che stava osservando, a differenza di Ejzenštejn che, forse in maggior sintonia con il contesto culturale del momento, sentiva la responsabilità di dover plasmare e modellare uno spettatore ancora grezzo. «A risuonare era la vita vera, non armonizzata, con salti tonali e contrastanti sonorità, secondo il paradigma della musica dodecafonica»²⁶.

Conclude le sequenze legate agli obsoleti riti domenicali di culto e sbronze, la camera inquadra un drappello di pionieri, con tanto di tamburi, trombe e bandiere, che avanza in corteo verso la chiesa da convertire. Solenni rintocchi di campana a martello segnano l'alternarsi frenetico di immagini legate all'*ancien régime*: cupole, statue religiose, icone, croci, simboli zaristi. Compare poi un folto gruppo di attivisti che si apprestano all'opera di trasformazione con un carro a cavalli che trasporta un'imponente stella rossa a cinque punte, nuovo simbolo politico destinato a prendere il posto della croce sulla sommità del campanile. Gruppi di donne anziane dai volti rugosi e torvi osservano perplesse e contrariate. A fare da contrasto ai loro neri scialli serrati sotto il mento, i fazzoletti proletari legati dietro la nuca di altre donne più giovani pronte all'intervento di agitazione politica. Il corteo innalza striscioni, cartelli di propaganda e grandi maschere buffonesche che irridono le autorità ecclesiastiche. In una prima inquadratura di insieme, la guglia del campanile è significativamente affiancata a una serie di ciminiere di fabbriche che buttano fumo. Per segnalare ulteriormente il contrasto tra le due realtà. L'inoperatività della chiesa si contrappone all'attività fervente della fabbrica che riprende lo slogan di un ben noto manifesto di propaganda: «Il fumo delle ciminiere è il respiro della Russia sovietica».

Compare poi una seconda infilata di gente in corteo: uomini e donne escono dall'edificio sacro portando in mano icone e oggetti culturali. Potrebbe sembrare l'inizio di una tradizionale processione religiosa se il piglio e le espressioni sui volti non segnalassero quel cambio di segno a cui già ho fatto riferimento: crocifissi e arredi liturgici non sono solennemente portati in trionfo per essere venerati ma

²⁴ O. Bulgakova, *The Ear against the Eye: Vertov's Symphony*, «Kieler Beiträge zur Filmmusikforschung», II, 2008, pp. 142-158: 147-148.

²⁵ J. MacKay, *Introduction*, in *Disorganized Noise*, cit., pp. 1-5: 3.

²⁶ K. Ičín, *Proletariat v rasploch. Simfonija Donbassa Dzigi Vertova*, «Toronto Slavic Quarterly», <http://sites.utoronto.ca/tsq/22/ichin22.shtml>.



Figura 11. Fotogramma dal film *La sinfonia del Donbass* di Dziga Vertov, 1931.

baldanzosamente rimossi per la definitiva eliminazione. Nel frattempo, sul tetto si procede all'abbattimento della guglia. Il gioco fantasmagorico e visionario delle riprese rende con eccezionale originalità il procedimento dell'impresa. La cuspide ondeggia a lungo prima di cadere, così come, nell'artificio della ripresa cinematografica, ondeggiando, si sdoppiano e moltiplicano sovrapponendosi, cupole e strutture architettoniche. L'effetto caleidoscopio segnala il vortice in cui è caduta la religione e il disfacimento-risemantizzazione a cui vanno incontro i suoi simboli. Se da un lato rimanda anche ai precedenti vacillamenti ubriachi dei proletari, dall'altro propone una sorta di visione psichedelica del destino a cui la religione e le sue componenti erano sottoposte.

In Vertov's film the church's destruction becomes a complicated semiotic operation embedded in his film technique: the church is dismantled, but the filming devices actually produce and reinforce the dismantling. Using the technique of multiple exposures, he shows how several crosses are wiped out, one after another. The camera 'splits' or pulls down the church. The film's reverse motion raises the red star to replace the cross on the church roof²⁷.

²⁷ O. Bulkakova, *The Ear against the Eye: Vertov's Symphony*, cit., p. 152.



Figura 13. Fotogramma dal film *La sinfonia del Donbass* di Dziga Vertov, 1931.

Finalmente al posto della guglia sventolerà una bandiera (rossa), sulla torre a fianco si ergerà la stella (rossa) e il dialogo con le ciminiere fumanti sarà colmo di sintonia e complicità.



Figura 14. Fotogramma dal film *La sinfonia del Donbass* di Dziga Vertov, 1931.

Il circolo è pronto per la sua nuova vita e insegne e bandiere volano da sole, con un ennesimo artificio cinematografico, da terra alle proprie postazioni. La sostituzione dei simboli è immediata, quasi frenetica. Quel gioco di avvicendamento sequenziale che Elias Canetti pone alla base del discorso su Hitler e Speer, nella sua indagine relativa a un altro sistema totalitario: «In primo luogo è evidente – Speer stesso lo sottolinea – il parallelismo fra costruzione e distruzione»²⁸.

The point was to replace some monuments with others quickly, as if the emptiness created by the broken idols possessed some sort of destructive force that had to be subdued. [...] Destruction and construction can be understood, in a certain context, as the equally valid procedures of immortalization. Destruction affirms the power of the victor to the same extent as the erection of a monument to victory²⁹.

Un carro allegorico in arrivo alla sede delle celebrazioni trasporta un immenso volume dell'opera omnia di Lenin, a sua volta monumento, maquette ma in formato gigantesco di un simbolo fondamentale, e le nuvole che corrono nel cielo fanno da sfondo alla torre "risorta" a nuova vita della vecchia chiesa.

È stata una prima tappa nella lotta per il nuovo byt, resa possibile dalle opere di Lenin, la cui riproduzione marciava assieme ai membri del Komsomol e stimolava alla creatività (la radiotelegrafista si trasforma sotto i nostri occhi in scultrice che modella un busto del leader). L'eliminazione dell'analfabetismo, l'organizzazione della gioventù operaia, il piano di industrializzazione e di collettivizzazione delle terre, tutto dipende dalla dittatura del proletariato, il cui simbolo è la bandiera³⁰.

Sul numero di gennaio 1930 della rivista «Bezbožnik» l'operatore Cejtin pubblicava un breve saggio intitolato *Il Donbass senza dio*, a sostegno dell'impresa cinematografica e del film che si stava ultimando.

Il nuovo operaio culturalizzato del Donbass cresce ateo e distrugge radicalmente tutto ciò che gli è stato lasciato in eredità dal passato oscurantista. Per tutto il Donbass gli operai chiedono e concretizzano la chiusura delle chiese, trasformandole in circoli operai, teatri ecc. Lavorando al film *Sinfonia del Donbass* non avremmo potuto ignorare tali eventi e la nostra squadra ha evidenziato questi aspetti nella sinfonia e li ha immortalati³¹.

Ma, nonostante questo e altri molteplici sforzi, il pubblico degli anni Trenta non avrebbe mai visto questo film.

²⁸ E. Canetti, *Hitler secondo Speer*, in Id., *Potere e sopravvivenza. Saggi*, Milano 1974, pp. 83-125: 83.

²⁹ M. Epstein, *In the Shadow of Monuments. Notes on Iconoclasm and Time*, in *Soviet Hieroglyphics: Visual Culture in Late Twentieth-century Russia*, ed. by N. Condee, Bloomington-London 1995, pp. 93-112: 100.

³⁰ K. Ičin, *Proletariat v rasploch. Simfonija Donbassa Dzigi Vertova*, cit.

³¹ B. Cejtin, *Bezbožnyj Donbass*, «Bezbožnik», II, 1930, p. 2.

[...] initial responses to *Enthusiasm* at Moscow and Kiev previews were hostile, possibly influenced by poor-quality sound projection facilities. While there may have been any number of underlying reasons for these reactions, many spectators appear simply to have been confused by the film: the film's form and challenging use of sound are an obstacle to understanding for contemporary and present-day spectators alike³².

Addirittura le scene relative all'aspetto che qui prendo in maggiore considerazione, la propaganda anti religiosa, furono oggetto di critiche feroci:

Particularly intolerable, it seems, was the opening 'anti-religious' sequence that, though apparently quite unobjectionably atheistic, failed to expose religious believers as active antagonists of socialism. The 'allegedly anti-religious bits' had to be excised, continued the same commentator (one Alekseev of the cultural division of the Moscow Regional Council of Unions), because 'documentary footage of old women devoutly praying in no way constitutes anti-religious propaganda'³³.

Più efficaci e di immediata comprensione, gradite sia ai critici-censori che al pubblico, restavano le copertine della rivista «Bezbožnik u stanka».

Il numero 15 del 1929 riportava il titolo: *La nostra conquista culturale sta nell'abolizione della trasfigurazione ubriaca*. Operai in piena attività di industrializzazione scaricano eloquentemente dalla carriola un Cristo assieme a

bottiglie vuote e a una pagnotta, mentre al loro fianco un collega spacca a mazzate una campana e le ciminiere delle solite fabbriche lanciano i loro sbuffi di fumo nell'aria. Fumo, come ricordava uno slogan dell'epoca, più profumato di quello dell'incenso.

Nessuna sofisticata citazione, nessuna complessa lettura tra le righe. I concetti sono espliciti, chiari e di immediata comprensione per tutti.

Prendo in considerazione ancora alcuni documenti cinematografici per completare il discorso e sottolineare come la produzione artistico-finzionale facesse fatica a rinunciare agli artifici stilistici e creativi in nome di un abbassamento della qualità finalizzato a una maggior divulgazione e com-



Figura 15. Copertina della rivista «Bezbožnik u stanka», XV, 1929.

³² J. Hicks, *Dziga Vertov. Defining Documentary Film*, London-New York 2007, p. 73.

³³ J. MacKay, *Cacophony of the Donbass*, cit., p. 5.

prensione presso le masse.

Se documentari di regime e reportage fotografici liquidavano le questioni in brevi sequenze essenziali e trionfalistiche, illustrando esplosioni e radicali abbattimenti di chiese delle più diverse confessioni, registi dotati di maggior talento e senso etico non riuscivano a fare a meno, lo dico con Vladimir Papernyj, di prestare attenzione al procedimento del gesto, al “come” le cose avvenissero, non limitandosi a un bieco e brutale risultato finale di portata kitsch.

Nella Cultura Due [staliniana] la questione del ‘come’ scomparve completamente dall’orizzonte. [...] Accadevano miracoli: un solo uomo eseguì la quota di lavoro che sarebbe spettata a quattordici (Aleksij Stachanov); si costruì una fabbrica in quarantacinque giorni invece che in alcuni anni. Nessuno si stupiva e chiedeva più come ci fossero riusciti (e soprattutto se ci riuscivano). Tutto accadeva come in una favola, poiché ‘tutto in una favola si conclude bene e subito’, ‘da favola’³⁴.

Ordinary reality was considered valuable only as it could be seen to reflect some form, or ideal essence, found in higher-order reality. The distinction between ordinary reality and fiction lost the crucial importance they have in other philosophical systems³⁵.

Il breve filmato che immortalava la demolizione del tempio di Cristo Salvatore, avvenuta per volere di Stalin nel 1931, avrebbe circolato massicciamente in tutto il Paese, mostrando il momento fatale del crollo della chiesa, contando su un pathos facile ed emotivamente basso, ma di sicuro effetto³⁶.



Figura 16. Fotogramma dal documentario sulla demolizione del tempio di Cristo Salvatore, 1931.

³⁴ V. Papernyj, *Cultura due. L'architettura ai tempi di Stalin*, Roma 2017, p. 265.

³⁵ C. Clark, *The Soviet Novel. History as Ritual*, Chicago 1985, p. 146.

³⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=YFlx55OANg8>.

Nessun artificio poetico, nessuna metafora, nessuna citazione: soltanto adrenalينية polvere e macerie. Tanto bastava e tanto entusiasmava. Ennesimo miracolo dello stalinismo realizzato in tempi e modi eccelsi e brevissimi. Possiamo addirittura parlare di una particolare forma di utopia creativa della distruzione. Immortalare la distruzione, metafora di vittoria, nei secoli attraverso il film. «The moment of explosion is, from the point of view of spectacle, undoubtedly the most significant in the whole biography of the monument»³⁷.

In questo caso, a segnare ulteriormente il cambiamento di tempi e atteggiamenti dottrinali, alla demolizione non sarebbe succeduta immediatamente la costruzione del nuovo, anzi, sarebbe partita una vera e propria epopea mitologica relativa all'edificazione del Palazzo dei Soviet, immenso edificio che Stalin intendeva erigere a sé stesso, superiore in dimensioni e portata ideologica persino al vecchio Cremlino. Mai i cittadini di Mosca avrebbero visto la costruzione realizzata, per le motivazioni più svariate, ma da tutti, massimo 'inganno' del potere discorsivo, sarebbe stata percepita come esistente e trionfante.

Si potrebbe ipotizzare [che] la costruzione principale della città principale doveva rispondere a un livello talmente alto di perfezione da renderne impossibile la realizzazione. Se gli edifici ordinari di Mosca furono *costruiti*, l'opera principale doveva rimanere un ideale irraggiungibile, a marcare il passaggio a un livello superiore³⁸.

Di analoga portata ed effetto fu il filmato che illustrava il solenne rogo delle icone, svolto nel 1930 nella cittadina di Tver', a cui la popolazione venne invitata a partecipare in massa³⁹. Breve, crudo, essenziale: sfilata anti religiosa allegorica che si concludeva in una sorta di sabba in cui le immagini sacre prendevano fuoco tra la folla esaltata in festa. Spettacolarizzazione rituale e definitiva di un atto iconoclasta risolutivo ed estremo.

Ben altro discorso sarebbe stato quello relativo a un film di Sergej Ejzenštejn del 1937, con cui concludo la mia sintetica trattazione, *Il prato di Bez (Bežin lug)*⁴⁰. A questo film e alle sue vicende ho dedicato un saggio in passato. Non ripeto il già detto. Riprendo alcuni punti essenziali e integro con considerazioni

³⁷ M. Epstein, *In the Shadow of Monuments. Notes on Iconoclasm and Time*, cit., p. 101.

³⁸ V. Papernyj, *Cultura due. L'architettura ai tempi di Stalin*, cit., p. 123.

³⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=NgdSJqtVJ74>.

⁴⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=2nPjXNLYpM>. Questo film avrebbe dovuto riportare il regista a tutti gli effetti sulla scena nazionale dopo l'insuccesso di *Que viva Mexico!* L'intervento del boss della cinematografia sovietica, Boris Šumjackij, avrebbe però bloccato la produzione del film, dopo due anni di lavori (1935-37) e di ingenti spese sostenute dallo stato, con l'accusa, scontata e ricorrente in quell'epoca, di «inaccettabili e dannosi esercizi formalistici» («Pravda», 19/3/1937, p. 3). Il destino avrebbe ulteriormente congiurato contro la pellicola, riducendo a brandelli l'unica copia rimasta durante un bombardamento della seconda guerra mondiale. Nel 1968 i frammenti di ciò che era stato il film sarebbero stati ricomposti in un montaggio ideale, restituendo alla storia una serie di fotogrammi che conferiscono al prodotto un'aura sacrificale e lo propongono come successione di immagini non strettamente legate da un intreccio, il cui sviluppo narrativo (montaggio) risulta ancora più complesso e affascinante di quanto avrebbe potuto essere in origine.

aggiornate. Il film fu commissionato al regista per celebrare la collettivizzazione delle terre e la lotta ai *kulaki*, i contadini abbienti che ostacolavano il processo socialista. Tralascio il complesso ruolo del protagonista, il pioniere Pavlik Morozov che esula dalla nostra attuale trattazione⁴¹ e mi concentro sugli aspetti legati alla risemantizzazione delle chiese, anche in questa pellicola protagonisti importanti. Tematica analoga a quella esaminata nel film precedente, ma risolta con soluzioni e artifici assai differenti da quelli di Vertov. I contadini decidono unanimemente di convertire la chiesa del villaggio in circolo operaio per celebrare la sconfitta dei sabotatori e il loro arresto. Entrano nel tempio e iniziano a rimuovere arredi e icone.



Figura 17. Fotogramma dal film *Bežin Lug* di Sergej Ejzenštejn, 1937.

Quasi rapiti dalla forza delle icone e dei paramenti sacri, li avvicinano a sé, li indossano, inseriscono i loro volti all'interno delle cornici dopo averne rimosso le figure sacre. Da episodio di iconoclastia, la scena si converte in una forma di *autoiconizzazione* da parte dei contadini. [...] La scena del saccheggio della chiesa che costituisce uno dei momenti culminanti del Prato di Bežin è, in quest'ottica, un altro tentativo da parte di Ejzenštejn di rappresentare gli effetti dell'estasi. [...] Vediamo personaggi che in uno stato di estasi si appropriano delle forme

che li circondano fino a fondersi con esse. Le cornici vengono svuotate, i paramenti rimossi, l'iconostasi abbattuta da un contadino che appare come un novello Sansone, e il risultato, ancora una volta blasfemo, è la libera appropriazione di forme che hanno perso la loro sacralità iniziale⁴².



Figura 18 e 19. Fotogrammi dal film *Bežin Lug* di Sergej Ejzenštejn, 1937.

⁴¹ Cfr. A. Somaini, *Ejzenštejn. Il cinema, le arti, il montaggio*, Torino 2011, pp. 272 e sgg; G. P. Piretto, *Un prato di non facile lettura: Bežin Lug di Sergej Ejzenštejn*, «Samizdat», III, 2005, 2-3, pp. 181-189. [http://www.esamizdat.it/piretto_temi_ris_eS_2005_\(III\)_2-3.pdf](http://www.esamizdat.it/piretto_temi_ris_eS_2005_(III)_2-3.pdf)

⁴² A. Somaini, *Ejzenštejn. Il cinema, le arti, il montaggio*, cit., p. 277.

La decisione di trasformare in circolo operaio la chiesa in cui i cattivi incendiari avevano cercato asilo, e smantellarne di conseguenza gli arredi, dà vita a una sequenza straordinaria, che nella sua intensità si arricchisce di una carica erotica, quasi orgasmica, trasformando l'insieme in una specie di tragedia ellenistica di spirito nietzschiano. Quella che nelle intenzioni doveva essere la distruzione di un simbolo di arretratezza e superstizione, lampante e didascalica, diventa una sottile e raffinata decostruzione, in cui reminiscenze, fede, credenza popolare, tradizione e innovazione si mescolano in un crescendo pittorico che combina vecchi e giovani, corpi semi nudi, arredi sacri, statue, sculture, icone. Volti di contadini russi, volti di vecchie, sguardi ieratici, capigliature ricciute e labbra tumide, torsi di giovanotti, volti di santi da icone, tantissimi primi piani a cui raggiere e aureole, cornici e dettagli architettonici conferiscono un'aura di laica santità, collocata in una dimensione che tende al soprannaturale. I giochi briosi, quasi da palestra dei ragazzi con candelabri e oggetti di culto poco possono contro le statuarie e solenni pose da *Pietà* o *Stabat mater* che si inseriscono tra un riso di donna (madonna) e una burla di bimbo (putto, angelo) con le corone usate per gli sposalizi. E a siglare tutto questo non una canzonetta edificante e brillante, ma la musica di Prokof'ev con le sue sonorità da basilica e tonalità solenni. Quella che vorrebbe essere una risata denudatoria e dissacrante, in conseguenza del montaggio e delle angolature di ripresa, si trasforma in un sorriso che tradisce il disagio e la scarsa convinzione con cui l'operazione viene compiuta. La narratività, nel racconto di Ejzenštejn, si scompone in una miriade di immagini montate freneticamente a suggerire un linguaggio e una visione che necessitano di interpretazione e approfondimento. Categorie che gli anni Trenta non erano più apprezzate né riconosciute. Il vecchio e il nuovo si combinano secondo paradigmi che non corrispondono alle aspettative, che non sortiscono gli effetti voluti dalla censura. Il gioco non è abbastanza convinto. Si percepisce in maniera troppo chiara che dietro lo smantellamento della chiesa sopravvive una ritualità non dimenticata⁴³.

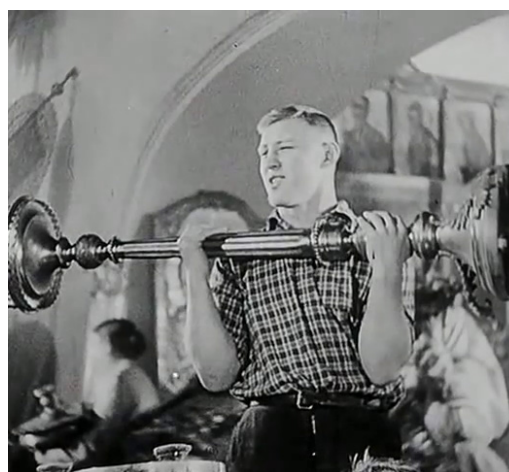


Figura 20 e 21. Fotogramma dal film *Bežin Lug* di Sergej Ejzenštejn, 1937.

Il critico Boris Šumjackij, all'epoca onnipotente,

vide nella scena del 'saccheggio' della chiesa «un vero e proprio baccanale distruttivo in cui i contadini delle fattorie collettive erano ritratti come se fossero dei vandali», un esempio di quegli 'esercizi formalisti' che ostacolavano la via verso un

⁴³ G. P. Piretto, *Un prato di non facile lettura*, cit., pp. 187-188.

cinema 'potente, chiaro e diretto', e un'ulteriore testimonianza del fatto che Ejzenštejn non aveva capito che il nuovo cinema sovietico doveva essere 'guidato' dalle autorità, per non commettere più gli errori del passato⁴⁴.



Figura 22. Rivista «Krokodil» XLVIII, 1929.

Il regista fu costretto a una pubblica autocritica in cui riconosceva i propri errori e faceva ammenda. Unica via d'uscita per un artista che non aveva nulla di anti-sovietico se non l'esigenza innata e irrefrenabile di non mortificare il proprio talento al servizio di una retorica banale e umiliante.

Un'ultima immagine per concludere il discorso, tratta dalla rivista satirica ufficiale «Krokodil», numero 48 del 1929, anno in cui il passaggio dalla cultura bolscevica degli anni Venti a quella staliniana dei Trenta era iniziato ma non ancora compiuto.

«Angoletto bianco in città rossa», recita la didascalia. Schermata da una gigantesca ragnatela la chiesa bianca, con campanile, cupole e croci ancora intatte, pare attendere il proprio destino, di distruzione o riqualificazione, mentre intorno a lei



Figura 23. Manifesto di propaganda anti-religiosa.

⁴⁴ A. Somaini, *Ejzenštejn. Il cinema, le arti, il montaggio*, cit., p. 280.

insegne e scritte testimoniano dell'incalzare del nuovo e della smania, anche se in questo caso ampiamente controllata, di scalzare i pochi residui rimasti e dare solennemente il via al piano quinquennale.

Un roboante manifesto ribadiva il concetto e lo divulgava attraverso una complessa immagine e una serie di slogan e moniti martellanti:

La religione è il freno del piano quinquennale! Abbasso le feste religiose! Tutti entrino a far parte dell'associazione dei senzadio militanti! La religione è un mezzo di soggiogamento dei lavoratori! Tutte le religioni allo stesso modo recano danno e rallentano la costruzione del socialismo! Sparare a zero sull'atteggiamento di conciliazione nei confronti della religione, sulle benignità e passività nella lotta contro il nemico di classe!

Presto il nemico di classe si sarebbe trasformato in un concetto più ambiguo e pericoloso: nemico del popolo. Industrializzazione massiccia e collettivizzazione delle terre incombevano e portavano il paese verso il binomio che avrebbe caratterizzato il decennio successivo, almeno fino allo scoppiare della Seconda Guerra Mondiale: euforia e terrore.

Gian Piero Piretto, Università di Milano

✉ gianpiero.piretto@unimi.it

Contributi/9

Stuck in-Between: Supple Gender in Eisenstein's Alexander Nevsky (1938)

Natalya Khokholova

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 31/01/2017. Accettato il 23/10/2017

Eisenstein's films as well as his sketches and conceptual essays are strongly suggestive of the artist's avant-gardist preference for independently functioning and floating limbs over articulate and emotionally responsive human characters¹. However, in his historical drama, *Alexander Nevsky* (1938), regardless of their marginal position and the scarcity of their appearances within a visual narrative of sequential shots, female characters guard and reaffirm the boundaries of the two ideological agendas: of the artist himself inspired by the revolutionary aptitudes of the modern art-form, and the authoritative office of the Soviet cinematography under Stalin. Women, in this Eisenstein production, happen to be *makers of meaning* who address both socialist realist (imposed on the artist) and Eisenstein's own, formalist aesthetics of *intellektual'noe kino* that was developed under the ideological climate of the Russian Revolution. This article uncovers how Sergei Eisenstein preserved his artistic autonomy and individuality in Stalin Prize-winning film *Alexander Nevsky* (1938) via the means of the avant-gardist device of *plasmaticness*. The study of Eisenstein's film, *Alexander Nevsky*, demonstrates that there is no give and take interaction between the spectator and the woman bodies represented on the screen, because formalist aesthetics is designed to work towards the functional dominance of art over people and their sentiments and desires.

«A work of art, understood dynamically, is just this process of arranging images in the feelings and mind of the spectator»².

¹ Marie Seton, Yon Barna, Rostislav Iurenev, David Bordwell, Oksana Bulgakowa, Anne Nesbet, and Khristin Thompson—produced a substantial amount of work on Eisenstein's Life and Art, in which they acknowledge Eisenstein's formalist aesthetics and his artistic appreciation of the engine-driven kinetics of moving objects. During his lifetime, for the uniqueness of his artistic visions, simultaneously Eisenstein was praised and criticized. For example, a third-rate director, David Maryan, provides enthusiastic, in the light of Stalinist judgment and censorship environment, although somewhat uncouth, evidential critique. I place it here as an example to demonstrate Eisenstein's non-conformist position among the majority of the Soviet filmmakers, intellectuals of that time, and his disconnect from the Socialist realist 'norm': «Formalism, formalism and once again formalism... This is a terrible disease with you. Formalism condemns you to loneliness; it is a world view of pessimists, who are in conflict with our era. I should say that I hate formalism with all my being, hate its elements in works of art, even when they are done by such masters as you. I became your opponent when I saw October. I saw the Revolution through your eyes. I did not see *Bezhin Meadow*, only excerpts concerning the fire, but that was enough. How could you make a fire the central episode in the process of kolkhoz building?». See A. J. LaValley and B. P. Scherr, *Eisenstein At 100*, New Brunswick 2001, p. 202.

² S. Eisenstein and L. Jay, *The Film Sense*, New York 1947, p. 17.

Eisenstein's contemporaries who were forced to become a witness to Eisenstein's case of tortured confessions and apologies to the authorities in regards to his controversial work *Bezhin Lug* (*Bezhin Meadow*) (1937), claim that, nevertheless, Eisenstein always had his way, his 'method' to deviate from the directives imposed by authorities via the means of caustic humor and his complete disregard of the trivial social interactions³. I would not go as far as James Agee (a film critic and a contemporary of Eisenstein), who claimed «both *Alexander Nevsky* and *Ivan the Terrible* were satires on Stalinism in the spirit of Swift's *Modest Proposal*»⁴, but I will look for the clues in the film of the artist's attempts to creatively digress, and will prove that the film *Alexander Nevsky* represents more than Eisenstein's conformist position. I believe Eisenstein knew what was exactly expected of him, and he delivered, (although one wheel of the film short), but equipped enough to protect his artistic autonomy⁵.

Although, Joseph Stalin is an iconic representation of the new Soviet Republic, which began to exist in 1918, and the Soviet Nation, a product of the Russian Revolution, the regime and ideology that he succeeded in creating brought back in a twisted manner all the canons and social disparity that the initial Russian revolutionaries strived to remove. Fortunately, for the Soviet Russia of the early years, 20-s and 30-s, the group of intellectuals managed to capture the true spirit of the Russian Revolution and were inspired not by the terror and a bloodshed but by the opportunity of seeing the new world order in scientifically fused human physical and intellectual labor⁶.

After two years of living in a vacuum of political oppression, which was an aftermath of his production of the controversial films such as *The General Line* (1929), *Bezhin Meadow* (1937), and extensive travels to the US and Mexico, in 1937, Eisenstein finally receives a direct order from Stalin to work on a film within the genre of historical drama. Eisenstein had an option to choose from the two suggested scripts: a story of heroic self-sacrifice of the peasant Ivan Susanin by Victor Shklovsky, and a screenplay about the celebrated battle on the Lake Chudskoe, allegedly designed and won by Prince of Novgorod, Alexander Nevsky, written by Pyotr Pavlenko, a Socialist Realist writer⁷. Eisenstein chose

³ M. Seton, *Sergei M. Eisenstein*, New York 1952, p. 282.

⁴ R. Bergan, *Sergei Eisenstein: A Life in Conflict*, Woodstock 1999, p. 284.

⁵ When the film was delivered to Stalin overnight to Kremlin for the preliminary screening, the one wheel was missing. Eisenstein left it behind because was editing Novgorod folk strife scenes. Surely no one dared to suggest to the Nation's Leader that the film he approved is an unfinished version. Thus, one may state that *Alexander Nevsky* (1938) satisfied the imposed Socialist Realist canonical themes of self-sacrifice, and the nation's unity in the face of a common enemy. See in J. Goodwin, *Eisenstein, Cinema, and History*, Urbana 1993, p. 162.

⁶ David C. Gillespie identifies 'the golden age' of the Soviet Cinema with the works from the year of 1924 by Alexander Dovzhenko and Alexander Medvedkin. He states that the 'clean sweep' of the 1917 October Revolution worked as launching force for a still back then young form of art, in which practice and theory were brought to the higher degree of mechanical and bio-form and its representational advancement.

⁷ N. Swallow, *Eisenstein: A Documentary Portrait*, London 2014, p. 122.

to work on the latter. Stalin eventually accepts the work, and expresses his appreciation to Eisenstein by calling him a true *Bolshevik*⁸.

In 1941, Eisenstein receives the Stalin Prize for his work on *Alexander Nevsky*. This event saves Eisenstein's life, but also provides grounds for rendering Eisenstein Stalin's 'go-getter' 'pleaser', and causes a variety of speculations about his artistic authenticity and integrity. This tarnishing of Eisenstein's reputation as corrupt conformist becomes widespread and even finds its reflection in Solzhenitsyn's short fiction work *A Day from the Life of Ivan Denisovich* (1962). Therefore, this is my intent to prove that regardless of the seemingly conformist organization of the film that is exemplary of the socialist realist ideologies and principles, Eisenstein remained true to the revolutionary avant-gardist aesthetics, and preserved his artistic autonomy. Eisenstein's films, which are identified as *intellektual'noe kino*, intend to stimulate a cerebral response in the spectator and to subjugate the audience to the ideas imposed by the moving image, unlike the early Hollywood productions, that made an emphasis, according to Laura Mulvey, on the visually pleasing female bodies that are stylized to be objectified and to serve as the outlets for fears and desires. This article sheds light on the representation of women in Sergei Eisenstein's historical epic film *Alexander Nevsky* (1938), within the double-layered framework of his aesthetics of plasmaticness and the imposed Socialist Realist canonical themes of heroism and self-sacrifice to uncover that avant-gardism is more a product of the Russian Revolution rather than socialist realism with its militant dogmas and rigidity of the social-racial hierarchies.

According to the biographical sources, Eisenstein expressed his great interest and admiration for Prince Alexander Yaroslavovitch Nevsky whose mythical genius was the key of the epic battle's success in its semi-scientifically calculated scheme⁹. Though Eisenstein was excited about finding creative ways to demonstrate Nevsky's crafty plan, he was well aware of the fact that this was his last chance to reinstate himself professionally, i.e. politically in the face of the authorities. Therefore, his film *Alexander Nevsky*, in the long run, appears to be highlighting the invincibility of the Russian spirit and is suggestive of the Soviet nation's strength and its unbreakable unity, in which Prince Alexander with his towering poise is reminiscent of the father of the nation. However, one cannot help but notice the otherworldly eerie designs of forms and objects that operate in a synchronized mode of mechanical repetition and resilience.

⁸ M. Seton, *Sergei M. Eisenstein*, cit., p. 386.

⁹ Eisenstein writes in his essay *Истинные пути изобретения* [*True Ways of Invention*] (1946): «Мне Александра непременно хочется сделать гением. Бытовое представление о гениальности — и не без основания — у нас всегда связано с чем-то вроде яблока Ньютона или прыгающей крышкой чайника матери Фарадея / I am certain I want to present Alexander as a genius. In our trivial perception of a genius — and not without a complete lack of reasoning — is associated with the Newton's apple or with a jumping lid of Faraday mother's kettle». *Истинные пути изобретения* (1946), Т. 1, pp. 176-184; *True Ways of Invention*, in Id., *Collection of Essays*, vol. 1, pp. 176-184. From С.Эйзенштейн. Избранные произведения: В 6т. М., 1, pp. 964-1971.

To put it simply, the film strikes its contemporary viewer as uncanny. Perhaps, firstly, it is because the film fluctuates between the two ideological agendas, as 'stuck in between'. The opening scenes of the film present scattered bones of animals and humans on the infertile soil of the steppe. This opening scene, consisting of two sequential shots, seems insignificant, but with a certain degree of consideration and a revision, provokes inquiries pertaining to Eisenstein's artistic conspiracies and preferences along the film, since the inanimate objects (skulls, a helmet, and an arrow) open the narrative, as if they sprang to life and, provoked by the camera, are ready to sing their part, as skulls and bones in Disney's *The Skeleton Dance* (1929)¹⁰. The eye of the camera first freezes on, and then zooms in front of the human bones, a pair of skulls. One of the skulls is bare, while the other sports a helmet.

The position of the arrow, 'stuck-in-between' the skulls, establishes the conceptual theme for the story in motion pictures, and orders the course of my inquiry. This motif 'stuck-in-between' is articulated to the audience when a blacksmith/armorer, Ignat narrates a pornographic folk tale, *The Hare and the Vixen*¹¹. A prolonged chase with the fox after the hare concludes with the fox getting jammed between the trunks of two birches. The hare sees the fox's vulnerable position and decides to sexually assault the predator. Eisenstein came across this tale while perusing the essays and papers of his friend and colleague, Victor Shklovsky, during one of his sleepless nights when he was sketching his action plan for *Alexander Nevsky*.

Eisenstein uses this story to establish the theme of the story and to highlight Alexander Nevsky's strategy to attack Germans on both sides, after pinning them down on the front. This state of in-betweenness is also reflective of Eisenstein's vulnerable mental state at the time of his working on *Alexander Nevsky* to satisfy the Soviet authorities and to remain true to himself and his art. The image becomes a leitmotif for heroic presence throughout the course of the film. The motivation that urges Prince Alexander to fight for Pskov is Russia's vulnerable position surrounded on the East side by Mongols, and from the West, by Teutonic Knights. Olga Danilovna, a maiden of Novgorod, throughout the course of the film is faced with the dilemma of choosing between the heroes: Vasily Buslai or Gavriilo Oleksich. Also, the sense of 'stuck-in-between', being stuck enchanted in between the image and idea, refers to the spectator.

The film answers the State requirements and presents the dogmatically outlined narrative of the historical heroic drama. But on the other level of thinking and visually experiencing it through, the film delivers the vision of the artist: the unfamiliar realm of plasticity, the organic synthesis of the characters' biomechanical movements and works with the synchronization of senses in regards to surrounding sound and landscape. Secondly, the film appears to be

¹⁰ A. Nesbet, *Savage Junctures: Sergei Eisenstein and the Shape of Thinking*, London 2003, p. 157.

¹¹ *Alexander Nevsky*, by Sergei Eisenstein, Petr Andreevich Pavlenko, and É. Tisse, dir. Sergei Eisenstein, perf. Nikolai Konstantinovich Cherkasov, Nikolai Pavlovich Okhlopov, and Andrei L'vovich Abrikosov, 49:06.

unusual due to the factor that although, the well-known Soviet actors play the stock characters of the Medieval Russian epic, there is a sense, as if alien invaders inhabit the presented universe. In order to further my logic, I have to provide a side-by-side reading of the features of both contesting artistic trends in the film, when canon is being challenged by the new and the revolutionary. As it has been mentioned above, the film represents Eisenstein's compromise to attend to the demands of the State and to preserve his own artistic expressivity.

There are three basic features that are present in the film retrieved and contributed from the both contesting art forms, which share the commonplace of the epic genre. The firsthand presence of socialist realism reads in 'how it should be' the unity of Russian people facing the common enemy, and their eagerness to sacrifice their own lives for the sake of the bright future of the motherland. However, the accelerated progression of the choreographed actions during the *veche* scenes, that narrate of the merger of people of Pskov and of Novgorod, introduces the avant-gardist understanding of subversive time, that the future is not the event you wait for, but is already here and now¹². The scenes of the towns' gatherings complicate the spectator's perception of time as fragmented and accelerated by delivering the synchronicity of movements, sounds, and actions in capturing of the burning torches in the hands of agitated participants, sounds of bells, and of heroic slogans.

Another instance, when socialist realism manages to claim its presence in the film is through the towering appearance of Alexander Nevsky, who functions here as a unifying ideological midpoint for the Russian nation. And indeed, Prince Alexander enters the featured scenes as tall and grand, walking and a talking statue. His silhouette fused from behind with three-point lighting and shot with a low angle. This allows him to dominate every frame he is assigned to. Furthermore, Prince Alexander's closing phrase towards the end of the film — «[...] не простила бы Русь, нам маломужества / [...] not would have forgiven you, Rus' for the lack of masculinity»¹³ — reflects the author's awareness about the didactical purpose of the film. This phrase with a leading noun *malomuzhestvo*, which is lost in translation from Russian into English, meaning literally 'lack of masculinity' suggests that in this fictional universe of Eisenstein, in the mythical kingdom of Alexander Nevsky, there is insecurity about not having sufficient masculinity because and an expectation of inevitable punishment for this conscious sense of anxiety¹⁴. However, the film features sub-stories of heroism and sacrifice committed on behalf of women, and therefore, the case of *malomuzhestvo* is apparent, and to a certain degree discredits the establishing assertion of the leader and himself. Here, by shifting and disbursing

¹² Cf. the issue *Visual Culture*, «Studies in Slavic Cultures», I, 2016, <http://www.pitt.edu/~slavic/sisc/SISC1/>.

¹³ *Alexander Nevsky*, cit., 1:37.

¹⁴ The complete translation of this uttering is «[...] Mother Rus' would have never forgiven you this lack of masculinity» (1:34), in the closing scene, Alexander Nevsky makes this statement in his address to the masses following up the victorious battles over Teutonic Knights.

the highlight from Alexander to people, Eisenstein gives way to avant-garde art, the rebellion against any categories and hierarchies¹⁵.

Thirdly, the Socialist-realist logic is about promoting the socialist ideals and depicting idyll pictures of the brotherhood of the ethnically diverse Soviet people under the care of one big brother, the ethnic Russian. In the film, we do see the relatively diverse people under the domineering presence of Prince Alexander. For example, one of the opening scenes features Prince Alexander's conversation with the connoisseur of Mongols, who reveals his admiration for Alexander. The camera angle captures the stoic and stable tall posture of Prince Alexander in synchronicity of the minimalist and lined, horizontally stretched background: a line in the horizon of the sky, a layer of the stretch of the river, and the shore. The clarity and austerity of the frame that captures Alexander here is in contrast with flowing opaque and smooth-edged representation of the Mongolian connoisseur. This diplomat from of the Golden Horde somehow fails to impose militarist or physical threat of the Mongolian enemy to Russia. But he imposes a threat of the sexual covert character and a threat of seduction. The connoisseur although discussing the matters of politics like a seasoned geisha flirts with Alexander playing with folders of his silk kimono, and pays him a certain degree of flattery. The conversation ends by the Mongol subject coquettishly offers Prince Alexander employment on the premises of Orda. This interaction during one of the opening scenes sets a tone of the Bakhtinian carnivalesque framing to the film, a sense that everything in the world of this film is slightly off the balance or a straight line, and boundaries and categories are being undermined and crossed. This one of the first establishing of the historical time frame for the film narrative right away overturns the official life and provides an avenue for a smirk, or even if to use Bakhtin's words for «a festive laughter»:

Carnival laughter is the laughter of all the people. Second, it is universal in scope; it is directed at all and everyone, including carnival's participants. The entire world is seen in its droll aspect, in its gay relativity. Third, this laughter is ambivalent: it is gay, triumphant, and at the same time mocking, deriding. It asserts and denies, it buries and revives. Such is the laughter of carnival¹⁶.

And retrospectively, Eisenstein employs the medieval satire to negotiate the terms between then required genres of his production: the medieval epic and a socialist realist historical drama with the reminders of Bolshevik manifestos and 'agidkas' - short visual slogan-ads with the ideological message fused with the urges to assertive actions in the spirit of the Russian Revolution.

The avant-gardists were also invested in ethnic categories. They held interest for the aboriginal cultures, but not for the political, social purposes and interests, but only to look for the raw, uncivilized, representation of emotion, gesture, and

¹⁵ K. Clark, *The Soviet Novel: History as Ritual*, Chicago 1981, p. 67.

¹⁶ M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis-London 1984, p. 126

movement to imitate and to receive inspiration and be influenced. Eisenstein likewise appropriates expressivity of biomorphism, the ability to morph of one subject with another and represent that essence, whether it an animal, a rock, and or cathedrals cupolas. He notices this phenomenon of plasmaticness earlier on, in actors of Kabuki theater, in their ability to shift between categories of gender and visual expressivity, and later on in Disney's animation, as well as in the Brazilian Indian tribe of Bororo Parrot Men¹⁷. He bases this concept on the Greek myth, the myth of Proteus, the son of Poseidon, god of the sea, who has the ability to change his shape at will. In *Alexander Nevsky*, the quality of plasmaticness provides his characters not only with the visual ability to morph and change shape, but also with the mobility to function in between, and to answer to two ideological agendas, existent in the fictional universe of *Alexander Nevsky*.

The retrieving of the three main features allusive to the presence of Socialist realism in this Eisenstein's sound film and positioning them against the experimental logic of artist's digressions confirms the unique arrangement of the film. Furthermore, Sergei Eisenstein's films and his conceptual essays, as well as numerous semi-biographical accounts on Eisenstein's life and work, are strongly suggestive of the artist's preference for independently functioning and floating limbs, not the articulate and emotionally responsive human characters. However, in his historical drama, *Alexander Nevsky* (1938), regardless of their marginal position and the scarcity of their appearances within visual narrative of sequential shots, his human characters guard and reaffirm the boundaries of the two ideological agendas: of the artist himself, and the authoritative office of the Soviet cinematography under Stalin. Men and women, in this Eisenstein production, happen to be *makers of meaning* who address both socialist realist (imposed on the artist) agenda and Eisenstein's own, formalist aesthetics of *intellektual'noe kino* (experimental cinema) and his appropriated concept of plasmaticness.

Additionally, it is necessary to note here that this ethereal quality of plasmaticness is due to Eisenstein's collaborative work with the skillful cameraman Tisse. According to the row of critics, such as Cavendish, Mraz, O'Mahoney Eisenstein greatly appreciated Tisse's ability to uncover the whole story in tiny small touches, and by adjusting just slightly angles of the camera. In his seminal work *Montage* (1937), Eisenstein appraises Tolstoy's technique of equipping

¹⁷ At the All-Union Conference of Workers in Soviet Cinematography in January 1935, Sergei Eisenstein amazed the gathered professionals of Soviet cinematography by explaining to them that the most modern discoveries of cinema had their roots deep in 'primitive' ways of thinking about the world. The Soviet actor was to be understood as the descendant of the Bororo parrot men, who «claim that they, although people, are at the same time a particular species of red parrot, common to Brazil». That was not all: «the power of cinematic metaphor, Eisenstein declared, derived from the same force underlying the Polynesian tradition of throwing open all doors when a woman was giving birth... were modern Soviet artists really supposed to learn their trade from 'primitive' man?». È Zil'ver, *Za Bol'shoe Kinoiskusstvo*, Moskva 1935, p. 40.

insignificant details with special functions to trigger the reader's response on a metacognitive level. Eisenstein shares:

[...] и ко всему этом косость глаз,- страшный, гениально обдуманый Толстым штрих, где сочетается мотив «зазывательности» и в то же время «безнаказанности» для того, кто соблазнит Катюшу, потому что косой, не фиксируемый взгляд как бы понижает чувство вашей ответственности «лицом к лицу» с таким человеком, как бы уводит от прямого столкновения с ним

[...] and in addition to this, there is a slight misalignment of one of Katiusha's eyes - is the horrifying, genius, well thought- through Tolstoyan touch, in which one reads the motif of "come over and play with me" and "impunity" – a sign for the next seducer of Katiusha since this type of eye prevents a face to face confrontation and reduces the sense of guilt and responsibility¹⁸.

For example, the indirect angle of Olga's presence confirms her "otherness" as if it indicates to spectators that she is on a mission, following the orders of another omnipresent deity. This angle also is suggestive of the existing anomaly that clandestinely operates within the same frame of the story, and warns about the instability of the existent categories and brings back the notion of being stuck in between and the overwhelming need to escape.

Since the film features the epic genre, which Bakhtin defines it as the realm of closedness and perfectedness, it makes a perfect stage for the artist's experiment with plasmaticness¹⁹. Exactly closedness and perfectedness of the epic genre also is identifiable in the feature composition that makes *Alexander Nevsky* special; which is a symbiosis of image and sound/music. Closedness and perfectedness also can be read as the main qualities of the main characters, Alexander, Gavriilo, Vasilii, Vasilisa and Olga. For Socialist-realism the interaction with the past through appreciation of the epic genre fits the ideological agenda of creating narratives about the bright future overlooking onto the glorious past. For avant-garde aesthetics, this genre works because it represents a raw form of the narrative that can be reworked in an interrogation of temporality and by pushing towards progressive form. And indeed, Eisenstein here creates an experiment with the Russian medieval heroic past against the Soviet present with one villain in charge. Eisenstein uses in the film the crude sounds of the shepherd horns, robust naiveté of the Russian spirit, and folk oral tradition to retell the story of the Alexander Nevsky's genius maneuver, which involves a communal effort and the laws of physics, of gravity and of the centrifugal force.

In sum, as this paper demonstrates, the medieval crude joke and the medium of plasmaticness helped Eisenstein to balance formalist aesthetics and the rigidity of Socialist realist canons and to give the female gender a new place

¹⁸ S. Eisenstein, С.Эйзенштейн. Избранные произведения, cit., t. 2 pp. 329-484, in English translation, *Collection of Essays*, cit., vol. 2, pp. 329-484.

¹⁹¹⁶ K. Clark and M. Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Cambridge 1984, p. 274.

in the history of Soviet cinema. Closer scrutiny of the unsettling piece of folk wisdom, *The Hare and the Vixen* in the film, pointed towards the historical background and unsettled disposition of Sergei Eisenstein imposed on him by the project. This folktale features crudeness and physiology-based shaming, as Bakhtin's carnival laughter reveals the truths about the film's system and the permeability of social categories. The tongue-in-cheek effect about this tale inside a tale is suggestive of aesthetic dissonance in the established order of the story. The pattern asks for a perverse pathological quest of the repeated scheme that this story presents: an uncomfortable position of stuck-in-between, and the desire to escape it. The artistic solution to which is found in absent, but central women, which are absent in meaning, but central as a working device.

Here the camera's eye is focused on the ruined backdrop of Pskov and the puzzling alien presence of the German occupiers. This profane arrangement of futuristic extraterrestrial looking Germans on the setting of medieval Pskov, although discomfiting and surreal, confounds the audience's emotional response within the frame of moral judgment. Only the expressions of pain and awe on the faces of the women in the crowd allow the spectator to process this event as horrific and perverse. Furthermore, the conception of the sorrow about Mother Rus' loss is delivered to the spectator through a female singing, confirming that women here are identified with the Russian soil, and that they are the soul of the nation.

In one of the last closing scenes in the film, the one after the epic battle, there is a poignant landscape with the dismembered bodies of Russian soldiers scattered on the shore, almost indistinguishable from the homogeneous gray glistening landscape with its melding of snow, soil, dusky sky, and the fallen. The scene represents another sample work of the vertical montage that created an illusion of the dying men being elevated up to the sky, following their own howls: 'Maria...', which echoes back other names: 'Izyaslavna...', 'Nastasiya...'. This composition is filled with the solemnity of dying men facing the glorious death, on their way to becoming heroes, being remembered as heroes, fitting the canons of Socialist realism²⁰. However, their clinging to the names of women during their final minutes keeps them from dying.

Women increase in number and in a versatility of looks only during the celebration scene where they are greeting Prince Alexander. But other than that, throughout the course of the film, they seem invisible in their heavily draped triangular shaped overcoats topped with cupola-like hats. They appear to be a continuation of the city cathedrals and city halls. This representation of women may be interpreted within dual terms with the appreciation of both: of socialist realist agenda with the absence of women during times of war, and of Eisenstein's plasticity.

For example, Olga of Novgorod enters into the story's framework accompanied by the knelling sound of a church bell in the background. She

²⁰ See K. Clark, *The Soviet Novel: History as Ritual*, Bloomington 2000, pp. 5-9, 255.

walks along the shoreline, framed by the bridge's perils and a waving white flag hanging from the mast of a docked boat. The opaque landscape that features a shoreline in the interplay of white and gray shadows matches Olga's silhouette, her amorphous composure. For the first four to five seconds, the spectator is unable to see her face, because her face is dynamically averted, following a strange mechanical tempo. As if she is from another dimension, Olga is trying to understand where she is, and where she needs to go. The waving white fabric behind her and the peril of the wooden bridge visually staged her movements and opaque presence. It pulls the spectator in and anticipates her performance, her story. She stops, faces the eye of the camera and the eyes of her suitors, Buslai and Gavril, smiles ever so slightly and leaning back, holds onto the peril of the bridge, as if she is about to sing. Now the spectator clearly sees her facial features with her long braids and earrings, no longer simply an amorphous shape.

Olga is delivered to the eye of the spectator by the eyes of Buslai and Gavril, who were standing on the elevated pathway by the gates of Novgorod as if guarding the shoreline, trying to spot foreign intruders. However, they spot not a stranger, but Olga. Her siren-like movements and position by the bridge lures them to her. Mesmerized, they follow her to the market square, where she shops for fabric. This activity confirms her femininity, whereas when in one of the opening scenes Alexander Nevsky touches the cloth and changes his clothes to greet his guests, threatens his masculinity.

At the crowded square, they almost lose sight of her, but then catch up with her, approaching from both sides, extending her their proposals of marriage. Here Olga remains true to her assigned gender. She represents a trophy, a reward to the braver of the two: Vasilyi Buslai or Gavril Oleksich. But the sense of Olga's otherworldliness or even anomaly comes back as soon as she engages Buslai and Gavril in conversation.

She hardly engages in direct conversation or eye contact with any of them. In fact, the only man in the film she faces, addresses and eventually bows to is Prince Alexander, (who represents the symbolic and 'the real' father of the nation). Other than that, her face is always looking back at a slight angle directly toward the camera, an angle suggestive of a certain digressive cognition, as if to take in Eisenstein's creative logic and appreciation of the details and geometric technicality of positioning objects.

For example, for the uninvolved reader, the other female, Vasilisa appears to be the projection continuation of Olga, her visual twin. They stand in fact on the grounds of the city of Pereyaslavl looking remarkably similar, only Vasilisa is slightly taller²¹. The camera is focused on them, zooming angle up, and frames them into the interplay between flame and darkness, providing a visual illusion of them being in the center of events and above the crowd surrounding them. Their morphing homogenous appearance of geometrical triangular-shaped figures creates a puzzling effect for spectators akin to the productive/reproductive

²¹ *Alexander Nevsky*, cit., 40:28.

matryoshka dolls. With these nesting dolls, every doll in the set looks alike, differing only in size, with smaller dolls successively resting inside larger dolls. The mechanism, of which, refer to the emptiness and absence when the dolls are separate. In that state, the unassembled dolls represent infertile shells and serve as reminders of the death and the loss. This evokes frustration and uncertainty in the spectator and even the uncanny feeling of being deprived of any sense of control.

It causes the spectator to perceive the two chapters in the film as a mechanical acceleration of the events: Novgorod gets burnt, citizens are captured, men disappear, and the girl turns into a warrior, leaving the impression that there is only one active female character during the progression of the story. In fact, this point in the film in the 48th minute is central to the story. This is when the citizens of all three cities gather under one leader and their movements in the excitement of preparation accelerate the film's sequence closer to the main event: the battle on the ice. And this is the hook of the Soviet experimental film, *intellektualnoe kino*, which is designed to instigate the intellectual and weighted involvement of the spectator and consideration of the projected subject's twofold matter: image and idea.

Olga has a role of being a maiden of Novgorod and the desired trophy for Buslai and Gavril for their achievements on the battlefield. Olga appears to be immune to the romantic advances of Buslai and Gavril. In fact, when they do approach her, she says: «[...] Простите, люди добрые, не знаю о чём речь ведёте / [...] Please forgive me, kind people, I have no idea what you are talking about»²². Olga's disconnect from surrounding realities, which can be read from her inability to engage in direct communication with others, once again establishes her as an autonomous abstract body. Her inability to engage in a dialogic conversation and to read a degree of romance and desire into the marriage proposal reveal her Snow Maiden like rigidity. Bakhtin, in his essay *The Dialogic Imagination*, attributes to small chat and laughter erotic connotations, imitative of psycho-physiological interactions²³. Her opaque otherworldly presence disrupts the healthy productive scheme of socialist realism with its demands for a clear vernacular, and an active input into the process of production/reproduction.

It confirms her qualities of plasmaticness and reveals that she is performing her gender role in Butlerian terms²⁴. One detects the same disconnect in the behavioral patterns of Vasilisa, she performs a drag, whereas Olga does gender. According to Butler, when a drag is employed, there is a disconnect from the biological sex and the projection of the fantasy of the desired gender. As she puts it: «when a man is dressed as a woman, we recognize the first part as the real, and the second part as a fantasy, illusory projection»²⁵. She is assigned to perform

²² *Ibid.*, 16:14.

²³ M. Bakhtin and M. Holquist, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin 1981, p. 236.

²⁴ J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990, p. xi.

²⁵ *Ibid.*, p. xiii.

socialist realist ideologies of the meek, barely visible, and self-sacrificial maiden. At the same time, the artist employs her character to symbolically negotiate his vision and captures her in the conceptual cocoon of plasmaticness. Thus, she functions as an artistic device disconnected from her pre-assigned gender role.

The camera focuses primarily on Vasilisa's face and head, cutting off the rest of her body. The effect of zooming in provides a fictional portrayal of her as a giant. Her facial features are framed within the gleam of her helmet, adding to an uncanny effect of her fantastic presence. She emerges from the tight space of the camera frame as the castrating and punishing primordial mother. Her head, in the shape of a cathedral dome, dressed in a helmet, is a reminder of a phallic presence, of its possible loss and/or gain. Since Vasilisa has already been granted a sword, a symbolic representation of the phallic power – earlier the armorer Ignat gives her a sword with the following words: «Без прибора и вши не забьешь! / Without a tool, you wouldn't be able to get even a louse!» – she threatens and punishes the spectator by looking back. This creates a reading opposite to Mulvey's empowerment of the spectator. Mulvey states that the gaze of the spectator is the one that penetrates the female body. Under this gaze, the female body turns into an object to explore and to «demystify her mystery» as «a reenactment of trauma», since it is a reminder of lack, of the threat of castration²⁶. But here, against the trend of commercial cinema, Eisenstein's formalist approach in his empowering vision of the artistic dominance creates a haunting image of his heroine. This anomalous representation of Vasilisa brings the spectator back to the first scene when we encounter a helmet on a skull that resembles Vasilisa's suggesting an alternative interpretation of the film. The repeated accentuation of Vasilisa's head and face throughout the battle scenes in the film creates an uncomfortable recognition of loss: emasculation or death. Vasilisa represents a double anomaly as a female performing a drag and a female returning the gaze.

Although her prescribed role conforms to the socialist realist canon by being a self-sacrificial daughter, and a citizen that is taking a risk for the sake of the motherland, taming nature, and striving for heroism, the meaning that Eisenstein endorses upon her with the camera work makes her anomalous for 'commercial' cinema. This meaning enclosed in Vasilisa's portrayal and in her gentler double, Olga, is the reminder of a fluctuation of artistic thought and an awareness of the mismatch that is going hand-in-hand with the formalist perception of thinking in images: a creation of art takes place between the image and the idea²⁷.

Furthermore, the duality of the two maidens, their conforming side and the uncanny one contribute to this concept. It is Eisenstein's method of plasmaticness and a compliance of the spectator to art that provides women with

²⁶ L. Braudy and M. Cohen, *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*, New York 1999, p. 840.

^{27A} Nesbet, *Savage Junctions: Sergei Eisenstein and the Shape of Thinking*, London 2003, pp. 4-11.

the new roles. Vasilisa, together with her double (Olga), is presented as a Jungian archetypal reminder of the possible threat that brings us back to the image of the skull topped with a helmet²⁸. This skull, in my interpretation, receives a vision of the alternative end of the story, or a subconscious awareness of the artist that if he were to deliver minimally socialist realist heroism and optimism he would eventually be facing artistic perishability.

Olga and Vasilisa's perception as saboteurs of the existing order and the creation of space to escape and digress, uncover the presence of Eisenstein's own aesthetics and his rebellious drive against the rigidity of the socialist realist order. Certain personal notes about the work on *Alexander Nevsky*, as the one below, reveal, although indirectly, his emotional unrest about beginning work on *Alexander Nevsky*: «[...] Впереди либо паноптикум восковых фигур, либо малоискусное стилизаторство» / [...] Ahead what awaits (me) is either a panoptical presentation of wax mannequins or a low-grade cover-up» (the translation is mine)²⁹. This note indicates Eisenstein's hesitance and pessimism about the assigned project. He was afraid that working under constant scrutiny and control would turn his creative work into a trivial farce. Regardless of this bleak attitude, in the beginning, *Alexander Nevsky* turned out to be a highly acclaimed film, appraised for its robust patriotic spirit, artistic expressivity and a successful interpretive delivery of a medieval setting.

Natalya Khokholova

✉ khokholova_n@auca.kg

²⁸] Campbell, *JUNG the Portable Jung*, New York 1971, pp. 48-69.

²⁹ S. Eisenstein, *Izbrannye Proizvedeniya v Shesti Tomakh*, Moskva 1964, pp. 159-167.

Contributi/10

Rivoluzione come mito politico: icone di una rivoluzione

Sebastiano Sitta Zanussi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/07/2017. Accettato il 27/08/2017

This article addresses the role of icons and symbols in the Soviet Revolution. At first it will be analyzed the political power of myths and symbols; then I will concentrate on the Revolutionary myth from the XVII century on; at last the specific case of SSSR will be taken into consideration. In fact, as far as October Revolution is concerned, traditional iconography and symbols played a relevant role as for both the 'worker' and the 'leader' images. I will show how – after a first period of incubation – imagery was used by Bolsheviks to represent Soviet auto-consciousness in metaphysical terms. In conclusion, it will be analyzed the 'apocalypse' concept in relation with the characters of Revolution that were previously exposed.

1. Necessità del mito politico: ideologia, metanarrazione e simboli

Oggetto del presente saggio è una ricognizione sul ruolo svolto, all'interno di una specifica esperienza storico-politica, da determinati elementi iconici fondati su una mitologia 'generale' di riferimento. Quest'ultima verrà posta in relazione con un complesso di simboli e strutture culturali di lunga durata, allo scopo di evidenziare in primo luogo alcune continuità fra i plessi ideologici di organismi politici di enorme diversità; in secondo luogo la natura solo apparente delle pretese divergenze intrinseche fra gli stessi. Per gli studi di teoria politica che non trascurino l'influenza dei simboli sulla realtà politica e gli aspetti non-discorsivi delle strutture di potere, quello sovietico rappresenta infatti un 'caso' di rilevante interesse¹.

Un certo numero di precisazioni iniziali è impreteribile. Analizzare il funzionamento politico storico del mito-Rivoluzione implica anzitutto una previa operazione di accertamento volta a chiarire se della 'rivoluzione' si possa effettivamente parlare nei termini di 'mito' e, se sì, in che senso. In ulteriore

¹ Merita menzionare qui almeno Eric Voegelin, che ha posto lo Stato sovietico al centro di alcune delle sue più ampie ed ambiziose concettualizzazioni. Si vedano *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Milano 1970; *Le religioni politiche*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano 1993, pp. 17-76; e, soprattutto, *La nuova scienza politica*, Roma 1968.

istanza, sarà necessario comprendere come il concetto di 'rivoluzione' sia entrato nel campo della teoria politica, per delimitarne il senso effettivo all'interno della storia istituzionale. Si tratta di un'operazione non indifferente, poiché tesa a sgombrare il campo da quell'incertezza e ondivaghezza che appaiono sovente quali caratteristiche essenziali della riflessione sul simbolismo politico²: occorre in altri termini tracciare una sia pur schematica storia politica della rivoluzione, o meglio una storia dell'idea politica di 'rivoluzione'.

In via preliminare si rende però necessaria anche una contestualizzazione più ampia, una delineazione teorica più specifica. Pur non essendo possibile in questa sede diffondersi sui presupposti della ricerca sul simbolismo politico³, si può per quanto qui necessario limitarsi a dire che i simboli entrano nel vivo della formazione e del mantenimento (oltre che della lotta e dell'estinzione) degli organismi politici. Ciò in dissenso con ampia tradizione nella scienza politica che concepiva i simboli in politica sostanzialmente quali suppellettile di rivestimento di ben più concreti, 'reali' – e, perché no, 'seri' – dati materiali (riducendo pertanto la dinamica politica in sé e per sé alla mera allocazione dei beni). Da tale posizione discende o una «interpretazione ciurmatoria»⁴ nella quale il sorgere della componente simbolica va ascritto «unicamente a una consapevole *invenzione* di miti e pratiche rituali, di natura essenzialmente utilitaria e strumentale» costituenti meri «espedienti demagogici [...] per fondare, preservare e ribadire la legittimità del potere»⁵; o, d'altro lato, un riconoscimento sì della peculiarità del discorso politico in quanto prettamente simbolico, ma il suo appiattimento sugli altri modelli comunicativi, senza che sia più possibile farne emergere con chiarezza lo spessore teorico.

Al contrario, il meccanismo del formarsi dell'organismo politico evidenzia come non sia possibile uno studio della politica stessa nel suo complesso senza «un aggancio forte»⁶ alle sue componenti comunicative e simboliche. Di questa posizione teorica lo studio del caso sovietico rende ragione in modo palese. Anzitutto perché quest'ultimo risponde a quell'esigenza fondamentale espressa da Voegelin nei termini di «rappresentatività esistenziale»⁷, ossia di radicamento antropologico dell'ordine politico: «per ogni società, l'autocomprensione del proprio ordine ha carattere costitutivo; perciò ogni società a noi nota produce nella storia simboli [...] in cui esprime la propria esperienza dell'ordine»⁸. In secondo luogo perché lo Stato sovietico, nella propria organizzazione ideologica

² Cfr. M. García Pelayo, *Miti e simboli politici*, Torino 1970, p. 141.

³ Per le fonti e gli orientamenti di ricerca sul rapporto simboli-politica, cfr. F. Battegazzorre, *Linguaggio e discorso politico: la prospettiva della scienza politica*, in *La ragione politica*, a cura di F. Rositi, vol. I, Napoli 2013, pp. 155-184. Per un'ulteriore discussione metodologica cfr. anche S. Sitta Zanussi, *Stato della questione sul simbolismo politico e alcuni altri concetti per una simbolica politica*, «Politics», VII, 2017, in corso di stampa.

⁴ E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari 2007, p. 8.

⁵ Ivi, p. 10. Sul rapporto ideologia-falsità cfr. M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, seconda ed. accr., Milano 1995, pp. 313-335.

⁶ F. Battegazzorre, *Linguaggio e discorso politico*, cit., p. 160.

⁷ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 81.

⁸ E. Voegelin, *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Milano 1972, p. 198.

e meta-ideologica e nel rapporto con la tradizione politico-culturale russa, realizza quello che Foucault ha chiamato «regime di veridizione»⁹ fondato su 'aleturgie' consistenti in insiemi di «procedure possibili, verbali o meno, con cui si porta alla luce ciò che si pone come vero in opposizione al falso, al nascosto, all'imprevedibile, all'oblio»¹⁰. Vedremo in seguito come i temi esistenziale e veritativo entreranno nel complesso identificativo dell'esperienza rivoluzionaria russa.

In un lavoro alquanto recente¹¹ il discorso generale svolto in questa sede è stato declinato proprio sul caso sovietico nei termini di rapporto fra ideologia, mito e metanarrazione. Atteso che ogni rivoluzione nasce da una ideologia, intesa quale «sistema di idee legate ad un'azione di cambiamento»¹² – e come tale intrisa di immagini di filosofia della storia «e solitamente [di] una certa componente teleologica»¹³ – Gill afferma senza mezzi termini la «natura ideocratica»¹⁴ dell'esperienza sovietica. Essa consiste fondamentalmente nel radicamento dell'azione rivoluzionaria d'Ottobre e della successiva cristallizzazione istituzionale in un sistema di pensiero fortemente strutturato e formalizzato, che nel suo progressivo definirsi imposta una chiara dicotomia fra orto– ed eterodossia.

La natura filosofica e la complessità teorica dello sfondo ideologico non lo rendono però adatto alla vita quotidiana del popolo russo, né alla riforma della cultura, né all'uniformizzazione della società post-rivoluzionaria. Si rende necessario organizzarlo in altri termini, eminentemente simbolici, mitici o comunque non-razionali¹⁵, in modo da renderlo proficuo nell'azione di rafforzamento del neonato organismo politico, che non può fare a meno del coinvolgimento dei suoi sottoposti, tantomeno data l'aura messianica che ne involge il messaggio. Emerge a questo punto una metanarrazione: «una forma di discorso che presenta una forma semplificata dell'ideologia ed è il veicolo di comunicazione fra il regime e coloro che vi sono sottoposti»¹⁶. Suo scopo è la costruzione simbolica della società; nel suo svolgimento opera con gli strumenti più adatti alla costruzione di un soggetto collettivo che in quanto tale non è esperibile. «La metanarrazione» conclude Gill «è costituita da miti»¹⁷. L'adesione ai lineamenti simbolici propri dell'esperienza sovietica permetterà di condividere

⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano 2005, p. 42.

¹⁰ M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Milano 2014, pp. 18-19.

¹¹ G. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, Cambridge 2011.

¹² C. J. Friedrich, *Man and his Government. An Empirical Theory of Politics*, New York 1963, p. 103.

¹³ C. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, cit., p. 2.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Facciamo riferimento alla terminologia impiegata da P. Pellicani, *Il problema della legittimità del potere nella città secolare*, in *Potere politico e legittimità*, a cura di G. Pecora, Milano 1987, pp. 259-286: 273.

¹⁶ C. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, cit., p. 3.

¹⁷ *Ibid.*

la vita della nuova realtà politica divenendo al contempo, come vedremo in seguito, uomini nuovi. Essa diviene quindi mezzo di fusione dei singoli, i quali avrebbero poco in comune tra loro, in una società unitaria, e altresì di ricognizione e condivisione di un'identità comune¹⁸.

Come si vede, svariate ragioni inducono a ritenere che possa risultare non poco proficuo per l'analisi degli organismi politici il porre mente all'interazione, per mezzo di forme simboliche, del livello ideale e di quello materiale. Occorre guardare, in altri termini, anche a quel 'mondo immaginale' inteso come mediazione fra ideale e materiale, come *luogo* dove *hanno luogo* «gli atti simbolici di tutti i rituali di iniziazione, le liturgie in genere con i loro simboli»¹⁹. E questo perché il mito costituisce una rilevante porzione del lessico di quella realtà immaginale «incorporata e vissuta nella realtà che guida i soggetti che la coltivano conferendo loro identità ed appartenenza»²⁰.

Questa introduzione – certamente non breve, ma necessaria – ha permesso da un lato di evidenziare la cornice teorico–metodologica del lavoro, e dall'altro di compiere alcuni primi passi al suo interno, presentando fin dal principio la coerenza che nella vicenda sovietica ebbero riti, miti e simboli (ora possiamo dirlo) *politici*. A questo punto si può riprendere dall'esame dell'idea di rivoluzione, osservandone la vicenda storica e i fatti che hanno portato al suo assorbimento nella sfera delle teorizzazioni e delle azioni politiche.

2. Breve storia politica del concetto 'Rivoluzione': cicli, mutamenti decisivi e visione di un Mondo Nuovo

Relativamente tarda è l'assunzione all'interno del discorso politico del concetto di 'rivoluzione', inizialmente appartenente al lessico della cosmologia, sia pure filtrata dalla lente teologica. Di 'rivoluzione' parla Agostino a proposito della metempsicosi e della ciclicità dei fenomeni cosmici, facendo riferimento alla dottrina pitagorica e alla sua rilettura platonica e neoplatonica²¹. In senso tecnico, si parla di 'rivoluzione' in astronomia e matematica per indicare la regolarità dei fenomeni, specialmente astrali e comunque 'naturali' in senso lato. Così 'rivoluzione' fa pensare all'«idea di regolare e invariabile rotazione del corpo celeste secondo precise leggi, di ritorno a un punto originario, di

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 6.

¹⁹ H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano 1986, p. 17. Questo *mundus imaginalis* è l'*âlam al-mithâl* della mistica islamica.

²⁰ G. M. Chiodi, *Utopia e mito: due componenti della politicità*, in *L'irrazionale e la politica. Profili di simbolica politico-giuridica*, a cura di C. Bonvecchio, Trieste 2001, pp. 267-280: 276.

²¹ Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XII, *breviculus*, 13 («de revolutione saeculorum»); XII, 20.1 («revolutione incessabili sempiternas nota esse opera sua»); XXII, 12.2 («post multas itidem per diversa corpora revolutiones»); *De Trinitate*, XII, 15.24 («et eo modo affectas esse illorum mentes etiam vigilantium, instinctu spirituum malignorum atque fallacium, quibus curae est de revolutionibus animarum falsam opinionem»).

moto invariabilmente identico a se stesso»²² del tutto al di là di un intervento dell'uomo ed anzi segno dell'indisponibilità a questi delle strutture ultime del reale. Nel medioevo²³ e nella prima età moderna è termine che, pur involgendo mutamenti anche radicali (tipiche le opposizioni estate-inverno, notte-giorno e simili) li riassorbiva nell'immutabilità delle leggi fisiche e dunque «implicava una determinazione di eventi al di là della volontà umana e di forze umane»²⁴. Il significato politico della 'rivoluzione' non trova fino al Seicento un particolare approfondimento anche perché, sia detto per inciso, fino alla Gloriosa Rivoluzione del 1688 non si videro in Europa particolari rivolgenti istituzionali tali da contribuirvi in modo deciso.

L'accezione veramente politica della 'rivoluzione' trova comunque la propria radice già in ambito medievale. Nella trecentesca *Cronica* del Villani appare infatti, con sorprendente anticipo, «un significato tutto moderno»²⁵: Matteo (continuatore dell'opera alla morte del fratello Giovanni avvenuta nel 1348) parla infatti della «subita revoluzione fatta per i cittadini di Siena, avendo disfatto e abbattuto il loro antico reggimento e l'ordine de' nove»²⁶. Si introduce qui il concetto di mutamento improvviso, radicale e decisivo, destinato a lasciare il segno con il cambiamento dell'ordine precedente in direzione di una nuova modalità organizzativa. La Rivoluzione ora si caratterizza per la «instaurazione di nuove regole, di nuove istituzioni attuative di nuovi principi»²⁷. Da tale accezione, evidentemente, è assente ogni riferimento a un 'ritorno' e alla regolarità del *semper idem* che caratterizzano le 'rivoluzioni' astrali.

Ma il significato moderno e politico della Rivoluzione non coincide appieno con quello manifestato dalla *Cronica*. Dopo la *Glorious* il termine assunse un rilievo europeo e stabilizzò in sé, unendoli, i due significati primari che abbiamo esposto e che erano sino a quel momento rimasti distinti. Rivoluzione significa a partire dal tardo Seicento «una modificazione significativa nella forma di governo» con la quale si attua «un ritorno a principi o condizioni anteriori»²⁸. Nel caso specifico, le 'condizioni anteriori' consistono nel ricollocamento sul trono di Guglielmo d'Orange. Come nota la Arendt, la più risalente accezione veramente *politica* della parola «indica la restaurazione, il ritorno a un ordine precedente»²⁹. Il ritorno coincide in parte con la realizzazione di un mondo nuovo, vale a dire con la rottura con una vita «storicamente attestata sull'ingiustizia» per la (ri)

²² L. Tundo, *L'utopia e la dinamica della rivoluzione*, in *L'utopia nella storia. La Rivoluzione inglese*, a cura di A. Colombo e G. Schiavone, Bari 1992, pp. 245-263: 246.

²³ Valga su tutti l'uso che ne fa Dante nel secondo trattato del *Convivio* (2-3), ove è menzionata «la revoluzione del cielo di Venere» e da cui è tratto il seguente passo: «Tolomeo [...] puose un altro cielo essere fuori de lo Stellato, lo quale facesse questa revoluzione da oriente in occidente: la quale dico che si compie quasi in ventiquattro ore».

²⁴ I. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, Milano 1995, p. 85.

²⁵ L. Tundo, *L'utopia e la dinamica della rivoluzione*, cit., p. 245.

²⁶ *Cronica di Matteo e Filippo Villani. A miglior lezione ridotta coll'aiuto de' testi a penna*, Roma 1980, p. 285.

²⁷ L. Tundo, *L'utopia e la dinamica della rivoluzione*, cit., p. 246.

²⁸ I. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, cit., p. 92 (trad. modificata).

²⁹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano 1983, pp. 40-43.

Nella Rivoluzione francese fu infatti manifesta l'esigenza di seppellire del tutto il passato, l'Antico regime, per volgere lo sguardo verso un ordine nuovo, che realizzasse l'incivilimento dell'uomo mediante gli strumenti della ragione, del diritto, della sovranità popolare. Dire Rivoluzione era ora dire *liberazione*, con il che ci si avvicinava alla sua qualificazione come effettivo mito politico. La stessa *Dichiarazione* unita alla Costituzione dell'Anno I (1793) affermava all'art. 35 che la Rivoluzione è «il più sacro dei diritti e il più inalienabile dei doveri», esercitabile ogniqualvolta se ne ravvisino le premesse e ne siano maturi i tempi.

La riflessione marxiana apportò al concetto un'ulteriore caratterizzazione che risulta decisiva per l'articolazione simbolica dello Stato sovietico. L'idea di *rivoluzione permanente*, introdotta da diverse prospettive³⁴ verso la metà del secolo XIX, tende a mettere in evidenza l'aspetto esistenziale delle istituzioni, cui abbiamo fatto riferimento in principio. Il mutamento dell'assetto costituzionale non può bastare a far dire concluso il processo rivoluzionario, dal momento che all'organismo politico è necessaria l'unità organica dei consociati nell'istituzione. Occorre un vero mutamento di significati il quale, avvenendo a livello della singola coscienza, esige tempi più lunghi rispetto a quelli che servono alla *semplice* rivoluzione dell'assetto di potere. La rivoluzione permanente di Marx e Stahl e la rivoluzione unica e perpetua di Proudhon non si risolvono in un unico atto e reintegrano l'antico significato del rivolgimento con quello del mutamento decisivo, dilatando il carattere puntiforme del singolo evento in un *momento perenne* di impronta schiettamente rivoluzionaria³⁵. Si può dire che la rivoluzione non è la Rivoluzione: l'evento rivoluzionario rappresenta l'atto iniziale della Rivoluzione, il simbolo del nuovo inizio, ma non la realizzazione degli obiettivi liberatori che al sogno rivoluzionario sono connessi³⁶. E dunque la Rivoluzione è un processo del quale si può stabilire l'inizio (eventualmente riconoscendone i 'padri nobili' o gli antecedenti storici³⁷) ma non prevedere la conclusione, la quale non è detto che sia concretamente realizzabile. Anche in questo va ravvisata la maturazione simbolica del concetto rivoluzionario e la sua assunzione quale strumento a disposizione dell'utopia politica³⁸.

In un'ultima fase, ancor più vicina al momento storico qui d'interesse, la Rivoluzione si lega non più alla presa di coscienza universalistica delle legittime aspirazioni dell'umanità, o per lo meno non in prima istanza. La *liberazione* che abbiamo menzionato avverrà in modo mediato, perché la Rivoluzione è ora qualcosa di intrinsecamente connesso ad un popolo, concretamente iscritto

³⁴ Si vedano le note opere di K. Marx, *Zur Judenfrage* (1844); P.-J. Proudhon, *Toast à la Révolution* (1848); e F. J. Stahl, *Was ist Revolution? Ein Vortrag* (1852). La questione sarebbe giunta nel cuore della riflessione sovietica con l'opera di Trotskij, che vi dedicò, *ex plurimis*, *Bilanci e prospettive* (1906), le *Lezioni d'ottobre* (1924) e *La rivoluzione permanente* (1931).

³⁵ Cfr. I. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, cit., p. 265.

³⁶ L'idea della Rivoluzione cui seguirà il Regno della libertà è peraltro comune anche a buona parte del coevo pensiero anarchico (è ad es. evidente tanto in Bakunin quanto nell'opera del principe P. Kropotkin).

³⁷ Come vedremo a proposito della dottrina della Terza Roma e di Filoteo di Pskov.

³⁸ Cfr. L. Tundo, *L'utopia e la dinamica della rivoluzione*, cit., pp. 247-249.

nel suo destino storico: è la missione che esso deve adempiere per far emergere e sviluppare la propria natura più profonda. Ne *Il Terzo Impero*, manifesto della *Konservative Revolution*, leggiamo³⁹ fin dall'esordio che «i rivoluzionari del 1918 sono stati sconfitti [...] perché la loro rivoluzione *non era una Rivoluzione Tedesca*»⁴⁰; ma se quella rivoluzione fallita è stata il sigillo dello sfacelo, la Rivoluzione Tedesca sarà invece «il sigillo della nostra risurrezione»⁴¹. Essa attende di essere posta in opera nella sua autenticità dal popolo di Germania, per sancirne la liberazione e riportare l'ordine nel «caos europeo»⁴². E così l'autore esorta: «prendiamoci la *nostra* Rivoluzione!»⁴³.

Riassumiamo qui in conclusione i tratti essenziali del concetto politico di Rivoluzione per ciò che ci riguarda più da vicino:

- a. evento di novità nello scenario sociopolitico;
- b. innesco di un processo di rinnovamento sostanziale della società;
- c. orientamento a principi universali;
- d. nesso destinale con il popolo che la pone in opera.

La panoramica che abbiamo svolto mostra il retroterra culturale da cui è emerso il mito politico della Rivoluzione, mettendone altresì in rilievo i punti di aggancio alle caratteristiche iconiche che la vicenda sovietica avrebbe manifestato in maniera più evidente.

3. Spirito russo e mito rivoluzionario

I. *La mens russa*. L'osservazione del cammino storico della cultura russa mostra tratti di sorprendente continuità a partire dal medioevo fino all'epoca che stiamo qui considerando. Pur nella diversità delle vicende, ciò che appare invariante è la struttura fondamentale entro la quale le differenti esperienze vengono categorizzate, dalla quale derivano poi le direttrici culturali e le spinte ideologiche che caratterizzano la cultura russa. È stato osservato come sia propria di quest'ultima «una polarità fondamentale che si esprime in una struttura duale»⁴⁴ tale per cui «i valori culturali (ideologici, politici e religiosi) della Russia medievale si distribuiscono in un campo bipolare e sono separati da un confine netto, privo di zone assiologicamente neutre»⁴⁵.

³⁹ I riferimenti all'opera di A. Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich* (1929) sono riportati dagli estratti presenti in R. Stackelberg e S. A. Winkle (a cura di), *The Nazi Germany Sourcebook. An Anthology of Texts*, London and New York 2002, pp. 76-82.

⁴⁰ Ivi, p. 77.

⁴¹ Ivi, p. 78.

⁴² Ivi, p. 77.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ J. M. Lotman e B. A. Uspenskij, *The Role of Dual Models in the Dynamics of Russian Culture (up to the End of the Eighteenth Century)*, in Id., *The Semiotics of Russian Culture*, Ann Arbor 1984, p. 4.

⁴⁵ Ivi, p. 31.

Questa articolazione procede attraverso i secoli rappresentando un timbro caratteristico della *mens* russa, e la distingue da quella occidentale proprio per l'assenza di una sfera di neutralità «che possa diventare una riserva culturale per lo sviluppo del sistema di domani»⁴⁶. All'articolazione triadica della cultura occidentale, corrispondente a Paradiso, Inferno e Terra, si opporrebbe in terra russa la polarizzazione tra Paradiso e Inferno⁴⁷, cui viene ricondotto anche quanto è terreno. Lo stesso pensiero rivoluzionario, nutrito da questa stessa polarizzazione, leggeva le posizioni ideologiche in un'ottica di pura alternativa: o con la Rivoluzione, o contro di essa. I bolscevichi «mostravano assai poca tolleranza per le posizioni ambigue»⁴⁸.

Il dualismo russo produce per conseguenza una serie di coppie di opposti: cielo e inferno, sacro e profano, divino e demoniaco, vecchio e nuovo, cristianità e paganesimo, Russia e Occidente, vera fede e falsa fede, ortodossia ed eresia, conoscenza ed ignoranza⁴⁹. Tali sono gli assi entro i quali lo spirito russo *legge* il mondo; tali i modelli che costituiscono i riferimenti produttivi delle nuove costruzioni teoriche e ideologiche. Di particolare rilievo appare l'opposizione fra *vecchie cose* [*starina*] e *nuove cose* [*novizna*], che prova il proprio vigore «assorbendo o subordinando a sé»⁵⁰ molte delle altre. Così, ad esempio, il paganesimo sarà integrato nel Vecchio, il cristianesimo nel Nuovo; e così via. Anche tale opposizione ha carattere radicale, e trova la propria fonte nelle parole neotestamentarie «ecco, io faccio nuove tutte le cose»⁵¹ e «le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove»⁵². Il Nuovo si pone come la più completa negazione del Vecchio, con il quale non vi è continuità; il passaggio dall'uno all'altro è possibile soltanto mediante un mutamento immediato e decisivo, un rivolgimento puntuale e radicale: cioè uno dei caratteri della Rivoluzione come mito politico.

S'è detto che una 'sfera assiologicamente neutra', ove presente, funge da 'riserva culturale' per la produzione di nuovi contenuti. Laddove essa manchi, come nel nostro caso, la conseguenza è invece l'impossibilità di modificare il reale, assorbito da uno dei due poli, se non volgendosi all'altro. La dualità è caratteristica del pensiero russo anche nel senso che non si danno sfumature e spazi di manovra: «il cambiamento ha luogo come radicale *rifiuto* di quanto vi era

⁴⁶ Ivi, p. 4.

⁴⁷ La divergenza fondamentale è tanto radicale da far parlare senza mezzi termini, per quanto riguarda il caso russo, di «un'altra visione del mondo» che è il sottotitolo dello studio di T. Špidlík, *L'idea russa*, Roma 1995. La divisione fra Cielo e Inferno già in terra porta la *mens* russa a concettualizzare gli eventi storici nella cornice di un'immensa teodicea (cfr. A. Asnaghi, *Storia ed escatologia nel pensiero russo*, Genova 1973, cui rimandiamo dato che lo spazio a nostra disposizione impedisce ulteriori approfondimenti).

⁴⁸ V. E. Bonnell, *Iconography of Power. Soviet Political Posters Under Lenin and Stalin*, Berkeley-Los Angeles-London 1997, p. 188.

⁴⁹ Cfr. J. M. Lotman e B. A. Uspenskij, *The Role of Dual Models in the Dynamics of Russian Culture*, cit., pp. 32-33.

⁵⁰ Ivi, p. 5.

⁵¹ *Apocalisse*, XXI, 5.

⁵² *Seconda lettera ai Corinzi*, V, 17.

in precedenza»⁵³. Teso fra i due estremi dello spirito nazionale, il pensiero politico russo non mostra la prevalenza di un atteggiamento conservatore, come è tipico dell'Europa coeva e borghese, bensì *contemporaneamente* tendenze reazionarie e, rispettivamente, ultra-progressiste⁵⁴. Ma del resto anche nel pensiero progressista «la visione, costantemente mantenuta, della Russia come *il Nuovo* è paradossalmente combinata con l'attivazione di modelli culturali estremamente antichi»⁵⁵. Se il cambiamento è possibile solo all'interno del meccanismo duale, il Nuovo rappresenterà sempre *una negazione della propria negazione*, così che le trasformazioni della realtà (culturale in generale, politica in particolare) si tradurranno sovente «di fatto nella *rigenerazione* dell'arcaico»⁵⁶. In altre parole vige nello spirito e nella cultura russi «l'idea che progredire è accedere a una qualche verità perduta» e che «muoversi verso il futuro è anche muoversi verso il passato»⁵⁷. Con il che abbiamo enunciato un altro tratto della Rivoluzione come mito politico; e si inizia a comprendere per quali ragioni l'idea rivoluzionaria abbia trovato in Russia terreno fertile ove trovare realizzazione pratica.

II. *La Terza Roma*. Si tratta di un mito politico fondato sulla distinzione fra un impero formale – concettuale, ideale – e un impero materiale che avrebbe dovuto conferirvi una realtà materiale. Roma è l'orizzonte di senso dell'organismo politico che aspira all'universalità, e si può dire con Garcia Pelayo che essa, «al di là delle contingenze della sua esistenza storica, [...] è un'entità soprastorica a cui, fra gli altri attributi, erano uniti gli *iura* dell'Impero»⁵⁸.

Nella *caput mundi* l'ordine dell'esistenza umana non trova scissione, come poi sarebbe stato per la civiltà cristiana, fra la storia profana e la storia sacra. La città stessa era sacra poiché popolata di dèi, i quali erano parte integrante della vita politica: i «Geni invisibili della città» vi «convertono il Potere nudo in Autorità»⁵⁹. Roma, «simultaneità di istituzione, divina e umana, di un ordine sociale»⁶⁰, si nutre del principio per il quale «contribuire alla gloria della Città significa contribuire alla gloria degli Dèi e viceversa»⁶¹. Tale principio si travasò dalla Prima alla Seconda Roma con la conflittuale mediazione del cristianesimo.

Il problema cristiano si presentò in uno con il trasferimento della capitale a Costantinopoli. La stessa possibilità della *translatio imperii* riposa sull'idea che l'onere della missione imperiale di ordinamento e pacificazione debba essere assunto da quel popolo che, nel mondo romano-cristiano, possieda la facoltà di

⁵³ Ivi, p. 5.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*

⁵⁵ Ivi, p. 7.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, p. 15.

⁵⁸ M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma (sulle ragioni di un mito politico)*, in Id., *Miti e simboli politici*, pp. 71-136, Roma 1970, p. 84.

⁵⁹ L. Pellicani, *Il problema della legittimazione del potere nella città secolare*, cit., p. 264.

⁶⁰ M. Henry, *The Intoxication of Power. An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology*, Dordrecht 1979, p. 122.

⁶¹ E. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, Milano 1978, p. 65.

assolvervi⁶². La centralità simbolica della Città sacra era rimasta viva, e non le aveva nuociuto lo spodestamento degli antichi dèi dal loro ruolo politico: al contrario, la presenza della sede petrina le aveva conferito ulteriore prestigio rendendo se possibile ancor più problematica la questione dello spostamento della capitale. Il trasferimento della sede imperiale entrò addirittura nel repertorio delle figure apocalittiche: «cambiato il nome e spostata la sede dell'Impero, seguiranno la confusione e lo sconvolgimento del genere umano», dice Lattanzio⁶³. All'antica coesistenza di ordine umano e divino subentrava quella della religione cristiana e del principio imperiale romano. Per un effetto di lunga durata, il vecchio ruolo cerimoniale di Roma si convertiva in simbolo di una sorta di teologia civile secolarizzata, andando a scontrarsi con il nuovo simbolo universale che emergeva con il cristianesimo.

Nella nuova capitale «la forma bizantina del cesaropapismo, che era continuazione diretta della posizione dell'imperatore nella Roma pagana» seppe trattenere il reciproco respingersi dei simboli imperiale e religioso instaurando una forma di coesistenza dei due principi. Riprendendo – ma solo in superficie – le antiche consuetudini, essa si esprime concretamente nella riduzione dell'operato ecclesiastico a funzione statale, senza che vi fosse una reale compenetrazione tra i due principi. Solo rendendo l'evangelizzazione stessa un simbolo di azione politica si sarebbe potuta infatti realizzare l'idea dell'epoca che concepiva Roma «come un'unità dialettica del momento apostolico e del momento cesareo»⁶⁴.

La regione russa fu culturalmente influenzata dai modi e dai simboli dell'Impero d'Oriente; nelle parole di Garcia Pelayo, «sia sotto l'aspetto ecclesiastico sia sotto quello politico la Russia nacque ideologicamente come derivazione di Bisanzio, di cui riconosce per molto tempo la preminenza e l'autorità»⁶⁵. Se però «Mosca può ora considerarsi erede di Bisanzio»⁶⁶, essa supera l'eredità ricevuta e si avvia su un percorso simbolico-politico alquanto differente.

Narra una leggenda slava⁶⁷ che l'impero cristiano fosse custodito in una mitra bianca, proprietà del papato romano. Papa Formoso, al tempo di Carlomagno, cedette però alle lusinghe del demonio e se ne liberò apostatando. L'oggetto pervenne quindi a Bisanzio, dopo la caduta della quale fu miracolosamente salvato dalla distruzione e trasportato a Novgorod, garantendo così alla Rus' il possesso della tradizione apostolica⁶⁸. La dottrina della Terza Roma si occupa invece più propriamente del momento cesareo di Mosca. L'*igumen* Filoteo di

⁶² Cfr. M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma*, cit., p. 95.

⁶³ Lattanzio, *Divinae institutiones*, VII, 16 (PL 6, 791A).

⁶⁴ M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma*, cit., p. 84.

⁶⁵ Ivi, p. 80.

⁶⁶ Ivi, p. 81.

⁶⁷ Per un'analisi storica e politologica di questa leggenda cfr. M. Labunka, *The Legend of the Novgorodian White Cowl. The Study of its 'Prologue' and 'Epilogue'*, Munich 1998; alcune nozioni meno approfondite si trovano anche in G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 85.

⁶⁸ Cfr. M. Labunka, *The Legend of the Novgorodian White Cowl*, cit., p. 106.

Pskov⁶⁹ (1465-1542), autore di lettere sul destino della Russia che gli meritano l'appellativo di 'progressista' da parte degli storici sovietici, afferma che l'impero romano sarà eterno poiché coincide con il Quarto Impero della profezia di Daniele⁷⁰. La prima Roma ha però apostatato adottando l'eresia di Apollinare di Laodicea e abolendo la lievitazione del pane eucaristico; la seconda invece è caduta nelle mani dei musulmani a causa dei suoi peccati e della corruzione dei suoi costumi. L'Impero definitivo – sempre identico a sé, invincibile, indistruttibile – ha cambiato sede per due volte, ed ha finalmente trovato riposo a Mosca, città costruita su sette colli, la quale «è l'unica capitale della vera fede e del vero Impero Cristiano: [...] un impero che, operando la salvezza, si estenderà sino ai confini dell'orbe e durerà sino alla fine dei tempi»⁷¹.

Per merito di un trasferimento di simboli, la Russia – terra di polarizzazione fra bene e male, fra vecchio e nuovo – diventava così «rappresentante imperiale della verità cristiana»⁷². Scrive Filoteo allo zar: «tutti gli imperi della cristianità sono uniti in te. Due Rome sono tramontate, la Terza vive e non ve ne sarà una quarta. Il tuo Impero Cristiano [...] non tramonterà»⁷³.

L'unione del dualismo russo e del mito della Terza Roma fece sì che «un odio davvero *apocalittico* si accese contro l'Europa»⁷⁴. Apocalittico perché, come vedremo in conclusione, chiamava in causa la struttura stessa della realtà e metteva in gioco la sua definitiva trasformazione. Al centro del populismo slavofilo era una Mosca santa, messianica e redentrica, culla dell'anima russa: anche in Dostoevskij «questa sovrapposizione del messianismo si cristallizzò nella visione [...] di una Russia autocratica, ortodossa, che avrebbe in qualche modo conquistato il mondo e in questa conquista si sarebbe trasformata nella libera società di tutti i cristiani nella vera fede»⁷⁵.

⁶⁹ Su questa dottrina cfr. R. L. Wolff, *The Three Romes. The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat*, «Daedalus», LXXXVIII, 1959, 2, pp. 291-311; cfr. anche M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma*, cit., p. 81; e G. Guariglia, *Il messianismo russo*, cit., pp. 81-89.

⁷⁰ Cfr. *Daniele*, II, 31-45.

⁷¹ M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma*, cit., p. 81.

⁷² E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 152.

⁷³ La lettera di Filoteo di Pskov è presentata tra gli altri in N. Davies, *Europe. A History*, London 1997, p. 465. In realtà il passaggio normalmente citato è una conflazione di più versioni: in argomento cfr. R. L. Wolff, *The Three Romes*, cit., p. 309, n. 2.

⁷⁴ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano 1978, p. 933. L'opposizione tra le due città-simbolo dell'impero era ricondotta ai due poli della *mens* russa: Pietroburgo, la più 'europea', concentrava in sé l'influenza demoniaca dell'Occidente; Mosca era invece custode dell'anima e della tradizione autenticamente russa. Così riassume lo stesso Spengler: «Mosca è sacra, Pietroburgo è Satana» (ivi, p. 934).

⁷⁵ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 101. Cfr. R. Valle, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Roma 1990, pp. 19-80. Per la collocazione dell'opera di Dostoevskij nell'alveo del messianismo politico russo, cfr. anche G. Marinelli, *La Russia e il destino dell'Occidente. Dostoevskij, Solov'ëv, Rozanov, Šestov*, Roma 1994, pp. 45-65; e G. Guariglia, *Il messianismo russo*, cit., pp. 149-155. Di quest'opera segnaliamo anche, perché qui di interesse, le pp. 40-54, 106-119, e 175-180 (queste ultime specificamente dedicate ai «sogni messianici del bolscevismo»).

Con la Terza Roma⁷⁶ abbiamo incontrato gli ultimi due tratti della Rivoluzione come mito politico. In primo luogo, abbiamo l'iscrizione di un principio universalistico (il 'momento dialettico' di cristianità e cesarismo); in secondo luogo, vediamo all'opera il nesso destinale che lega il popolo russo al proprio compito di redenzione dell'umanità intera. Siamo perciò giunti ad osservare come tutti gli elementi della Rivoluzione-mito trovino in Russia un ambiente idoneo ad germinare, e i motivi culturali per i quali l'impero zarista fu fertile per le aspirazioni messianiche del socialismo reale.

4. Simboli e icone della rivoluzione sovietica: a) La comunità dei redenti e i suoi nemici

L'organismo politico sovietico si autorappresentò fin dal principio quale comunità di redenti che, con sforzo titanico, doveva assumersi il compito (assegnatole dalla necessità storica) di redimere a sua volta il mondo intero. Compito dell'apparato simbolico e iconico della nuova politica era allora di permettere l'identificazione delle masse – in maggioranza contadine – con l'uomo nuovo forgiato dalla Rivoluzione. Il problema si poneva in questi termini: la cultura visiva sovietica doveva farsi carico di «disegnare netti confini laddove prima non ve n'era alcuno, per delineare con precisione un campo bipolare nel quale tutto e tutti appartenevano all'uno o all'altro lato dello sforzo eroico e senza precedenti di costruire il socialismo»⁷⁷. Si tratta, come abbiamo detto, di ricondurre i nuovi eventi all'uno o all'altro estremo della lettura tradizionale della realtà. Ed ecco infatti che i bolscevichi furono da subito «profondamente radicati in una cornice di antinomie» e «organizzarono la propria concezione del mondo intorno a punti diametralmente opposti quali borghesia e proletariato, zar e popolo, kulaki e contadini, Bianchi contro Rossi»⁷⁸.

Nel fermento della Rivoluzione, la propaganda visiva assunse il compito di illustrare quotidianamente l'andamento del rivolgimento politico. L'obiettivo immediato era stabilire la fondamentale dicotomia amico-nemico, identificando di volta in volta gli avversari contro i quali doveva essere attuata la repressione. In un primo momento fu necessario uno stile semplice, che rispondesse ad un

⁷⁶ Dobbiamo qui accennare cursoriamente alla fecondità del mito della Città Eterna (intesa come città in qualche modo *definitiva*, oltre-storica e sopra-storica). Con l'occidentalizzazione della Cina vi furono voci che riallacciavano il destino imperiale romano a quello del Celeste Impero, tanto da far parlare addirittura Lian Ch'i-ch'ao (sec. XIX) di una Quarta Roma cinese (cfr. P. F. Fumagalli, *Appunti di cultura cinese*, Milano 2006, p. 20). E a tali fascinazioni non dev'essere estraneo neanche il mito politico islamico di *Qizil Elma*, la *mela rossa* (forse la cupola di una cattedrale illuminata dal tramonto) indicante la conquista definitiva dell'impero islamico: cfr. E. Rossi, *La leggenda turco-bizantina del pomo rosso*, in *Atti del Quinto Congresso Internazionale degli Studi Bizantini*, Roma 1939, pp. 542-553; e F. Babinger, *Qizil Elma*, «Der Islam», XII, 1922, pp. 109-111. Si tratta di terreni perlopiù ancora inesplorati sia in campo storico-filosofico sia, *a fortiori* date le suaccennate resistenze, in campo politologico.

⁷⁷ V. E. Bonnell, *Iconography of power*, cit., p. 212.

⁷⁸ Ivi, p. 187-188.



la versione lituana, in cui in luogo del kulako vi è il generico borghese (Fig. 3).

Zar, pope e kulako divenne soggetto iconografico in certa misura prototipico, rappresentando i tre aspetti dell'oppressione del proletariato sotto l'antico regime:

- a. politica: il regime zarista da abbattersi per la dittatura del proletariato;
- b. economica: il sistema capitalistico che soffoca il lavoratore;



⁷⁹ Per la cartellonistica sovietica rimane imprescindibile S. White, *The Bolshevik Poster*, New Haven 1988. Un'analisi più particolare, estranea alle necessità e alle possibilità del presente lavoro, si ritrova in V. E. Bonnell, *The Representation of Women in Early Soviet Political Art*, «Russian Review», L, 1991, 3, pp. 267-288; e Ead., *The Peasant Woman in Stalinist Political Art of the 1930s*, «The American Historical Review», XCVIII, 1993, 1, pp. 55-82.

⁸⁰ Si veda S. Norris, *A War of Images. Russian Popular Prints, Wartime Culture, and National Identity 1812-1945*, DeKalb 2006.



Fig. 4: A. Apsit, *Tsar', pop i bogach* (1918)

c. religiosa: l'«oppio dei popoli» che impedisce loro di acquisire consapevolezza di classe.

Dopo pochi mesi una nuova e più elaborata versione del soggetto uscì per la penna di Alexandr Apsit. Una massa scheletrica di oppressi è costretta a nerbate a trasportare i potenti sopra le sepolture dei poveri (Fig. 4).

Col procedere della guerra civile l'iconografia bolscevica sviluppò poi un ricco apparato figurale nel quale erano rappresentati oltre cinquanta differenti «nemici», ciascuno identificato da uno o più tratti caratteristici⁸¹ ed incasellati nella partizione fondamentale fra coloro che operavano all'interno del fu impero russo, e quanti invece si trovavano all'esterno⁸².

Nella macrocategoria dei nemici possiamo poi riconoscere:

a. elementi appartenenti all'antico regime, inteso sia in senso politico sia in senso economico: zar, famiglia imperiale, corte, autorità religiose (*pope*, rabbino, *mullah*), proprietario terriero, boiardo, capitalista, mercante, imprenditore, banchiere, speculatore;

b. avversari politici della guerra civile: menscevico, socialrivoluzionario, anarchico, membro dell'Armata bianca, e figure particolari come Černov, Denikin, Iudenich, Kaledin, Kerenskij e Kornilov;

c. approfittatore, fannullone, ladro, parassita, estorsore (con il quale erano spesso identificati membri della burocrazia e del mondo finanziario), traditore, disertore; sotto Stalin a questo gruppo si aggiunsero: egoista, teppista, lavoratore occasionale, scettico, imbroglione o truffatore, cattivo lavoratore, finto malato, piagnone, professore, intellettuale⁸³.

Il grado di odio che l'ideologia bolscevica riservava ai nemici variava di gruppo in gruppo. I rappresentanti dell'antico regime erano considerati irridimibili, totalmente al di fuori del pur titanico compito affidato al proletariato russo, e così privati della cittadinanza quando non eliminati fisicamente. Posizione

⁸¹ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of power*, cit., p. 190.

⁸² Cfr. ivi, p. 191.

⁸³ Cfr. ivi, p. 213.

deteriore era anche quella degli appartenenti al terzo gruppo, considerati pietra d'inciampo nella costruzione del nuovo Stato. Gli avversari politici del periodo rivoluzionario godevano invece di uno *status* alquanto migliore, poiché veniva loro riconosciuta una posizione già in qualche modo indirizzata verso il mondo nuovo, cioè l'adesione alla *pars destruens* della Rivoluzione. Si riconosceva loro la possibilità di «convertirsi al bolscevismo»⁸⁴ abbracciando anche l'unica vera *pars construens*: ai menscevichi, ai socialrivoluzionari ed agli altri «era permesso di ripudiare le proprie opinioni politiche, cooperare con il nuovo regime sovietico e perfino di unirsi al partito bolscevico»⁸⁵.

Poiché, come abbiamo osservato, la Rivoluzione è in realtà un'attività progressiva di cui gli eventi 'politici' della 'rivoluzione' rappresentano solo il principio, la lotta contro i nemici della Rivoluzione è anch'essa un fenomeno permanente, almeno fino a quando la società non sia completamente redenta. Anche con la stabilizzazione costituzionale dell'Urss non cessa perciò la necessità di identificare i nemici contro i quali dirigere l'opinione pubblica e gli sforzi messianici del nuovo Stato. Entro la prima metà degli anni '30 cessa la fase realmente produttiva dell'iconografia sovietica in materia di nemico, ed è possibile con sguardo retrospettivo identificare tre stili principali della sua rappresentazione.

I. *Deumanizzazione*. L'iconografia folklorica russa conosceva un ampio repertorio di animali (serpenti e altri rettili, ragni, anfibi, cani, uccelli) ciascuno dei quali era univocamente associato ad un significato allegorico. Anche in questo la Rivoluzione s'innestò saldamente nella tradizione figurale, rappresentando il nemico con sembianze animali il cui significato era riconoscibile al popolo. La sostituzione degli uomini con animali riposa infatti «direttamente nella tradizione allegorica, e molte delle creature hanno associazioni simboliche religiose o di carattere folklorico»⁸⁶. Del resto, la prima generazione di autori di poster politici bolscevichi (D. Moor, A. Apsit, Deni e altri) avevano precedentemente operato come iconisti o illustratori sotto l'impero. Il procedimento è quello, tipico, della 'invenzione di una tradizione', e segnatamente «il ricorso a materiali antichi per costruire tradizioni di tipo nuovo, destinate a fini altrettanto nuovi»⁸⁷. È così che «la mitologia [tradizionale], in combinazione con l'ideologia politica, conferì alla propaganda sovietica un carattere unico e persuasivo»⁸⁸ che le permise di radicarsi saldamente anche grazie «al basso livello d'istruzione nelle campagne e la forte tradizione visiva del popolo russo»⁸⁹. Il contadino non percepiva rotture, bensì solo spostamento di soggetti.

⁸⁴ Ivi, p. 192.

⁸⁵ Ivi, p. 193.

⁸⁶ Ivi, p. 218.

⁸⁷ E. Hobsbawm, *L'invenzione della tradizione*, Torino 2002, p. 8.

⁸⁸ V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 7.

⁸⁹ Ivi, p. 3.



Fig. 5: D. Orlov, *Morte all'imperialismo* (1919)

enorme rettile che stringe nelle proprie spire le città e le fabbriche; contro di esso va mobilitata l'intera massa del proletariato, insieme organico delle forze produttive, unito sotto la guida della bandiera rossa (Fig. 5).

La rappresentazione del nemico sotto forma animale rispondeva anche ad un'altra esigenza che premeva al gruppo al potere. Con questo tipo di raffigurazione si otteneva di deumanizzare il nemico, trasformandolo in qualcosa di non-umano, repellente, odioso di per sé. Ciò è viepiù evidente avvicinandosi al periodo bellico; quanto più vicino è sentito il conflitto con le forze della controrivoluzione, tanto più l'arte

Il bolscevichi, attingendo a piene mani al bagaglio iconografico di origine folklorica, ben radicato presso il popolo e immediatamente riconoscibile quanto a contenuto comunicativo, adottarono un procedimento teso «a deumanizzare i nemici riplasmandoli in forma di rettili, insetti, uccelli e altri animali»⁹⁰. Simboli del nemico divennero ragni, cani ringhianti, serpenti e corvi (tradizionale simbolo diabolico); un rilievo particolare merita l'uso a questo scopo dell'aquila che, priva in realtà di significato negativo, lo ottenne «per la sua ovvia associazione con l'antico regime e il Governo provvisorio, che aveva mantenuto l'effigie dell'aquila bicefala»⁹¹. L'imperialismo potrà essere ben rappresentato da un



Fig. 6: A. Kokorekin
Morte al nostro fascista! (1941)

⁹⁰ Ivi, p. 193.

⁹¹ Ivi, p. 196.

di rappresentare il nemico «diventa, soprattutto, l'arte di trasformare persone in qualcosa di non umano e di presentarle in una forma che ne legittimava la distruzione o, come minimo, l'incarcerazione»⁹². Affrontare il nemico non richiede scrupoli di sorta; ucciderlo non è più che calpestare un ragno o schiacciare un insetto. L'Armata rossa (l'armata del Bene) non combatte l'esercito tedesco, combatte un *mostro*, un serpente demoniaco (animale del Maligno), acciambellato in forma di svastica, che il bravo soldato rosso trapassa da parte a parte con la baionetta, sotto la stella protettiva della falce e martello (Fig. 6).

II. *Caricatura*. Anch'esso è stile che s'impose direttamente negli anni della guerra civile per opera di artisti come Deni, Moor e Cheremnykh che stabilirono il lessico visivo fondamentale delle caricature sovietiche. Pochi elementi distintivi identificano univocamente le differenti classi sociali, formando un 'abecedario visivo socialista' destinato all'indottrinamento e alla chiarificazione ideologica. In un celebre poster di Deni (V. Denisov) sono ritratti otto idealtipi di nemico della rivoluzione (dallo zar al monarchico, dal banchiere al menscevico), identificati ciascuno da un dettaglio del cappello o dell'acconciatura o da un particolare nelle decorazioni o nell'abbigliamento, i quali fissano torvi il 'cittadino felice' che non ne ha mai fatto conoscenza, se non dalle pagine dei libri (Fig. 7).



Fig. 7: Deni, *Felice il cittadino che conosce questa gentaglia solo dai libri* (1932)

Soggetto particolarmente amato nello stile caricaturale è il banchiere, assunto nel lessico visivo sovietico come rappresentante per antonomasia del sistema

⁹² Ivi, p. 197.



Fig. 8: V. Deni, *Il manifesto del barone Wrangel* (1921)

re dalle fotografie ufficiali una volta che fu espulso dal Partito, subì anch'egli un processo di caricatura. Fino ai primi anni '20 assai stimato dall'iconografia sovietica, che gli conferiva una posizione inferiore solo a quella dello stesso Lenin, fu poi dipinto come un piccolo intrigante, vicino ai capitalisti e ai fascisti⁹³. Sorte davvero grama, se si pensa che, finché in auge, era stato «l'unico dotato di uno status iconografico tale da rivaleggare con quello di Lenin»⁹⁴.

Riportiamo infine un poster anonimo del 1921, con il quale il nascente Stato sovietico manifesta il proprio rifiuto del sistema internazionale, inteso dai bolscevichi come mera stabilizzazione del capitalismo in ottica solidamente imperialistica. La *Lega delle Nazioni*, in realtà, non sono altro che i tre imperi (statunitense, inglese e francese)

capitalistico. Normalmente raffigurato come finanziere pingue, in *tight* o frac, con tuba d'ordinanza, sovente viene giustapposto a masse proletarie ischeletrite ed affamate, che brancolano verso di lui per avere di che sopravvivere. Completa la caricatura lo sguardo famelico, magari accompagnato dalla bava alla bocca di chi sta per gettarsi su qualcosa di particolarmente succulento. Nel *Manifesto di Wrangel* il kulako e il banchiere si abbracciano al barone, celebre generale bianco, il quale regge un cartiglio che reca il proclama: «Tutta la terra ai latifondisti! Ai contadini le frustate!» (Fig. 8).

Trotsky, oltre alle innumerevoli manipolazioni che lo fecero spari-



Fig. 9: *La Società delle Nazioni* (1921)

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 215.

⁹⁴ *Ivi*, p. 153.

che affamano le masse proletarie di tutto il mondo. Fra i tre soggetti non vi è quasi differenza, né vi è una caratterizzazione 'nazionale' dell'abbigliamento al di là delle bandiere dei rispettivi Stati: il capitalismo non è frenato dalle barriere politiche e domina tutto il mondo (Fig. 9).

III. *Tipizzazione*. Al tempo di Stalin, l'epoca degli «*standard class markers*»⁹⁵ come elemento costitutivo del lessico propagandistico sovietico si avviava al tramonto. Stavano sorgendo nuove esigenze comunicative cui il vecchio linguaggio non era più del tutto adatto. La nuova modalità di rappresentazione supera in certo modo «l'insieme tradizionale degli attributi simbolici di classe»⁹⁶ per approdare a uno «pseudorealismo»⁹⁷ fondato sulla teoria del *tipaž* o dell'essenza profonda: ne diremo più oltre, a proposito dell'eroe sovietico, del quale il nemico 'tipizzato' rappresenta l'analogo in negativo.

La *mens* duale della cultura russa oppose una comunità dei redenti, destinata dalla Storia al compito messianico di liberare i popoli dal giogo della schiavitù, ad un nemico diabolico, rappresentato con le armi della caricatura e della deumanizzazione. La cittadella socialista, roccaforte della nuova Verità apportata dai suoi profeti, «era circondata dall'ostile mondo del capitalismo, un mondo che attendeva soltanto l'opportunità di soffocare il nuovo Stato e la sua sfida allo *status quo*»⁹⁸. Non vi era la necessità di illustrare diffusamente la nuova dottrina, che del resto sarebbe risultata di difficile comprensione⁹⁹: il primo passo per i bolscevichi doveva essere l'identificazione del nemico, mostrare cioè *visivamente* alle masse *contro chi* si doveva lottare (quel nemico che potevano quasi incontrare fuori dell'uscio di casa!), piuttosto che *ciò per cui* occorreva farlo. La forza persuasiva della propaganda sovietica, così radicata nella cultura visiva tradizionale, ottenne così pienamente il proprio risultato, senza che emergesse la necessità di scendere più in profondità, dal piano della metanarrazione a quello dell'ideologia.

5. Simboli e icone della rivoluzione sovietica: b) L'eroe-dio e il profeta-guida

Contro l'essere diabolico che minaccia la Rivoluzione e la Russia intera occorre mobilitare l'intera comunità dei salvati. Inizialmente essa è rappresentata 'per sintesi' in un'icona finalizzata a coinvolgere la massa nel compito rivoluzionario; successivamente, l'iconografia assume un compito più profondo, volto alla delineazione di un uomo nuovo, conformemente all'evoluzione della dottrina bolscevica. L'iconografia dell'uomo sovietico si articola quindi in due momenti. Entriamo più nel dettaglio.

⁹⁵ Ivi, p. 216.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Ivi, p. 217.

⁹⁸ G. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, cit., p. 37.

⁹⁹ Cfr. ivi, p. 34.

In una prima fase, che data dall'epoca della guerra civile ai primi anni '30, scopo dell'icona del lavoratore è raccogliere le energie di tutti i proletari per compiere la Rivoluzione. Dovendo puntare sulla mobilitazione delle masse, è chiaro che l'enfasi della prima propaganda bolscevica fu posta sopra l'idea di proletariato e di rivoluzione proletaria, e ciò «non lasciò dubbi circa la centralità del lavoratore nel nuovo pantheon»¹⁰⁰. Perciò al simbolo si richiede non tanto di comunicare in profondità il messaggio rivoluzionario, quanto piuttosto di spingere all'azione. È qualcosa di simile a quanto abbiamo visto circa i tratti di continuità nell'iconografia del nemico nella prima fase rivoluzionaria: si rende necessaria una condensazione simbolica di tutte le caratteristiche del lavoratore per come esso *già esiste* in Russia, in modo che il singolo possa riconoscersi nell'icona e comprendere che il messaggio di liberazione è destinato *proprio a lui*.

In principio occorre quindi trovare una figura che sia già presente nella quotidianità del popolo e che possa incarnare lo spirito e i valori dell'uomo nuovo socialista. L'enorme massa di plebi rurali presenti in Russia faceva sì che nel vecchio mondo l'iconografia rappresentasse più spesso il *contadino* quale prototipo del lavoratore¹⁰¹. Già abusato dalla retorica paternalistica del regime zarista, esso era perciò una figura impraticabile. *A fortiori*, stante la ridotta considerazione che il socialismo ne aveva; si ricorderà che il *Manifesto* lo aveva inserito tra quei ceti che non combattono la borghesia se non per salvare la propria medietà: «non sono dunque rivoluzionari, ma conservatori. Ancora più, essi sono reazionari, essi tentano di far girare all'indietro la ruota della storia»¹⁰². Ancora nel 1930, Trozckij riteneva la classe contadina «la meno internazionale» e l'Internazionale contadina «un'organizzazione moribonda e reazionaria»¹⁰³.

Icona dell'eroe-dio del nuovo mondo socialista divenne il *fabbro*. A suo favore giocavano svariati fattori: era figura nota tanto in città quanto in campagna, nei villaggi come nelle fabbriche e nelle botteghe artigiane; lavorava per forgiare gli strumenti del lavoro, veicolo di liberazione del proletariato. Di più, era ben noto alla tradizione artistica russa e in alcuni canti nuziali gli erano attribuite facoltà in certo senso 'sacre' come plasmatore dei simboli del legame coniugale (fedi e tiare)¹⁰⁴. Esso inoltre, quale custode del fuoco, non era solo il *trait d'union* fra lavoratore urbano e rurale, ma anche un moderno Prometeo che lanciava la propria sfida agli dèi del capitalismo e, donando il segreto del lavoro alle masse immiserite, ne favoriva la definitiva liberazione. Il proletariato, con le armi del lavoro, s'impadroniva degli strumenti di produzione e vince la propria guerra agli sfruttatori (Fig. 10).

Il fabbro è l'eroe della Rivoluzione, il lavoratore che, acquisita consapevolezza di sé, ha rovesciato l'oppressione. Rovesciamento che non è

¹⁰⁰ V. E. Bonnell, *Iconography of power*, cit., p. 22.

¹⁰¹ Ivi, p. 33.

¹⁰² K. Marx e F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Roma 1980, p. 73.

¹⁰³ L. Trozckij, *Krestintern i antiimperialističeskaja Liga*, «Biulleten' Oppozitsii», XV-XVI, 1930, p. 6.

¹⁰⁴ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., pp. 29-30.



Fig. 10: N. Kogout, *Con le armi del lavoro*

però affrontare nuove sfide. Il trapasso dall'epoca leninista a quella stalinista genera da un lato la necessità di superare alcune limitazioni che erano determinate *in primis* dalle circostanze storico-politiche (ad esempio il bisogno di mobilitare masse ed agire – piuttosto che di indottrinarle e scolarizzarle in ottica socialista – dovuto principalmente all'urgenza di vincere la guerra); dall'altro, invece, l'acquisizione di maggiore consapevolezza teorica sull'orizzonte di senso che la Rivoluzione, letta con gli strumenti che abbiamo qui enunciato *ad abundantiam*, stava manifestando in Russia.

avvenuto soltanto con le armi del lavoro, come ci ricorda un manifesto celebrativo del primo anno della Rivoluzione, ma anche e soprattutto con la canna del fucile; il fabbro, portandolo a tracolla, osserva e protegge la felicità del popolo che marcia e danza sventolando la bandiera rossa, cullato dal tiepido sol dell'avvenire. Egli schiaccia sotto i piedi i *regalia* zaristi; gli fa da compagno, più dimesso, un contadino la cui falce, probabilmente, nell'ultimo anno non si è limitata a falciare le messi (Fig. 11).

Con lo stabilizzarsi costituzionale dell'Urss la dittatura del proletariato deve



Fig. 11: A. Apsit, *Anniversario della dittatura del proletariato* (1918)

S'iniziò a percepire come asfittica della rappresentazione stereotipata, nella quale i più zelanti subodoravano addirittura un carattere borghese¹⁰⁵ perché incapace di cogliere la vera natura, la vera *realtà* del lavoratore sovietico. Il fabbro, motore e custode della Rivoluzione, non bastava più alla Rivoluzione. O, per dir meglio, esso era stato sì sufficiente agli *eventi rivoluzionari*; ma ora che si trattava della fase più decisiva della Rivoluzione – l'attività progressiva destinata alla trasformazione radicale dell'uomo – serviva uno strumento diverso, più efficace e più centrato sul fine reale del rivolgimento politico: cioè sul rivolgimento *extra-politico*. La nuova figura del lavoratore «significò non solo un cambiamento nell'iconografia, ma, più importante, un cambiamento fondamentale nella *funzione* dell'iconografia»¹⁰⁶ conformemente al nuovo obiettivo che lo Stato sovietico, portata a termine la fase aurorale della Rivoluzione consistente nel rovesciare il regime zarista, si proponeva ora di perseguire. Cambiato lo Stato con l'aiuto dell'uomo vecchio (mobilitato grazie a strumenti radicati nella tradizione), viene l'ora di cambiare anche l'uomo, per farne il cittadino nuovo dello Stato nuovo.

Nel secondo periodo della raffigurazione del lavoratore vale quanto afferma Lunačarskij: «l'artista non dovrebbe solo descrivere ciò che c'è, ma dovrebbe spingersi oltre, ritraendo quelle energie che non sono ancora sviluppate»; in altre parole «dall'interpretazione della realtà è necessario dischiudere l'essenza più profonda della vita, per come essa si manifesta negli obiettivi e nei principi del proletariato»¹⁰⁷. Si vogliono svelare le caratteristiche dell'uomo nuovo, quei tratti già presenti in lui in potenza e lumeggiati, a livello ideologico, dalla dottrina bolscevica. Si comprende anche come non sia possibile identificare questa posizione in termini di utopia: scopo della metafisica bolscevica non è indicare una mèta distante da raggiungere, bensì rivelare qualcosa di già esistente, che va soltanto lasciato libero di manifestarsi appieno. Ancora una volta riconosciamo i due aspetti della Rivoluzione-mito: il mutamento decisivo e il ritorno a qualcosa di arcaico, profondamente radicato nell'essenza della società e ad essa quasi consustanziale.

Emerge dunque negli anni '30 un'intensa riflessione sulla metafisica del bolscevismo, sull'ordito ideale e sul destino ultimo del socialismo, cui non fu estraneo quell'insieme di suggestioni e permanenze simboliche alle quali abbiamo dedicato i §§ 2 e 3 *supra*. In questa sede ci interessano le declinazioni iconiche della questione, e a questo proposito occorre menzionare lo sviluppo teorico intorno alla questione del *tipaž*. Per *tipaž* (tipo) il dizionario politico sovietico intendeva «la restituzione corretta di una specifica categoria della società»¹⁰⁸ con la quale si aspirava «a creare un socialtipo che corrispondesse all'idea di 'essenza profonda' che il Partito aveva fatto propria»¹⁰⁹. Nel periodo staliniano la

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 34.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 37.

¹⁰⁷ A. V. Lunačarskij, passo riportato in «Brigada khudožnikov», V-VI, 1931, p. 13.

¹⁰⁸ V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 38.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 217.

dottrina del *tipaž* mirava ad una radicale trasformazione dell'uomo sovietico. La raffigurazione del lavoratore era ora finalizzata «ad evocare la visione dell'Uomo Nuovo, fornendo un modello visivo dell'aspetto e della condotta del cittadino esemplare dello stalinismo»¹¹⁰.

Una combinazione di forza fisica, coraggio, energia, forza d'animo e intelligenza costituiva la peculiarità del lavoratore prototipico. Anche la figura dell'artista ne usciva trasformata. Da mobilitatore delle folle e catalizzatore dei sentimenti e degli entusiasmi popolari egli passava ad un ruolo ben più impegnativo: prescrivere visivamente le regole di vita della comunità dei redenti. Non bastava più rappresentare simbolicamente il passato e/o il presente, perché ora si richiedeva «un nuovo modello visivo che ritraesse il presente non per come era al momento, ma per come avrebbe dovuto diventare»¹¹¹. Per mezzo dell'artista e dell'iconografia del lavoratore si arrivava ad una decisa svolta metafisica del bolscevismo. Un movimento simbolico analogo investiva peraltro, nel medesimo periodo, la figura del leader dello Stato nuovo.

A Moisei Nappel'baum si deve, nel gennaio del '18, la prima fotografia ufficiale di Lenin¹¹²; nel medesimo anno compare anche un'immagine nella quale i ritratti di Marx e Lenin si trovano appaiati come profeti: l'uno vivente, l'altro già assunto nel Cielo del socialismo. Già a partire da *Che fare?* (1902), però, Lenin aveva sottolineato il proprio ruolo di profeta armato, piuttosto che di mero contemplatore; il carattere militare dell'organizzazione è testimoniato dall'appellativo di *vožd'* che gli fu conferito: si tratta dell'esatta trasposizione di termini quali *duce* o *Führer*, guida politica, spirituale (egli è chiamato anche *uchitel'*, Maestro come il Maestro dell'Evangelo) e militare a un tempo. Inizialmente contrario alla glorificazione dei leader politici, fenomeno che poteva danneggiare il carattere collettivo della causa¹¹³, in seguito Lenin non fece nulla per evitare il dilagare del culto della propria personalità.

Sovente lo si dipinge insieme a folle festanti che lo acclamano, oppure su un podio da dove arringa il popolo coi propri discorsi (tipico in tal senso è il capolavoro di Dziga Vertov *Tri pesni o Lenine* [Tre canti di Lenin] del 1934). Un celebre poster del 1920 ritrae il *vožd' revoliutsionnogo proletariata* con una scopa in mano, intento a ripulire il mondo dalla spazzatura (rappresentata, naturalmente, da monarchi, preti e capitalisti). Indossa abiti ben poco proletari, anzi a dir vero borghesi, temperati però dal cappello schiacciato, simbolo popolare, che ne ricorda l'esilio, la clandestinità, i sacrifici e la dura lotta per i lavoratori¹¹⁴ (Fig. 12).

¹¹⁰ Ivi, p. 38.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² F.-X. Coquin, *L'image de Lénine dans l'iconographie révolutionnaire et postrévolutionnaire*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», XLIV, 1989, 2, pp. 223-249: 225.

¹¹³ Cfr. N. Tumarkin, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Cambridge (MA)-London 1983, p. 90.

¹¹⁴ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 143.



Fig. 12: V. Deni, *Il compagno Lenin ripulisce il mondo dai malvagi* (1920)

Dopo il tentativo di assassinio del 30 agosto 1918 lo stile iconografico relativo a Lenin compie un'importante passo avanti. A far data da tale evento, egli «per la prima volta viene descritto pubblicamente in termini che evocano associazioni religiose»¹¹⁵. Assomma in sé le qualità di un santo, di un apostolo, di un martire, di un profeta, di un uomo che è più che uomo ed ha caratteristiche che lo accomunano a Cristo; pur elevandolo a «leader per grazia di Dio»¹¹⁶ l'iconografia sovietica non trascurava tuttavia di ricordarne la vicinanza al popolo, mantenendone l'immagine di uomo semplice e generoso¹¹⁷. È così che la figura di Lenin si mantenne in una posizione ambivalente: egli è «il più umano tra gli uomini»¹¹⁸, ma anche

una figura «per metà sovranaturale, precursore di una nuova era nella Storia dell'umanità»¹¹⁹.

Solo la morte conferì definitivamente l'aura religiosa al leader. Fu, infatti, in breve tempo dichiarato immortale nella misura in cui il suo destino era il destino della Russia, come dimostra un poster anonimo della metà degli anni '20, *Velikaia mogila* [La grande tomba], che reca la scritta «Lenin è morto ma la sua opera vive!»¹²⁰. Il 'vero' corpo di Lenin, «cioè il suo 'altro corpo'»¹²¹, vive.

Fu così che per la fine degli anni '20 l'Izogiz assunse il compito di curare l'iconografia del grande leader, determinando – esattamente come nel *podlinnik* dell'arte sacra ortodossa – un insieme di caratteristiche che dovevano essere presenti in ogni sua raffigurazione: l'abito borghese, il cappello in mano, lo

¹¹⁵ Ivi, p. 141.

¹¹⁶ N. Tumarkin, *Lenin lives!*, cit., p. 82.

¹¹⁷ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 146.

¹¹⁸ V. Šunkov, *Neissjakaemyi istočnik vdokhnovenija: obraz Lenina v sovetskoj grafike* [Un'esauribile fonte di ispirazione: l'immagine di Lenin nella grafica sovietica], «Morskij Sbornik», LIX, 1980, 4, p. 53.

¹¹⁹ F.-X. Coquin, *L'image de Lénine dans l'iconographie révolutionnaire et postrévolutionnaire*, cit., p. 231.

¹²⁰ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 149.

¹²¹ *Ibid.*

sguardo fiero e puntato all'avvenire, pensieroso, mai gioviale. Spesso era altresì dipinto in prospettiva distorta, sproporzionato (ovviamente in grande) rispetto alle altre figure che lo attorniavano. Lenin era diventato un santo, un profeta in tutto e per tutto. Il vero *punctum* di quanto avvenne alla sua morte è però, come abbiamo osservato, l'emergere di una vera e propria dottrina dei due corpi del leader¹²², che risolse il problema dell'eredità del profeta quando dovette abbandonare – fisicamente, s'intende – il mondo dei mortali.

Le immagini che ritraggono Stalin lo rappresentano come vicario diretto dell'insegnamento di Lenin. Ma vi è di più: proprio grazie alla dottrina dei due corpi, se il secondo corpo di Lenin era immortale, allora era lecito ritenere che esso avesse assunto una nuova forma mortale proprio nella figura del suo successore. Tale metempsicosi bolscevica risolve il problema del passaggio di consegne fra la prima e la seconda generazione di leader sovietici, assicurando, pur nella variazione delle forme esteriori, la continuità sostanziale (qui da intendersi nel senso metafisico di cui abbiamo visto essere impregnata la Rivoluzione russa) del processo rivoluzionario. La stessa figura del leader è in tal modo rielaborata secondo la dottrina del *tipaž*, dato che il suo dover-essere trasmigra dall'uno all'altro degli uomini chiamati alla guida del popolo sovietico. Il passaggio fra il profeta Lenin e quanti dovettero raccogliergli l'eredità, che poteva risultare traumatico tanto teoricamente quanto anche, per conseguenza, politicamente,



Fig. 13: *Lo spirito del grande Lenin e la sua vittoriosa bandiera ci incoraggiano nella Guerra patriottica... (I. Stalin) (1941?)*

¹²² Il riferimento è inevitabilmente a E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957.

fu così sostanzialmente indolore: «non occorre particolari doti per afferrare il concetto che Stalin era Lenin oggi»¹²³.

La continuità fra i due leader era totale. Per la *fictio mystica* del bolscevismo il nuovo *vožd'* «aveva ereditato le qualità oltreumane di immortalità, infallibilità e perfezione direttamente da Lenin»¹²⁴, teoria quotidianamente rafforzata da parole e immagini che manifestavano il loro legame. Anche Stalin è raffigurato in prospettiva distorta come uomo enorme nell'atto – proprio come 'uno del popolo' – di stringere la mano ai lavoratori, salutare le mietitrici, dare buffetti ai bambini o simpaticamente stringer loro le guance, fumare la pipa.

Tuttavia l'eredità di Lenin andò progressivamente stretta al nuovo *vožd'*, che desiderava imporsi nella propria individualità come autonomo *pater patriae*. Un indice simbolico dell'acquisita indipendenza di Stalin emerge nel biennio 1931-1932, quando il suo ritratto è stampato in un numero di esemplari soverchiamente maggiore rispetto a quello del profeta¹²⁵. Egli ora diviene *otets* [padre], appellativo che significativamente era conferito al *pope* e che non passò certo inosservato agli occhi dei contemporanei, aggiungendo un ulteriore elemento al processo di appropriazione della tradizione ortodossa da parte dello Stato sovietico. Si è parlato di una vera e propria «venerazione di Stalin» la quale «ricordava per forme e contenuto l'adorazione del Salvatore stesso»¹²⁶. Il timbro religioso della nuova dottrina era però stato colto da tempo, e fin da subito dai suoi avversari: in una illustrazione bianca dell'epoca della guerra civile, Lenin, Trotskij, Kamenev e altri maggiori del Partito, oltre a due soldati asiatici



Fig. 14: *I bolscevichi sacrificano la Russia sull'altare dell'internazionalismo* (1918)

¹²³ R. C. Tucker, *Stalin in Power. The Revolution from Above, 1928-1941*, New York 1990, p. 147.

¹²⁴ V.E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 161.

¹²⁵ Si parla di 150.000 copie contro 25.000 (cfr. *ivi*, p. 162).

¹²⁶ *Ivi*, p. 165.

dell'Armata rossa, un marinaio della celebre *Aurora*, e un ebreo con in mano un sacco contenente gli evangelici trenta denari del tradimento, sacrificano la Russia sull'altare dell'internazionalismo, di fronte all'effigie di Marx, mentre Kerenskij, ultimo a sinistra, guarda impotente (Fig. 14).

Per la fine degli anni '30 Stalin e il suo culto divengono «il centro della metanarrazione sovietica e l'elemento essenziale che dà senso a tutto il resto», il catalizzatore della Rivoluzione, che «conferisce un significato al presente e rende possibile il futuro»¹²⁷. Come è stato icasticamente affermato, egli diventa «il *deus ex machina* della Storia»¹²⁸, icona del disvelamento della struttura ultima del reale e della realizzazione materiale di ciò che era solo in potenza. Il compito messianico della Rivoluzione trova in lui il fulcro della rivelazione finale. «Sebbene tale luminoso futuro fosse immanente nel presente», infatti, «non per questo il suo raggiungimento sarebbe stato automatico o inevitabile»¹²⁹. Ma, stretti intorno al leader, i membri della comunità dei salvati avrebbero saputo prima condurre a termine la propria trasformazione metafisica e poi redimere a loro volta l'intero consorzio umano. Non poteva mancare il *coté* taumaturgico dell'effigie sacra del leader-guida-profeta, che poteva esplicitarsi in riti che ricordavano le rogazioni del cristianesimo ufficialmente abolito (Fig. 15)¹³⁰.

È dalla morte di Lenin che può essere fatto decorrere «il processo di estetizzazione del potere nella Russia sovietica»¹³¹. Come sempre in questi casi, le immagini, i rituali e i simboli del nuovo organismo politico dovettero attingere largamente alla tradizione preesistente¹³². Non è certo un caso, poiché anche una trasformazione radicale come quella auspicata nel mondo nuovo bolscevico doveva compiersi gradualmente e senza il rifiuto in blocco del passato – un passato che del resto, lo si è visto, non era interamente *passato* nella misura in cui comprendeva elementi invarianti nello spirito russo. Di conseguenza, i 'nuovi' riti mostravano sorprendente comunanza con i 'vecchi', e difficilmente si potrebbe definire il complesso simbolico sovietico altrimenti che 'religioso'¹³³.

Si osserva un fisiologico ritorno delle forme, perché «la presunta crociata

¹²⁷ G. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, cit., p. 140.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Anche in un'Italia sì cattolica ma ancora largamente pervasa di superstizione e tradizione magica la figura del leader assunse talora tratti semidivini, come dimostrano i coloni veneti dell'Agro pontino per i quali Mussolini aveva la facoltà di cambiare le condizioni atmosferiche ed appariva un Sant'Antonio o «un Cristo in tera [*sic*]» (O. Gaspari, *Il mito di Mussolini nei coloni veneti dell'Agro pontino*, «Sociologia», XVI, 1983, 2, pp. 155-174: 172).

¹³¹ V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, p. 148.

¹³² Si pensi, ad esempio, a quanto avvenne in Francia, con il fallimento dei culti rivoluzionari e la produzione di un'enorme congerie di rituali che nella maggior parte dei casi non erano che squallidi *contrafacta* di quelli cattolici. La letteratura in materia è sterminata. Segnaliamo qui solo alcuni spunti: J. Rivière, *Liturgie politiche*, Como 1998, pp. 21-48; D. I. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, Roma-Bari 1989, pp. 203-213; M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria*, Bologna 1982; A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris 1904; Id., *La théophilantropie et le culte décadaire 1796-1801. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris 1903.

¹³³ Per un repertorio delle declinazioni 'religiose' della dottrina sovietica, dal cosmismo alla dottrina dell'esodestino di Ziolkovskij, cfr. F. Dimitri, *Comunismo magico. Leggende, miti e*



Fig. 15: Effigie di Stalin su trattore negli anni '30

marxista contro l'«oppio dei popoli» [...] mostrò segni di soccombenza di fronte alle vecchie tendenze della civilizzazione russo-ortodossa» e le reliquie, le immagini e le processioni della tradizione religiosa «furono sostituite da banali imitazioni delle vecchie icone, da riti civili che contraffacevano la messa e le liturgie di chiesa, da effigi laiche sacralizzate e soprattutto da processioni e pellegrinaggi al mausoleo che ospitava un ateo imbalsamato»¹³⁴.

6. Conclusione. Compito 'apocalittico' della Rivoluzione sovietica

Da tanto si apprende come il caso sovietico sia un eccellente laboratorio di simbolica politica, mostrando l'autenticità del ruolo dei simboli nella vita dell'organismo politico: nel favorirne la nascita, nel definirne le strutture, nel determinarne gli indirizzi ideali e materiali. Nelle figure che abbiamo ripercorso si condensa l'«apocalisse politica»¹³⁵ sovietica che cristallizza un'autointerpretazione dello Stato russo quale mito fondativo del 'mondo nuovo' del socialismo reale. Di quest'ultimo l'Urss si fa inoltre 'icona' in senso proprio, poiché lo condensa e rivela nella dottrina del *tipaž*, che ritrae una sostanza intrinseca la quale attende solo di essere portata alla luce. Lo Stato sovietico è in altri termini simbolo vivente della Rivelazione nuova, concrezione storico-politica della struttura metafisica della realtà.

visioni ultraterrene del socialismo reale, Firenze 2004; e B. G. Rosenthal (a cura di), *The Occult in Russian e Soviet Culture*, New York 1997.

¹³⁴ M. Lewin, *The Making of the Soviet System*, New York 1985, p. 275.

¹³⁵ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 153. Anche per il caso francese è stata svolta analoga concettualizzazione retrospettiva e si è parlato non casualmente di «apocalissi rivoluzionaria» (G. Ferrero, *Potere. I geni invisibili della città*, Milano 1981, p. 98).

Il tema dell'icona vivente ci riconduce alla Rivoluzione come mito politico, e segnatamente al farsi di questa come compito primario che una nazione deve svolgere per conquistare e rivelare se stessa. Essa ha rimosso una coltre che impediva la visione della reale natura dell'anima russa, e di più: la Rivoluzione sovietica ha interpretato il proprio compito in senso universale, come rivelazione della natura stessa di un mondo nuovo. Essa ha assunto una missione non tanto escatologica, bensì 'apocalittica' nel senso che a questa parola conferisce Dempf: «la teoria scientificamente elaborata dell'inizio di un nuovo regno del mondo, che è stato preannunziato dalla tradizione [...]; nuovo regno che è intimamente, moralmente giustificato, dinanzi alla nuova, più alta coscienza etica, dalla universalità della sua perfezione religiosa ed etica»¹³⁶.

La continuità della tradizione, che abbiamo più volte rilevato, indica i prodromi di quest'alta missione teologico-politica apparsi alla coscienza russa nel corso dei secoli, missione che ha fatto parlare di quello russo come di un popolo «tendenzialmente messianico»¹³⁷. La Rivoluzione bolscevica ha raccolto una serie di presagi che la *mens* russa aveva formulato in un lungo percorso che ha principio agli albori della civilizzazione ortodossa e che ha trovato nello Stato sovietico la propria realizzazione, non più trascendente come nell'ottica cristiana, bensì immanente come è proprio del messianismo 'gnostico' della modernità¹³⁸. La Mosca santa e cristiana di Filoteo e Dostoevskij, che doveva redimere il mondo unendolo in un Impero universale sotto il segno della Croce di Cristo, diventa la Mosca proletaria (ma altrettanto santa), che farà lo stesso sotto il vessillo rosso e all'ombra dei profeti socialisti. Ma «sotto la Falce e il Martello, come sotto la Croce, la Russia è la 'Santa Madre Russia', e Mosca rimane 'la Terza Roma'»¹³⁹. Si compie così un processo di lunga durata, che restaura l'unità della teologia civile spezzata al tempo di Agostino e restituisce all'Europa quella peculiare forma politica 'cosmologica', cioè ecumenica e totalizzante, che Voegelin¹⁴⁰ riconosceva negli antichi imperi e il cui timbro fondamentale era, come abbiamo anticipato nel §3.II *supra*, la differenza tra impero *formale* (virtualmente coincidente con l'orbe) e impero *materiale* (che di questo era la concreta e provvisoria realizzazione

¹³⁶ A. Dempf, *Sacrum imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, Firenze 1988, p. 2.

¹³⁷ G. Guariglia, *Il messianismo russo*, cit., p. 23. È una definizione derivata dall'idea che permea la nota opera di W. Schubart, *Europa und die Seele des Ostens*, Luzern 1938.

¹³⁸ È la nota tesi espressa da E. Voegelin; cfr. Id., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 141-168. Al «socialismo gnostico» fa invece esplicito riferimento il capitolo conclusivo di Id., *Dall'Illuminismo alla Rivoluzione*, Roma 2004, pp. 301-329.

¹³⁹ A. J. Toynbee, *Civiltà al paragone*, Milano 1983, p. 260.

¹⁴⁰ Cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit.; e Id., *Ordine e Storia*, vol. I (*Israele e la Rivelazione*), a cura di N. Scotti Muth, Milano 2009, pp. 29-142, ove si trova l'esposizione più sistematica del pensiero di Voegelin sulla forma politica cosmologica. L'introduzione all'*opus magnum* di questo autore è, poi, strumento utilissimo ai fini della comprensione del ruolo politico-istituzionale dei simboli, perciò lo segnaliamo a complemento di quanto da noi riferito al §1 *supra*: ivi, pp. 15-27.

storica) tendente a realizzare l'unità del principio nell'unità politica (imperiale) del mondo intero¹⁴¹.

Il preteso ateismo marxista, come abbiamo notato, «si trasformò nella religione del bolscevismo russo»¹⁴²; a Bertrand Russell, che aveva visitato la Russia rivoluzionaria, quest'ultima apparve in effetti singolarmente affine all'islam: entrambe sono «religioni pratiche, sociali, non-spirituali, impegnate a conquistare il dominio del mondo terreno»¹⁴³. Il totalitarismo sovietico, nella sua «divinizzazione dello Stato [...] come nuova fonte di verità e di certezza»¹⁴⁴, si mostrava come «il prodotto della reviviscenza di idee chiliastiche e tradizioni millenaristiche russe, mescolate con il messianismo rivoluzionario marxista»¹⁴⁵. Un entusiasmo quasi puritano infiammava gli animi dei redenti, «la coscienza di sentirsi gli eletti e i predestinati precursori di un ordine futuro prestabilito, il fanatismo della fede nelle proprie verità e nel suo inevitabile trionfo» e, come la demonologia sovietica ci ha ampiamente indicato, «la convinzione che chiunque si opponga alle loro verità è un agente del demonio e deve essere immediatamente annientato»¹⁴⁶.



Fig. 16: Lo zar verso l'oscurità, l'Armata Rossa verso la luce del comunismo (1920)

¹⁴¹ Cfr. il concetto di *imperium mundi in statu nascendi* espresso in Id., *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, a cura di E. Sandoz, Vol. X (*Published Essays, 1940-1952*), Columbia-London 2000, pp. 76-125, p. 114.

¹⁴² E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., p. 60.

¹⁴³ B. Russell, *Teoria e pratica del bolscevismo*, Milano 1963, p. 11.

¹⁴⁴ E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., p. 81.

¹⁴⁵ Ivi, p. 60.

¹⁴⁶ Ivi, p. 66.



Fig. 17: *Nel nome della pace e del progresso! Terra-Venere* (1959)

più collocato di là dal Tempo; destino che necessita solo di essere rivelato, nel lungo procedere della Rivoluzione, dall'azione politica, dai suoi simboli e dalle sue icone.

Assumendo le icone, i simboli, la prospettiva dualistica e le posizioni soteriologiche della teologia politica tradizionale, i bolscevichi diedero compimento alle aspirazioni del passato, impiantando l'impero universale, il paradiso tanto atteso, già qui sulla terra, in concreto, anziché in un dubbio al di là come, errando, avevano presagito i precursori antichi. Così, mentre l'antico regime ritorna alle tenebre donde venne, l'eroica armata del proletariato procede sicura verso il sol dell'Avvenire (Fig. 16).

Non vi è più spazio per l'escatologismo di una raffigurazione della conclusione necessaria del processo storico posta nell'utopia, vale a dire al vertice, cui occorre tendere, di un progresso indefinito. La Rivoluzione ha un compito *apocalittico* in senso proprio: rivelare la *struttura destinale* della realtà. La società apocalittica è una società rituale, nella quale «il mito si compenetra nello spazio e nel tempo e si inverte in una dimensione assolutamente cronotopica»¹⁴⁷. Il tessuto storico è già intriso del proprio *destino*, non

Sebastiano Sitta Zanussi, Università di Milano
✉ seba.sitta@gmail.com

¹⁴⁷ G.M. Chiodi, *Utopia e mito: due componenti della politicità*, cit., p. 273. *Ibid.* si legge che, al contrario, l'utopia «è assolutamente metatopica e metacronica e, soprattutto, assolutamente refrattaria a qualsiasi tipo di ritualizzazione».

¶ Sezione Quarta

Eredità rivoluzionarie

Contributi/11

Di quale esperienza l'Idea di comunismo è il nome?

Roberto Bravi, Giovanni Campailla*

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 7/7/2017. Accettato il 6/9/2017.

The term communism appeared to be discredited. However, for more than a decade now, it has surprisingly come back. This is detectable, in the academic field, through a series of conferences that has taken place in recent years. The present article examines some of the contributions from the first of these conferences (which took place in London on 2009): those of Badiou, Rancière, Negri, and Žižek. Each section analyses the way in which the author, in his own way, proposes an answer to the question of the relationship between the idea of communism and its concrete or historical experience. The article will conclude that this is the true legacy of this debate. It is a theoretical knot that lies at the very heart of the traditional methodology of critical thinking: the relationship between theory and praxis. In light of this knot, we will remark the antinomies of this debate, but also the broader perspective opened by it, regarding, more than the term communism in itself, the subjective experience that can be named communist.

Introduzione

Il termine comunismo detiene, almeno dalla caduta del Muro di Berlino, una certa opacità spettrale. Il «disastro oscuro»¹ dei socialismi realizzati e il conseguente trionfo su scala globale del capitalismo neoliberista, hanno infatti relegato il comunismo – la sua tradizione ideologica, le sue pratiche e, non da ultimo, le categorie politiche e filosofiche del marxismo – nel novero dei cadaveri della Storia. Da più di un decennio, però, questa narrazione sembra esser messa in crisi. Marx è tornato sotto l'attenzione di molti studiosi, e non solo. La riflessione accademica fa nuovamente spazio ad argomenti riconducibili, in qualche modo, al concetto di 'transizione'. Rivolte o movimenti politici alternativi hanno fatto la loro comparsa un po' ovunque con una fenomenologia

* Sebbene il testo sia condiviso da entrambi gli autori, le sezioni 1, 3, 4 sono da attribuire a Roberto Bravi, l'*Introduzione* e le sezioni 2 e 5 a Giovanni Campailla.

¹ Come suona il titolo di un volume di Alain Badiou, uno dei più autorevoli partecipanti al suddetto convegno. A. Badiou, *D'un désastre obscur. Droit, État, politique* [1998], Paris 2013.

spesso simile: cioè cercando, tramite una riscrittura populista o contro-populista della più tradizionale pratica politica di sinistra, di contrastare l'egemonia economico-politica del capitalismo.

Risulta di estremo interesse allora che nel 2009 si sia tenuto a Londra, al Birkbeck Institute of Humanities, un convegno dedicato all'«Idea di comunismo». A questo ne sono seguiti altri, in Europa e nel mondo, i quali, in un modo o nell'altro, hanno rimesso all'ordine del giorno un dibattito sul nome 'comunismo'. È senz'altro degno ricordare che ciò accada nella cornice di quella che molti analisti hanno definito la più devastante crisi economico-finanziaria attraversata dal capitalismo fin dai tempi della Grande Depressione.

A quasi dieci anni dalla prima edizione di questo convegno che ha riunito i più celebri fra i cosiddetti *radical thinkers* contemporanei, viene da chiedersi *di che cosa l'ipotesi indicata dalla parola comunismo possa e debba essere il nome*; specialmente nella congiuntura storico-politica contemporanea. È comunismo il nome adeguato per un'alternativa politica allo stato di cose presenti? Che rapporto può avere quindi con i tentativi contemporanei orientati in tal senso? A chi si rivolge infine questo nome? In altri termini, quali soggettività possono servirsene e darle corpo nel processo storico reale?

L'obiettivo del presente saggio non è quello di fornire una risposta definitiva a queste domande, ma piuttosto quello di tenerle presenti nella lettura di alcuni interventi al convegno del 2009: quelli di Alain Badiou, Jacques Rancière, Antonio Negri e Slavoj Žižek. Ciò ci permetterà di conservare una visione critica sulla loro maniera, di volta in volta specifica, di articolarvi una risposta. Il dibattito non si è tuttavia chiuso nella cerchia di questi noti pensatori. Pur non potendolo prendere in considerazione in tutta la sua ampiezza, osserveremo, in una sezione finale, come alcune voci, anch'esse ascrivibili al campo del pensiero critico, si siano addirittura poste una domanda critica sul suo stesso impianto di base. In effetti, sarà la nostra conclusione, la difficile articolazione di un'esperienza di emancipazione tramite un nome come quello di comunismo, sembra essere l'ostacolo e, al contempo, la posta in gioco di carattere metodologico (oltre che politico) che questo dibattito si è portato avanti fino alle sue edizioni più recenti².

² La prima edizione di questo dibattito, che è quella a cui principalmente ci riferiamo, è quella tenutasi a Londra nel marzo 2009 (*The Idea of Communism*, a cura di C. Douzinas e S. Žižek, London 2010; trad. it. *L'Idea di comunismo*, Roma 2011 [da qui in avanti, questo volume verrà indicato con IC]). A questa sono seguiti altri incontri, che non sempre hanno avuto un rapporto positivo con la prima, ma alla quale vi è stato un implicito riferimento. All'incontro di Londra ne seguì un altro a Parigi nel gennaio 2010, 'Puissances du communisme (De quoi le communisme est-il aujourd'hui le nom?)' (vedi il numero della rivista «ContreTemps» che lo precedette *De quoi le communisme est-il le nom?*, a cura di D. Bensaid, S. Kouvelakis e F. Sittel, «ContreTemps», IV, hiver 2009; alcuni interventi di questo convegno sono stati poi pubblicati nel dossier *Communisme?*, «Actuel Marx», 2010, 2). E, più avanti, altri ancora, a Berlino, sempre nel 2010 (*L'idée du communisme. Conférence de Berlin*, a cura di A. Badiou e S. Žižek, Paris 2011), a New York nel 2011 (*The Idea of Communism 2: The New York Conference*, a cura di S. Žižek, London 2013), a Seoul nel 2013 (*The Idea of Communism 3: The Seoul Conference*, a cura di Taek-Gwang Lee e S. Žižek, London 2016) e a Roma nel 2017 (a questo proposito

1. Badiou: nominare l'ipotesi

L'intervento di Alain Badiou verte sul tema dell'Idea comunista. Questa è considerata l'idea che fa da cornice e complemento soggettivo a ogni politica di emancipazione degna di questo nome. In senso stretto 'comunismo' non è il nome di una politica. Badiou preferisce infatti associare alla politica il riferimento generico all'emancipazione. Comunismo è invece il nome di un insieme di principi e rappresentazioni mentali, che, nella forma di una Idea, forniscono un orientamento all'azione politica 'soggettivata'. La politica, cioè, è per Badiou un fatto di verità relativa ai soggetti che la effettuano e alle soggettività che essa determina. Tale politica 'soggettivata', nella prospettiva badiouiana, si riferisce all'apparizione rara ed eccezionale di una nuova pratica e un nuovo pensiero dell'emancipazione. L'evento di una 'nuova politica' è situato nel tempo e nello spazio e spesso è proprio dai suoi riferimenti spazio-temporali che prende il suo nome ('Rivoluzione francese' o 'Maggio '68' ad esempio). Nonostante questa localizzazione, eventi di questo tipo hanno, a suo parere, un valore universale o addirittura una qualità d'eternità, che li iscrive in un tracciato storico. Un tale tracciato storico, dunque, non è pensabile se non a partire da questi stessi eventi. Per dirla nei termini lacaniani ai quali Badiou ama richiamarsi, la politica, intesa come pura sequenza di fatti straordinari, pertiene al dominio del *reale*, e la Storia al dominio del *simbolico*. Fra la politica e la Storia vi è il Soggetto, del quale si dovrà definire il rapporto con le altre due a partire proprio dall'Idea nell'ambito dell'*immaginario*. Il Soggetto è in questo caso considerato da Badiou, in un senso molto prossimo all'esperienza, come l'*individuo* che sceglie volontariamente di «incorporarsi» alla verità che si è manifestata e sviluppare le possibilità inedite che l'evento originario ha dischiuso. Tuttavia l'iscrizione di questo evento nella Storia, non trova alcuna ragione particolare nell'immanenza di esso, la Storia non è infatti riducibile alla politica. Essa pertiene piuttosto a una valutazione a posteriori delle sue conseguenze e che ad esempio consente a noi di dire, a distanza di più di due secoli, che la Rivoluzione francese sia stata un punto di non ritorno per l'Europa e il mondo intero. Così, secondo Badiou, perché tale iscrizione avvenga *per un soggetto* che non sia né spettatore passivo dello svolgersi degli eventi, né attore senza pensiero o orientamento, è necessario il riferimento a una Idea. L'Idea è quindi innanzitutto una totalizzazione astratta dei tre elementi presentati (verità, Storia, soggetto individuale), la quale permette all'Individuo «di comprendere come la propria partecipazione a un processo politico particolare (il proprio entrare in un corpo di verità) sia anche, in un certo senso, una decisione storica»³.

Inoltre, se il reale dell'evento è una molteplicità eccentrica rispetto allo «stato della situazione» e la Storia è invece sempre «storia dello stato», l'Idea svolgerà un ruolo di mediazione necessaria. Essa consentirà infatti di iscrivere

si può provvisoriamente vedere *1917-2017: il futuro alle spalle*, «il manifesto», giovedì 12 gennaio).

³ IC, p. 12.

le conseguenze dell'evento nella trama dei *fatti* storici, conservando però la loro eccezionalità rispetto alla situazione. È grazie a questa operazione che l'Idea permette di pensare l'alterità simbolica di un altro mondo, procurando un contenuto concreto. È stato il caso dell'esemplarità visibile degli 'stati socialisti'. Non in quanto questi rappresentassero la realizzazione dell'ipotesi prescritta dall'Idea, ma in quanto essi furono una raffigurazione reale dell'esistenza di questa ipotesi nello stato della situazione mondiale. Lo stesso vale per le grandi figure rivoluzionarie del passato. Anch'esse sono una rappresentazione esemplare della presenza attiva dell'Idea nella storia, al livello questa volta dell'esistenza individuale. I nomi di Robespierre, Toussaint Louverture o Che Guevara, assurgono a una dimensione simbolica, se non addirittura, in termini teoretici, a una sorta di 'schematismo trascendentale', che materializza o rende visibile la possibilità di un'altra vita, cioè di una vita secondo l'Idea.

Ma se per essere parte del divenire storico di una verità è in definitiva necessaria, per Badiou, solo «l'esperienza nuda o militante»⁴ di detta verità, perché aggiungere questa ulteriore operazione? Al di là della sua funzione teoretica, qual è la sua utilità pratica? La risposta di Badiou a questa domanda è che se l'incontro con una verità non è trasmissibile ed è inevitabilmente singolare, per arrivare al punto in cui questo incontro si dà, è necessaria una Idea. Ciò perché l'Idea, secondo Badiou, consente a questa esperienza di essere detta «nel linguaggio impuro dello stato» e di accedere all'ordine delle rappresentazioni. Questo punto sembra richiamare il tema rancièriano del «*partage du sensible*» (benché in Rancière non ci sia un «evento»). L'evento comporta infatti uno sconvolgimento nell'ordine dei corpi e dei linguaggi e quindi del campo dell'esperienza e della sua articolazione soggettiva. Nel caso di Badiou, che affronta la questione secondo parametri filosofici più classici, è l'Idea che consente all'esperienza di riorganizzarsi integrando gli elementi di novità nella situazione. In questo modo l'«evento», che è per sua natura eccezionale, diviene portatore di possibilità universalmente trasmissibili. Pertanto, come si è accennato in precedenza, l'Idea consente l'incontro fra la politica e la Storia attraverso la costituzione di un immaginario collettivo che permette al militante che consegna un volantino in un mercato di sentirsi parte del movimento complessivo dell'Umanità in cammino verso la sua emancipazione. Lo statuto di *finzione* di siffatta rappresentazione non è da Badiou considerato un ostacolo. L'elevazione di momenti di verità dispersi e transitori a una dimensione simbolica sublime, seppur fittizia, provvede l'azione di un senso che in se stessa non possiede, ne organizza la continuità e ne consente l'espansione.

2. Rancière: l'esperienza dell'ipotesi

Come abbiamo visto nel caso di Badiou, anche secondo Jacques Rancière comunismo non può essere il nome di una politica. Così, per lui una politica di alternativa non può essere nominata altrimenti che con il nome di emancipazione.

⁴ Ivi, p. 20.

Occorre chiedersi allora: nella prospettiva rancièriana, il nome comunismo *può* tuttavia nominare l'esperienza di cui emancipazione è il nome?

Rancière assume come punto di partenza un'affermazione di Badiou, tratta da un'intervista concessa a «L'Humanité» e ripresa nel suo intervento: «l'ipotesi comunista è l'ipotesi dell'emancipazione»⁵. Seguendo questa premessa, il termine comunismo è qualificato come intrinseco al concetto di emancipazione. Ma ciò, almeno nel caso di Rancière, va di pari passo con una certa dipendenza del primo aspetto rispetto al secondo. È dunque sul concetto di emancipazione che Rancière indirizza la propria attenzione.

Per specificare questa nozione, il pensatore francese riformula la definizione kantiana dell'Illuminismo: «Emancipazione è l'uscita da una condizione di minoranza»⁶. Il concetto di emancipazione indica dunque l'esperienza dell'uscita da una tale condizione. È tuttavia su questa stessa esperienza che s'insinua ciò che la mette in scacco. La logica pedagogica tradizionale che presiede l'Illuminismo afferma infatti, secondo Rancière, che «minore è colui che deve essere guidato per non rischiare di perdere il senso dell'orientamento»⁷. Questa logica pone già in anticipo ciò in cui dovrebbe consistere l'uguaglianza tra il maestro e il suo allievo. Ad essa, Rancière preferisce la logica dell'«uguaglianza delle intelligenze» avanzata dal pedagogo francese Joseph Jacotot. Questi presuppone dall'inizio che esista l'uguaglianza tra i soggetti, ma non presuppone che l'esperienza dell'emancipazione conduca tutti i soggetti agli stessi esiti. Ciascuno è intelligente, pertanto ciascuno lo è a suo modo. Ciascuno cioè sviluppa nel processo di emancipazione una singolarità che non può essere omogeneizzata con le altre.

Rancière quindi non si limita a opporsi alla definizione illuminista di emancipazione. Più acutamente, ne opera uno scarto interno mostrando le contraddizioni storiche e sociali a cui quest'idea ha condotto. A suo parere, infatti, partire dalla disuguaglianza per produrre l'uguaglianza non fa altro che perpetuare indefinitamente la disuguaglianza. Colui che intende emancipare qualcun altro dovrebbe invece essere un «maestro ignorante»: come fu Jacotot con i suoi allievi fiamminghi, impartendo loro il francese limitandosi ad assegnare la lettura della versione bilingue del *Télémaque* di Fénelon, poiché egli, non conoscendo il fiammingo, non avrebbe avuto modo di «spiegare» la sua lezione⁸. Ciò vuol dire che colui che intende emancipare non dovrebbe porsi in una posizione di superiorità affinché il secondo raggiunga il suo stesso sapere. Ma piuttosto trasmettere la «volontà» di istituire da sé il processo di emancipazione; e pertanto di «verificare» nella propria esperienza di emancipazione il «potenziale di uguaglianza delle intelligenze».

⁵ Ivi, p. 191.

⁶ Ivi, p. 192.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. J. Rancière, *Il maestro ignorante* [1987], trad. it. a cura di A. Cavazzini, Milano-Udine 2008.

In questo senso, comunismo può essere il nome adeguato per designare un simile potenziale «transindividuale»⁹ dell'intelligenza. Esso sarebbe, in questa prospettiva, una proposta coerente in termini di emancipazione. Come infatti scrive Rancière: «L'emancipazione implica così un comunismo dell'intelligenza, messo in pratica dalla dimostrazione della capacità degli 'incapaci'»¹⁰.

Ma in quanto esso nomina l'esperienza della sua stessa ipotesi, la questione si complica. Rancière osserva infatti come comunismo, laddove esso si presenta nella sua concreta realizzazione a livello di comunità, possa essere anche un ostacolo all'emancipazione, ponendosene come suo principio dirigente ed estrinseco. «È qui che appare la difficoltà: in che misura l'affermazione comunista dell'intelligenza di chiunque può coincidere con l'organizzazione comunista di una società? Jacotot negava del tutto questa possibilità»¹¹. E, con lui, la nega anche Rancière, secondo cui l'emancipazione è un'esperienza individuale che può essere comunicata e condivisa con altri individui, ma non un processo di un soggetto collettivo come una comunità.

La vicenda di Étienne Cabet e degli icariani è a questo punto presentata da Rancière come l'esemplificazione della problematica duplicità del comunismo. Da una parte, nome possibile per una politica dell'emancipazione. Dall'altra, nome di un modo di organizzazione di una comunità che non può non riprodurre le divisioni che pretende di abolire.

Rancière spiega come l'esperimento icariano non fallì perché «i caratteri individuali non potevano piegarsi alla disciplina comune». Bensì, perché «la capacità comunista, la condivisione di quella capacità che appartiene a tutti, non poteva privatizzarsi»¹². Detto altrimenti, perché il potenziale egualitario del nome comunismo aveva sì nominato quell'esperienza, ma al contempo era stato posto come un obiettivo che la comunità intera avrebbe dovuto raggiungere sotto la guida di un'élite comunista. Esso aveva finito così per nominare il suo opposto, una specifica organizzazione comunitaria che ripropone al suo interno la divisione tra capaci e incapaci. È questo, si potrebbe dire per chiarire ancora la posizione rancièriana, l'esito dell'antica Repubblica platonica così come quello del novecentesco Stato sovietico. La posta in gioco è invece quella – per parlare con i termini che Rancière ha usato nel recente incontro italiano del convegno – di «creare il comunismo»¹³, cioè di istituire «un tessuto sensibile» della comunità che metta in discussione una tale divisione; *creare*, qui, non significa dunque produrre un comune che non esiste ancora, ma riconfigurare quello esistente, esibendo il «non-comune nel cuore del comune» come un'«ingiustizia»¹⁴.

Comunismo può dunque essere il nome della trasmissione infinita e orizzontale dell'emancipazione o la sua negazione, cioè un'organizzazione

⁹ Cfr. A. Cavazzini, *Intelligenza, eguaglianza, volontà*, in J. Rancière, *Il maestro ignorante*, cit.

¹⁰ IC, p. 193.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, p. 194.

¹³ J. Rancière, *La creazione non è un pranzo in salotto*, «il manifesto», 12 gennaio 2017.

¹⁴ J. Rancière, *Non Comune*, «OperaViva», 29 giugno 2017, <http://operaviva.info/noncomune/>.

estrinseca e verticale di questo processo. In questo senso c'è da chiedersi, come il titolo dell'intervento di Rancière suggerisce, se in fondo l'unica via auspicabile per l'ipotesi comunista, non sia altro che quella di essere «comunisti senza comunismo»; ovvero senza la pretesa di una soluzione statale del problema del «potere di tutti».

3. Negri: dentro l'ipotesi

L'intervento di Antonio Negri affronta un analogo nodo teorico, secondo il monismo radicale che caratterizza il suo pensiero. È proprio dal plurale «essere comunisti» che bisogna partire, per giungere a una possibile definizione del termine. Fin dal principio, si tratta infatti per Negri di specificare l'«essere comunisti» come un modo di porsi nella storia:

Ora la critica conclude che il senso della storia della lotta di classe è il comunismo 'il movimento reale che distrugge lo stato di cose presente'. Si tratta di starci *dentro* a questo movimento¹⁵.

I comunisti sono dunque coloro che da una parte assumono la permanenza del conflitto di classe all'interno della storia e dall'altra si collocano in questo conflitto. Così essi danno corpo a quel movimento soggettivo-oggettivo che spinge per l'abolizione della divisione in classi che è causa di un tale conflitto. Questo 'stare dentro' al processo storico, secondo le determinazioni che emergono dalla critica dell'economia politica, è però oggi più che mai una necessità oggettiva per chi non voglia farsi delle illusioni. A suo parere, infatti, «non c'è più alcun 'fuori' da questo contesto», poiché «la lotta (non solo la lotta ma la consistenza dei soggetti nella lotta) si dà ormai totalmente nel 'dentro'»¹⁶.

L'estensione del capitalismo odierno – come Negri ha sostenuto in forma più sistematica con la trilogia, scritta con Michael Hardt, di *Impero*, *Moltitudine* e *Comune* – arriva fino al cuore dell'organizzazione comunitaria stessa. Esso ne egemonizza completamente, seppure in maniera non univoca e irreversibile, la vita e la sua riproduzione. L'appello a un 'fuori' per definire la comunità presente o a venire, sarebbe pura falsificazione. Per sostanziare questa tesi, Negri cita il Marx dei *Grundrisse*:

Nella società borghese il lavoratore non ha più esistenza oggettiva, esiste solo soggettivamente [nel rapporto di capitale]; ma la cosa che gli si contrappone [l'accumulazione del valore di scambio] è ora diventata la vera comunità, *das wahre Gemeinwesen* [...]. Qui il proletario 'cerca di far sua questa *Gemeinwesen* ma ne viene ingoiato'¹⁷.

Data dunque la posizione attuale occupata dal lavoratore nei rapporti di produzione – nella quale esso tende sempre di più a essere identificato con ciò

¹⁵ IC, p. 179.

¹⁶ Ivi, p. 180.

¹⁷ *Ibid.*

che egli produce (cioè la rete produttiva) –, il *sensu* di questa ‘internalità’ non può che trovarsi nella riappropriazione di questa vera comunità per come essa si presenta nella sua esperienza. «Il comunismo comincia a configurarsi quando il proletario si pone l’obiettivo di riappropriare il *Gemeinwesen* per trasformarlo in ordine della nuova società»¹⁸.

L’egemonia capitalistica sulla totalità della produzione della vita materiale, non va dunque considerata come una condanna per il lavoratore, che si troverebbe immerso in un ordine sociale alienante, senza più alcuna possibilità di ritornare ad alcuna pratica pre-capitalistica del valore d’uso (la natura, la comunità originaria ecc.) a partire dalla quale articolare una fuoriuscita da esso. La presenza del lavoratore nel capitalismo odierno è al contrario quella di chi produce se stesso e le relazioni con gli altri, in una modalità sempre eccedente rispetto al comando capitalistico, laddove essa deve essere ricondotta alla forma privata dei rapporti di produzione. In questa prospettiva, ‘divenire-comunisti’ è la metamorfosi necessaria per il lavoratore, che vuole riappropriarsi di ciò che produce in *comune* con gli altri, che è in ultima analisi la comunità stessa. «Stare dentro» non significa dunque essere condannati, ma al contrario significa abbracciare le nuove possibilità che lo sviluppo capitalistico consente, in termini di nuovi modi di esistenza di classe e di pratiche conseguenti di riappropriazione produttiva:

Non dobbiamo tuttavia scoraggiarci. Come Gramsci ci ha insegnato (nella sua lettura della lotta di classe), il materialismo storico suggerisce di cogliere, attraverso le varie esperienze di uso proletario delle tecnologie e dell’organizzazione sociale capitalistica, la *metamorfosi* continua della figura, meglio dell’antropologia stessa del lavoratore¹⁹.

L’operazione di Negri, dunque, come emerge anche da quanto egli ha affermato più di recente in un’intervista che precede l’edizione italiana del convegno sul comunismo, «non è sapere *se* è necessaria [la rivoluzione], piuttosto sapere *come* è necessaria e *come* è possibile»²⁰.

È tuttavia su questo «*come*» che sorgono degli interrogativi. Se attraverso l’espropriazione del comune, che si realizzerebbe nella forma del *General Intellect*, il capitalismo arriva fino al cuore dell’organizzazione comunitaria e pertanto il comunismo risulta essere la trasmissione di questa forma libera dai vincoli privatistici (cioè un principio autonomo di organizzazione sociale), non vi è il rischio che esso rimanga sostanzialmente capitalistico? Inoltre, non vi è anche il rischio, connesso al primo, che questo flusso produttivo eccedente non abbia invece sempre bisogno del capitalismo come suo ‘organizzatore centrale’? In altre parole, il quesito posto da Rancière circa il nome comunismo (se esso nomina il processo organizzativo dell’emancipazione o l’organizzazione sociale)

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ivi*, p. 181.

²⁰ A. Negri, *Il desiderio che eccede il bisogno*, intervista con F. Raparelli, «il manifesto», 12 gennaio 2017.

è risolto nella prospettiva negriana in un'immanenza completa al capitalismo. Detto altrimenti, Negri pensa che il capitalismo organizzi le condizioni della sua stessa disarticolazione, nella forma di una virtualità reale del comunismo (o, se vogliamo, della comunità emancipata) nel suo stesso seno. In questo modo, comunismo può essere sia il nome di un'esperienza di emancipazione completa, sia il modo di organizzazione della società intera, senza che questo crei alcuna tensione o contraddizione.

È qui, allora, che percepiamo quanto, fuori da ogni filosofia della storia, dentro la fenomenologia comune, l'eventuale indignazione contro il potere, il suo ordine e i suoi soprusi, e il rifiuto del lavoro salariato (e/o di un lavoro comunque soggetto al fine di riprodurre la società capitalistica) costituiscano elementi essenziali nella costruzione del modello di un'altra società e indichino la virtualità presente di un altro ordine, di un'altra prospettiva di vita²¹.

Certamente non è impossibile trarre questo 'immanentismo assoluto' dal pensiero di Marx, se pensiamo al *Manifesto* o all'*Ideologia tedesca*. Ma ad avviso di altri partecipanti al convegno londinese, non solo Rancière ma anche Bruno Boostels e Slavoj Žižek (di cui ci occuperemo nella prossima sezione), esso è più che altro il segno di un'incomprensione della dialettica fra comunismo e capitalismo di cui forse perfino Marx può essere considerato vittima²².

4. Žižek: l'ipotesi e i suoi nemici

La paradossale 'dipendenza' dal capitalismo che può essere riscontrata nella definizione di Negri del comunismo, è al centro dell'intervento di Slavoj Žižek. Pur assumendo egli alcuni importanti aspetti della critica negriana, non manca nell'identificarne una contraddizione essenziale, che emergerebbe dalle parole usate dallo stesso Negri in *Goodbye Mr. Socialism* e riprese dallo sloveno nel suo intervento: «È qui che risiede la caratteristica principale del 'passaggio rivoluzionario oggi': 'bisogna far riconoscere al capitale il peso e l'importanza del bene comune e, se non vuol capirlo, imporglielo'». È a riguardo di questo che Žižek osserva come «la formulazione di Negri» non consista nell'«abolire il capitale, ma [nel] costringerlo a riconoscere il bene comune, rimanendo nel capitalismo». Ciò gli consente dunque di affermare che «se mai c'è stata un'idea utopistica di comunismo, è proprio questa»²³.

La natura utopica di questa persuasione negriana è per Žižek causata da un'inversione fondamentale dei fattori. A suo parere, all'esatto contrario di quel che sostiene Negri, non è il «flusso» produttivo multitudinario, la vita sociale

²¹ IC, p. 184.

²² Cfr. J. Rancière, in IC, pp. 194-195; B. Boostels, *L'ipotesi dell'«estremismo di sinistra». Il comunismo nell'età del terrore*, in IC, pp. 54-60. Per quanto riguarda Žižek vedi la prossima sezione di questo saggio.

²³ IC, p. 247.

prodotta, a essere in eccesso sull'ordine capitalistico, è questo semmai a produrre funzionalmente il suo eccesso nella forma di un flusso che costantemente lo rivoluziona:

Ma, se attraverso uno spostamento parallattico ritenessimo la rete capitalistica stessa come il vero eccesso sul flusso della moltitudine produttiva? E se, mentre la produzione contemporanea di moltitudine produce direttamente la vita, ciò continuasse a produrre un eccesso (che è sempre funzionalmente superfluo), l'eccesso del capitale? E se il vero enigma fosse: perché il continuo e nomadico movimento 'molecolare' ha bisogno di una strutta 'molare' parassitaria che (in modo ingannevole) appare come un ostacolo alla sua scatenata produttività? Perché nel momento in cui aboliamo questo ostacolo o eccesso, perdiamo il vero flusso produttivo costretto attraverso l'eccesso parassitario?²⁴.

Se dunque per Žižek è fuori discussione che il capitalismo odierno, come sostenuto anche da Negri, ha rivoluzionato la sua funzione, invadendo terreni prima sottratti alla sua competenza (educazione, prigionie, sicurezza ecc.), addivenendo alla mercificazione dell'essere sociale nel suo complesso; allo stesso tempo è altrettanto evidente che se l'obiettivo non è una riforma del capitalismo, ma un suo scardinamento, il «nemico» non può essere individuato nello Stato come fattore di organizzazione, ma piuttosto nel «flusso» che presiede alla dissoluzione costante di quest'ultimo:

La mia ipotesi è questa: se la dinamica contemporanea del capitalismo, proprio perché è 'senza mondo', e quindi è un'interruzione di ogni ordine stabilito, aprisse lo spazio per una rivoluzione capace di rompere il circolo vizioso della rivolta e della sua ripetizione, capace cioè di abbandonare lo schema dell'esplosione di un evento dopo il quale le cose tornano alla normalità, e assumesse il compito di un *nuovo 'ordinamento' contro il disordine capitalistico globale*?²⁵

Ponendosi questa domanda, Žižek se ne sta ponendo già subito un'altra: di quale «ordinamento» si parla? Nel suo ragionamento, infatti, la definizione contemporanea dell'ipotesi comunista passa per questa distinzione. A tal fine egli spiega come le contraddizioni e gli antagonismi che mettono in discussione la riproduzione infinita del sistema capitalistico, potrebbero certamente condurre a un cambiamento. Ma non è detto che sia il cambiamento sperato. Occorre quindi analizzare questi antagonismi, che per Žižek sono principalmente quattro:

l'incombente minaccia della catastrofe *ecologica*, l'inadeguatezza della nozione di *proprietà privata* applicata alla cosiddetta 'proprietà intellettuale', le implicazioni etiche e sociali *dei nuovi sviluppi tecnico-scientifici* (specialmente in campo biogenetico) e, ultime ma non meno importanti, le *nuove forme di apartheid*, i buoni Muri e le nuove baraccopoli ²⁶.

²⁴ Ivi, pp. 247-248.

²⁵ Ivi, p. 243.

²⁶ Ivi, p. 235.

In tutti questi casi è in gioco una forma di espropriazione della ricchezza 'comune'. L'ultimo caso è però, a parere di Žižek, qualitativamente diverso dagli altri tre ed è proprio a partire da esso che l'ipotesi comunista si distingue. A suo avviso infatti senza la contraddizione tra Inclusi ed Esclusi, che si manifesta violentemente nello spazio urbano della metropoli, gli altri antagonismi menzionati perdono il loro potenziale sovversivo e possono addirittura condurre a sviluppi reazionari.

La continua recinzione del comune concerne tanto i rapporti tra persone e condizioni oggettive del loro processo vitale, quanto i rapporti tra persone: i '*commons*' sono privatizzati a discapito della maggioranza proletarizzata. Nondimeno, c'è uno scarto tra questi due aspetti – il comune potrebbe essere restituito all'umanità intera, anche senza comunismo, per esempio in un regime comunitario e autoritario; il soggetto de-sostanzializzato, 'sradicato', privato del suo contenuto sostanziale, potrebbe essere neutralizzato anche attraverso il comunitarismo, e trovare così il suo posto in una nuova comunità sostanziale²⁷.

Per questo stesso motivo, il comunismo dovrebbe distinguersi anche per un particolare utilizzo dello Stato. Il filosofo sloveno, come accennato prima, considera lo Stato un operatore fondamentale per una politica di emancipazione adeguata alle sfide contemporanee. Riprendendo una formulazione classica, egli sostiene che «si ha effettivamente dittatura del proletariato solo quando lo Stato stesso è radicalmente trasformato». Ciò perché un tale Stato trasformato, secondo Žižek, dovrebbe fare «affidamento su nuove forme di partecipazione popolare»²⁸.

Ciò va chiaramente nella direzione di alcune delle esperienze più avanzate che hanno avuto luogo negli ultimi anni in America Latina, in particolare in Bolivia. Queste hanno infatti messo in luce, in modo particolare, la questione dello Stato e della sua riforma, nel senso di una maggiore partecipazione di masse popolari da sempre escluse dall'esercizio del potere²⁹.

Pertanto, cercando di capire come Žižek risponde alle domande che hanno fatto da filo conduttore alla nostra analisi, possiamo dire che per il filosofo sloveno il termine comunismo non può essere limitato a nominare una politica della rivoluzione permanente. In questo modo, esso non sarebbe infatti altro che il termine per nominare un'esplosione di emancipazione sostanzialmente momentanea. Il comunismo è invece da lui considerato come un possibile e auspicabile modello di organizzazione sociale: un'organizzazione che non può non tenere in conto lo Stato e la sua progressiva riforma egualitaria.

²⁷ Ivi, p. 237.

²⁸ Ivi, pp. 244-245.

²⁹ Sull'esperienza bolivariana si veda anche B. Boostels (in IC, pp. 64-77).

5. Il comunismo: l'idea e la sua esperienza

Il dibattito sul comunismo che si è tenuto nel 2009, sembra riprodurre il classico problema della relazione tra teoria e prassi. In questo caso, ciò si è declinato tramite il tema della difficile articolazione dell'esperienza di emancipazione tramite un nome come quello di comunismo. Benché le 'soluzioni' proposte dagli autori segnino una discontinuità l'una dall'altra, si può tuttavia intravedere fra loro una certa continuità metodologica. Tutti e quattro, nonostante in maniere diverse, hanno infatti un approccio ontologico-politico. Per avviarcì verso una valutazione conclusiva del dibattito, così come per scorgere uno dei motivi che ne ha segnato la sua vita ulteriore negli anni successivi, è utile fare un breve punto sulla metodologia da loro adottata.

Il caso più esemplare è senz'altro Badiou. Nei suoi testi sulla politica, Badiou si riferisce spesso a una sorta di storia dell'ipotesi comunista ricordandone i nomi propri oltreché che i movimenti: Spartaco e la rivolta degli schiavi, Thomas Müntzer e la rivolta dei contadini tedeschi, Robespierre e la Rivoluzione francese, Toussaint Louverture e la rivolta haitiana, Edouard Moreau e la Comune di Parigi, Lenin e la Rivoluzione russa, Mao e la Rivoluzione culturale. In questa storia, Badiou mira a ricostruire un'ontologia particolare, cioè la logica degli enti che hanno sostanziato l'Idea. La sua, quindi, è una prospettiva anti-storicistica, poiché non indica tanto uno sviluppo lineare, quanto un accadere dell'Idea. Egli si serve dei nomi propri che hanno fatto esperienza dell'ipotesi comunista, perché pensa che la filosofia sia «sotto condizione della politica». Ciò significa che la politica definisce 'da sé' le sue categorie. Tuttavia, come nel caso in questione, è la filosofia, 'da sé', a fornire alla politica l'Idea di comunismo come categoria possibile e «giusta». Così, a ben vedere, la politica non rischia di diventare un mero terreno di verifica della filosofia? Cioè, Badiou non rischia di espropriare le esperienze politiche della loro singolarità storica in nome dell'Idea?

Rancière sembra scartarsi da questo rischio. L'ermeneutica rancièriana dipende completamente dalle esperienze, poiché sono queste a definire la posta in gioco del problema che si pone a livello teorico. Come dimostra il suo intervento sopra analizzato, egli spiega le contraddizioni dell'ipotesi comunista non tanto tramite una dimostrazione filosofica, quanto tramite l'esperimento degli icariani. Rancière, infatti, più che come 'filosofo', si comporta come un 'maestro ignorante', poiché mostra un'esperienza specifica – come un 'maestro' – ma – in quanto 'ignorante' – lascia che siano i lettori a trarre una 'lezione' da questa esperienza. È per questa via abbastanza singolare che anch'egli pare iscriversi in una prospettiva ontologico-politica anti-fondazionale, poiché non è tanto interessato a ciò che effettivamente producono gli atti di emancipazione, quanto a ciò che cambia nel paesaggio sensibile in cui essi accadono. Viene però da chiedersi: il riferimento a queste esperienze non dovrebbe porre il problema, che è eliminare in Rancière, di capire a cosa effettivamente queste esperienze conducono?

Il caso di Negri è ancora più complesso. La sua è un'esplicita ontologia politica, poiché l'«essere comunisti» è una posizione ontologica: si è comunisti perché si è «dentro» la logica di ciò che c'è. Inoltre, il suo «essere comunisti» è una posizione ontologica nella misura in cui è un'esperienza politica attiva. Come abbiamo notato sopra, la teoria e la prassi, nel suo pensiero, sono strettamente correlate. Malgrado ciò, nella sua prospettiva, sembra che la teoria formuli in maniera piuttosto coerente rispetto alla prassi le categorie che questa debba seguire. La ragione di ciò è che, insistendo su un comunismo già esistente, Negri sembra alludere alla formazione di una comunità. Come Rancière mostra, una comunità non può non implicare un'élite, e in questo caso sembra che tale posto di avanguardia sia precisamente quello del teorico che postula il comunismo già esistente. Torniamo quindi, sebbene in modo alquanto diverso, allo stesso circolo badiouiano?

Infine Žižek. L'intervento che abbiamo qui analizzato è in effetti strettamente politico. In generale, però, egli si riferisce spesso alla psicoanalisi lacaniana. Così, nei suoi testi, egli adotta un riferimento al concetto di psiche per fondare le sue teorie socio-politiche relative all'ideologia. Nel suo caso è riscontrabile un'ontologia formale. Egli infatti, ereditando il modello teorico di Lacan, sostiene che i desideri individuali siano formati all'interno della struttura linguistica che li produce. Il *reale* di questi desideri è pertanto strettamente connesso all'ordine *simbolico* che li ha resi possibili. Sorgono due domande: in questo senso, Žižek non fa il gioco di quel 'maestro' di cui Rancière svela le contraddizioni? Cioè, non finisce per porre il livello della teoria come quella posizione che permette di vedere più a fondo dei soggetti ciò di cui questi sarebbero vittime? Questo è quanto appare nel suo stesso intervento del 2009: la sua insistenza sulle esperienze che implicano il potere statale, sembra infatti una risposta ad alcuni movimenti sociali che non sarebbero capaci, a suo parere, di porsi il problema della presa del potere di Stato³⁰.

L'approccio ontologico-politico, dunque, ha sensi estremamente diversi l'uno dall'altro, ma, nei modi diversi in cui si presenta in ciascun autore, segna quello che è al contempo l'ostacolo e l'obiettivo di questo dibattito, cioè articolare un'idea come quella di comunismo con la sua esperienza. Non è nostro obiettivo qui risolvere questo nodo estremamente complicato del pensiero critico, che rimanda al rapporto classico tra teoria e prassi. Quest'ultimo rapporto ha una storia lunga, che comincia già con Marx (il quale non si spinse fino a descrivere positivamente ciò in cui consiste il comunismo). È stata probabilmente la Scuola di Francoforte ad avere avuto il merito di sottolineare come questo rapporto sia una questione strettamente metodologica: i francofortesi, infatti, sin dalla prima generazione, si sono spinti in un dialogo tra la riflessione filosofica e un'analisi di carattere sociologico o psicologico. Tuttavia, adottare quest'ultimo tipo di analisi presta il fianco a un altro tipo di rischio, che è di segno più politico, cioè quello

³⁰ S. Žižek, *The Simple Courage of Decision: A Leftist Tribute to Thatcher*, «NewStatesman», 17 aprile 2013.

di non riuscire a pensare il superamento dell'ordine esistente, poiché le scienze sociali hanno la tendenza a limitarsi all'osservazione di una realtà già data.

Il nostro scopo è allora quello di osservare un fatto abbastanza interessante, cioè che questo nodo mostra come le antinomie che animano da sempre il pensiero critico sono tutte presenti negli autori analizzati. Ancorarsi allo studio dei rapporti di forza, può condurre ad assolutizzare l'esistente vedendovi all'interno la creazione del comunismo: è il caso di Negri. Staccarvisi completamente per cercare di pensare 'da sé' il non-esistente o il non-visibile, può invece separare il livello della filosofia da quello dell'esperienza politica reale, sussumendo questo nel primo: è il caso di Badiou. Non si può inoltre ridurre gli attori sociali a esseri che riproducono la struttura ideologica capitalistica, come fa Žižek, altrimenti non avremmo più agenti rivoluzionari autonomi e dovrebbe essere semmai la teoria a 'pensare al loro posto' e informarne complessivamente l'iniziativa politica. Né infine ci si può limitare a osservare gli spostamenti 'sensibili' che una soggettivazione produce, come fa Rancière, perché in questo modo non capiremmo lo specifico modo alternativo effettivamente prodotto.

Queste antinomie hanno segnato la vita ulteriore del dibattito del 2009. Qualcuno, come il già citato Boostels, ha raccolto la scommessa lanciata dalla discussione sull'ipotesi comunista, ribadendone «l'attualità», cioè sottolineando come «il comunismo presupponga l'immanenza di pensiero ed esistenza»³¹. In altri casi, invece, lo si è visto con una certa distanza. È infatti in relazione a quale esperienza l'idea di comunismo nomini, che, nel 2010, l'editoriale al numero monografico *Communisme?* della rivista «Actuel Marx», si chiedeva, in maniera critica, se fosse conveniente l'uso del termine 'comunismo'³².

Che il terreno di indagine debba essere quello dell'Idea di comunismo, non è risultato dunque condiviso dall'intera galassia del pensiero critico contemporaneo. Ma forse non risulta esserlo pienamente neanche tra i partecipanti al convegno. Tra gli interventi analizzati, Rancière ad esempio accetta il temine, ma con una riserva importante, cioè solo se accompagnato da quello di emancipazione. Il problema dell'Idea di comunismo sembra risiedere in effetti nell'impostazione stessa del dibattito. Una domanda che infatti pare emergere da tutti e quattro gli autori, sebbene in modi diversi, ma che non è pienamente formulata, è quella di capire 'chi' siano i comunisti. Questa domanda cruciale è stata posta successivamente, in maniera piuttosto chiara, da Étienne Balibar: più che chiedersi «cosa» sia il comunismo – ciò che presuppone che il comunismo ci sia stato, ci sia o non ci sia ancora stato – occorrerebbe, a suo parere, capire «chi sono i comunisti».³³ Cioè quale sia l'esperienza soggettiva che permette di dire che alcune soggettività siano comuniste.

Il dibattito sul nome comunismo ha quindi aperto una prospettiva che verte non tanto sul nome comunismo, quanto sull'esperienza soggettiva che il termine

³¹ B. Boostels, *The Actuality of Communism*, London 2011, p. 39.

³² *Présentation* del dossier *Communisme?*, «Actuel Marx», XLVIII, 2010, 2.

³³ Cfr. É. Balibar, *Remarques de circonstance sur le communisme*, «Actuel Marx», XLVIII, 2010, 2, pp. 33-45.

nomina. Ciò significa, in ultima analisi, che il pensiero critico contemporaneo si rende conto che una teoria non può non essere informata dall'esperienza che la rende una teoria 'critica'. Quel che resta aperto è capire come si costituisce questo riferimento all'esperienza. Le risposte che tale dibattito ci fornisce a questo proposito sono varie, ma in modi diversi tracciano un'antinomia che è da sempre interna al pensiero critico, quella cioè di stabilire quale sia la 'verità pratica' di una 'teoria' che intende essere 'critica'.

Roberto Bravi

✉ robertobravi09@gmail.com

Giovanni Campailla, Université Paris Nanterre, Lab. Sophiapol

✉ giovanni.campailla@hotmail.it

Articoli/3

1917-2017: effetti della guerra, effetti del neoliberismo

Augusto Illuminati

Articolo sottoposto a *peer review*. Inviato il 13/06/2017. Accettato il 5/07/2017.

Martov, the Menshevik, was defeated in October 1917 by Lenin and Trotsky, but some of his acute analysis of the transformations made by the World War I on composition and mindset of the working class can also be useful today to understand the traumatic shift from Fordism to Post-Fordism and the crisis of ethics of labour and progressivism.

Il 1917 di Martov fu singolare e ne derivò una lettura minoritaria, complessivamente erronea, ma a tratti acuta e presaga della rivoluzione. Martov (Julij Osipovič Cederbaum, Costantinopoli 1873-Schönberg 1923), dopo essere passato da Odessa a Pietroburgo per sfuggire ai pogrom, si era avvicinati al marxismo e fu arrestato per la prima volta nel 1892, esiliato a Vilna, in Lituania, dove contribuisce alla costituzione del Bund (Unione generale dei lavoratori ebrei). Ritornato a Pietroburgo, fonda insieme a Lenin, l'Unione di lotta per l'emancipazione della classe operaia: nel 1896 vengono entrambi esiliati in Siberia. Contrae la tubercolosi, come la maggior parte dei carcerati di epoca zarista, e non ne guarirà mai. Nel 1898 confluiscono nel riorganizzato Partito Operaio Socialdemocratico Russo (POS DR) e fondano, con Plechanov e Vera Zásulič la rivista «Iskra». Nel 1903 redazione e Posdr si spaccano in due tendenze: Lenin è alla testa di quella maggioritaria (bolscevica), Martov di quella minoritaria (menscevica). Nel 1905 Martov oscilla fra una rivoluzione popolare non compromessa con gli elementi borghesi e la partecipazione a una coalizione con la borghesia liberale (i cadetti). Nel 1914 si oppone alla guerra imperialista, avvicinandosi a Lenin e Trockij e partecipando alle conferenze internazionaliste di Zimmerwald (1915) e Kienthal (1916).

Allo scoppio della rivoluzione di febbraio del 1917, Martov torna in Russia schierandosi senza successo contro la destra menscevica, che partecipa al governo

provvisorio e sostiene la prosecuzione della guerra. Subito dopo la presa del Palazzo d'Inverno, nel secondo congresso dei Soviet (7 e 8 novembre 1917) la fazione internazionalista di Martov propose un governo di coalizione di tutte le forze socialiste – bolscevichi, menscevichi, socialisti rivoluzionari. La risoluzione fu approvata per acclamazione ma vanificata poco dopo dall'abbandono dei lavori da parte dei menscevichi di destra e dei SR di destra, per protesta contro il colpo di mano bolscevico. A quel punto Trockij respinse brutalmente le posizioni tanto dei fuoriusciti quanto dei conciliatori e li consegnò metaforicamente all'*immondezzaio della storia*. Anche Martov e seguaci abbandonarono allora il congresso e, dopo lo scioglimento nel 1918 dell'Assemblea Costituente passarono all'opposizione; Martov e tuttavia sostenne i bolscevichi nella guerra civile contro i Bianchi, pur criticandone aspramente le tendenze dittatoriali. Nel 1920 Lenin concesse all'antico compagno d'armi di trasferirsi in Germania per curarsi la tubercolosi, cui soccombette 4 anni più tardi. Poco prima di morire aveva fondato il «Socialističeskij Vestnik» (Messaggero Socialista), organo dei menscevichi in esilio a Berlino, Parigi e New York.

Si dice che all'inizio della Nep Lenin avesse tentato inutilmente di farlo tornare in Russia. Dopo la sua morte F. Dan, leader del menscevismo di destra, pubblicò l'opera teorica più suggestiva di Martov, il saggio sulle radici del bolscevismo mondiale, il cui primi paragrafi erano stati pubblicati a Mosca nel 1919.

La tesi di fondo dell'opuscolo è che «il bolscevismo non è semplicemente una rivoluzione di soldati, ma l'influenza del bolscevismo sul decorso della rivoluzione in ogni paese è proporzionale alla partecipazione che ad essa prendono le masse armate dei soldati»¹. Si tratta dell'estrema conseguenza del «comunismo del consumatore» che unisce, con peculiari accenti anti-parlamentari (oggi diremmo «populisti») «elementi eterogenei per composizione di classe e declassati, cioè staccati dal loro ambiente sociale di origine»².

Mentre il «comunismo del produttore» si fa carico dello sviluppo delle forze produttive e della cultura accumulata nei secoli, il comunismo del consumatore, risentito e distruttivo, è causato dal cambiamento delle condizioni materiali prodotto dalla guerra, fa saltare la prospettiva socialdemocratica e le acquisizioni della democrazia, regredendo a un modello giacobino e blanquista. Sebbene il fenomeno bolscevico non possa ridursi al peso del fattore militare, scarso in paesi diversi dalla Russia, tuttavia quel fattore entra con forza nella psicologia del bolscevismo cui è dedicato il § 3. Se al primo posto di quella mentalità è il massimalismo, «acriticamente fiducioso nell'inesauribilità delle risorse e delle ricchezze della società di cui aspira a impadronirsi il proletariato», al secondo si colloca «l'assenza di un serio interesse per le necessità della produzione sociale, la prevalenza – come tra i soldati – del punto di vista del consumatore su quello del produttore»³.

¹ L. Martov, *Bolscevismo mondiale*, Torino 1980 e 1997, §. 2, p. 5.

² *Ibid.*

³ *Ivi*, § 3, p. 6.

Al terzo posto vi è la propensione a risolvere tutti i problemi della lotta politica con l'uso immediato della forza armata, sia contro il nemico di classe sia per risolvere i rapporti fra singole parti (e partiti) del proletariato.

Durante la guerra

la massa operaia è cambiata dal punto di vista qualitativo. I suoi vecchi quadri, dotati di una maggiore educazione di classe, hanno trascorso quattro anni e mezzo al fronte e, staccatisi da ogni lavoro produttivo, si sono impregnati della psicologia delle trincee, dissolvendosi spiritualmente nell'ambiente socialmente amorfo degli elementi declassati. Tornati nelle file del proletariato, vi portano lo spirito rivoluzionario combattivo ma anche lo spirito del ribellismo soldatesco. Nel corso della guerra, il loro posto nella produzione fu preso da milioni di nuovi operai, ex artigiani andati in rovina e altri "poveracci", proletari delle campagne e donne della classe operaia. Questi nuovi operai lavoravano in assenza di un movimento politico del proletariato e con un movimento sindacale ridotto a dimensioni pietose. Mentre le masse passate attraverso le trincee perdevano nel corso di lunghi anni la perizia professionale, l'abitudine a un lavoro produttivo regolare, e si esaurivano in senso fisico e psichico nelle condizioni disumane della guerra moderna, le masse che avevano preso il loro posto in fabbrica lavoravano oltre misura, cercando di guadagnare con ore straordinarie il necessario per sfamarsi, dato l'aumento esorbitante dei prezzi delle derrate. Questo sfibrante lavoro, volto in gran parte a produrre mezzi di distruzione, era improduttivo dal punto di vista sociale e non poteva contribuire a elaborare nelle masse lavoratrici quella coscienza dell'insostituibilità del loro lavoro per l'esistenza della società che costituisce un elemento essenziale nella moderna psicologia proletaria di classe⁴.

Asteniamoci dal farci sviare e irritare dall'evidente disprezzo per i nuovi strati proletari e per la loro componente femminile (gli stessi cui prestava tanta attenzione Rosa Luxemburg nel suo scritto sullo Sciopero generale⁵) e l'ottusa immedesimazione con la storia dei vincitori, cioè con la produzione per la produzione sdegnosamente affrancata persino dall'atmosfera consumistica della borghesia decadente, e seguiamo lo sviluppo dell'argomentazione. Nelle pagine successive, infatti, Martov approfondisce questo regresso in termini di "atavismo", osservando a buon titolo (§ 4) che proprio il fallimento social-patriottico del 1914 (ricordiamo la sua coerente opposizione alla guerra) comportava il risorgere per contraccolpo di illusioni e parole d'ordine di stampo anarchico e bakuniniano, secondo una logica "spontanea" di polarizzazione complementare fra collaborazione di classe e comunismo primitivo. La prevalenza del comunismo di consumo sull'organizzazione della produzione (§ 5) è stigmatizzato come un "male gravissimo", un passo indietro nella capacità del proletariato di dirigere la società. Il modello produttivistico è spinto alle estreme conseguenze, anche se paradossalmente il bolscevismo si sarebbe dimostrato più che capace di sviluppare un programma di produzione a oltranza: la polemica anti-bolscevica di Martov conduce direttamente alla mitologia staliniana! Il fatto che la responsabilità del

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. R. Luxemburg, *Sciopero generale, partito e sindacato*, Milano 1971.

“consumismo” di ultrasinistra e della decadenza della disciplina del lavoro venga imputato alla degenerazione imperialistica del capitalismo, con i suoi effetti di spreco e distruzione bellica, conferma l'internità della «barbarie scita» alla follia imperiale, come vendetta sterile degli oppressi ma indica anche la via d'uscita nel «ritorno all'ordine» che segneranno gli anni '30 anche in Urss.

Il fastidio per l'insorgenza degli indisciplinati strati inferiori del proletariato si estende con tono sgradevolmente razzista ai popoli extra-europei, una volta che il bolscevismo ha fatto saltare l'ordinato processo stadiale che avrebbe dovuto passare per la democratizzazione borghese delle borghesie arretrate e delle metropoli prima delle colonie:

In pratica, i popoli saltano tutti gli stadi, ossessionati dalla negazione metafisica di ogni categoria relativamente progressiva. «Sì-sì, no-no, e tutto il resto è dovuto al social-tradimento» decretano nomadi kirghizi, pastori brasiliani, fellah egiziani. Se i soviet sono la forma più perfetta di organizzazione statale, se rappresentano la chiave per l'eliminazione dell'ineguaglianza sociale e della miseria, chi si caricherà volontariamente del giogo di forme meno perfette per imparare nella tormentosa esperienza le loro contraddizioni? Dopo aver assaporato il dolce, chi vorrà assaggiare l'amaro?⁶

Le considerazioni dei successivi paragrafi di quel libro sono in sé interessanti ma rimandano a una già nota critica menscevica e socialdemocratica generale dell'Ottobre (carattere minoritario e giacobino della dittatura del proletariato in condizioni di frammentazione della classe, impossibilità di saltare uno stadio storico, critica retrospettiva agli entusiasmi comunardi di Marx, ecc.). Proviamo invece a insistere sulla rottura operata dalla I guerra mondiale sostituendo alla devastazione bellica quella operata dal neoliberalismo. In entrambi i casi, infatti, si è dissolto un equilibrio (economicistico) raggiunto dal proletariato e mutato il rapporto di forza fra un nuovo assetto borghese e i subalterni. Cambia la struttura del potere e cambiano le condizioni per una rivoluzione.

Un Martov oggi si scandalizzerebbe per il predominio della finanza sulla produzione industriale e denuncerebbe la ricaduta dei subalterni in un «atavismo ideologico»⁷ che farebbe retrocedere i rivoluzionari a modelli anarcoidi di collera di classe o alla sostituzione dell'avanguardia alle masse, tipo i *sanculottes* lionesi e parigini del 1794 e 1797. Denuncerebbe il populismo di oggi come allora denunciava il neo-blanquismo di Lenin. E beninteso sarebbe attaccato dai “nuovi barbari” come nel 1905 era accusato di astrattezza dai seguaci del pope Gapòn. Rischi dei parallelismi storici ... Osserviamo di sfuggita che tutto quel blocco di riferimenti storici (dal giacobinismo al Termidoro, dal blanquismo alla Comune) oggi è diventato “citabile” senza che più ci sentiamo coinvolti in esso, come i rivoluzionari di allora senza distinzioni fra bolscevichi e menscevichi, staliniani e trotskisti. Un mondo che ci interessa e che convochiamo nella misura in cui non ne facciamo più parte e dunque possiamo anche studiare e deturnare

⁶L. Martov, *Bolscevismo mondiale*, cit., § 6, p. 9.

⁷ *Ibid.*

alcune intuizioni di Martov senza badare al suo ruolo storico effettivo (perdente) e al complesso della sua argomentazione, in sostanza inaccettabile.

Sarebbe invece degno di riflessione cercare un equivalente del bolscevismo (non di Martov o del pope Gapòn) dopo la devastazione ordoliberista, con la stessa capacità di sfruttare le forze nuove sprigionate dalla distruzione del vecchio ordinamento ma tenendo conto che, fra le cose distrutte e irrecuperabili, c'è pure l'avanguardia esterna pedagogica di allora e poi il partito bolscevico e derivati. Già Martov si aggrappava al ruolo costruttivo e civilizzatore del proletariato produttivistico kautskiano, non tanto distante dall'uso che Lenin faceva della forma partito e che Stalin farà dell'industrializzazione. Illusioni necessarie in quella fase storica, ma oggi non più riproponibili.

L'elemento ricorrente e iterabile è piuttosto quello allora esorcizzato dai menscevichi: la capacità di saltare gli schemi stadiali e di afferrare con metodi eterodossi le occasioni somministrate dalla fortuna, di conseguire il machiavelliano "riscontro" fra caratteri imprevisi della congiuntura e forze al momento disponibili. Operazione non standard e ad alto coefficiente di rischio – lo si è visto proprio con gli esiti (almeno europei) dell'Ottobre, divergenti rispetto alle intenzioni. E tuttavia non liquidabili con una fiction contro-storica, in quanto hanno disegnato la scena delle contraddizioni su cui oggi dobbiamo intervenire. Per non parlare della liquidazione del colonialismo, che già dal 1920 appare come il principale risultato e compito epocale di quella rivoluzione.

A che altro potrebbe sollecitarci l'«esperienza delle cose moderne», una volta preso atto, senza nostalgia, della «lezione delle antique»?

Augusto Illuminati

Testi/2

*The Russian Revolution and Us**

Luciana Castellina

Articolo sottoposto a *peer review*. Inviato il 25/09/2017. Accettato il 4/10/2017.

Luciana Castellina celebrates the hundredth anniversary of the Russian Revolution as the first real massive movement committed to removing the status quo, in accordance with the desire to erase class privileges. Far from being a rhetorical celebration, this essay sheds light on the revolutionary legacy of the Red October by trying to answer to these questions: Was the actual experience of the USSR the inevitable consequence of the Revolution, or was a different development possible? As an ideal model for the society we are fighting for, has communism died with the soviet failure?

«Humanity is not in itself something
very different from ants»

Jean-Paul Sartre

In recent decades, the Russian Revolution of 1917 has mostly been discussed by those who would prefer that it had never occurred – anti-communists of the worst sort, recently joined by various recanters. This is indeed the communists' fault – and a serious one. For while it is true that in every part of the world the actual processes launched by the communists have proven very different from those of the October Revolution, not to mention very different from one another, it cannot be denied that the experience made 100 years ago in one way or another affects us all – not just communists but all members of the Left who have set themselves the goal of changing the world.

Of all the definitions of the tragic political involution of the Soviet Union, the definition I like best is the one given by Enrico Berlinguer when in 1980, finally severing the ties between the PCI (Italian Communist Party) and the CPSU (Communist Party of the Soviet Union) – if only far too late – he stated that the Revolution had lost its drive. He did not state that it would have been better if it had never occurred, but that the historic wave it had created had long exhausted itself.

* First published in Italian as *L'umanità non è poi così diversa dalle formiche*, «Forum Alternativo», Settembre 2017, Quaderno 12, pp. 13-14. Translated in English by Libera Pisano.

The wave in question exerted a long-lasting and powerful influence. Everywhere. Let us think of the liberation of the colonised Third World or, to speak of my own country, of the popular movement which in the aftermath of the war allowed the PCI to become a great mass party. What lay at the origin of all this was not just the anti-fascist struggle waged in Italy, but also the idea that – to borrow a slogan used by the World Social Forums of the early 21st century – «another world is possible. Significantly, the core of the reactionary counter-offensive has been what is referred to in English by the acronym TINA: There Is No Alternative. We have shut ourselves up in the cage of the present, so the past is only portrayed in grim terms, and the future has been abolished.

Was the actual experience of the USSR, its social model, the inevitable consequence of the Revolution, or was a different development possible? As an ideal model for the society we are fighting for, has communism died with the soviet failure? It is these questions we need to answer today.

We should start by noting – I think – that Marx never dreamt of outlining an alternative society model. The only reference of this sort occurs in *The German Ideology*, where speaking of freedom he talks about decorating the house, painting, playing music, cooking nice dishes¹. Many years later, this passage led Herbert Marcuse to write that the utopian content of Marx's vision had been erased by the technological advances which might have made his plan a feasible one, hindered only by the dominant social relations of production².

In his 1848 *Manifesto*, Marx is only concerned with arguing that society is divided into classes, and that the struggle between these classes is the motor of history.

I remember when, in 1972, I met Roosevelt's grandson in New York, a young university lecturer who had been active in the 1968 protests and who had pushed a fair share of the new American generation towards the Left. He told me that early on in their research, they had gone to see Nobel laureate Samuelson, a Harvard professor, and had asked him: «What is there of interesting in Marx, what should we look for?». And he, a conservative, but a very intelligent one, answered: «Class war, this is the cornerstone of his thought».

I believe that the October Revolution should be viewed in these terms: not as the bringer of a specific model of society, but as the first real massive movement committed to removing the status quo, in accordance with the desire to erase class privileges. Hence its «Aufhebung», its «removal» or «overcoming». We must understand what *Aufhebung* means today, for us.

Therein lies the difficulty, because the class which Marx referred to is very different today. Not only because it is socially and culturally divided on account of what labour has become, but also because it is no longer the – natural, inevitable – undertaker of the system it must bury, engendered by the very development of productive forces. Today not only are undertakers no longer as easily produced,

¹ Cf. K. Marx, F. Engels, *The German Ideology* [1846], Moscow 1968.

² Cf. H. Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, New York 1958.

but development has long ceased to have a progressive function – in fact, it has largely turned into something catastrophic. It is within this framework that we must rethink communism, in the sense suggested by Marx's definition of it as «the *real* movement which *abolishes the present* state of things»³. We know that we are much weaker: unlike the time when one could speak of a spectre haunting the world, we – all of us – are no longer something to fear.

I know that the Left has adopted different positions on this matter. Some believe that the «general intellect» can determine new liberation practices, so as to launch – almost virally – an anti-capitalist revolution. In other words, they believe that the current divided community of temporary workers can lend shape to a multitude capable of overthrowing the status quo.

Instead, I believe that the processes of individualisation of work have also produced values and cultures based on extreme individualism ('*Uberisation*' is not simply underway, but has been chosen, based on the illusion of having freed oneself from all bosses). Certainly, it is still possible to regroup the exploited and we must strive towards this goal. However, this strikes me as a far less spontaneous process than in the past, which requires political/cultural mediation at a high level, of the sort that only a collective and concretely experienced project can ensure. This observation leads us back to the more complex question of subjectivity, of the construction of the subject (bearing in mind, of course, what Gramsci has taught us on the matter).

I will be celebrating the hundredth anniversary of the 1917 revolution. Despite the disasters of the USSR, I believe that if it had never occurred, the world today would be far worse off. (This is true of all revolutions, even the most unfulfilled ones, because they help us to think about the yet un-thought, an exercise that prevents us from turning into conservatives). Besides, the choice that October was not between Olof Palme and Joseph Stalin, but between the old tsarist power and a desperate revolt. The Bolsheviks did not carry out a coup, in a strained effort to erase Kerensky's provisional government. In St Petersburg and Moscow, workers and soldiers – who had fled from the front despite Kerensky's exhortation that they continue to fight for the motherland – had already taken to the streets. Meanwhile, unheeded, Kerensky and his officers were singing *La Marseillaise*, posing as leaders of an impossible bourgeois-democratic revolution. What Lenin grasped – and this goes to his merit – is, to quote Hanna Arendt, that revolution is the consequence of the collapse of power, not its cause⁴; and that, therefore, it was necessary to seize the opportunity to turn a peasant *jaquerie* and spontaneous revolt that had already taken the form of sabotage, but which was otherwise destined to be snuffed out in a bloodbath, into a modern revolution establishing a new sovereignty – the only kind of sovereignty historically possible – in place of a power that was evaporating.

³ K. Marx, F. Engels, *The German Ideology*, cit., p. 57.

⁴ See H. Arendt, *On Revolution*, New York 1963.

The violence was not caused by the Bolsheviks (fewer people died during the storming of the Winter Palace than during the shooting of the film *October*). The cost in terms of human lives was the consequence of the White terror unleashed by reactionary generals, from the Siberian dictatorships to the Cossack Vendee. In particular, it was the consequence of the imperialist invasion: 800,000 well-armed and trained men against bands of peasant – British, French, American, Japanese, Italian, etc. soldiers, sent to fulfil Churchill's order to «strangle the revolution in its cradle».

When we read the tragic accounts from the years 1917-18, we cannot help wonder whether the fate of the USSR might have been different if the country which the Bolsheviks were about to rule had not been destroyed by this aggression; and whether it was not this crusade that helped create the feeling of being under siege, the atmosphere of mistrust and the police measures which were eventually to degenerate into Stalinism. I trust that in celebrating Red October, this too will be told to the young, who are hardly aware that the Revolution took place. Nevertheless, it is worth recalling Eric Hobsbawm's remark that the hypothesis of a proletarian revolution was a more realistic one than that of a bourgeois revolution⁵. And yet, we must be aware that this could never have been a socialist revolution, since – as was inevitable – the kind of prolonged and profound social, political and cultural processes required to create a qualitatively superior system were still lacking.

Sartre once said in an interview: «if the communist hypothesis is not right, if it is not applicable, this means that humanity is not in itself something very different from ants or ferrets». I believe he was right.

Luciana Castellina

Libera Pisano, Universität Hamburg
✉ libpisano@gmail.com

⁵ See E. Hobsbawm, *The Age of the Extreme. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, London 1994.

Interviste/1

Il grido degli sfruttati, oltre il mito della rivoluzione

Intervista a Gianni Vattimo

Giacomo Pisani

In a short but intense interview, Gianni Vattimo interprets and discusses the legacy of the Russian Revolution. Instead of a commemoration which betrays the liberating significance of the revolution itself, re-thinking the Russian Revolution today should consist in a re-appropriation movement in which, under the specific – historically located – conditions, the subjects break the present state of things on the world scene.

Introduzione

Gianni Vattimo, fra i massimi filosofi italiani contemporanei, è il teorico del ‘pensiero debole’. Secondo Vattimo – riassumendo in maniera colpevolmente troppo violenta la complessità di una visione vivacissima e complessa – solo attraverso l’assunzione della storicità del proprio orizzonte di comprensione è possibile sfuggire all’*inautenticità* – nel senso heideggeriano del termine – rompendo la determinazione unilaterale di possibilità e forme di vita, per decidere e progettare la propria esistenza. È nella decostruzione di qualsiasi principio di verità che si cela la pre-condizione fondamentale per aprire, dentro l’orizzonte storico in cui viviamo, delle possibilità di conflitto e di auto-determinazione.

In questo quadro, la rivoluzione non trae il suo significato dal modello ideale di società a cui tende. Piuttosto, la ‘liberazione’ giace nella stessa tensione in cui consiste il movimento rivoluzionario, in cui i soggetti sfidano il potere e riprendono la parola. Questa sfida non è mossa dal feticcio di un mondo incontaminato, astratto dalle brutture della storia. Piuttosto, essa incarna la forza delle masse sfruttate, esprime il grido dei soggetti in carne e ossa che si ribellano e rimettono in discussione il reale. Non c’è, allora, un modello di rivoluzione da rievocare. Esiste la rivoluzione qui e ora, che si riappropria del futuro e dà alla storia un altro destino.

Intervista

Cosa ha rappresentato, nel primo novecento, la Rivoluzione d'Ottobre?

Non 'c'è', da qualche parte, un significato della Rivoluzione d'Ottobre. Ci sono le trasformazioni che sono avvenute, anzitutto la nascita dell'URSS e così via. Il significato può essere ciò che essa ha 'voluto dire'; e precisamente a noi che ne parliamo oggi (passeggiando fra i tigli, come nella canzone di Calvino). Noi che ne parliamo oggi qui siamo intellettuali borghesi per i quali essa parla ancora soprattutto come voce dell'utopia di un mondo nuovo: per me, almeno, è come se essa parlasse ancora il linguaggio del mio libro 'estremista' su Nietzsche e la liberazione, come se in qualche senso fosse la summa di tutto lo spirito dell'avanguardia primonovocentesca ansiosa di seppellire il vecchio mondo, le ipocrisie della società di *fin de siècle*, in una specie di grande rogo purificatore. Non certo i piani quinquennali, né i problemi delle nazionalità nella nuova Russia. Ma mi rendo conto anche di quanto un 'significato' di questo tipo sia segnato dal soggetto che lo riconosce e lo isola per parlarne. Lo sento troppo vicino al dannunzianesimo delle imprese di Fiume, come se fatalmente oggi il sogno del rinnovamento per me che lo penso dovesse prendere il segno del fascismo piccolo-borghese... Ovvio che qui sto prendendo coscienza non di che cosa ha significato, ha voluto dire, la rivoluzione, ma di che cosa ne resta oggi nelle condizioni spirituali e anche concretamente politiche (Italia anno 2017). Miserie delle commemorazioni, miserie del rapportarsi alla storia che è nostra ma già non lo è più... Puoi formulare la domanda anche così: poteva andare diversamente? I 'se' e i 'ma' non fanno la storia, ma fanno le storie, i racconti, i miti che restano come traccia degli eventi...

Ha senso, oggi, parlare di rivoluzione?

Altro e più concreto modo di porre la stessa domanda: ha ancora senso richiamarsi alla Rivoluzione d'ottobre? Per capire che cosa vuole ancora dire?

Non c'è una lezione che ancora dobbiamo capire da quegli eventi: una constatazione difficile da accettare, in fondo pensiamo sempre la storia come *magistra vitae*, e un evento così grande poi... Eppure, è forse proprio così: possiamo solo cercare di collocarci con la massima chiarezza nella situazione attuale senza sperare che, ricostruendo qualche aspetto del passato, essa ci diventi più leggibile e indichi delle vie di uscita. Ecco perché prendere la storia come mito (il canto dell'internazionale, le masse che si muovono insieme...) è forse il solo modo di coglierla nel suo 'voler dire'. Ancora dannunzianesimo, dunque?

Hai sempre affermato che 'il pensiero debole è il pensiero dei deboli'. Qual è la relazione fra pensiero debole e rivoluzione e come può essere declinata entro la società contemporanea?

E i deboli e il loro pensiero? Inutile recalcitrare, rifiutando ciò che si impone da sé in questa riflessione: la forza, il voler dire ancora della rivoluzione mitizzata, è la sofferenza che risuona nel silenzio di quelle masse al cui movimento vuoi contribuire a dare voce. Non è verso il mito o verso l'utopia che devi sentirti impegnato, ma verso la sofferenza 'degli avi oppressi' che pesano tanto anche nel senso della storia di Benjamin. Temo molto l'esemplarità di questa riflessione che è venuta come da sé: dalla volontà di scrivere ciò che ancora sempre voleva dire la rivoluzione, all'esito fatale, venuto da sé, della sofferenza come unica fonte di legittimazione.

Gianni Vattimo

Giacomo Pisani, Università di Torino

✉ giacomopisani@hotmail.it

*Recensioni,
discussioni e note*

Recensione

C. Miéville, *October: The Story of the Russian Revolution*

Verso 2017

Libera Pisano

As an author of fiction and leftist activist, China Miéville in his last volume is able to offer a brilliant retelling of the Russian Revolution. The author starts the narration *in medias res*, leaving aside all ideological battles. One can say that among the vast range of critical works about this epoch-making event, this volume has the peculiarity of offering a historically accurate overview without adopting an academic tone and a strictly scholarly approach. However, this does not mean that the pages in question are not the result of an accurate enquiry, quite the contrary. And as evidence of this, one might mention two precious tools provided at the end of the volume: one is the glossary of the personal names which were involved in the revolution and the other is a selected list of titles that the author found extremely helpful when carrying out his research for the book.

The volume starts with a prehistory of the Russian Revolution and then the chapters follow the time frame of 1917 from the “joyful tears” of February to the “red October” by showing how this was the result of a long series of revolutions. In order to offer readers also an idea of the geographical extent of the action, at the beginning of the book there are two maps: the first is a map of St Petersburg showing almost 60 relevant places – such as the Tauride Palace, the Winter Palace, and also the Pravda editorial offices – and the second one is a general map of all the different regions of European Russia. St Petersburg was without any doubt «the crucible of the revolutions» and «the story of 1917 [...] is above all the story of its streets», while the huge Russian Empire – from the Arctic to the Black Sea, from Poland to the Pacific – was the stage of a complex power struggle at the turn of the last century. The geographical dimension is relevant in order to appreciate the characteristics of this huge and complicated country, as the author states in the epilogue of the book: «The specifics of Russia, 1917, are distinct and crucial. It would be absurd, a ridiculous myopia, to hold up October as a simple lens through which to view the struggles of today» (p. 318).

In the reconstruction of the turmoil caused by the various alliances and putsches, coups and counter-coups, the history of the Russian Revolution becomes an engaging novel. «It was lunchtime and the Romanov Dynasty was

finished»: this pithy sentence, which refers to the circumstances of the abdication of Tsar Nicholas and the proclamation of the Provisional Government, echoes the pathos of Miéville's retelling of the Russian Revolution. Since this volume is somehow a novel, there is no shortage of sharp and detailed descriptions. The author presents the revolution, «its mystery» (p. 74) and its coincidences, and dwells on some literary figures, for instance Rasputin and his legendary death.

All the details, even the report of completely unknown circumstances, become as a means to offer a precise and detailed picture of the events. The author captures in a brilliant way riots, strikes, battles, anecdotes, legends and intrigues by reporting speeches and by portraying the protagonists of the Russian Revolution through their public addresses. He chooses to narrate the turning point of this event through the words, speeches, leaflets, telegrams and messages of the enemies and protagonists of the revolution. He lets them speak by discretely vanishing into the background. By echoing the last words of State and Revolution – «It is more pleasant and useful to go through the experience of the revolution than to write about it» – the author attempts to follow Lenin's injunction by leading us through the revolution instead of simply describing it.

In the first chapter devoted to the prehistory of the Russian Revolution, among the multitude of Marxists described as a «gaggle of émigrés, reprobates, scholars and workers, in a close weave of family, friendship and intellectual connections, political endeavour and polemic» (p. 11), the author introduces Vladimir Ulyanov: «a striking, prematurely balding man with distinctive narrow eyes, known as Lenin» (p. 12). Starting from his complicated relationship with Martov and the schism between the Mensheviks – (the minority faction) and Bolsheviks (the majority faction), Lenin is presented as a tireless revolutionary. In these first pages of the book we are also introduced to Leon Trotsky, the leader of the Petrograd Soviet. Without any doubt, the author is deeply fascinated by the figure of the Jewish revolutionary and his idea of a «permanent revolution», so much so that he never misses a chance to refer to it through the whole book. «Trotsky is hard to love but impossible not to admire. He is at once charismatic and abrasive, brilliant and persuasive and divisive and difficult. He can be compelling and he can be cold, even brutal» (p. 22), and later on he says: «Trotsky was universally considered brilliant, a painful thorn in the flesh of any opponents» (p. 129). One might say that the turning point of the Russian Revolution is revealed through Trotsky's words, as is the final uprising of the Bolsheviks: «Trotsky raised his voice over their clamour. 'Petrograd is in danger!' he shouted. 'All power to the soviets! All land to the people!'" (p. 259). Then on the 25th of October at 2:35 p.m., Trotsky exclaimed: «On behalf of the Military Revolutionary Committee, I declare that the Provisional Government no longer exists» (p. 289).

Even Kerensky is introduced through his first speech to the crowd: «Comrades – he said – do you trust me?» (p. 78) in March 1917, when the Provisional Government, based on the *dvoevlastie* (the dual power of Duma and soviets), was established. At the beginning Kerensky was a popular figure:

«For many in those heady moments, Kerensky exemplified 'the democracy'. He was adored. Artists painted him, badges and medals celebrated him, poets immortalised him, in a torrent of kitsch» (p. 92). The people were convinced to undertake a proper revolution and tsarist statues were turned down. «People read new books, sang various new versions of the Marseillaise and watched new plays – often lewd, crude retellings of the Romanovs' overthrow. Irreverence as revenge» (p. 93). However, as is well known, this enthusiasm was short-lived. Miéville carefully reconstructs Lenin's opposition to the government – expressed in his Letter from Afar – and his legendary return from his Swiss exile with «a motley mix of revolutionaries» (p. 103) on the 'sealed train'. When he arrived in St Petersburg he was warmly welcomed, he asked for a continual revolution and presented his project in the famous April Theses against the Provisional government. «Lenin was clear that it was not 'our immediate task to "introduce" socialism', prior to a European socialist revolution, but to place power in the hands of working people, rather than to pursue political class collaboration as advocated by the Mensheviks» (p. 113).

Meanwhile, the discontent was growing: «We are sick and tired of living in debt and slavery,' the Rakalovsk peasants had their chairperson write. 'We want space and light'» (p. 117). Over time the Bolsheviks became the most organised and largest group, as a sense of pending collapse and of dissatisfaction with the government emerged. A sign of this was the biggest demonstration yet, which was held on the 18th of June and which revealed – as Gorky stated – the triumph of Bolshevism, sparking a wave of protests. The author describes this crucial moment with particular enthusiasm. «Sunday 18 June: a clear, windy morning. Workers and soldiers assembled early. That day sister demonstrations were planned in Moscow, Kiev, Minsk, Riga, Helsingfors (Helsinki), Kharkov, and across the empire. At 9 a.m., a band struck up the Marseillaise, the French national anthem that had become an international hymn to freedom. The parade began its procession down Nevsky Prospect. Its colossal size became slowly clear. The march filled the wide vista for miles. Some 400,000 people had taken to the streets» (pp. 155-156). During these turbulent events, the government started spreading the word that Lenin was a German spy.

Even the episodes of Lenin's life are narrated with a legendary aura, for instance the photo of his fake passport as 'Konstantin Petrovich Ivanov' and his Finnish exile at the Rovio residence in the north of Helsingfors. «The very first day he lodged with him, Rovio found Lenin asleep at a desk, his head in his arms, a closely written notebook before him. 'Consumed with curiosity,' Rovio reported, 'I began turning over the pages. It was the manuscript of his book *The State and Revolution*'» (p. 204). Lenin's masterpiece was written «on a log by a mosquito-ridden lake, and then on a policeman's table» (p. 204).

Miéville underlines Lenin's biblical zeal from his exile to his return to St Petersburg wearing a ready-made grey wig on his head. In September Kerensky, who remained after all the head of the government, «gathered the rags of his messianism about him, believing himself [to have been] chosen by something or

other for something or other» (p. 256). However, the situation was on the verge of complete collapse. «In this ambience of perfidy, weakness and violence, Lenin took his campaign for insurrection to the wider party» (p. 257). When Lenin joined his comrades, «the final transition, from de facto to overt insurrection, had begun» (p. 283). Armed groups, revolutionaries and activists gathered together. Lenin's proclamation – which was «not a truth, but an aspiration» (p. 287) – was circulated as swiftly as possible as a poster and by telegraph. On 25 October 1917, a blank shot was fired from the forecastle gun of the legendary Russian cruiser Aurora which marked the start of the assault on the Winter Palace: «its blast was sound without fury, but a sound much louder than that of live ammunition. A cataclysmic boom shook Petrograd» (p. 293).

Beside recounting the well-known events of the Revolution, the author sheds light on different elements. For instance, he reports the various pogroms and persecutions of Jews which occurred from the prehistory of the Russian Revolution, drawing attention to their torture and rape through «traditional ultra-right sadism» (p. 20). He recalls that in October 1905 the so-called 'Black Hundreds' – proto-fascist and ultra-reactionary activists – butchered more than 400 Jews in Odessa. Miéville also sheds light on the way in which the long wave of the revolutionary events of 1917 reached the outskirts of the empire, including the Muslim areas. He refers to the Islamic Council in Tashkent, Turkestan, and across the region, whose aim was to «dismantle the old government structures – already undermined by the spread of local soviets – and enhancing the role of the indigenous Muslim population» (p. 121). On 23 April in Tartastan there was an important All Russian Muslim Women's Congress in which «fifty-nine women delegates met before an audience 300 strong, overwhelmingly female, to debate issues including the status of Sharia law, plural marriage, women's rights and the hijab» (ibid.). Participants included Zulaykha Rahmanqulova, the twenty-two-year-old poet Zahida Burnasheva, Selima Jacubova, Fatima Latifiya and Labiba Huseynova, an expert on Islamic law. They discuss women's right to vote, the equality of the sexes, and the non-compulsory nature of the hijab. The conference was a clear «symptom of tremulous times» (p. 122).

The gender issue also plays an important role in these pages and the author pays attention also to the female protagonists of the Revolution. He tells the stories of many revolutionary women, such as: «the legendary Vera Zasulich» (p. 11), a radical young student who in 1878 shot the chief of the Saint Petersburg police and then fled to Switzerland; Maria Spiridova, who in February 1906 became a heroine after she shot down the local security chief who was famous for his savage repression of peasants in the town of Borisoglebsk; and Inessa Armand, the French-Russian communist, feminist and writer who was Lenin's close collaborator and travelled with him through Europe on the sealed train.

Another important aspect is the attention paid to the technological preconditions for the Revolution, by drawing the attention to the roads and railway tracks as the material substratum of the revolution. «Russia was an

extensive empire of wires, running mostly through post offices and railways» (p. 75). The famous Marxian idea of the revolution as a locomotive was far from being just a metaphor in Russia: «The revolution of 1917 is a revolution of trains. History advancing through the screeching of cold metal» (p. 319).

While taking for granted the premature nature of the revolution – something Lenin himself noted in his short piece *Our Revolution* written in 1923 – and even its ultimately tragic outcome, the author celebrates enthusiastically the Russian Revolution or, better, the year 1917: «The year 1917 was an epic, a concatenation of adventures, hopes, betrayals, unlikely coincidences, war and intrigue; of bravery and cowardice and foolishness, farce, derring-do, tragedy; of epochal ambitions and change, of glaring lights, steel, shadows; of tracks and trains» (p. 2).

Towards the end of the book, Miéville rhetorically asks whether the telos of Bolshevism was Stalinism or not. The answer leaves no room for doubt: October was «a ground zero» and its «degradation was not a given, was not written in the stars» (p. 316). Stalin is mentioned just few times in the book. In the author's reconstruction, he did not play an important role at all in the events of 1917. On the contrary, in the last pages the author states that, after Lenin's death in 1924, Stalin's «embrace of 'Socialism in One Country' is a dramatic reversal of a foundational thesis of the Bolsheviks» (p. 314).

Despite Stalinism, Red October deserves a celebration, because it marked not only a «change in the soul» (p. 317), but also a new kind of power, a shift towards workers' control of production and the rights of peasants, equal rights for men and women in the workplace and in marriage, the right to divorce, maternity support, the decriminalisation of homosexuality, free and universal education, a cultural explosion, etc.

However, given that this is such a well-known story, why should we tell it again? Surely not for «nostalgia's sake» (p. 317). Rather, because – as in every story – we find something unspoken. «There have been a hundred years of crude, a-historical, ignorant, bad-faith and opportunist attacks on Red October. Without echoing such sneers, we must nonetheless interrogate the revolution» (p. 315). This is exactly what China Miéville does, and we must be grateful to him.

The book symbolically begins and ends with a quotation of Nikolai Chernyshevsky taken by his *What Has to Be Done?*. Chernyshevsky's words can be considered the guiding thread of this volume, starting from two rows of dots and ending in the epilogue with his quotation: «Oh, my love, now I know all your freedom/ I know that it will come; but what will it be like?» (p. 305).

This question cannot be answered. There is «something ostentatiously unspoken» (p. 305) that marks the beginning and the end of this book. In this apophatic gesture, one can find all the tragic bet of the Russian Revolution and of all the revolutions (hopefully) to come.

Discussione

L. Steffens, *Moses in Red. The Revolt of Israel as a Typical Revolution*

Dorrance and Company 1926

Guido Bartolucci

Non sempre gli anniversari sono occasioni per pubblicare e recensire nuovi libri, sono anche momenti utili per riscoprire vecchi autori e testi. È il caso di Lincoln Steffens (1866-1936) e del suo *Moses in red*, un libro unico nel suo genere, perché fu il primo a riconoscere nel racconto biblico dell'*Esodo*, le tracce di una 'teoria' della rivoluzione che aveva trovato la sua realizzazione negli eventi russi del 1917. «Il libro che ho appena finito», scriverà all'amico Gilbert Roe nel 1925, «è la storia di Mosè raccontata alla luce della rivoluzione, un classico esempio di come la rivolta di un popolo avviene. Jehova simbolizza la natura; Mosè, il riformatore e il leader; il faraone, il re o il padrone capitalista; Aronne l'oratore e gli ebrei sono il popolo. Il parallelo con la Russia o ogni altra rivoluzione è strettissimo». Quando il libro uscì, nel 1926, Steffens era stato in Russia già tre volte, spettatore degli eventi e intervistatore dei principali protagonisti, come Lenin: una prima, nell'estate del 1917, dopo la rivoluzione di aprile; la seconda, nel 1919 a seguito della missione di pace guidata da William C. Bullitt; la terza nel 1923, durante il periodo della NEP. Fino a quel momento egli era stato quello che negli Stati Uniti si chiamava un *muckrakers*, cioè un giornalista d'inchiesta che aveva aperto il fronte, nella società americana, della aperta critica al sistema liberale. Ma Steffens non era rimasto chiuso nei confini statunitensi, aveva allargato i suoi orizzonti intellettuali in Europa alla fine dell'800, studiando teoria sociale e psicologia, e assistendo ai primi tentativi di costruire una scienza dell'organizzazione e del comportamento umano. Egli era convinto che la società fosse soggetta a leggi che potevano essere studiate come quelle che regolavano la natura. Se in un primo momento della sua carriera Steffens aveva creduto nella possibilità che bastasse rendere evidente il legame corruttivo tra politica e affari per riformare la società, dopo l'incontro con la rivoluzione bolscevica si fece strada in lui l'idea che l'unico modo per trasformare la comunità degli uomini era la rivoluzione, che in Messico, in cui era stato tra il 1915 e il 1916 aveva avuto un suo primo momento, ma che in Russia aveva trovato la sua piena realizzazione.

Il libro dell'*Esodo* agli occhi di Steffens, rappresenta la possibilità di raccontare a un pubblico che conosce bene gli avvenimenti narrati nel testo veterotestamentario, le tappe attraverso le quali si è sviluppata la rivoluzione russa e le ragioni che hanno mosso i suoi leader a specifiche azioni e politiche.

Dopo una lunga introduzione e un breve capitolo preliminare, Steffens articola la sua trattazione in nove parti, che seguono gli avvenimenti narrati nel libro dell'*Esodo*. Il secondo capitolo è dedicato alla figura di Mosè e alla sua trasformazione in leader del popolo oppresso (pp. 51-59). Gli ebrei erano schiavi in Egitto dopo le politiche di Giuseppe, che avevano provocato l'odio degli egiziani verso il suo popolo. Fu necessario, dunque, che sorgesse un leader capace di guidare gli ebrei fuori dalla schiavitù e quest'uomo si impose perché poteva contare su una formazione unica. Scrive Steffens: «Mosè, nato schiavo, divenne un aristocratico nei sentimenti, nel comportamento e nell'aspetto. Egli era libero, impulsivo, fiero, diretto, audace, e senza legge. Egli si liberò della psicologia servile del suo popolo, ma non perse il senso della razza, che, nel suo caso, era la coscienza di classe. E fu l'unione di questi due tratti, la nobiltà egiziana e la lealtà alla razza che fecero di lui un grande leader ebreo dei lavoratori». (p. 57).

Dopo la formazione del leader, Steffens descrive la strategia, che passa attraverso la cospirazione contro il padrone, il faraone. Mosè si comporta come un classico agitatore politico, un leader dei lavoratori: invece di pretendere qualcosa d'irrealizzabile e difficilmente ottenibile, si limita a domandare un piccolo miglioramento, apparentemente facilmente realizzabile. È Dio, che per il giornalista americano rappresenta la natura, che propone a Mosè di andare dal faraone e chiedere di lasciare andare il popolo nel deserto per tre giorni per organizzare un sacrificio in onore della propria divinità. I leader, scrive Steffens, muovono i lavoratori a chiedere una minima riduzione dell'orario o un piccolo aumento della paga, ma in realtà «gli agitatori vogliono tutto ciò che il lavoratore produce» (p. 63). Allo stesso modo, prima della grande rivoluzione, nel 1907 il popolo fu spinto a chiedere allo zar una modesta partecipazione in un governo costituzionale. La ragione di tutto ciò è evidente, scrive Steffens: uno dei problemi centrali per un movimento rivoluzionario è convincere e muovere le masse. Le piccole richieste a cui le autorità normalmente rispondono con un netto rifiuto e una violenta reazione hanno la funzione di innescare la rivolta: il primo esempio di questa strategia fu la cospirazione organizzata da Dio e Mosè. Steffens scrive: «I rivoluzionari che hanno studiato la storia, dichiarano che i rivoluzionari non possono fare una rivoluzione, solo il governo e i faraoni possono provocare un tale stato di crisi, e così accadde nella rivoluzione russa» (p. 88).

Ma uno degli aspetti più misteriosi del racconto dell'*Esodo*, continua il giornalista americano, è la ragione per cui gli ebrei, una volta usciti dall'Egitto non entrarono direttamente nella terra promessa, ma vagarono per quarant'anni nel deserto; la stessa cosa accadde anche in Russia: il popolo non 'entrò' direttamente nel nuovo stato comunista, ma si fermò, si voltò indietro, vagò per il deserto del dubbio e del compromesso. I leader della rivoluzione, infatti, sostennero che

era necessario un cambio radicale nelle persone, perché la vecchia generazione che aveva conosciuto gli antichi mali dello zar doveva necessariamente essere superata.

L'attraversamento del deserto, dunque, contiene al suo interno i passaggi più drammatici della fase rivoluzionaria. Il primo è la strage di parte degli adoratori del vitello d'oro ai piedi del monte Oreb: «c'è una certa legge naturale che governa i terrori. Quando una grande massa di persone ha paura, è incline a diventare crudelissima; quando una nazione sta organizzando un nuovo sistema di leggi e costumi, ecco che si ha un terrore rosso; quando sta difendendo un vecchio sistema ecco che c'è un terrore bianco. Ciò non è bene, ma è chiaramente naturale, e dunque è divino, come Mosè sapeva, o pensava» (p. 108). Questo momento conferma che il popolo uscito dalla schiavitù, dimostrando di essere ancora legato alla vita in Egitto ha ancora paura e non accetta facilmente i cambiamenti imposti da Dio. È per questa ragione che dopo la strage si afferma la dittatura di Mosè, attraverso la quale si impongono le nuove leggi. Ma non è sufficiente, la paura continua a stringere il popolo, tanto che, una volta che gli esploratori mandati da Mosè sono tornati dalla terra promessa e hanno raccontato ai capi tribù che il paese è occupato da popolazioni bellicose, la maggior parte degli ebrei si rifiuta di entrare e pretende di tornare in Egitto. È in questo momento che l'ultimo insegnamento esodico si rivela ai rivoluzionari: la vecchia generazione deve morire affinché la nuova sia pronta a costruire la nuova nazione. Sta in questa ragione l'errare degli ebrei per quarant'anni nel deserto, un momento che fu un periodo di transizione e di selezione della nuova generazione. La dittatura di Mosè e il terrore rosso sono necessari per la rivoluzione e per la costruzione di un nuovo popolo, capace, una volta attraversato il Giordano, di fondare una nuova nazione. È questo, secondo Steffens, l'insegnamento dell'*Esodo* e che ne fa nelle sue varie tappe, una storia esemplare per tutti i rivoluzionari. Ma non basta: il libro di Mosè ha anche un'altra funzione. Steffens fu un 'pragmatista', il suo interesse per la rivoluzione doveva passare necessariamente per l'esperienza, sia messicana, che russa, ma al fine di costruire una teoria universale. L'esaltazione delle politiche leniniste, della dittatura e del terrore, della rivoluzione bolscevica in cui egli riconosceva il futuro del genere umano, non certificano un'adesione acritica al comunismo. Il suo scopo era di indagare e isolare i modi attraverso i quali la rivoluzione operava, come esempio di una nuova strategia di configurazione del potere all'interno della società. Le 'leggi' che egli aveva riconosciuto nella storia russa erano ora riproposte al pubblico attraverso un racconto che era alla base di molte delle narrazioni fondative della società americana, come dimostrava, per esempio, l'uscita in quegli anni (1923) del film *The Ten Commandments* di Charles B. DeMille. Il libro dunque era sì un'operazione propagandistica, ma non esclusivamente rivolta all'esaltazione del bolscevismo (o almeno non solo), ma piuttosto a riconoscere nella rivoluzione l'unica strada per cambiare radicalmente la società americana.

Il libro, pubblicato nel 1926, non ebbe alcun successo e non circolò per il paese, anche se Lincoln Steffens non cessò mai di propagandare nei suoi

articoli e nelle sue conferenze tenute in ogni angolo degli Stati Uniti la forza della rivoluzione russa. Ma nonostante la scarsa circolazione, il testo di Steffens conquistò lungo i decenni un ruolo di rilievo nelle riflessioni politiche attorno al testo biblico. Il primo a riattivare le riflessioni del giornalista americano fu Aaron Wildavsky nel suo *The Nursing Father: Moses as a Political Leader*, (1984), ma il testo riacquistò un ruolo centrale nel 1985, quando uscì *Exodus and revolution* di Michael Walzer. Proprio questo lavoro parte dalla riflessione di Steffens, ne amplia l'esemplarità storica, riconoscendo il ruolo del racconto esodico per la rivoluzione inglese, e per l'analisi della tradizione politica ebraica.

Il binomio Esodo e rivoluzione, dunque, è diventato un classico della riflessione politica, anche se declinato in prospettive diverse, e ha trovato in Steffens un interprete di rara efficacia interpretativa. «I have seen the future, and it works», scriverà Steffens nel 1919 al ritorno dal secondo viaggio in Russia, e attraverso la storia di Mosè e del popolo ebraico voleva accompagnare il popolo americano proprio nel futuro che aveva pensato di intravedere durante la rivoluzione.

Discussione

N. Iofrida, D. Melegari, L. Paltrinieri, *Foucault*

Carocci 2017

Igor Pelgreffi

Questo libro, ospitato nella collana *Pensatori* dell'editore Carocci, può essere considerato qualcosa di più di una semplice introduzione. Oltre alla ricostruzione meticolosa, in trecento pagine, del pensiero di Foucault; oltre a una valutazione attenta e aggiornata del ruolo dei *Cours* al *Collège de France* e di altri materiali d'archivio nel delinearne l'immagine, in questo libro mi pare affiorino diversi elementi di interesse critico e di novità. Nelle pagine che seguono, qualche annotazione in questa direzione.

Diversi Foucault in Foucault

Chi ritrae Foucault, inevitabilmente ritrae *anche* una *storia di modificazioni*, di cambiamenti di paradigma negli assetti stessi della sua riflessione, assetti che talvolta vengono rivisti profondamente da Foucault. Il libro si regge proprio su tale assunto di fondo: se si osserva lo sviluppo del pensiero foucaultiano nel corso del tempo, non esiste in realtà un'unica posizione filosofica. C'è un primo Foucault, quello in cui al primato criptoromantico di un fondo dionisiaco dell'esistenza si associava l'idea della letteratura come opzione trasformativa, capace di citare in giudizio il mondo borghese in quel tipico «convergere di distruttività e rivoluzione» (p. 52). C'è un secondo Foucault, quello in cui si fa via via più evidente «l'irruzione dello spazio» (p. 61), che transitando da *Nascita della clinica* e gli *Scritti letterari*, arriva sino a *Le parole e le cose*. Qui prendeva corpo la questione del linguaggio come fondamento non più nell'ordine della profondità ma della superficie, e che dunque non si riferisce più a una *dérailson* preverbale, a un'alterità cui poter attingere come forma di contestazione e rovesciamento storico-esistenziale. E, come sanno bene i lettori più giovani di Foucault, ci sarà la fase della *microfisica del potere*, quella di *Sorvegliare e punire* e della *biopolitica*, quella della *governamentalità*, per giungere a quella della *cura sui*, cioè della trasformazione di sé quale chiave di una metamorfosi intersoggettiva. Nel libro è molto evidente quest'aspetto di scansione storica. Lo testimoniano

in maniera lampante i numerosi passaggi come il seguente: «lo abbiamo visto partire, con *Storia della follia*, da una forma di esistenzialismo antiumanistico, per diventare, con *Le parole e le cose*, l'esponente di punta dello strutturalismo; ma già *L'archeologia del sapere* ha rappresentato un congedo senza ritorno da quel movimento, e gli anni Settanta hanno visto Foucault sostituire al paradigma del linguaggio quello del potere. Ma anche il modello della microfisica, sotto l'incalzare degli avvenimenti storici, ha dovuto cedere il passo a quello della biopolitica, subito dopo a quello della governamentalità, infine a quello del soggetto e della cura di sé, con un finale "antico" che non cessa di stupire i lettori del filosofo francese» (p. 305).

Queste brevi ricapitolazioni-e-rilanci determinano la ritmica del libro: la sua respirazione più profonda come metodologia. Ora, nell'indicare come il percorso di Foucault si sia articolato in *micro-epoche* (o *micro-epistemi*...) che si evolvono secondo un modello non lineare di sviluppo, implicitamente ci si appoggia, almeno in parte, all'idea che Foucault stesso ha fornito del proprio lavoro. La propria parabola intellettuale è sovente presentata nei termini di un'incessante auto-correzione di rotta, espressione di quella che il biografo Eribon aveva chiamato *attitude autocritique*. Va qui osservata allora un'altra circostanza, solo apparentemente di tipo tecnico: l'alta frequenza, in diverse parti del libro, dell'utilizzo di formulazioni tratte da interviste, interventi e dichiarazioni dai *Dits et Ecrits*. Punto importante, ma a suo modo problematico e, mi pare, non sufficientemente discusso nella letteratura secondaria. L'uso di frammenti ad alto contenuto sintetico, inerenti affermazioni auto-riferite al proprio percorso, nel complesso rinvia a problemi maggiori che toccano la questione dell'interazione tra l'intellettuale e i media, cioè del rapporto tra l'intellettuale "critico" e l'industria culturale. Se si vuole, sul piano filosofico, alla coesistenza di una tendenza critica della razionalità strumentale e del nostro esserne strumento. Occorrerebbe, probabilmente, interrogarsi sul peso specifico che queste "auto-ricostruzioni indotte" hanno poi nell'economia di una ricostruzione storico-oggettiva a posteriori. Discorso che vale per Foucault, così come per molti altri filosofi contemporanei.

Torniamo al libro, per segnalare anche altri aspetti più interni. Ad esempio, quello che rispetto ad altre ricostruzioni, e alla generale sottovalutazione nella letteratura secondaria, il libro si sofferma (con il capitolo curato da Paltrinieri) su *L'archeologia del sapere*, indicandolo come momento di snodo decisivo tra il modello del linguaggio (e delle strutture mentali/storiche che esso interdice o abilita) e il modello del *discours*. Si pensi al tema dell'enunciato: esso è il già detto, materialmente efficace, dei discorsi; ma contemporaneamente è anche l'elemento funzionale attivo nel campo discorsivo stesso. In altri termini, l'enunciato è sia "cosa" sia "evento": esso, cioè, è funzione selettiva che lascia essere alcuni enunciati e impedisce la formazione di altri enunciati. In questo senso è inscrivibile entro la fondamentale dialettica (che sta al cuore del procedimento foucaultiano) tra trascendentale ed empirico, che d'altra parte l'enunciato contribuisce a esibire. Così, volendo, l'enunciato traspare quale forma base di una geometria descrittiva

delle relazioni di potere, in cui confluisce bene anche un'altra idea centrale di Foucault, cioè quella che pensa l'uomo come un *allotropo empirico-trascendentale*: una forma vivente che sia soggetto che oggetto della conoscenza (cfr. p. 88 e ss.; p. 122).

Da questo punto di vista, insomma, l'*Archeologia*, uscita nel 1969, è letta quale microcosmo teoretico in cui si manifestano i tratti di tutto il lavoro di Foucault. Questo vale sul piano formale: quello foucaultiano è stato un laboratorio di ricerca al contempo magmatico ma anche molto analitico, capace sia di una poetica delle ampie immagini di insieme, emotivamente pregnanti, che di intarsi certosini, dalla precisione quasi positivistica del segno. Ma questo vale anche sul piano dei contenuti, se è vero che l'*Archeologia* anticipa i contorni (e anche qualcosa di più) di temi futuri "forti": non solo quello del discorso e del sapere-potere, ma anche quello della sessualità e quello dello statuto della verità.

Esprit de finesse politico

Ovviamente, il libro dà conto anche dei motivi di fondo che si ritrovano e si riarmonizzano (o forse si disarmonizzano, nel senso della *disconnessione* adorniana) in queste differenti fasi. Fra questi, uno che percorre da cima a fondo il libro è quello secondo il quale l'istanza teorico-pratica della riflessione di Foucault è sempre diretta verso il *dehors*, vero *l'altro* della filosofia. Lo diceva già ne *L'ordine del discorso*: si deve perseguire «una filosofia presente, inquieta, mobile lungo tutta la linea di contatto con la non-filosofia, non esistendo tuttavia che grazie ad essa e rivelando il senso che questa non-filosofia ha per noi» (*L'ordine del discorso*, tr. it., p. 39). E non mi pare che Foucault abbia mai sconfessato questa idea organizzativa generale del suo pensiero. Ma bisogna intendere, appunto, verso cosa faccia segno questa forma basale, questo vero e proprio motore immobile teoretico, rappresentato dalla tensione verso il *dehors*. Ed è qui che emerge il secondo elemento del libro che vorrei sottolineare.

Variazioni e re-interpretazioni; fasi; diversità di auto-immagini, perfino: tutto questo non segue il dettato di un capriccio biografico, ma ha la sua radice in un *milieu* anteriore. E tale milieu è definito dal rapporto profondo, direi corporeo, di Foucault col mondo storico-sociale-politico. Detto in estrema sintesi: il libro evidenzia come in Foucault il mutamento di paradigma teorico inerisca profondamente, benché non sempre in modo visibile o esplicito, alle condizioni storiche e materiali in cui quel *milieu* si viene a determinare, con particolare attenzione alle forme del capitalismo storicamente in atto.

Ciò significa che quel *dehors*, a cui facevo riferimento, va dunque in buona parte ricercato nelle *percezioni* del mondo storico-sociale e delle questioni politico-culturali che via via, nel corso della sua vita, Foucault ha sperimentato, ma anche intuito e anticipato, come gli autori mostrano con grande cura e ampiezza. Nel suo passo e nella sua scrittura, il libro antepone metodologicamente a ognuna di queste svolte foucaultiane una precisa descrizione del momento storico-economico-sociale. Così, nella ricostruzione del pensiero assumono

un loro preciso posto la precoce sfiducia nel PCF e la fuoriuscita da esso, ma anche l'entrare in risonanza con le istanze dei "movimenti" attorno al '68 o con i cambiamenti sociali annuncianti con l'esaurimento dei cosiddetti *Trenta gloriosi*, e così via. È il tema del *da dove parlo*, di cui anche nelle prime pagine de *L'ordine del discorso*: dove mi colloco, prima ancora di *prendere la parola*, all'interno del discorso dominante, se il desiderio è quello di organizzare un discorso critico? Le condizioni precedono le tesi. Valga come esempio il capitolo dedicato allo snodo strutturalista a metà degli anni Sessanta, quello che segna anche l'ascesa di Foucault a *maître à penser* post-sartriano, intitolato significativamente «Neocapitalismo e scienze umane: *Le parole e le cose*» (p. 79).

Ma andiamo più a fondo su questo aspetto specifico della relazione tra condizione e pensiero, tra *essere storico* e *prassi riflessiva*. Esso, come ovvio, non è sempre misurabile nel cielo terso della filologia ma emerge, per così dire, da un nugolo informe di indici testuali, di mutazioni lessicali o di autoanalisi (ritorna qui, tuttavia, la questione del peso specifico dei *Dits et Ecrits*). Quel che il libro esibisce, in questo senso, è una sorta di *originaria politicità implicita* di Foucault. Essa si offre appunto nelle autocorrezioni, che assumono però anche il senso politico del rivedere la propria *posizione*, di un rimettersi totalmente in gioco, talvolta sospettamente anche *à corps perdu* (come nel caso iraniano) accettando qualche rischio, appunto, di "posizionamento". E Foucault avrebbe fatto ciò in una maniera molto più significativa rispetto ad altri due filosofi della sua generazione, come Deleuze o Derrida, che hanno viceversa mutato molto meno le loro coordinate di ricerca nel corso del tempo. Il più "politico", dunque, tra i tre grandi filosofi del poststrutturalismo francese?

Lungi da tali semplificazioni, il libro mette comunque in mostra una qualità: la *sensibilità*, intesa appunto come empatia verso il *dehors* nella sua dimensione politica. In questo suo lato, Foucault ci appare allora più che come intellettuale specifico, "archeologo" o "genealogista", come "intellettuale sentinella": radar in grado captare, come nessuno forse, i segnali di novità dell'epoca o le crepe interne all'episteme storicamente vissuto. Esiste anche in Foucault, insomma, una qualità *estetica* (nel senso dell'*aisthesis* come conoscenza sensibile prelogica) verso l'intercettazione di sofferenze nascoste, di relazioni negate, di geologie politiche instabili ma non visibili, che permette di andare oltre il *dato* storico, rivelando la *tendenza storica* per come essa si annuncia, e dunque si apre, al futuro.

Foucault ci appare, cioè, come incarnazione di una sorta di *esprit de finesse* politico: strumento sofisticatissimo che lo rende in grado, come pochi altri, di indovinare riverberi, scricchiolii, tendenze carsiche in atto. E che, proprio in quanto *esprit de finesse* politico, integra e *dà senso* alla lucidità dell'analisi teorica, inducendone persino il cambiamento rispetto alla tautologia involontaria cui essa, in quanto dispositivo di sapere-potere autoriferito, sarebbe forse destinata.

Heidegger

Questo libro possiede, indubbiamente, la qualità dell'affresco: uno dei suoi pregi consiste nel fatto che, grazie a questo far sorgere ogni tema dal brusio di fondo delle coordinate culturali di un contesto, come effetto secondario si dipinge davanti agli occhi del lettore un quadro efficace della filosofia francese contemporanea: Sartre e Merleau-Ponty; Bataille e Blanchot; Hyppolite e Canguilhem; Deleuze e Derrida... Per un verso il lettore si trova immerso nella vicenda storica (che è sempre culturale e politica) di quel campo filosofico, comprendendone meglio la genesi. Per l'altro, il lettore si avvicina a diversi autori non francesi, ma che hanno molto contato in Francia, oltre che per la stessa formazione di Foucault. Basti pensare a Kant, decisivo sin dal lavoro giovanile sull'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, oppure a Nietzsche. Che si possa scandire il percorso di Foucault anche tramite la sua posizione relativa rispetto a Nietzsche o, meglio, tramite il chiarimento di quale Nietzsche Foucault abbia di volta in volta privilegiato (quello della dialettica apollineo/dionisiaco; quello di *Su verità e menzogna in senso extra-morale*; quello genealogico, quello "illuminista", e così via), è un fatto che diversi altri lavori, anche italiani, hanno messo in luce, tra cui quello del 2012 di Stefano Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*. Questa linea di indagine viene confermata, aggiungendo anche qualche elemento in più per comprendere la vicinanza Foucault-Deleuze a cavallo dei primi anni Settanta. In effetti, il rapporto con Nietzsche viene sviscerato tenendo nel dovuto conto della pubblicazione, avvenuta solo nel 2011, delle *Lezioni sulla volontà di sapere*, il primo corso al *Collège*, risalente al 1970-71. Prima della pubblicazione di questo documento, tra gli interpreti di Foucault il Nietzsche della microfisica del potere era quello legato alla conferenza, sostanzialmente coeva, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in cui la vicinanza alle posizioni di Deleuze era ipotizzabile, ma in fondo meno diretta. Nelle *Lezioni*, al contrario, si assiste a un arretramento chiaro del tema della verità (e quindi anche di una possibilità positiva della conoscenza) a favore del tema agonistico di un «primato della volontà e della negazione dell'autonomia della verità: il Nietzsche di Deleuze ha, per il momento, avuto la meglio su quello della *Nascita della tragedia*, che si articolava costantemente con una certa ripresa dell'ontologia fondamentale di Heidegger» (p. 141).

Siamo quindi giunti al "caso" Heidegger. Uno dei meriti del libro è la lucidità con cui solleva "la questione", quella che a mio avviso rappresenta una delle sfide più interessanti per la futura ricerca su Foucault: il rapporto con Heidegger. Il libro certifica l'esistenza di una relazione viva, cioè non secondaria, con la riflessione dell'autore di *Essere e tempo*. Certo: una relazione in cui Foucault talvolta, come appena visto, si smarca da un eccesso di prossimità. Una relazione, nella sostanza, giocata – se la si vuole vedere – più che in modo diretto nei testi, su un tessuto di rinvii impliciti. Un Heidegger, insomma, sempre presente e non derubricabile, benché spesso *celato* o forse, oggetto di autocensura, nelle correnti invisibili che hanno animato (beninteso: assieme ad altri riferimenti) i

fondali del pensiero foucaultiano. Già così nell'Heidegger visibile dietro il filtro di Blanchot, nel periodo di interesse al mondo a-verbale originario; in quello della ricerca giovanile sull'analitica esistenziale in campo psicologico; nel tema dell'"originario" e del linguaggio come "precedenza", a metà degli anni Sessanta, compresa forse quella inspiegabilità razionale delle rotture epistemologiche come "eventi" extra-epistemici ma che "ristrutturano", in qualche modo, gli epistemi successivi; ed ancora, con l'eccezione dell'allontanamento nella fase della microfisica, nel rimodulare, negli ultimi anni della sua vita, il tema del rapporto con l'essere, del rapporto tra pensiero e essere, nel rilanciare la questione della *storia del pensiero*, e simili (cfr. pp. 264 e ss.) E, chissà, forse – ma su questo il libro non offre risposte – anche nel sempre maggiore indugiare dello sguardo sul mondo greco.

Se pensiamo per un istante a quanto Foucault sostenne nell'intervista *Le retour de la morale*, pochi giorni prima della sua morte, circa il ruolo di Heidegger nella sua riflessione («Heidegger è sempre stato, per me, il filosofo fondamentale [...]. Tutto il mio divenire filosofico è stato dettato dalla lettura di Heidegger. Ma riconosco che l'ha spuntata Nietzsche»); e se pensiamo a quanto detto sulla centralità, per il suo percorso, del movimento di auto-interpretazione di sé, l'insistenza del libro su questo nodo, lo scavo che esso realizza su un terreno per molte ragioni assai delicato, è quantomeno opportuno. Senza poter qui soffermarmi sui dettagli di questa lettura, va detto poi che questo accostamento Foucault-Heidegger apre a ulteriori domande: quale rapporto ha avuto col pensiero di Heidegger, al di là di quanto esplicitato in modo diretto, la totalità del pensiero francese contemporaneo? E, in particolare, il pensiero più avanzato o originale sul piano critico e politico, come quello di Derrida – su cui esistono già risposte – ma anche quello di Deleuze?

Contraddizioni

Il libro affronta anche alcune ambiguità, in termini di auto-neutralizzazione del proprio orizzonte emancipativo cui talvolta Foucault si espone. Forse quella principale, proprio in virtù di quanto sostenuto sulla sensibilità politica come motore immobile, è l'eccesso di aderenza al liberalismo che verrebbe maggiormente alla luce nel periodo della riflessione sulla governamentalità. È ovviamente un punto cruciale, non solo negli steccati del dibattito specialistico, ma anche per valutare con maggior respiro la spendibilità attuale del pensiero foucaultiano. Il problema connesso alla governamentalità risiede nel fatto che «proprio la plasticità della soggettività neoliberale rende difficile indicare forme che possano funzionare da "trasgressione", "resistenza" o "controcondotta", moltiplicando, piuttosto, le zone di vicinanza tra razionalità economica e atteggiamento critico (p. 235)». Va detto che il libro non manca di ricordare come Foucault stesso si sia fatto carico di questo problema, sostenendo che il margine sempre più sottile che separa libertà e governo rappresenti, nonostante tutto, un margine attivo, cioè un elemento che funge da leva politica ancora positiva: si tratterebbe,

per Foucault, «di dire che niente è politico, tutto è politicizzabile, tutto può diventare politico», dal momento che la politica viene fatta coincidere con «ciò che nasce con la resistenza alla governamentalità, la prima sollevazione, il primo fronteggiarsi» (*Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 291)» (pp. 237-38). Non va dimenticato, in ogni caso, come anche questa eventuale impasse divenga, a sua volta, terreno fertile per nuove intuizioni diagnostiche, come quella che ascrive a questa fase storica il momento in cui l'*homo oeconomicus* si modifica storicamente in «imprenditore di sé stesso» (*Nascita della biopolitica*, p. 186). Per inciso, quest'ultima idea sembra anticipare problemi del nostro presente: quale segno assegnare (produttivo o neutralizzante?) al lavoro e alla mercificazione dei soggetti implicati nel fenomeno dell'autoimprenditorialità, immersi in quel nuovo prestazionalismo così cedevole alle sirene del 4.0? Come ripensare, da questo angolo visuale, la questione del *capitale umano*?

Ma, in conclusione, il libro opta per la messa a nudo di questo problema, della «contraddizione», piuttosto che cercare scorciatoie. Come de-soggettivarsi? In fondo, è «la» domanda chiave del pensiero foucaultiano, almeno di questi anni Settanta. Lo schema del «ricevere forza facendo sponda» non corre il rischio di ripristinare una posizione falsa? Da questo punto di vista (si vedano, a questo proposito, i capitoli 6, 7 e 8 scritti da Melegari) appare molto opportuna la lucida ricostruzione, con tratti anche originali sul piano critico, del rapporto in filigrana con il pensiero di Marx, con i marxismi, e con le posizioni di Althusser, nella questione della governamentalità, nel concetto di società disciplinare (e dalle combinazioni dei due). Di nuovo, il nodo teorico è: su cosa fare leva – *da dove parlo?* – per rendere concreto il processo di emancipazione, per evitare che esso sia soltanto nell'ordine di una de-soggettivazione immaginaria, una volta ammesso che il soggetto è costitutivamente «parlato» dal discorso attualmente operante, normalizzante o narcotizzante che sia? Alcune pagine del libro sembrano autorizzare a rivolgere lo sguardo, per comprendere questi snodi, anche molto lontano, suggerendo di riprendere una riflessione su quale sia l'origine di questa tensione foucaultiana verso la «dialettica» e, probabilmente, verso alcune falde del pensiero di Marx.

Ipotesi su Foucault

Per concludere, un paio di ipotesi più «di ricerca» che il libro offre al lettore. Innanzitutto, troviamo l'idea che per comprendere appieno la portata del tentativo foucaultiano nel suo complesso, occorra fare riferimento anche alla sua capacità di muoversi tra riferimenti filosofici e culturali che afferiscono sia al mondo francese che al mondo tedesco. Una circostanza, a leggerla con attenzione, nient'affatto scontata nella vita intellettuale del Novecento. Le implicazioni più generali di questa istanza probabilmente scavalcano il campo dell'esegesi foucaultiana, e riguardano il piano politico-culturale: pensiamo, cioè, al futuro dell'Europa e al peso (in fondo, biopolitico) che hanno le scelte governamentali in questo campo specifico, al refrain di una crisi legata alla

manca di contenuti dietro una unione solo monetaria, al ruolo egemone di Francia e Germania, e così via.

In questo senso, una delle acquisizioni più rilevanti del libro è la nuova luce gettata sull'ultimo Foucault nel suo riavvicinamento – che potrà fare storcere il naso a qualche purista – alla *Scuola di Francoforte*, non tanto su temi specifici, quanto sull'impostazione complessiva della funzione critica e sul ruolo del soggetto. Esso è tracciabile, e il libro ne ricostruisce con precisione i passaggi testuali, già dalla conferenza del 1978 *Illuminismo e critica* per rendersi più manifesto in scritti successivi, sino a *Che cos'è l'Illuminismo?*, del 1984, anno della morte di Foucault. Si tratterebbe dunque di un «periodo segnato dalla crisi del modello della microfisica e della prima biopolitica manifestatasi subito dopo la composizione del primo volume della *Storia della sessualità* e che porterà, attraverso passaggi numerosi e non indolori, al modello della costruzione del sé o della soggettività» (p. 248).

Non si può comprendere pienamente l'insegnamento dell'ultimo Foucault, quello della *Storia della sessualità* e degli ultimi corsi al *Collège*, dove l'annodamento speculativo tra esistenza-vita-critica si fa sempre più deciso, senza riflettere opportunamente su questa ulteriore torsione verso un atteggiamento autocritico, cui corrisponde la ricerca di nuove forme di razionalità. Tuttavia, in tale slancio “francofortese” verso la *Selbstkritik* della razionalità, occorre comprendere come l'autocritica possa nascere – in ciò consiste il fascino e la difficoltà dell'ultimo Foucault – all'interno del *bios* stesso. «Non si tratta più di scontro fra poteri (per quanto produttori di razionalità), quanto di un esercizio critico dei soggetti nei confronti di una razionalità che si impone loro: di un disassoggettamento da quel processo di governamentalizzazione che ha nella produzione della razionalità il suo strumento principe; e questo disassoggettamento ha nell'*Aufklärung*, nel lavoro critico del soggetto, la sua arma principale – i riferimenti al v secolo greco, alle Rinascite, all'Illuminismo settecentesco sono infatti tutti a momenti storici in cui il *logos*, la razionalità hanno avuto una funzione critica» (p. 255).

È bene ribadire quale sia il senso filosofico di tale ulteriore “svolta” foucaultiana, vale a dire il fatto che «questa nuova centralità di una ragione critica e dialettica si accompagna a un ripensamento del concetto di vita» (pp. 255-56). Ne deriva, insomma, una conseguenza di rilievo, che può arricchire la riflessione intorno ai modi di approccio al tema biopolitico da parte di Foucault: «quel rapporto critico con la razionalità che abbiamo visto essere tipico dell'*Aufklärung* è già una caratteristica, che potremmo chiamare trascendentale, della vita stessa. Anche questa concezione della vita, in cui il *logos* e la razionalità hanno un ruolo così essenziale, rappresenta, rispetto al modello nicciano-deleuziano degli anni Settanta, una novità notevole» (p. 257).

La seconda ipotesi che emerge nel libro è legata a una proposta di lettura del pensiero foucaultiano che si renderebbe visibile, in particolare, nel terzo volume della *Storia della sessualità*, quello intitolato *La cura di sé*, e che – anche grazie a un forte avvicinamento al modello filosofico merleau-pontiano – si potrebbe definire “ecologica”. In che senso “ecologica”? Nel senso da un lato di una rivalutazione

dell'elemento naturale nelle dinamiche discorsive; dall'altro di un sensibile spostamento del baricentro speculativo foucaultiano sul concetto di relazione *in quanto tale*, cioè su una valorizzazione della corporeità come dimensione di intreccio tra soggetto e mondo. Qui Foucault giungerebbe a individuare un «modello generale di un'idea di conoscenza ecologica, in cui attività e passività, momento della trasformazione soggettiva e momento dell'obbedienza al corpo e alla natura sono inscindibilmente intrecciati» (p. 294).

I discorsi erano già, in fondo, la sede di un momento di intreccio tra soggetto e materia, tra produzione e limitazione. Ma qui rientra in gioco il corpo. Il corpo è la sede, intesa come matrice/materia, di una fondamentale ambiguità produttiva. Non sappiamo cosa sia il corpo: limite interno/esterno al sapere (e al potere). E tuttavia, il corpo lavora e resiste come elemento di *possibile novità storica*. Ora tutto ciò non potrà che transitare da una certa concezione del rapporto vita/sapere (ripresa esplicita di Canguilhem e recupero delle letture giovanili di von Weizsäcker con, sullo sfondo, l'insegnamento di Merleau-Ponty), la quale si articola entro «un'idea della verità né meramente oggettiva né meramente soggettiva» (p. 294). Nei termini di Iofrida, questa idea può essere intesa come «ecologica» o, se si vuole, «criptoecologica» (*ibid.*, nota 4), nel senso in cui essa «rappresenta un gioco di reciproco adeguamento sistemico fra il soggetto e il mondo» (*ibid.*).

Anche questo è un punto teoreticamente pregnante. La dimensione medica greca, la cura, ma anche il piacere e l'eros, rinvierebbero difatti al modello di un *corpo dentro la verità* (e alla *verità dentro al corpo*, per così dire). E in tale modello è il «terzo», cioè la *medietà* tra corpo e verità, il reale centro di gravità del *discours*: «dire la verità significa “incarnarla” grazie a un adeguarsi alla natura (= la verità), che non è un morto oggetto, ma qualcosa che si fa attraverso il soggetto, che si impone a lui senza passivizzarlo, perché ha bisogno, per costituirsi, della sua attiva partecipazione e costruzione; d'altra parte, avendo cura di sé, trasformandosi, il soggetto si apre alla verità, alla natura, all'oggetto» (*ibid.*).

Col corpo la si fa dunque finita con l'idea di soggetto? Nient'affatto: parlare di corpo, rimetterlo al centro della relazione ecologica – il corpo è la trama vivente *tra le parole e le cose* – significa *parlare diversamente* di soggetto. Significa, credo, mettere correttamente l'accento sull'inquietudine e sullo sforzo più costante in Foucault, che consiste nell'inseguire un *pattern* di soggetto de-soggettivantesi (che, aggiungo, non sarebbe inverosimile imparentare con la figura del *se dépendre de soi même*). In conclusione, si tratterebbe non di un soggetto che *volens nolens* prevale sull'oggetto e neppure di un soggetto riassorbito nell'oggettività storica; bensì di «un soggetto che, nell'atto in cui si rapporta al mondo, si rapporta a sé stesso e, nell'atto in cui si rapporta a sé stesso, si rapporta al mondo. Sono pagine, queste, esemplari per la messa a fuoco di quella visione ecologica della conoscenza a cui Foucault è approdato, visione in cui è fondamentale il riferimento al modello della relazione biologica fra essere vivente e ambiente» (p. 298).

Tale ipotesi interpretativa viene poi battuta scandagliando tra le pieghe del cosiddetto ultimo Foucault, come nelle analisi, fra le altre, della figura del cinico: qui il *dire la verità* e l'idea che il lavoro su se stesso possa riformare l'intera umanità, conferma l'opzione di un cambiamento associato a una verità che si manifesta non nel soggetto, ma *nel corpo*. La consueta attenzione a quelle particolari figure, per così dire, *molto politiche in quanto a-politiche*, si arricchisce insomma di una consapevolezza "altra", più complessa. Per Foucault, difatti, «non si tratta di recidere ogni legame con quella metafisica che, in quanto dimensione dell'alterità e possibilità di un mondo altro, aveva fatto da sfondo fin dall'inizio all'esperienza intellettuale del filosofo francese: si tratta solo di ripensarla altrimenti, connettendola in modo assai più stretto al tema di una soggettività autoduplicantesi, autotrasformantesi» (p. 284).

Diciamolo diversamente: questo che appare come un definitivo congedo da un modello di alternativa opposizionale tra finito/infinito, è in fondo un ripensamento profondo del concetto di libertà e, assieme, di quello di individuo. La libertà è tale solo se è limitata, condizionata, se incontra vitalmente una resistenza (ma anche storicamente e materialmente): la libertà è un rapporto. La *libertà come rapporto* significa che essa si determina entro una limitazione non imposta dall'oggetto, ma che si matura nella *cura sui* (da cui l'attenzione alla finitezza, da non confondere con la finitudine, come si ammonisce nelle ultime pagine). *Una libertà come relazione all'oggetto limitante*, come *inerenza* che ri-forma ogni volta il soggetto limitato, all'interno del gioco tra soggetto, condizioni naturali e condizioni storiche. Dove, a questo punto, anche l'individuo non è più quello chiuso monadicamente in sé, ma che è già da sempre anche intersoggettività (i "discorsi", in ultima analisi e nella loro accezione più ampia, sono la sede di un chiasma tra soggettivazione attiva e soggettivazione passiva) e, per quanto detto, anche intercorporeità.

Sia chiaro: la relazione con l'altro, per essere tale, deve essere passibile di trasformazione, tesa verso un ideale di uguaglianza e, ancora una volta, di reciprocità. Come la reciprocità, ad esempio, tra uomo e donna: la *cura di sé* non implica, cioè, un'attenzione esclusiva e autotelica al proprio corpo, bensì «un modo nuovo di pensare se stessi nel rapporto con la donna, con gli altri, con gli avvenimenti e le attività sociali e politiche, e un modo diverso di pensarsi come soggetto dei propri piaceri» (*La cura di sé*, tr. it., p. 75).

Questo libro ci riconsegna, in definitiva, l'immagine finale di un Foucault come pensatore che sperimenta – a suo modo – una sorta di terza via teoretica, non avendo fatto altro, nel suo *Denkweg*, che questo: tentare un'uscita «dalla tradizionale contrapposizione tra soggetto individuale e soggetto collettivo [...] per guadagnare un'idea di soggettività in cui il momento individuale e quello sociale sono sostanzialmente imbricati» (p. 296). Si tratta di un'immagine che, a parere di chi scrive, merita di essere approfondita e, in qualche modo, rilanciata nell'attuale dibattito teorico e politico.

Recensione

J. Butler, C. Malabou, ***Che tu sia il mio corpo***

Mimesis 2017

Federica Pitillo

«La grande originalità di Hegel consiste nell'aver mostrato esattamente come un'interpretazione che mira a nient'altro che all'universalità, che nega il ruolo della singolarità dell'esegeta, un'interpretazione, insomma, che rifiuta di essere plastica, nel senso di essere al contempo 'universale e individuale', sarebbe in realtà particolare e arbitraria». In questo passo de *L'avenir de Hegel*, Malabou sottolinea come non sia possibile rinunciare alla contingenza e alla limitatezza che caratterizzano ogni interpretazione soggettiva, poiché è solo in virtù di tale parzialità che l'interprete può accedere alla dimensione universale propria del contenuto interpretato. Ciò sembra valere anche per lo studio *Che tu sia il mio corpo*, scritto a quattro mani da Butler e Malabou, la cui originalità risiede proprio nella capacità di restituire il senso profondo della pagina hegeliana, innestando su di essa temi e questioni che travalicano, perlomeno in apparenza, i confini dell'opera di Hegel. A partire dalle celebri pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla dialettica signoria-servitù, le pensatrici si propongono, infatti, di dare voce a un'assenza all'interno della filosofia hegeliana, l'assenza del corpo: «sarebbe del tutto corretto dire che il corpo non appare nel testo di Hegel» – osserva Butler – «però, sostenere tale idea non basterebbe a spiegare come questa “non-apparenza” si lasci conoscere proprio nel campo di ciò che appare» (p. 81). Infatti, sebbene Hegel non tematizzi esplicitamente il corpo, esso è sempre presupposto dalle sue riflessioni sulla vita e sul desiderio.

Il volumetto ha una «struttura dialogica e una conclusione dialettica» (p. 24), nel senso che è articolato in due saggi, scritti simultaneamente da Butler e Malabou, e due risposte, a seguito delle quali ciascuna delle due pensatrici ha poi modificato il proprio testo. Per prima si impone una considerazione riguardante il titolo di questo studio. Come fa notare Giovanbattista Tusa, curatore del volume, il titolo *Che tu sia il mio corpo* rappresenta una traduzione parziale dell'espressione «You Be My Body For Me», «che tu sia il mio corpo per me», che si trova ne *La vita psichica del potere* e che è anche il titolo con cui lo studio è stato pubblicato in lingua inglese. Per la versione italiana si è scelto però di conservare il titolo francese *Sois mon corp*. Al di là delle questioni editoriali,

occorre chiedersi cosa significhi l'espressione "che tu sia il mio corpo". La forma verbale esprime, anzitutto, una richiesta di sostituzione, di delega, che rimanda al corpo come qualcosa di estraneo, qualcosa che sembra non appartenerci del tutto e che, perciò, può essere ceduto. Ma il corpo può essere ceduto? E fino a che punto il corpo è di qualcuno? Ha forse una sua vita autonoma? Con l'obiettivo di chiarire questa enigmatica doppiezza del corpo, Butler e Malabou si mettono sulle tracce della sua presenza nella *Fenomenologia dello spirito*, seguendo due direzioni diverse ma convergenti che proveremo a ricostruire.

Assumendo che le figure della signoria e della servitù siano i «nomi concettuali che Hegel dà all'«attaccamento» e al «distacco»» (p. 27), Malabou pone in apertura del suo saggio una questione cruciale: la dialettica hegeliana ammette un distacco assoluto dal corpo oppure è l'attaccamento a rivelarsi come la vera essenza di ogni forma di distacco? Per rispondere a questa domanda la pensatrice francese propone un confronto fra la lettura butleriana di Hegel e le interpretazioni di Kojève e Derrida. Entrambi i filosofi ritengono, per ragioni diverse, che a prevalere sia sempre l'attaccamento, in quanto è la figura del servo che, lavorando per il signore, produce la possibilità stessa del distacco, generando così un processo contraddittorio. Tuttavia, mentre Kojève vede nella spiritualizzazione del corpo mediante la servitù la modalità di reiterazione della signoria, Derrida ritiene invece che questa dialettica metta in scacco il signore, il quale, per essere realmente libero, necessita della mediazione operata dal servo. Radicalizzando tali letture, Butler pone al centro della sua analisi un unico problema: quello della «*sostituzione dei corpi*» (p. 33). Se è vero che, al termine della dialettica signoria-servitù, il servo, interiorizzando la propria finitezza, perviene attraverso il lavoro a una riabilitazione del proprio corpo, è altrettanto vero che questa riabilitazione prepara una sua nuova confessione che ha luogo nella figura della coscienza infelice, la quale reprime la propria corporeità non in base a un'ingiunzione esterna, bensì in base a una norma etica che proviene dalla coscienza stessa. Ed è a questo punto che Malabou, seguendo l'argomentazione della filosofa statunitense, fa entrare in scena una quarta voce: Foucault. A dispetto di quest'ultimo, Butler ritiene che il concetto foucaultiano di assoggettamento operi secondo una struttura hegeliana: nella resistenza a una certa forma di potere, che, secondo Foucault, implica non soltanto che il soggetto riconosca di essere condizionato da tale potere, ma anche che plasmarsi se stesso sulla base di questa paradossale condizionatezza, si riflette l'analisi hegeliana dell'auto-asservimento del servo. In altre parole, non ci sarebbe distacco senza un intrinseco attaccamento a ciò che si vuole sopprimere. Il viaggio di Malabou attraverso queste letture si conclude con l'ammissione dell'«impossibilità del distacco assoluto» dal corpo e con una notazione critica a Butler: separando coscienza e corpo, Hegel non intende svilire quest'ultimo, piuttosto, con «un gesto decostruttore *ante litteram*», denunciare «*l'impossibilità dell'auto-affezione*» (p. 57). L'attaccamento a sé non si configura in Hegel come una verità originaria, poiché il processo mediante il quale il soggetto produce *plasticamente* se stesso

non è dato una volta per tutte, non si risolve nella ipseità, ma comporta una dimensione di estraneità irriducibile.

Proprio dal concetto di plasticità, che rappresenta il nucleo teoretico fondamentale delle riflessioni di Malabou, prende le mosse il saggio di Butler, che pone al centro della sua analisi il concetto di «forma». Se l'idea di una soggettività plastica implica un'incessante formazione e dissoluzione della forma e istituisce la possibilità che forze esterne al soggetto contribuiscano significativamente alla sua costituzione, qual è il ruolo del corpo in questo processo? La risposta di Butler si articola in un esame delle nozioni di vita, di desiderio e di forma che, dal suo punto di vista, circoscrivono la presenza del corpo nella filosofia di Hegel. La pensatrice si sofferma, anzitutto, sullo «scandalo» che caratterizza l'improvvisa apparizione dell'altro. Il problema dell'alterità non concerne semplicemente la presenza, al di fuori del soggetto, di un'altra vita che evidentemente non coincide con esso, ma investe la pretesa con cui la coscienza riteneva di essere certa di se stessa. Di qui deriva un processo di duplicazione che va a minare la presunta certezza di sé del soggetto: per un verso, l'io ha bisogno dell'alterità per definire la propria forma che è tale soltanto in quanto si differenzia dalle altre forme (*«perché un corpo sia un corpo, esso deve essere legato a un altro corpo»*, p. 82); per un altro verso, questo rapporto si struttura, in prima istanza, come annientamento dell'altro, nella misura in cui quest'ultimo ci rivela la nostra «finitezza» e «sostituibilità»: «non soltanto io posso essere scambiato e l'altro può sostituirsi a me, ma addirittura è proprio qui che faccio l'incontro con la mia morte, nel luogo stesso della sostituibilità» (p. 80). Si muore perché la soggettività è natura organica, animale – una questione certamente presupposta da Hegel, ma che resta, nella prospettiva di Butler, non sufficientemente indagata. La scena fenomenologica delle due autocoscienze appare, in tal senso, paradigmatica, perché raffigura una soggettività che delega il proprio corpo ad un altro, ma mostra, al contempo, anche il desiderio che sta all'origine di tale sostituzione. Affinché possa essere delegato, il corpo deve appartenere a chi compie l'atto di delega, anzi esso è sempre già delegato, vale a dire compreso come qualcosa di estroflesso, legato ad altri corpi. A ben vedere, dunque, non si tratta di una duplicazione, bensì di un'espulsione del corpo, che, nell'ottica di Butler, è destinata a rimanere inevitabilmente un'operazione deficitaria, poiché il desiderio su cui riposa, per essere tale, presuppone anche che il corpo venga conservato. La duplicazione «non è dunque né una disfatta né una vittoria totale, ma la ripetizione, senza fine e senza esito, dell'espulsione del corpo in seno alla sua persistenza» (p. 85).

Nella sua risposta a Butler, Malabou riprende i motivi hegeliani presenti in Foucault, soffermandosi, in modo particolare, sul concetto di critica. Secondo la pensatrice francese, la concezione hegeliana della critica si configura come più radicale rispetto a quella di Foucault, poiché la sua negatività giunge a dissolvere la struttura stessa dell'io, che resta invece presupposta nel soggetto foucaultiano, il quale è sempre presente a se stesso anche durante l'esercizio della critica, proprio in virtù del rapporto critico che intrattiene con se stesso. Per Foucault, la critica si risolverebbe, dunque, in un'autocritica del soggetto. In Hegel, invece,

la critica supera se stessa, facendo conflagrare l'idea tradizionale della soggettività in un'«etero-affezione» che rivela una forma di espropriazione del sé, come emerge nel sapere assoluto, in cui «nessuno può più dire “che tu sia il mio corpo”, perché non c'è più “io” né “tu”, né esiste più neppure un mio “corpo”» (p. 93). Butler condivide con Malabou questo concetto plastico dell'«etero-affezione», che, insistendo sull'alterità, impedisce di comprendere l'attaccamento a sé come più originario del distacco, tuttavia non è d'accordo nel ritenere che la nozione foucaultiana di critica si arresti alla definizione tradizionale del sé, piuttosto essa consentirebbe di far luce sui limiti conoscitivi del soggetto che devono essere compresi come prodotti di una razionalità e di un potere connotati storicamente.

Il dialogo fra le due pensatrici si risolve, per dirla con le parole di Butler, non in uno «scisma», bensì in un «chiasma» che esprime una profonda tensione presente nell'opera hegeliana fra attaccamento e distacco. Nel corpo, che rappresenta il luogo di incontro e scontro fra questi due movimenti irriducibili, permane così un'eccedenza non concettualizzata da Hegel, che tuttavia merita di essere indagata. Oltre a rappresentare un ulteriore tassello dell'ampio mosaico di studi che Butler e Malabou hanno dedicato alla filosofia hegeliana, questo libro consente di leggere sotto una nuova luce le pagine dedicate alla dialettica signoria-servitù, da una parte, attraverso una radicalizzazione della centralità del desiderio, già al centro della famosa lettura di Kojève, dall'altra, attraverso un'analisi profonda dell'estraneità irriducibile operante nel processo di formazione del soggetto, che si configura come una minaccia nei confronti di quell'identità che tuttavia essa stessa contribuisce a modellare. Nel dare voce al corpo, Butler e Malabou mostrano, malgrado le dichiarazioni di Hegel, la centralità di questo concetto all'interno della sua filosofia, facendo propria, in un certo senso, la lezione di Foucault, che nella sua famosa prolusione al Collège de France del 1970, aveva sottolineato la necessità di esaminare se il nostro ricorso contro Hegel «sia ancora, forse, un'astuzia che egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove».

Recensione

M. Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*

Ombre Corte 2016

Matteo Loconsole

«Ma se noi potessimo intenderci con la zanzara, allora apprenderemmo che anch'essa [...] nuota nell'aria e in sé sente il centro volante di questo mondo»

F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*.

La condanna del pensiero antropocentrico, che ha posto e pone l'essere umano al centro dell'universo e lo rende, nell'accezione di Protagora, misura di tutte le cose, è il tema intorno al quale è costruito il libro di Massimo Filippi, professore ordinario di Neurologia presso l'Università "Vita e Salute" di Milano, edito da Ombre Corte. Osservatore, conoscitore e interprete privilegiato dell'universo, l'essere umano, in virtù della sua presunta superiorità *naturale* (ontologica), sarebbe l'unico in grado di classificare tutti gli esseri viventi, *costringendoli* all'interno di categorie da lui stesso costruite. Dall'alto della sua superiorità l'essere umano, riconoscendosi come unico animale razionale, si è fatto artefice di quella distinzione umano/non umano da cui ha derivato, in virtù di una presunta differenza *sostanziale*, una visione gerarchizzante. La specie umana sarebbe, quindi, l'unica a avere il diritto di governare su tutte le altre.

In realtà, come dichiara Filippi sin dall'introduzione del volume, la distinzione (gerarchica) tra umani e non umani, al pari di qualsiasi altra distinzione classificatoria, si fonda su un errore di partenza: «[...] l'idea che esista qualcosa di monolitico come "*la storia de l'umanità*" e "*l'umanità*" (p. 10). Come spiega l'Autore riprendendo le parole di Jacques Derrida e Judith Butler, i processi di classificazione e categorizzazione, ricercando e definendo le proprietà sostanziali dei molteplici individui e costruendo, sulla base di tali proprietà, le categorie normative attraverso cui giudicare e produrre classificazioni, sono stati spesso caratterizzati dalla sovrapposizione/contaminazione tra i concetti di natura, cultura e politica. Così è stata generata quella parodia in virtù della quale: «[...] gli enunciati e i dispositivi performativi sono mascherati nella forma di enunciati descrittivi e di leggi naturali [...]» (p. 23).

Se «naturalizzazione» significa «norma», «normale» e «normato» e «denaturazione» «contronatura», «anormale» e «fuorilegge», è chiaro che ontologia e politica sono indissociabili. [...] Lo stesso vale per la nozione di categoria, se *kategorrein* è traducibile con “attribuire” [...]. Attribuire è distinguere assegnando *proprietà* [...] con una mossa che può personalizzare (naturalizzazione) o spersonalizzare (denaturazione), producendo individui *più o meno umani* [...] Le classificazioni [...] sono il prodotto che suggella il conseguimento dell’egemonia da parte di classi con precisi interessi materiali nella formulazione di partizioni categorizzanti e le categorie sono l’impianto ideologico [...] che sostiene e perpetua tale egemonia classificatoria (pp. 10-11).

Insomma, è l’individuo *più rappresentativo* di una determinata categoria, all’apparenza di esclusiva determinazione biologica ma realmente prodotta dall’intreccio tra cultura, politica, biologia ecc., l’unico a risultare *pienamente normale*.

Come rileva Filippi facendo riferimento alla sovrapposizione tra i concetti di ‘Uomo’ e ‘Essere umano’ e introducendo un’analisi *gender oriented*, a essere ‘Uomo’ non è chiunque rientri nella specie di *Homo sapiens* ma il «[...] maschio, bianco, eterosessuale, adulto, normale, sano, proprietario e carnivoro» (p. 12). Chiunque si discosti da tale categorizzazione normativa sarà, per deduzione impropria, più animale che umano e, dunque, più prossimo alla *specie inferiore*. E in merito alla categoria di ‘specie’ è proprio la distinzione gerarchizzante tra umano e non umano a garantire il perpetuarsi del funzionamento dell’ideologia specista che, attraverso la speciazione, non descrive caratteristiche naturali (immutabili) di una specie ma ordina (classifica), in modo pregiudizievole, accrescendo così il divario *sostanziale* tra umano e non umano. Pertanto, autolegittimandosi, quella specista rappresenta [...] *un’ideologia giustificazionista* delle pratiche materiali di sfruttamento degli animali» (p. 25; cfr. pp. 53-54).

A questo punto, dal saggio del professor Filippi emerge che, poiché caratterizzata da un certo margine di arbitrarietà, la categorizzazione risulta un processo di impossibile realizzazione. Ad esempio, se ci si attenesse all’idea-tipo di ‘umanità’ e agli attributi che dovrebbero essere propri di ogni essere umano, si arriverebbe facilmente alla conclusione secondo cui al mondo non esistono umani. La ‘Natura umana’, ci dice l’Autore, non esiste, è un’invenzione. Come si legge in uno splendido passo stilisticamente poetico e estremamente significativo, essa, la natura umana «[...] è sinonimo di specismo senza riserve; è il colonizzante cuore di tenebra dell’antropocentrismo; è *il sogno abietto dei potenti*; è *il nome dell’uomo* [...]» (p. 55).

La linea di rottura tra essere umano e animale è così divenuta una linea di continuità e il mondo dell’identità e della differenza è stato sostituito dal mondo del *comune* (p. 23). Si tratta, in sintesi, di un ripensamento delle categorie nell’accezione wittgensteiniana del termine: una categoria non si compone di individui che necessariamente condividono tra loro *tutte* le proprietà della categoria-tipo (es. specie umana) ma di quegli individui che presentano il *maggior* numero di proprietà in comune (somiglianze di famiglia). Pertanto, fatte queste premesse, la macchina della speciazione, dividendo in maniera gerarchica, ha

perso di senso e lo specismo ha rivelato di essere nient'altro che «[...] la religione [...] antropopoietica e antropolatra – che, con i suoi apparati ideologici [...] decide sovranamente [...] il *buon governo* dell'esistente [...]» (p. 20).

In questo viaggio che è la vita, un viaggio linguisticamente ricco di opposizioni categoriali ma in cui *tutte* le specie convivono in un flusso ininterrotto, in cui la diversità si manifesta come differenza senza determinare l'altrui inferiorità, in cui la *normalità* consiste nel libero esplicarsi della potenza e della *sensualità* della natura in tutte le sue forme, in cui l'immediatezza dell'istinto (culturalmente riconosciuta nella categoria dell'animalità) e la forza della razionalità (riconosciuta come qualità propria dell'umanità) fluiscono l'una nell'altra sino a confondersi, in questo viaggio, dicevo, l'essere umano ha preso il sopravvento e inventato la *specie* e, con essa, la più astuta delle *favole*: la favola soggetto (33-36). Così facendo, l'uomo-tipo ha potuto trovare nelle ideologie gerarchizzanti della specie e del soggetto da lui stesso create una giustificazione alla sua presunta superiorità, producendo, a causa del suo disprezzo «[...] del mostruosamente altro [...] la Donna, l'Omosessuale, l'Anormale, il Migrante, il Criminale e l'Animale» (p. 36).

Per ridurre tale svalutazione della vita altrui (del *non propriamente umano*), che da meramente biologica si ripropone in ambito politico e sociale, escludendo piuttosto che includendo, insegnando a distinguere piuttosto che a riconoscere ciò che è comune, l'Autore propone un'inversione di pensiero: l'antispecismo, il cui compito politico è quello di liberarci dalla trappola della tassonomia (cfr. p. 59). L'universo prodotto dall'antispecismo, dunque, è un universo in cui la distinzione tra 'naturale' e 'innaturale', 'normale' e 'anormale', cessa di esistere e in cui gli stessi termini classificatori-gerarchizzanti perdono il loro significato e la loro referenzialità, poiché rappresentanti categorie prive di contenuto, ossia di enti che le popolano.

A questo punto il professor Filippi, dopo aver guidato il lettore in questo libro linguisticamente all'incrocio tra un saggio filosofico, un trattato scientifico e un testo poetico, un libro il cui linguaggio talvolta risulta impalpabile, come impalpabile è la strada della partizione categorica della realtà e la linea che separa l'insieme degli enti presenti in natura, sottopone al lettore una serie di casi (26, dalla A alla Z) che, nati dalla maestria stilistica dell'Autore, sono tratti dalle *Biografie sessuali* di Krafft-Ebing e dalle *Lezioni alla Salpêtrière* di Charcot e sono arricchiti da citazioni di differente provenienza. In qualche modo Filippi, che nell'introduzione come nei primi due capitoli ha fornito degli strumenti metodologici essenziali, sottopone al lettore, come si trattasse di un lavoro sperimentale, dei casi clinici particolari, i quali sono da comprendere all'interno del sistema interpretativo offerto nella prima sezione del volume e da cui si evince, ora nella prassi oltre che in teoria, la continuità esistente tra il cosiddetto mondo umano e quello non umano.

Per concludere, il libro di Massimo Filippi, in cui ogni entità si confonde con l'altra e in cui ogni cosa, pur essendo di continuo altro da sé non smette per questo di essere sempre se stessa, termina con un capitolo intitolato:

‘Ricapitolando, senza fine’. È in quest’ultima sezione del volume che l’Autore, coerentemente con quanto scritto nelle pagine precedenti, riporta un *finale* aperto, l’unico possibile, in cui l’incommensurabilità tra umanità e non-umanità si risolve nell’infinita commistione e unione dei due mondi. A parlare è un uomo in fin di vita:

solo ora, mentre morivo, ho colto, in un intermittente balenio, l’impercettibile impersonalità della vita. Solo poco fa [...] sono diventato *una* vita: corpo animale di spoglie umane, spoglia umana di carne animale. [...] forse solo ora, spettro acquietato, s’è risvegliata in me, insonne sonnambulo, la voglia di ridiventare *un* uomo (o *una* donna?). O forse finalmente una bestia. Forse (p. 120).

Recensione

M. Loconsole, *Storia della contraccezione in Italia tra falsi moralisti, scienziati e sessisti*

Pendragon 2017

Antonio Lucci

Il libro del giovane studioso Matteo Loconsole *Storia della contraccezione in Italia tra falsi moralisti, scienziati e sessisti* si pone come un'interessante analisi archeologica di un problema teorico a lungo sottovalutato dalla riflessione filosofica italiana: la nascita delle scienze della vita e, si potrebbe dire utilizzando un lessico foucaultiano, quella della biopolitica italiana a partire dallo spirito del positivismo. Se, infatti, molta della filosofia italiana contemporanea insiste sul concetto di 'vita' come categoria fondante del pensiero nostrano, sarebbe giusto andare ad analizzare nel concreto – ossia da un punto di vista storico-culturale – come questo concetto sia stato inteso, definito, reso carico di contenuti nel corso dell'evoluzione storica.

Riassumendo: di che 'vita' si parla, quando si parla, nel dibattito filosofico italiano contemporaneo, quando si chiama in causa la categoria di 'vita'?

Il libro di Loconsole costituisce un importante tassello nella ricostruzione di questa genealogia mancante, o – quanto meno – solo parzialmente abbozzata fino ad oggi. La 'vita' analizzata nel libro in questione è la vita 'a venire', vale a dire quella che verrà generata, il frutto dell'atto sessuale. Su questa vita in potenza, sui modi, i tempi, la legittimità di questa vita, si sono interrogati (e si interrogano tutt'ora) in maniera importante scienziati, politici, filosofi, uomini di fede. Il libro è incentrato sulla ricostruzione del dibattito in Italia tra seconda metà dell'800 e primi decenni del '900. Il primo capitolo è dedicato all'analisi delle coordinate di base della questione: vengono introdotte le figure di Robert Malthus e Charles Darwin, così come il problema della cosiddetta 'degenerazione', descritto pure nelle sue ricadute socio-medico-politiche.

Malthus era stato colui che, con il suo *Saggio sul principio di popolazione* (1798) aveva incominciato ad interrogarsi sui modi per comprendere l'aumento e la diminuzione statistica della popolazione, così come sulle leggi che regolano queste variazioni. La questione, storicamente, si congiungerà presto con l'espandersi delle teorie sull'evoluzione della specie che Charles Darwin, a partire dal 1859, porterà all'attenzione del pubblico. Si trattava, per gli studiosi

dell'epoca, di comprendere come era possibile prevedere le variazioni statistiche delle popolazioni, ma pure, come era possibile indirizzarle, governarle. Le miserabili masse umane che si affollavano nei suburbi delle grandi città industriali dell'epoca erano l'oggetto e l'obiettivo (neanche troppo) indiretto di queste riflessioni sulla statistica delle popolazioni, e delle teorie – passate sotto il nome di *malthusianesimo* – mirate a limitarne la riproduzione, considerata fonte di problemi sanitari, sociali ed economici. L'apporto del darwinismo, come mostra pure bene Loconsole, diverrà in questo contesto decisivo: se, infatti, come sosteneva Darwin, le specie sono in lotta, e l'evoluzione segna il tramonto delle specie 'deboli', allora il *pendant* dell'evoluzione è il rischio della degenerazione, e della conseguente sconfitta ed estinzione delle razze, che minaccia sempre, pure, la razza umana *in toto*: «La riproduzione, quindi, e il conseguente rischio della trasmissione di malattie per via ereditaria alla prole, ai nuovi nati, cominciò a diventare l'oggetto di studio privilegiato come premessa per quella che, più avanti, sarà l'utopia eugenetica» (p. 24). In questo contesto la salvaguardia, e la regolamentazione del principio di popolazione diventa un oggetto di interesse primario per la politica: ecco perché un pensatore come Paolo Mantegazza, che si pose al centro degli snodi medico-politici della sua epoca (fu infatti eminente professore di medicina e parlamentare del Regno d'Italia), dedicò così notevoli (e fruttuosi) sforzi alla creazione di una coscienza 'igienica' della popolazione: la salute e l'igiene sessuale dei partner sessuali aveva dirette ripercussioni sulla conseguente salute dei procreati, e quindi influenzava lo sviluppo, la crescita e l'evoluzione della popolazione (e della specie *tout court*).

Dopo il primo capitolo di contestualizzazione Loconsole passa a dipingere la situazione italiana in cui il dibattito appena descritto trovò terreno fertile. In particolare l'Autore si dedica alla ricostruzione dei caratteri generali di quello che fu il positivismo italiano, e di come esso trovò nel tema della sessualità un arduo terreno di confronto con le convenzioni e le convinzioni (in particolare quelle religiose) dell'epoca. Se ci è permessa una nota critica al testo che stiamo analizzando, è forse questo capitolo centrale il più debole della trattazione: sembra, infatti, che l'Autore, di fronti a temi 'delicati' quali il ruolo della donna, l'influenza della religione, il ruolo della scienza nella società, da un lato fatichi ad esprimere le proprie posizioni, indulgendo a volte a lunghe perifrasi dovute a un eccesso di cautela nei confronti degli argomenti trattati. Dall'altro lato, forse, la carrellata di nomi, autori e posizioni evocate, pur dando bene l'idea dell'importante mole di ricerca sottostante al lavoro (certificata pure dall'utile bibliografia finale), sembra prendere il posto di un'analisi dei nuclei teorici del problema, rimanendo su un livello compilativo. Al di là di queste lievi criticità, che trovano espressione principalmente sul versante stilistico della trattazione, Loconsole nel secondo capitolo del lavoro riesce comunque a rendere l'idea della titanica lotta ideologica che il tema della sessualità scatenò nel nostro Paese: un Paese profondamente cattolico, bigotto e maschilista si trovava provocato a fare della sessualità un argomento esplicito, a chiamare in causa un'attiva pratica – orientata e indirizzata igienico-medicalmente – volta a limitare le nascite. La

posta in gioco era enorme: una mutata visione del ruolo della donna, che non trovava più il proprio 'naturale' compimento in quanto essere vivente posto nel ruolo di madre; così come una mutata idea di famiglia, che non trovava più il proprio scopo ultimo nella generazione dei figli. Anche le diverse ideologie politiche venivano chiamate in causa: sia quelle conservatrici, che vedevano nella popolazione una risorsa economica e militare, che quelle rivoluzionarie, che vedevano nella prole numerosa del *prole-tariato* una forza attiva.

Il terzo capitolo del libro di Loconsole si pone su un interessante piano 'micrologico': dopo aver schizzato il contesto "macro" nel capitolo 1 e averlo traslato nella situazione italiana nel capitolo secondo, l'Autore si dedica, nel capitolo 3, all'analisi delle vicende scientifiche ed editoriali della *Rivista di neomalthusianesimo ed eugenetica*, dove trovarono luogo di espressione e risonanza i dibattiti sulla regolamentazione della procreazione, sui metodi contraccettivi, così come sui problemi etici ad essi connessi che abbiamo visto esposti nelle pagine precedenti del libro. Di particolare interesse sono le analisi delle posizioni scientifiche contrapposte, quella impregnata di morale cattolica e quella che si cercava di emancipare dai pregiudizi religiosi (p. 107), e le conseguenti riflessioni dell'Autore (che forse avrebbero meritato addirittura spazio maggiore) sul ruolo delle ideologie e del 'senso comune' nella nascita, affermazione ed evoluzione delle idee scientifiche.

Si segnala in questo senso, quasi in chiusura del libro, un passaggio pregnante del Loconsole: «Se si fosse ammesso, con sincerità, allora come, probabilmente, ai giorni nostri, che la libertà sessuale non equivale al libertinismo; se si fosse modificato, in sintesi, il contesto culturale in cui ci si era abituati a pensare, allora sarebbe legittimo presumere che non ci sarebbe stato alcun dibattito sul neomalthusianesimo e che, al massimo, si sarebbe parlato di "controllo delle nascite" nei termini di una semplice questione e non, come invece avvenne, di un qualcosa di problematico. Potremmo dire, per usare un'espressione volutamente azzardata, che, in assenza di queste premesse, quello neomalthusiano sarebbe un problema banale» (p. 120).

Il libro di Loconsole, al netto di alcune piccole ingenuità stilistiche, ha il grande merito di ricordare, ricostruire e ripercorrere quello che sarebbe potuto essere (usando le sue stesse parole) 'un problema banale', ma che invece, come spesso accade ai problemi 'banali' entro congiunture storiche precise, diventò centrale per la percezione del corpo individuale e del corpo sociale nel nostro Paese a cavallo tra '800 e '900.