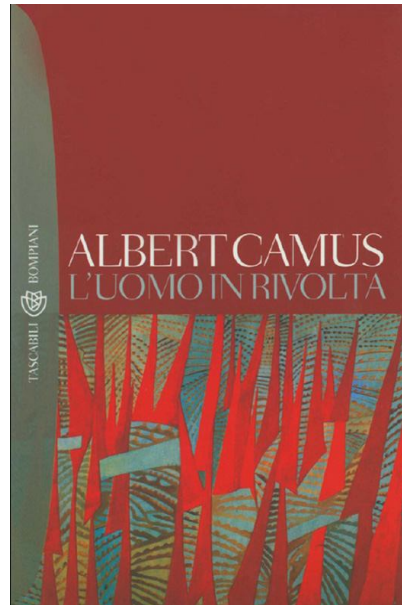


Albert Camus
L' UOMO IN RIVOLTA



Ne L'uomo in rivolta, pubblicato nel 1951, trova la sua più rigorosa formulazione teorica la riflessione di Camus sull'idea – fondamentale – della rivoluzione, intesa come ricerca di equilibrio, azione creatrice, unica possibilità data all'uomo per fare emergere un senso in un mondo dominato dal non senso. L'opera sancì la rottura definitiva di Camus con Sartre e diede origine a infinite polemiche che divisero l'avanguardia intellettuale francese ma non riuscirono a pregiudicare la validità di una lezione di coraggio, generosità e moralità che rimane attualissima ancora oggi.

Albert Camus nacque a Mondovi in Algeria il 7 novembre 1913. Nel 1957 il premio Nobel venne a coronare l'attività di uno scrittore che aveva saputo esprimere "i problemi che oggi si impongono alla coscienza umana". Morì nel 1960 a Sens in un incidente automobilistico. Di questo autore Bompiani ha pubblicato *Caligola*, *La peste*, *Lo straniero*, *Il rovescio e il diritto*, *Tutto il teatro*, *La caduta*, *Il primo uomo*, *Il mito di Sisifo* e *Taccuini 1935-1959*. Nei nuovi *Classici Bompiani* in brossura è disponibile il volume *Opere. Romanzi, racconti, saggi*.

PREFAZIONE

di Corrado Rosso

Trent'anni cambiano molte cose nella vita degli uomini, e talvolta fanno già tutta una vita. Questa banale verità è ancor più vera se riferita all'Europa e al mondo. Nel 1951 la guerra di Corea entrava nelle sue fasi più decisive: l'evacuazione di Seul, la controffensiva americana, la stabilizzazione del fronte lungo il 38° parallelo, il siluramento del generale McArthur, l'inizio delle trattative fra i belligeranti. In Iran Mossadeq nazionalizzava l'industria petrolifera tra le proteste della Gran Bretagna, che invano ricorreva al tribunale dell'Aia. Stalin era vivo e vegeto e nessuno pensava che sarebbe morto due anni dopo. E avvenivano tante altre cose che chi le ha vissute nemmeno ricorda più. I lettori di Camus devono però sapere che proprio in quell'anno, sotto tanti aspetti per noi così lontano, usciva *L'homme révolté*. Lo scrittore ormai celebre dava alle stampe un'opera preparata attraverso molte letture, attentamente meditata, che voleva essere una sfida. Un libro polemico che avrebbe acceso polemiche, la cui gravità non era certo prevista dall'autore. Questa gravità fa sì che la pubblicazione dell'opera sia presto divenuta un "avvenimento". Certamente il maggior avvenimento politico-culturale francese dell'anno seguente.

L'homme révolté produceva cioè una spaccatura, che si sarebbe poi avverata come definitiva e incolmabile, fra i ranghi di quella intelligenza francese più alla moda e più ascoltata all'estero, che si era variamente nutrita di fenomenologia, di esistenzialismo, di marxismo ecc., e si proclamava "engagée", impegnata cioè a tradurre il pensiero in fatti, la letteratura in azione, senza per altro obbedire necessariamente agli ordini di un partito. L'esponente più brillante e autorevole di quest'avanguardia intellettuale era Sartre, col quale Camus intratteneva rapporti di amicizia e di collaborazione. Ora la polemica suscitata da *L'homme révolté* conduce alla fine di quest'amicizia, all'urto violento, al contrasto insanabile. Ci vorrà la prematura scomparsa di Camus perché avvenga, da parte di Sartre, una

postuma riconciliazione.

Sull'eziologia di una così esacerbante polemica non sussistono dubbi. L'avanguardia capitanata da Sartre guardava con interesse (un interesse non scevro di lucidità) all'esperimento sovietico e attuava, nei confronti del partito comunista francese, una sorta di "*compagnonnage critique*". Questo voler procedere affiancati su di un sentiero talvolta molto stretto poneva spesso problemi e suscitava tensioni. Asperità, buche e trabocchetti non mancavano sul percorso. Il "*compagnonnage*" non era certo facile, richiedeva un impegno continuo, ogni giorno reso precario dalla gravità della situazione internazionale e dai rigori dello stalinismo. Fenomeno, quest'ultimo, di cui non si riusciva a valutare il vero aspetto. Ma sconcertanti erano le notizie che giungevano sui processi politici, sulle misure di polizia, sulle "purghe", sui campi di concentramento. Ora, per Sartre e per i suoi amici, che questi fatti venissero usati come argomenti nella polemica anticomunista e antisovietica, era scontato. Del resto Sartre non ne contestava né l'esistenza né la gravità, anche se era lontano dall'immaginarne le dimensioni. Ma che l'autore de *L'étranger*, l'amico e il compagno di lotta, si servisse di essi per nutrire di realtà una tesi teorica sul senso e la legittimità della rivoluzione, e, infine, per concludere che la rivoluzione, proprio perché li autorizza necessariamente, si condanna e si autodistrugge come rivoluzione, per ridursi a macroscopico crimine e a follia omicida, ciò Sartre non riusciva a mandar giù. Di qui il terribile attacco a *L'homme révolté*, sulla rivista di Sartre "Les Temps Modernes", sferrato da Jeanson; la risposta non meno vivace di Camus; l'intervento al vetriolo di Sartre, e il finale colpo di grazia di Jeanson.¹

Era un duello cui assisteva tutta l'Europa, uno scontro fra due futuri premi Nobel, un combattimento in cui nulla, dallo stile pungentissimo alla malafede, dall'eleganza delle argomentazioni ai sottintesi più perfidi, veniva risparmiato. Inoltre, ciò che ne costituiva il non comune interesse e il fascino, era che la lotta avveniva non fra uomini politici impegnati a rispettare le consegne di un partito, ma fra liberi intellettuali che appartenevano dichiaratamente all'ala sinistra dello schieramento dell'intelligenza francese. Era, in qualche modo, una lotta intestina, una guerra civile. Chi legge le cronache di quegli anni, chi consulta le bibliografie di Sartre e di Camus, può facilmente rendersi conto dell'importanza che questo dibattito ebbe nell'opinione

pubblica europea. Un dibattito da cui, naturalmente, ciascuno uscì convinto di avere ragione in assoluto.

L'anno dopo si produceva però un avvenimento di ben altra portata, anche se concerneva una persona sola: ma questa persona si chiamava Stalin... La morte del successore di Lenin, con tutto quanto sarebbe poi seguito, dava una dimensione nuovissima a tutti i problemi affrontati nel dibattito Camus-Sartre-Jeanson. Lo inverava, ma anche lo archiviava. Ne riconfermava l'attualità bruciante, ma anche lo superava. Le voci di altri dibattiti si alzavano in Europa. Di qui la particolare sorte del libro di Camus. Appena uscita dalle mani del suo autore l'opera aveva raggiunto, grazie all'intensità della discussione, una sua rapida maturità. Era divenuto sì un *avvenimento*, ma, come tutti gli avvenimenti, e specialmente quelli politici, destinato a essere superato e cancellato da altri avvenimenti, più importanti forse solo perché più vicini a noi. *L'homme révolté* è stato cioè giudicato in chiave di messaggio politico, e perciò la sua fortuna è stata intensa e breve, come certe carriere di uomini politici, tanto celebri al loro tempo, di cui oggi sentiamo i nomi senza quasi riconoscerli.

Con questo non vogliamo dire che Sartre e Jeanson, e tanti altri, trent'anni fa, non avessero ragione a vedere nell'opera di Camus un messaggio di compromettente attualità. C'è nel saggio di Camus una politica, come ce n'è stata nella sua vita, come ce n'è nella vita di ogni uomo. Ma Camus non è un ideologo politico, come non fu un uomo politico. Bisognava, spento il fervore del dibattito, espunto quel molto o poco di politico che c'è nel suo libro, leggerlo con altri occhiali. Ciò non venne fatto, poiché la lettura politica, effettuata con tanta passione, sembrò definitiva ed esauriente, tale cioè da esaurire ogni altro interesse. Si voleva da lui una risposta, una presa di posizione: dalla sua opera vennero estratte alcune idee precise, da confrontarsi con la realtà. E, su quelle idee, lo si approvò o lo si condannò con uguale fervore. Ma si può parlare davvero, a proposito de *L'homme révolté*, di un libro che contiene un messaggio? Sì, ma soltanto a condizione che per messaggio non s'intenda un discorso univocamente politico. Più che trasmetterci delle consegne, Camus ci provoca, conducendoci a urtare contro un muro di problemi non risolvibili, o difficilmente risolvibili. Questa "provocazione" la sentì bene il suo grande avversario, Sartre, quando, in occasione della morte "assurda" di Camus così disse nella

commemorazione dell'amico-nemico scomparso: "*cet homme en marche nous mettait en question, Était lui-même une question qui cherchait sa réponse*".²

Certo bisogna riconoscere che lo stesso titolo dell'opera poteva trarre in inganno: *l'uomo in rivolta* fa pensare a un manifesto, a qualcuno che lancia un appello, che promuove un'azione, che getta i fondamenti di una nuova etica dopo aver frantumato le tavole delle vecchie leggi. Si può anche pensare a un "enchiridio" – come dicevano gli antichi – a un libretto da tenersi in mano, a un "manuale" per meglio agire ogni giorno. Ma l'opera di Camus non è un manuale in questo senso: pesa troppo se la si vuole tenere in mano lungo tutta una giornata del nostro vivere e, in ogni caso, se sotto la pressione delle circostanze se ne vogliono trarre norme pratiche immediate che siano illuminanti, si ha difficoltà a trovare quella giusta, da adattarsi al caso preciso da cui è richiesta. E nemmeno è l'opera di Camus, malgrado il titolo, un'appendice moderna, più o meno letteraria, del vecchio prometeismo, satanismo e superomismo tardoromantico. Qualche accento in questo senso si trova qua e là: costante è la polemica contro la teodicea del pensiero cristiano. Ma ciò non basta a caratterizzare il libro che, in ultima analisi – come vorremmo provare – è ribelle solo fino a un certo punto, ed ancor meno blasfemo. Dal punto di vista stretto della rivolta non manca certo chi è stato più ribelle di Camus. Per esempio, la rivolta metafisica di Luisa Ackermann (poco nota poetessa francese dell'Ottocento)³, nel suo originale antiteismo blasfematorio ha un'implacabile coerenza che le impedisce qualsiasi inserimento nella realtà.

Forse una prima, corretta definizione della sua opera ce la fornisce lo stesso Camus, quando la presenta come una continuazione del *Mito di Sisifo*. Cioè, dall'assurdismo individuale si passerebbe all'assurdismo collettivo e politico. Dal foro interiore la denuncia dell'assurdo si allargherebbe fino ad inglobare tutta la società, coinvolgendo in particolare i suoi meccanismi politici. Ma il *Mito di Sisifo* poteva essere un manuale, mentre *L'homme révolté* ha l'andamento di un trattato storico-politico. Nel *Mito di Sisifo* la storia dell'assurdo è limitata alla storia contemporanea, mentre la storia della rivolta comincia coi Greci. Anche se questi poi sono frettolosamente congedati. Camus, che si era laureato in filosofia all'Università di Algeri, si ricorda dei suoi studi e

prova il bisogno di effettuare una trattazione storico-teoretica del suo tema. Anche ciò ha contribuito a trarre in inganno tanto gli ammiratori che i detrattori, gli amici e i nemici. Gli uni hanno visto in Camus uno storico affascinante della rivolta, scambiando per la serietà e l'acribia dello storico la poesia di uno stile sempre teso e ardente. Gli altri hanno avuto buon gioco a mostrare come spesso Camus abbia semplificato con formule perentorie problemi e sviluppi suscettibili di analisi ben più delicate. Concetti come quelli di *natura* e *storia*, *unità* e *totalità* – per citare soltanto i più importanti – svolgono nella sua meditazione un'attività eccessiva, sono cariatidi alle quali si fanno sopportare troppi pesi.

Di qui schematizzazioni e periodizzazioni storiografiche talvolta piuttosto facili: per esempio, i Greci avevano la *natura*, su cui fondavano tutto; poi è venuta la *storia*, che dal pensiero cristiano a quello hegeliano-marxista ha finito col rovinare ogni cosa. D'altra parte, secondo Camus la rivolta metafisica comincia coerentemente soltanto con la fine del Settecento. Ma Jean Meslier, autore del famoso *Testamento* che fece fremere di orrore persino Voltaire, appartiene alla prima metà del secolo. E siamo proprio sicuri di non trovare ribelli metafisici nel Seicento come nei secoli precedenti? Lo stesso concetto di natura, opposto da Camus a quello di storia, ha una grande vitalità nel Settecento, ed è stato dimostrato da lavori fondamentali.⁴ E si sa l'influenza esercitata da Rousseau su Robespierre come sui maggiori esponenti delle ideologie politiche della Rivoluzione francese: in Rousseau l'idea di natura, come si carica di nostalgie preistoriche, polarizza al tempo stesso forti tensioni rivoluzionarie.

Ciò non toglie che Camus sappia rievocare con straordinaria forza di suggestione figure e ambienti che gli sono cari o che lo ossessionano. La Rivoluzione francese, il processo di Luigi XVI, Saint-Just, i nichilisti russi, Nietzsche, il fascismo, l'hitlerismo, il marxismo, il socialismo, il sindacalismo rivoluzionario, l'anarchia ecc., tutto ciò viene ricreato e rivissuto in pagine spesso originali, fresche, sostenute da uno stile sempre acceso. Non mancano le intuizioni felici, ma queste costituiscono più la storia dello spirito di Camus e delle sue personali reazioni che non la storia per gli altri (quando questi altri non condividono le sue idee). Lo stesso si può dire per i suoi giudizi spesso acuti e stimolanti su Sade, Rimbaud, Lautréamont e i surrealisti. La

dottrina estetica che abbozza è piuttosto schematica, per non dire semplicistica, ma siamo grati se ha saputo dirigere i passi di un artista come Camus ... Tutto questo fa de *L'homme révolté* un “discorso misto” di riflessione sulla politica, di storia, di letteratura, di attualità, di filosofia, che può far pensare ad altri scritti, più o meno fortunati, come ad esempio *La trahison des clercs* di Julien Benda (1927) o *L'Amour et l'Occident* di Denis de Rougemont (1939). Libri di fruizione immediata per la loro attualità politico-culturale, ma anche esposti a eclissi e oblii. Libri di passione, ma condannati a sfiorire presto.

Sarà dunque lecito chiedersi se in questo “discorso misto” non vi sia un nucleo di giovinezza, che resista all'amara vecchiaia. Come osservavamo in apertura, trent'anni sono molti e per gli uomini e per gli avvenimenti. Ciò malgrado osiamo ritrovare la giovinezza del libro di Camus proprio ritornando alle origini, alla filosofia, figlia di quella Grecia tanto idoleggiata da Camus. *L'Homme révolté* contiene cioè, frammisto al resto, un discorso *filosofico* sulla rivoluzione. L'autore stesso ne è ben conscio quando dichiara che il suo libro non vuole tentare un'eziologia storico-economica della rivoluzione e ancor meno promuoverne una descrizione. Scopo principale della ricerca è rinvenire in qualche fatto rivoluzionario la concatenazione logica, le illustrazioni e i temi costanti della rivolta metafisica. Tutto sommato un tale discorso non è stato fatto da molti. Spesso si vede in Camus l'erede di Chateaubriand – lo dice anche Sartre! e per fargli un complimento⁵ – di quello Chateaubriand che, esule in Inghilterra, scrisse la sua prima opera, *l'Essai [...] sur les révolutions*, apparso nel 1797. Ma più che alla rivoluzione in genere, Chateaubriand s'interessa alla Rivoluzione francese (anche se prende in esame altre rivoluzioni). Antecedenti molto più vicini all'opera di Camus potrebbero essere quelle di Hermann von Keyserling, *La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit* (1934) o di Emmanuel Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (1935). Ma, a ben vedere, le analogie risultano piuttosto deboli e non è facile trovare modelli o precursori per l'opera di Camus, che ha una sua innegabile novità.

In che cosa dunque è nuovo e ancor giovane il pensiero di Camus? Molto rapidamente potremmo dire che questa novità è costituita dal tentativo di annessione alla normalità ontologica e al regno dei valori di un'idea “sospetta” come quella di rivoluzione. È

stato giustamente notato⁶ che presso gli scrittori e i pensatori dell'antichità greco-romana la nozione di "rivoluzione" nel senso moderno era praticamente sconosciuta. In latino *revolutio* significava "ritorno". Anche quando in epoca rinascimentale il termine entrò nell'uso politologico, esso richiamava alla mente il moto ciclico delle stelle, come a sottolineare che i mutamenti politici non possono ribellarsi, pur nella loro "rivoluzione", a leggi universali infrangibili. Dopo Copernico, autore di uno dei più "rivoluzionari" libri del mondo, il *De revolutionibus orbium coelestium*, si continuava a pensare alla rivoluzione come a un necessario ritorno alla verità e alla legge. Rivoluzione come *restaurazione*... Quando Kant, nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), paragona la sua "rivoluzione" a quella di Copernico, è ben conscio di pervenire non a una rottura, ma ad una restaurazione speculativa da cui nascerà il trascendentale, cioè un'organizzazione finalmente razionale e soddisfacente della realtà conoscibile. Rivoluzione è qui illuminazione, uno svelarsi di ciò che prima era occultato. Anche nella realtà storico-politica, le grandi rivoluzioni dell'età moderna, quella inglese del 1688-1689, la cosiddetta "*glorious Revolution*", quella americana, e persino quella francese, agli inizi vennero intese ed esaltate come un ritorno a sani princìpi calpestati, a norme sempre valide che gli abusi avevano violato ma non distrutto. La rivoluzione come cambiamento irrazionale, come insurrezione e sedizione è condannata sia da Tommaso d'Aquino che da Montesquieu per il quale "tutte le nostre storie (cioè le storie dei paesi civili ed europei) sono piene di guerre civili senza rivoluzioni; mentre le storie degli stati dispotici sono piene di rivoluzioni senza guerre civili".⁷

Con la Rivoluzione francese le cose cambiano profondamente. La rottura con l'*Ancien Régime* si fa definitiva e incolmabile. Per tutto l'Ottocento si discuterà se tale rottura era un evento fisiologico o patologico, se attraverso di essa si sono ritrovate nuove, giuste leggi, o se invece si sono per sempre perdute consuetudini e norme che facevano tutta la bellezza e il valore del vivere. Col socialismo, con la Comune e soprattutto con la rivoluzione sovietica questo dibattito assume dimensioni sempre maggiori, e tali da dividere il mondo. Rivoluzione non è più un'idea neutra, come in geometria (in cui significa il movimento di rotazione che una linea o un piano determinati

descrivono attorno a un asse immobile), un'idea positiva come in astronomia, se tutto, luce, calore, vita ci viene dal movimento degli astri: ma è ormai termine per eccellenza conflittuale, generatore di odio e di fanatismo aberrante.

Questa idea della rivoluzione, oggi così tragicamente ancipite, è recepita in pieno da Camus, il quale però opera una disgiunzione, discutibile, forse, ma utile sul piano terminologico. L'anfibologia viene scomposta e polarizzata nei due termini di *rivolta* e *rivoluzione*. Il primo è positivo, il secondo negativo. Ne risulta perciò una dicotomia fondata sul concetto di valore. Fin dalle prime pagine dell'opera, ricollegandosi a un suo articolo pubblicato qualche anno prima sulla rivista l'"Existence", Camus ricorre infatti alla nozione di valore, termine in quegli anni abbastanza familiare alla filosofia francese, grazie soprattutto alle dottrine di Lavelle e di Le Senne. Proprio per evitare ogni sospetto di simpatia per quella corrente troppo a destra per lui, Camus modifica il suo testo primitivo, espungendo l'espressione di "trascendenza orizzontale" dei valori e attenuando la suggestione assiologica. Ma anche così epurato, il pensiero di Camus non risente meno di una dottrina umanistica dei valori. Fin dall'inizio viene posto come principio che, se ogni valore non implica necessariamente la rivolta, ogni moto di rivolta "invoca tacitamente" un valore. Questa precisazione è essenziale.

Ancorando stabilmente la rivolta al valore, Camus redime per sempre un polo del concetto ancipite di rivoluzione. In quanto all'altro polo, che Camus chiama "rivoluzione", esso è generatore di disvalori. Ciò non vuol però dire che la distanza fra "rivolta" e "rivoluzione" sia quella stessa che c'è fra il valore e il suo opposto. Confrontando diversi brani dell'opera (che non sempre ha un andamento rigorosamente sistematico) sembra che la rivoluzione sia una specie di corruzione della rivolta; talvolta non c'è passaggio e trasformazione, ma simultaneità e contraddizione crescente. Il rivoltoso si accorge cioè che ha tradito la rivolta per divenire un servo e uno strumento della rivoluzione. D'altra parte, pare che la rivoluzione abbia una sua necessità, fondata sull'efficacia. Cioè, perché la sua rivolta non si spenga in un grido o in un gesto, perché *duri*, il rivoltoso, insorto in nome dei valori, è costretto a rinunciare ad essi, a tradirli, a obliarli. È a questo punto che il ribelle diviene un "rivoluzionario", cioè colui che fa

sua la famigerata massima secondo cui il fine giustifica i mezzi. Il fine è lontano, per compiersi deve attendere le albe dell'avvenire: si fa allora appello alla *storia*, la quale è concepita come avente una sua intrinseca fatalità e finalità, per cui certamente i sacrifici e i crimini di oggi saranno largamente compensati. Il gesto del rivoltoso nasce da una difesa della natura umana, nella sua realtà *hic et nunc*: procede dall'esperienza individuale al valore. Il piano del rivoluzionario è ben più ambizioso: è l'inserzione dell'idea nell'esperienza storica: la rivoluzione non rispetta la natura umana perché mira a plasmarne una nuova in un nuovo sviluppo storico.

Abbiamo visto quanto è forte ed essenziale il legame che Camus stabilisce fra la rivolta e il valore. Possiamo ora legittimamente chiederci: in che consiste questo valore? Si ha talvolta l'impressione di un circolo vizioso, per cui sembra che, se la rivolta s'ispira sempre a un valore, è ancora la rivolta che fonda il valore. In realtà, a guardar bene, il circolo si rompe così: il ribelle, ispirandosi al valore della comune natura umana, sollevandosi contro l'ingiustizia e il sopruso, crea il valore della solidarietà, cioè riconferma in modo attivo il primo valore. Siamo allora in grado di aggiungere un complemento imprescindibile alla precedente formulazione, secondo cui la rivolta è ancorata a un valore. Quest'ultimo – possiamo ora precisare – è l'essere nella sua permanenza e determinatezza. Cioè, in altre parole, l'assiologia di Camus è un'ontologia. Attraverso tutto il libro, come, del resto, nell'intera opera di Camus, si avverte potente questo riferimento positivo, talvolta entusiastico, alla realtà, all'essere, alla conservazione di ciò che l'uomo e il mondo sono. Si capisce perciò l'orrore che Camus nutre per la storia, per un divenire che erode i contorni, cancella le forme, le deturpa, le fa sparire. Per esprimere la sua condanna assoluta di Hitler, Camus dice in modo abbastanza curioso per chi non segua il suo ragionamento (e non condivida la sua passione) che il Führer era la storia allo stato puro... Hitler è tanto più detestato in quanto incarna quello spirito germanico che ha dato luogo al regno e alla divinizzazione della storia, la storia messianica e dialettica di Hegel e di Marx. Contro questo divenire germanico che ha travolto l'Europa, contro questo pensiero "notturno", Camus esalta l'intatta natura mediterranea, nei suoi limiti invalicabili, nella sua solare bellezza. Una frase come questa è molto significativa in questo senso: l'uomo,

rivoltandosi, pone un limite alla storia: “a questo limite nasce la promessa di un valore”. Valore è la forma, è ciò che è determinato, durevole, che mantiene i suoi limiti. Attraverso tale difesa ed esaltazione dell’essere, Camus ritrova una specie di trascendenza. Trattando dell’arte, egli osserva contro Nietzsche che non tutte le trascendenze sono menzognere e calunniano il mondo: c’è forse - sostiene Camus - una trascendenza vivente la quale viene dalla bellezza, per cui si può amare e preferire a ogni altro questo mondo terreno, limitato e mortale.

Lasciamo stare questo pancalismo un po’ facile e torniamo ancora al problema di questa ontologia fondatrice dell’assiologia di Camus. È un fatto che la rivolta (a differenza della rivoluzione) garantisce l’essere. La ribellione più elementare – afferma Camus – esprime paradossalmente l’aspirazione a un ordine. Per essere – dice fin dall’inizio Camus – l’uomo deve rivoltarsi, tanto che un nuovo *cogito* viene arrischiato: *io mi rivolto, dunque noi siamo*. Alla fine del libro ancora leggiamo che la rivolta è il movimento stesso della vita, che non è possibile negare la rivolta senza rinunciare a vivere: il suo grido più puro fa sì che ogni volta sorga un nuovo essere. Anche in questo caso potremmo temere il circolo vizioso prospettato prima. Ma pur qui possiamo dire che il valore fondante non è la rivolta, ma l’essere, nei confronti del quale l’atto del rivoltoso è maieutico, in quanto genera un valore che già esisteva virtualmente, quasi risvegliandolo come la bella addormentata nel bosco. Malgrado tutto, la rivolta non è però che uno strumento, uno strumento privilegiato e terribile, che potrebbe anche essere cagione e mezzo di prevaricazione. Ma Camus – e qui è certo uno dei suoi limiti – non ne vede che la carica positiva, in diretto contatto coi valori. Eppure esistono anche rivolte che in quanto tali, senza prolungarsi e corrompersi in rivoluzioni, sono negative. Anche se la rivolta fa sempre appello alla solidarietà, ci sono delle solidarietà che potrebbero essere negative. Per esempio quella degli’ignoranti contro chi sa, della massa contro il genio, dei conformisti contro il coraggioso contestatore, dei vili contro l’eroe. La storia della rivolta secondo Camus concerne soltanto la rivolta delle élites (o di coloro che tendono a divenirlo). Ma c’è anche un’altra rivolta, la ribellione dell’ignavia, il peso delle care abitudini che tira verso il basso, quella pigrizia che i moralisti talvolta identificano con quanto di più diabolico v’è in noi,

proprio perché più occulto, perché meno sospettabile. Ma questo è un problema particolare che non possiamo affrontare qui. Problema più grave e più generale – ci sembra – è quello costituito per un verso dalla indispensabilità ontologica della rivolta (senza di essa gli uomini *non sono*) e per un altro dalla sua intrinseca difficoltà a essere e ad affermarsi. Se il rivoltoso, per affermare il valore del suo gesto, è costretto a uccidere, già rinnega il valore della solidarietà umana che era alla base del suo atto. Sin dall'introduzione Camus, precisando il nesso esistente fra il *Mito di Sisifo* e il suo libro sulla rivolta, fa notare che, allo stesso modo in cui l'uomo assurdo non può (non deve) uccidersi, l'uomo della rivolta non può uccidere. Ma allora, come rivoltarsi in quei casi in cui uccidere è l'unica possibile manifestazione della rivolta?

A questo problema Camus aveva già dato una meditata quanto appassionata soluzione nel dramma *Les Justes* (1950), e la riprende qui. Bisognerà fare come quei terroristi russi, che Camus rievoca in pagine commosse, che uccisero soltanto a condizione di sacrificarsi anche loro. Uccisero, ma morirono. È chiaro che allora la rivolta è condannata a essere sempre inefficace. Perciò Camus esalta (e in ciò è perfettamente coerente con se stesso) le rivolte che sono fallite, che non si sono trasformate in rivoluzione, come quelle della Comune (ultimo rifugio della “rivoluzione rivoltata”!) o come quella del 1905 in Russia: alla rivoluzione totalizzante, imperialistica e “cesarea”, oppone il singhiozzo benefico, le conquiste a palmo a palmo del sindacalismo rivoluzionario, oppure il felice compromesso social-scandinavo. In ogni caso, come per Kant esistono le antinomie della ragione, per Camus ci sono quelle della rivolta. Rivoltarsi vuol dire esercitare una violenza senza violenza. Ma allora come stabilizzare una rivoluzione? E se per attuare un'autentica rivolta bisogna negare quei valori che l'hanno ispirata, come rivoltarsi? In diversi modi Camus cerca di uscire da questo dilemma.

Forse il più interessante è quello che è indicato alla fine del libro, nel capitolo *Misura e dismisura*, da mettersi in connessione con un testo di Camus non datato.⁸ Qui vien fatto uso di un concetto anch'esso molto importante per Camus, che si accompagna a quello di *limite*: si tratta della *misura*. Abbiamo visto come il valore per Camus nasca dalla finitudine accettata e difesa, garantita e vivificata dalla rivolta. Il limite

è il contorno felice che racchiude, come in uno scrigno, il valore. Questo valore è dunque misura. (È ovvio che anche qui – come prima – il ragionamento è un po' riduttivo: non è detto che il finito, in quanto tale, sia bello, sia dotato di misura, sia euritmico.) La misura per Camus è l'espressione di una legge, propria di quel pensiero mediterraneo, antigermanico, antistorico, che vien qui detto poeticamente "*la pensée de midi*". Una legge che, messa in rilievo e scoperta ad opera della rivolta, le è immanente e trasfigura ogni cosa. Questa legge della misura è un valore esercitante un'essenziale funzione di mediazione, così da dominare le antinomie del pensiero in rivolta. Grazie alla misura la rivolta non si corrompe in rivoluzione e, d'altra parte, la rivoluzione conserva intatto lo spirito della rivolta, la quale, del resto, ha bisogno di un "prolungamento rivoluzionario" per realizzarsi concretamente. In sostanza rivolta e rivoluzione finirebbero per contemperarsi reciprocamente, risultando l'una il limite e la misura, ed insieme il corpo reale, dell'altra. Soltanto in tal modo l'uomo elimina il miraggio di un'impossibile innocenza come lo spettro di un'assoluta colpevolezza. La rivolta indica all'uomo la sola realtà morale accettabile, quella di una "colpevolezza ragionevole" – come si legge fin dall'introduzione – o anche, di una "colpevolezza calcolata". L'assassino "innocente", in quanto ha fatto olocausto della sua vita, configura il limite oltre cui l'azione della rivolta non può andare. Questi "assassini innocenti" costituiscono però più la speranza che non la realtà della rivolta.

Risulta dunque da tutto ciò la ferma negazione di qualsiasi assolutismo. La filosofia della rivolta (ammesso che la rivolta possa fondare una filosofia...) è una filosofia dei limiti, del relativo, del possibile, dell'ignoranza e del rischio calcolati. Il rivoltoso conosce il bene assoluto, ne ha nostalgia e desiderio. Questo bene si chiama unità, armonia, ed è il regno della sincerità, dell'innocenza e della giustizia. Se questa unità potesse davvero realizzarsi, la rivolta non avrebbe più ragione di essere. Ma al posto di quell'ideale unità ve ne è la caricatura, cioè la totalità dell'assolutismo statolatrico), il fanatismo della storia. Menzogna, ingiustizia e violenza dominano il mondo. Perciò il rivoltoso deve combattere la sua battaglia, l'uomo deve insorgere, ma la sua insurrezione è ristretta entro limiti invalicabili. L'uomo in rivolta sa il bene, ma deve fare il male, arrestandosi a un certo punto. La frontiera

del male è la sua stessa vita. Il valore da cui muove è sempre in pericolo: lo spazio ontologico conquistato a palmo a palmo dalla rivolta si restringe fino a svanire se lo sforzo della rivolta non continua attuosamente a sostenerlo.

È superfluo sottolineare la fragilità di tutto questo discorso. La rivolta sembra affidata, nella sua severa autenticità, a un equilibrio precario, senza una dottrina precisa che la chiarifichi, più sostanza vagheggiata di mito che formazione concreta, più speranza che realtà. Quella particolare soluzione che sta tanto a cuore a Camus, secondo la quale il limite estremo dell'azione ribelle sarebbe costituito dall'omicidio-suicidio, non è poi così innocente come sembra da queste pagine e dal dramma *Les Justes*. Basterebbe opporre il ricordo atroce della "tempesta divina": ciò appunto vuol dire la famosa e terrificante parola *kamikaze* che designò quegli aviatori nipponici i quali, in religioso olocausto, si gettavano col proprio aereo carico di bombe sul bersaglio nemico, durante la seconda guerra mondiale, nel corso delle operazioni fra Giappone e Stati Uniti. Accetteremo e giustificheremo dunque la violenza quando essa è pagata in anticipo o al tempo stesso col sangue di chi la compie? La violenza su di sé come può giustificare quella sugli altri?

In ogni caso, l'ambiguità maggiore del libro – un'ambiguità che è all'origine della violenta polemica di cui abbiamo parlato – è costituita dal doppio valore che ha sempre la rivolta per Camus, la quale è insieme rivolta metafisica (contro la condizione umana, caratterizzata dal dolore e dal male) e rivolta politica: rivolta contro Dio (e non ateismo: l'ateo che si rivoltasse contro Dio lo riaffermerebbe: ma Camus crede in Dio?)⁹ e rivolta contro gli uomini. La rivolta contro la condizione umana è necessariamente sterile, non sfocia nell'atto che l'annullerebbe, visto che il suicidio è proscritto. Né c'è da aspettarsi che la rivolta contro le istituzioni possa andare molto in là. Anche in una società perfetta – osserva sconsolatamente Camus – i bambini moriranno ingiustamente. L'uomo, anche col suo maggiore sforzo, non può proporsi che di diminuire aritmeticamente il dolore del mondo. Fu proprio su questo punto che la polemica con Sartre raggiunse una fase cruciale. Sartre gli rispondeva: per un bambino morto voi Camus accusate l'assurdità del mondo e un Dio sordo e cieco ... ma il padre di questo bambino, se era disoccupato o manovale, accusava gli uomini,

sapendo fin troppo bene che l'assurdo della condizione umana non è lo stesso a Passy (quartiere di lusso) come a Billancourt (quartiere operaio). Nei quartieri poveri i bambini muoiono due volte di più che in quelli agiati: i microbi sono solo dei sicari, il mandante è la società che tollera una troppo grande disuguaglianza nelle condizioni di vita. (È ovvio che questo discorso è oggi ancora terribilmente valido, soprattutto se si sostituiscono, ai due quartieri di Parigi, l'Europa e il Terzo Mondo...)

In questa polemica non si può dire che uno avesse torto e l'altro ragione. In fondo avevano tutti e due ragione (e insieme torto). Sartre, pur dotato di forze speculative ben maggiori di Camus, accantonava il problema filosofico della rivolta, riducendo la rivolta metafisica a una rivolta politico-sociale; Camus poneva, senza risolverlo, il problema dell'efficacia assoluta della rivolta, trascurando il problema della sua efficacia relativa. Rifiutando il dialogo sul terreno speculativo, qual che fosse la stima di Sartre per Camus filosofo,¹⁰ Sartre e compagni finivano per perder di vista ciò che – come abbiamo detto – fa l'originalità del discorso di Camus. D'altra parte, è ovvio che la filosofia della rivolta quale era stata elaborata da Camus non poteva non suscitare i sospetti di quell'avanguardia politico-filosofica che si raccoglieva intorno a Sartre. Non era certo difficile tacciare Camus d'immobilismo. Ma non è sempre il pensiero in ritardo rispetto alla realtà, e apparentemente immobile, come un'auto che procede lentamente sulla corsia di destra vista da un'altra che sfreccia su quella dei sorpassi? Sartre e Jeanson rimproveravano a Camus di trascurare il fatto che, quando l'uomo ha fame, in certi contesti sociali, ritiene di esser vittima di chi lo affama, e non di Dio o della condizione umana. E avevano perfettamente ragione. Ma anche Camus aveva ragione. Una volta sfamato l'uomo può chiedersi se l'appagamento dei suoi bisogni vitali lo appaghi del tutto: sorgono infatti, ineluttabilmente, altri bisogni, detti di lusso, ma che alla fine risultano altrettanto vitali e urgenti quanto gli altri. La filosofia viene al tramonto – per citare liberamente una famosa osservazione di Hegel – quando i bisogni della giornata sono stati soddisfatti. Ma allora quel bisogno crepuscolare può essere così forte da impedire il sonno. D'altra parte, quel relativismo a respiro corto che caratterizza il procedere dell'uomo in rivolta, il suo disprezzo di qualsiasi assolutismo, se presenta dei difetti, possiede

anche una sua inoppugnabile verità. Assolutismo vuol dire giustificare i mezzi col fine, e dunque anche la violenza, nella convinzione pur sincera, che la violenza finirà, distrutta dalla stessa violenza. Le analisi che oggi vengono compiute sul fenomeno del terrorismo, che è certo uno dei temi centrali del libro di Camus – di qui anche la sua attualità – mostrano gli slittamenti continui cui è sottoposto il metodo della violenza. Corrado Augias¹¹ osserva finemente a tal proposito: “In questo secondo dopoguerra la fonte della violenza, in Europa, è ravvisata dai teorici del terrorismo non più nell’oppressione poliziesca, ma nello ‘sfruttamento capitalistico’, o anche nella mancata soddisfazione dei bisogni: compresi quelli marginali dell’ironia, del superfluo, del gioco. Nel volgere di un secolo si è così passati dalla protesta contro le forche, a quella contro il fatto che le merci di un supermercato devono essere pagate.” Cioè la violenza è inestinguibile: il rivoltato ha dunque ragione nel respingere ogni messianismo rivoluzionario che si presenti come una quasi sempre catastrofica panacea della violenza. D’altra parte – come abbiamo già varie volte sottolineato – i mezzi dell’uomo in rivolta, “ragionevolmente colpevole”, per opporsi alla violenza, risultano ben ridotti. Risorge dunque la sempreviva antinomia e il libro di Camus – come tutte le grandi opere di pensiero – non ci dà ricette, ma ci fa pensare. Ci costringe a pensare a cose terribilmente vicine e attuali, ben al di là della vecchia polemica che trent’anni fa divise l’avanguardia intellettuale francese. A prescindere da questa indubbia forza problematica - e senza parlare qui del valore poetico di una scrittura esemplare nella prosa francese di questo secolo - ritorniamo a quanto dicevamo all’inizio per caratterizzare l’originalità dell’opera di Camus. Ci sembra cioè che grazie a lui il pensiero sulla rivoluzione acquisti una dimensione insieme ontologica e assiologica. In altri termini, essere è ribellarsi, vivere è rivoltarsi perennemente. Ogni nostro respiro è un atto di rivolta. Altrimenti *non siamo*, non attingiamo alcun valore. Questa instancabile denuncia della realtà, questo suo trasformarla in ostacolo permanente, questa tensione che sola ci fa essere ed essere nel valore può far pensare - ed è un’ironia per l’antigermanico Camus! - all’attivismo di un maestro dell’idealismo tedesco, a Fichte; e per la filosofia francese dei tempi di Camus, a Le Senne, autore appunto del fortunato saggio *Obstacle et valeur* (apparso la prima volta nel 1934).

La rivoluzione diviene dunque una norma dell'essere. Una norma che può corrompersi, ma che è essenziale alla realtà. La rivoluzione non è più uno scandalo, ma un modo di essere dell'uomo, con tutti i pericoli e gli abissi che comporta. Gli esistenzialisti di cui si nutriva Camus osservavano e teorizzavano che *esistere* è un emergere, uno sporgersi, uno staccarsi dalla banalità dell'essere: *ex-sistere*. In un senso Camus continua e perfeziona questa dottrina, se *ex-sistere* vuol anche dire *elevarsi, ergersi, mettersi in piedi*. Sembra allora che Camus riconfermi, attraverso la sua analisi, l'equivoco significato della parola greca indicante la rivolta. È noto che il termine $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (it.: stasi) indica al tempo stesso l'immobilità e l'erezione, l'innalzamento (si pensa facilmente allo spagnolo "*alzamiento*"... e appunto "*alzamiento nacional*" venne chiamata l'insurrezione del generale Franco contro il governo repubblicano, una "rivoluzione" nel senso deteriore che le attribuisce Camus). Ancora la stessa parola greca serve a indicare la fazione, il partito politico. Da cui il termine, a quanto ci consta, usato soprattutto dai politologi francesi per designare la riflessione sulla rivoluzione: *staséologie*. Sempre per questa via ci è forse permesso recuperare le ultime pagine del saggio di Camus, che paiono più poetiche che razionali. La scelta finale, da parte dell'uomo in rivolta, di Itaca (la "petrosa Itaca"!), la terra fedele, culla di un pensiero audace e frugale, conscio dei suoi limiti, illuminato dalla greca luce meridiana, può sembrare, tenendo conto anche del forte pathos di queste pagine, una evasione mistica e poetica insieme. L'uomo in rivolta pare avviarsi verso territori solati in cui tutte le antinomie trovano soluzioni. Diremo allora che queste ultime pagine sono "estatiche", ma, ancora, se andiamo alle origini semantiche dell'estasi, troviamo che $\epsilon\kappa\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ significa spostamento, mutazione, turbamento, alienazione; e che l'aggettivo *estatico* $\epsilon\kappa\sigma\tau\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ è termine di movimento (ciò che muove, sposta ecc.). In arte i grandi creatori – osserva Camus trattando della rivolta e dell'arte – sono come Piero della Francesca, cioè danno l'impressione come di un arresto netto nel vivere dei loro personaggi. Sembra che l'apparecchio di proiezione si sia fermato di colpo. Continuano a essere vivi, ma immobili, non più soggetti a deperimento, dotati di una nuova vita. Nell'estasi il massimo movimento, il distacco dal vivere quotidiano, la contestazione della realtà, per l'affermazione di un'altra realtà, si concilia con una radiosa, solare immobilità. Nelle

tele o nelle statue di figure, in estasi sarebbe dunque da cogliersi, intuitivamente, il segreto del filosofo-poeta della rivolta?

C.R.

NOTE

¹ Cfr.: F. JEANSON, *Albert Camus ou l'âme révoltée*, "Les Temps Modernes", 1952, pp. 2070-2090; *Pour tout vous dire*, "Les Temps Modernes", 1952, pp. 354-383 (numeri di maggio e agosto). La risposta di Camus (*Révolte et servitude*) è stata raccolta nelle opere, "Bibliothèque de la Pléiade", *Essais*; quella di Sartre in *Situations*, IV, Parigi, Gallimard, 1964.

² V. la commemorazione di Camus in "France-Observateur", ripresa in *Situations*, IV, cit.

³ In un capitolo del nostro libro, *Illuminismo, felicità, dolore*, Napoli, E.S.I., 1969, abbiamo confrontato le due rivolte.

⁴ V. soprattutto quello di J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Parigi, 1963.

⁵ Sempre in *Situations*, IV, cit., p. 111.

⁶ Da G. PASQUINO, nella voce *Rivoluzione* del *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio e di N. Matteucci, Torino, U.T.E.T., 1976.

⁷ *Esprit des lois*, V, 11.

⁸ Porta il titolo: *Défense de "L'homme révolté"* ed è pubblicato nel volume delle opere dedicato agli *Essais*.

⁹ Secondo Jeanson Camus non è un ateo ma un "antiteista passivo": non nega Dio, né pretende trionfare su Dio: vuole sfidarlo e restare perennemente lo schiavo ribelle al padrone (cfr. *Albert Camus ou l'âme révoltée*, cit.)

¹⁰ Intervenendo contro Camus, Sartre insinua che *L'homme révolté* mostra l'incompetenza filosofica dell'autore e che il libro è un raccoglimento di dati riuniti in fretta e di seconda mano.

¹¹ Nell'articolo *Cominciò con un pugnale nascosto nel tabarro*, "la Repubblica", 24 giugno 1980.

CRONOLOGIA

1913

Nasce il 7 novembre a Mondovi (Algeria), secondogenito di una modesta famiglia da qualche generazione stabilitasi in Algeria. Il padre Lucien, operaio in un'azienda vinicola, è di origini alsaziane; la madre, Catherine Sintès, di origini spagnole. Albert Camus ha un fratello maggiore: Lucien.

1914

Lucien Camus muore all'ospedale di Saint-Brieuc per le ferite riportate nella battaglia della Marne. La famiglia si trasferisce ad Algeri, nel quartiere operaio di Belcourt, dividendo poche stanze con la nonna materna e uno zio.

1918-1923

Albert Camus frequenta la scuola elementare. Il maestro Louis Germain, che nota le sue capacità, lo aiuterà a proseguire gli studi, facendogli anche ottenere una borsa.

1924

È ammesso al Grand Lycée di Algeri.

1929

Legge per la prima volta le *Nourritures terrestres* di Gide.

1930

Frequenta l'anno di preparazione alla maturità. Jean Grenier,

filosofo e saggista alla *Nouvelle Revue Française*, è il suo professore di filosofia; la loro amicizia durerà tutta la vita. È Jean Grenier a suggerirgli la lettura di *La douleur* di André de Richaud, opera che lo spingerà a diventare scrittore. Legge anche Epitteto, Gide, Mann.

In dicembre si verifica il primo attacco di tubercolosi.

1931

Dopo la maturità frequenta giovani artisti e intellettuali algerini. Grenier lo mette in corrispondenza con Max Jacob.

1932

Pubblica quattro articoli sulla rivista *Sud*, diretta da Grenier; sono evidenti le influenze di Nietzsche e Schopenhauer, letti da poco. Intanto scrive anche una serie di poemi in prosa che intitola *Intuitions* e traccia, in *L'art dans la communion*, una sua prima e incerta poetica.

1933

Aderisce al movimento antifascista «Amsterdam-Pleyel».

Legge Stendhal, Proust, Eschilo.

Scrive *La maison mauresque*, *Le courage*, *Devant la morte*, *Perte de l'être aimé*, *Dialogue de Dieu avec son âme*, *Contradictions*, *L'hôpital du quartier pauvre*, il poema *Hymne à la Méditerranée* e *Bériha*, che è andato perso. Frammenti di questi testi saranno utilizzati nelle opere successive.

Frequenta ad Algeri la facoltà di filosofia. Molte le scoperte di questo periodo: i presocratici, la letteratura latina e greca, *Il ramo d'oro* di Frazer. Si interessa anche d'arte, scrivendo recensioni per la rivista universitaria *Alger Etudiant*.

1934

Sposa Simone Hié.

Lavora per qualche tempo in una compagnia marittima, ma l'aggravarsi della tubercolosi lo costringe a due mesi di immobilità. È

in quest'occasione che scrive *Les Voix du quartier pauvre* (che anticipa *L'envers et l'endroit*) e *Le livre de Mélusine*, raccolta di fiabe dedicate alla moglie.

Aderisce al partito comunista.

1935

Si mantiene all'università dapprima lavorando all'archivio dell'Istituto meteorologico, poi vendendo accessori d'auto.

Legge, tra l'altro, *Le temps du mépris* di Malraux e *Service inutile* di Montherlant.

Viene definendo il progetto di *L'envers et l'endroit* e inizia a redigere i futuri *Carnets*.

1936

Consegue il diploma di studi superiori di filosofia con una tesi su Plotino e Agostino (*Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*). Legge Pascal e Kierkegaard.

Come promotore della politica culturale del partito comunista si occupa attivamente della Maison de la Culture di Algeri e fonda il Théâtre du Travail; la prima messa in scena è un adattamento dal romanzo di Malraux *Le temps du mépris*. Viene invece vietata la rappresentazione del secondo lavoro, l'opera collettiva *Révolte dans les Asturies*; il lavoro sarà poi pubblicato da Edmond Chariot, amico e in seguito editore di Camus.

In estate, viaggio in Austria, Cecoslovacchia e Italia. Segue la definitiva separazione dalla moglie.

Verso la fine dell'anno assume la direzione della collana di Chariot *Méditerranéennes*.

1937

Pubblica *L'envers et l'endroit*.

L'impegno teatrale si intensifica: partecipa a una tournée di quindici giorni attraverso l'Algeria con la compagnia di Radio Algeri.

In febbraio tiene una conferenza alla Maison de la Culture sulla

cultura mediterranea.

In estate è in viaggio per salute: prima a Parigi, poi in Alta Savoia e a Embrum, infine qualche giorno in Italia (Genova, Pisa, Firenze). Torna ad Algeri in settembre.

Scontro con il partito comunista circa la sua politica anticoloniale e la questione musulmana; verso la fine dell'anno rottura definitiva. Dopo l'espulsione Camus fonda l'indipendente Théâtre de l'Équipe.

Legge *Il declino dell'Occidente* di Spengler.

Legame con la poetessa Blanche Balain.

1938

Revisione di *La mort heureuse*, presto interrotta per un nuovo romanzo: *L'étranger*.

Prende parte nel ruolo di Ivan alla riduzione teatrale di Copeau dei *Fratelli Karamazov* messa in scena dal Théâtre de l'Équipe.

Collabora attivamente con *Alger-Républicain*, appena fondato da Pascal Pia. Nel "Salon de lecture" del giornale recensisce *La nausée* di Sartre. Come giornalista si specializza nei resoconti dei grandi processi e nei reportage.

Termina *Caligula* e progetta un saggio sull'assurdo, il futuro *Noces*.

Approfondisce la conoscenza di Nietzsche: *Umano, troppo umano* e *Il crepuscolo degli idoli*.

Collabora alla creazione della rivista di cultura mediterranea *Rivage*, dell'editore Edmond Chariot.

1939

Esce presso Chariot *Noces* (maggio).

Legge Epicuro e gli stoici. Prosegue intensa l'attività del Théâtre de l'Équipe.

In giugno prepara per *Alger-Républicain* un'inchiesta in Cabilia nella quale denuncia l'insostenibile miseria della regione. Scoppia la guerra e in settembre si arruola volontario, ma viene riformato.

A causa delle pesanti pressioni politiche del governo *Alger-Républicain* diventa *Soir-Républicain* e Camus ne è il caporedattore.

Continuano però i problemi con la censura.

1940

Grave crisi a *Soir-Républicain*. Camus viene licenziato e non riesce a trovare lavoro in Algeria.

In marzo è a Parigi. Pia lo aiuta a ottenere il posto di segretario di redazione a *Paris-soir*.

In maggio termina *L'étranger*.

Dopo l'offensiva tedesca lascia Parigi con tutta la redazione di *Paris-soir*.

Lavora a *Le mythe de Sisyphe*.

Sposa Francine Faure (dicembre).

1941

Ritorna in Algeria, a Orano, la città della moglie, dove insegna in una scuola privata.

Termina *Le mythe de Sisyphe*, scrive *Le Minotaure ou La Halte d'Oran* (pubblicato nel 1946) e lavora a due nuovi progetti: *La peste* e *Le malentendu*.

Con l'aiuto di alcuni intellettuali riesce a far avere a Gaston Gallimard gli originali di *L'étranger*, *Le mythe de Sisyphe* e *Caligula*.

Tra le letture Tolstoj, Sade e *Les ésprit* di Larivey.

1942

In giugno Gallimard pubblica *L'étranger*, verso cui la critica mostra grande interesse.

Anche il secondo polmone è intaccato dalla tubercolosi.

In agosto ottiene un salvacondotto per rientrare in Francia. Trascorre una lunga convalescenza in una località montana nei pressi di Lione, Chambon-sur-Lignon.

In ottobre esce *Le mythe de Sisyphe* (Gallimard).

Lo sbarco alleato nell'Africa settentrionale gli impedisce di rientrare in Algeria. Rimarrà bloccato in Francia, lontano dai suoi, fino alla liberazione. Intanto lavora a *La peste*.

Legge Joyce, Melville, Defoe, Cervantes, Balzac, Madame de la Fayette, Spinoza.

1943

Termina la prima redazione di *Le malentendu* e scrive la prima *Lettre à un ami allemand* (in *Revue Libre*, clandestino). Pubblica anche *Les exilés dans la peste* (in *Domaine français*) e *L'intelligence et l'échafaud* (in *Revue Libre*).

Pascal Pia lo mette in contatto con alcuni membri della resistenza e conosce Francis Ponge.

In novembre ritorna a Parigi, dove lavora come lettore presso Gallimard e collabora a *Combat*, che circola clandestinamente.

1944

Escono la seconda e la terza *Lettre à un ami allemand* (in *Cahiers de la libération e libertés*), *Le malentendu* e *Caligula* (Gallimard), *Préface a Chamfort* (Incidences).

Diviene redattore di *Combat*. L'attività clandestina è estremamente difficile e costringe anche Camus a continui spostamenti.

Scarso interesse, in giugno, per la rappresentazione di *Le malentendu* al Théâtre des Mathurins.

Dopo la liberazione *Combat* esce dalla clandestinità, diretto da Pia e Camus.

1945

Al momento dell'insurrezione nazionalista è in Algeria per un'inchiesta.

Nascono i figli Catherine e Jean.

Caligula ottiene un notevole successo e porta alla ribalta un giovane e sconosciuto attore: Gérard Philipe.

Su *L'existence*, volume collettivo curato da Grenier per Gallimard, esce *Remarque sur la révolte*, nucleo originario di *L'homme révolté*. Pubblica anche la prefazione a *Le combat silencieux* di André Salvat (Portulan).

1946

Scriv​e la prefazione a *L'Espagne libre*, volume collettivo curato da Georges Bataille (Calmann-Lévy).

Ormai celebre, intraprende un viaggio negli Stati Uniti, accolto favorevolmente dai giovani universitari.

Scopre l'opera di Simone Weil e si lega a René Char.

Rientrato in Francia termina *La peste*.

Discussioni politiche con Koestler, Sartre, Malraux, Sperber.

Pubblica *Le Minotaure ou La Halte d'Oran* (in *L'Arche*).

Dopo aver lasciato per qualche tempo *Combat*, torna a collaborarvi a novembre con la serie di articoli *Ni victimes ni bourreaux*.

1947

Escono *Les archives de la peste* (Cahiers de la Pléiade) e la traduzione delle *Poesie* di Maragall (Le Cheval de Troie).

In giugno, in seguito a difficoltà economiche e politiche, Camus e gli altri cedono la direzione di *Combat* a Claude Bourdet.

Il 10 giugno esce *La peste* (Gallimard): è un grosso successo e Camus ottiene il Prix de Critiques.

Escono inoltre *Prométhée aux enfers* (Palinugre) e le prefazioni a *Poésies posthumes* di René Leynaud (Gallimard) e a *Laissez passer mon peuple* di Jacques Méry (Seuil).

Rottura con Merleau-Ponty.

1948

Intensa l'attività pubblicistica; tra i molti articoli *L'exil d'Hélène* (in *Cahiers du Sud*).

Viaggio in Algeria (febbraio-marzo). In maggio è a Londra e Edimburgo.

Durante l'estate termina *L'État de siège*, la cui messa in scena, in ottobre, è un fiasco (regia di Jean-Louis Barrault, musica di Honneger, scene e costumi di Balthus; pubblicato da Gallimard).

1949

In aprile fonda con René Char la rivista *Empédocle*.

Appello in favore dei comunisti greci condannati a morte.

Durante l'estate visita l'America del Sud e ciò porta a un peggioramento delle sue condizioni di salute. Il diario di viaggio sarà pubblicato insieme alle note prese nel 1946 negli Stati Uniti.

Rientrato a Parigi, attraversa un periodo di crisi. Riesce tuttavia a lavorare a *L'homme révolté*.

In dicembre prima teatrale di *Les justes*, con Serge Reggiani e Maria Casarés.

Per ragioni di salute si trasferisce in Provenza, a Cabris.

1950

Pubblica presso Gallimard *Les justes* e *Actuelles I*, che raccoglie articoli scritti soprattutto su *Combat*.

La salute peggiora: dopo un breve soggiorno a Parigi ritorna a Cabris; è poi sui Vosgi e infine, a settembre, di nuovo nella capitale con la famiglia.

1951

La pubblicazione di *L'homme révolté* (Gallimard) provoca molte polemiche di natura politica. Ne sono coinvolti, tra gli altri, Sartre e Breton. Camus si ritrova isolato.

Viaggio in Algeria in novembre.

Esce *Rencontres avec André Gide* (Nouvelle Revue Française).

1952

In febbraio partecipa con Breton a una iniziativa in favore di alcuni sindacalisti condannati a morte da Franco.

Si accentua il clima di isolamento intorno a Camus: in un articolo Francis Jeanson lo accusa di essere «deliberatamente statico». La replica porta alla rottura definitiva anche con Sartre.

Si dimette dall'Unesco in seguito all'ammissione della Spagna

franchista.

In dicembre torna in Algeria, da solo e in auto, a visitare i luoghi di *Noces*.

Tra le pubblicazioni: un ritratto di Hermann Melville, la prefazione alla *Ballata del carcere di Reading* di Oscar Wilde (Falaize), la pantomima *La vie d'artiste* (in *Simoun*).

1953

Esce *Actuelles II* (Gallimard), che raccoglie articoli scritti tra il 1948 e il 1953.

Si occupa soprattutto di adattamenti teatrali: da *Les Esprits* di Larivey (Gallimard) e da *La devozione della croce* di Calderon (Gallimard), di cui cura le regie al Festival d'Angers in seguito alla morte di Marcel Herrand.

1954

Esce presso Gallimard *L'été*, che raccoglie saggi scritti tra il 1939 e il 1953.

Due i viaggi di questo periodo: in ottobre è in Olanda, poi in Italia.

1955

Pubblica *Lettre à Roland Barthes sur la peste* (Club).

Breve viaggio in Algeria.

In marzo lavora all'adattamento teatrale di *Un caso clinico* di Buzzati, con il titolo *Un cas intéressant* (L'Avant-Scène).

Primo viaggio in Grecia.

Inizia in maggio una collaborazione a *L'Express* che durerà fino al febbraio 1956. Ritornando al giornalismo, Camus spera di aiutare l'affermazione politica di Pierre Mendés-France, secondo lui l'unico in grado di risolvere la crisi algerina.

Prefazione alle *Œuvres* di Roger Martin du Gard della Pléiade.

L'Espagne et le donquichottisme (in *Le Monde Libertaire*).

1956

In gennaio è ad Algeri, dove contribuisce a una difficile riunione tra musulmani ed europei liberali con il suo *Appel pour une trêve civile en Algérie*.

Termina la collaborazione a *L'Express*.

In settembre *Requiem pour une nonne*, adattamento da Faulkner per il Théâtre des Mathurins, ha un enorme successo; il dramma esce poi presso Gallimard.

Pubblicazione di *La Chute* (Gallimard).

1957

Intervento sui fatti d'Ungheria: *Le socialisme des potences* (Demain).

In marzo esce *L'exil et le royaume* (Gallimard).

Cura una nuova regia al Festival d'Angers: riprende *Caligula* ed esordisce con un adattamento da *Il cavaliere di Olmedo* di Lope de Vega (Gallimard).

In settembre scrive *Réflexions sur la guillotine*, che sarà pubblicato in *Réflexions sur la peine capitale*, con interventi di Arthur Koestler e Jean Bloch-Michel (Calmann-Lévy).

Gli viene conferito il Nobel per la letteratura. Non pochi gli interventi polemici sulla stampa francese.

1958

Ce que je dois à l'Espagne: allocuzione pronunciata davanti ad alcuni repubblicani spagnoli.

I discorsi pronunciati in occasione del ritiro del Nobel sono raccolti in *Discours de Suède* (Gallimard).

Esce in giugno *Actuelles III*, dedicato alla questione algerina; indifferenza della critica.

Nuova edizione di *L'envers et l'endroit*, preceduta da un'importante prefazione.

In giugno parte per la Grecia, dove raggiunge Michel Gallimard per intraprendere il periplo delle isole.

Acquista una casa in Provenza, a Lourmarin.

1959

De l'insignifiance (Cahiers des Saisons).

Prefazioni a una nuova edizione di *Les îles* di Jean Grenier e alla traduzione tedesca di *Poésies* di René Char.

Rappresentazione di *Les possédés*, tratto dal romanzo di Dostoevskij; sono di Camus sia l'adattamento (poi pubblicato da Gallimard) sia la regia. Dopo le prime rappresentazioni al Théâtre Antoine, lo spettacolo è in luglio alla Fenice di Venezia e in autunno a Losanna e Marsiglia.

In primavera Camus è a Lourmarin. Nonostante i problemi di salute lavora attivamente al nuovo romanzo *Le premier homme*.

Verso la fine dell'anno cerca di accordarsi con André Malraux, ministro della cultura, e Michel Gallimard per ottenere la direzione di un teatro e di una compagnia. Le condizioni di salute sono molto precarie.

1960

Il 4 gennaio Camus muore presso Villeneuve-la-Guyard in un incidente automobilistico, nel quale perde la vita anche Michel Gallimard. Sarà sepolto a Lourmarin.

1962

Théâtre, récits, nouvelles nella Pléiade.

Carnets I (Gallimard).

1964

Carnets II (Gallimard).

1965

La postérité du soleil, testo inedito del 1952 (Edwin Engelberts,

Ginevra).

Essais nella Pléiade.

1971

La mort heureuse (Gallimard).

1973

Paul Viallaneix cura, per Gallimard, *Le premier Camus e Écrits de jeunesse d'Albert Camus*.

1978

Fragments d'un combat 1938-1940. Alger-Républicain. Le Soir-Républicain (Gallimard).

Journaux de voyage (Gallimard).

1981

Albert Camus-Jean Grenier, *Correspondance* (Gallimard).

1984

Caligula, nella redazione del 1941 (Gallimard).

1987

Albert Camus éditorialiste à "L'Express" (Gallimard).

1989

Carnets III (Gallimard).

1994

Le premier homme (Gallimard).

L'UOMO IN RIVOLTA

A JEAN GRENIER

E apertamente dedicai il cuore alla terra grave e sofferente, e spesso, nella notte sacra, promisi d'amarla fedelmente fino alla morte, senza paura, col suo greve carico di fatalità, e di non spregiare alcuno dei suoi enigmi. Così, m'avvinsi ad essa di un vincolo mortale.

HÖLDERLIN, La morte di Empedocle

INTRODUZIONE

L'ASSURDO E L'OMICIDIO

Ci sono delitti di passione e delitti di logica. Il confine che li separa è incerto. Ma il Codice penale li distingue, abbastanza acconciamente, in base alla premeditazione. Siamo nel tempo della premeditazione e del delitto perfetto. I nostri criminali non sono più quei bimbi inermi che adducevano la scusa dell'amore. Sono adulti, al contrario, e il loro alibi è irrefutabile: è la filosofia, che può servire a tutto, fino a tramutare in giudici gli assassini.

Heathcliff, in Cime Tempestose, ucciderebbe la terra intera per possedere Cathie, ma non gli verrebbe in mente di dire che quest'omicidio è ragionevole o giustificato dal sistema. Lo compierebbe: qui si ferma tutta la sua fede. Ciò presuppone forza d'amore, e carattere. La forza d'amore essendo rara, l'omicidio permane occasionale e serba quindi il suo aspetto d'effrazione. Ma dacché, in mancanza di carattere, si ricorre ad una dottrina, dall'istante in cui il delitto si fa raziocinante, esso prolifera come la stessa ragione, assume tutte le figure del sillogismo. Era solitario come il grido, eccolo universale come la scienza. Ieri giudicato, oggi il delitto detta legge.

Non ce ne indigneremo qui. È assunto di questo saggio accettare una volta di più la realtà del momento, che è il delitto logico, ed esaminarne con precisione le giustificazioni: questo è uno sforzo per comprendere il mio tempo. Si riterrà forse che un'epoca la quale, in cinquant'anni, sradica, asserve o uccide settanta milioni d'esseri umani debba soltanto, e innanzi tutto, essere giudicata. Ma bisogna almeno che la sua colpevolezza sia compresa. Ai tempi ingenui in cui il tiranno radeva al suolo qualche città a propria maggior gloria, in cui lo schiavo aggiogato al carro del vincitore sfilava per le città festanti, e il nemico veniva gettato alle belve davanti al popolo adunato, di fronte a delitti così candidi, la coscienza poteva essere salda, e chiaro il giudizio. Ma i campi di schiavi sotto il vessillo della libertà, i massacri

giustificati dall'amore per l'uomo o dal sogno di una super-umanità, disarmano, in certo senso, il giudizio. Il giorno in cui il delitto si adorna delle spoglie dell'innocenza, quella cui viene intimato di fornire le proprie giustificazioni, per una curiosa inversione propria al nostro tempo, è l'innocenza stessa. Sarebbe ambizione di questo saggio accettare ed esaminare questa strana sfida.

Si tratta di sapere se l'innocenza, dal momento che agisce, non può impedirsi di uccidere. Possiamo agire soltanto in quello che è il nostro momento, tra gli uomini che ci circondano. Non sapremo niente finché non sapremo se abbiamo il diritto di uccidere quest'altro che ci sta davanti o di acconsentire a che venga ucciso. Poiché oggi ogni azione sfocia nell'omicidio, diretto o indiretto, non possiamo agire prima di sapere se, e perché, dobbiamo dare la morte.

Ciò che più importa, per ora, non è risalire alla radice delle cose ma, essendo il mondo qual è, sapere come comportarvisi. Al tempo della negazione, poteva essere utile interrogarsi sul problema del suicidio. Al tempo delle ideologie, bisogna mettersi in regola con l'omicidio. Se l'omicidio ha le proprie ragioni, la nostra epoca e noi stessi siamo nella coerenza. Se non le ha, siamo nella pazzia e solo scampo è ritrovare una coerenza o mutar strada. In ogni caso, è nostro compito rispondere chiaramente al problema che ci viene posto, nel sangue e nei clamori del secolo. Poiché siamo al problema. Trent'anni or sono, prima di decidersi a uccidere, si aveva molto negato, al punto di negarsi col suicidio. Dio bara, il mondo con lui, e io stesso, dunque muoio: il problema era suicidio. Oggi, l'ideologia non nega più se non gli altri, soli truffatori. E quindi si uccide. Ad ogni alba, assassini gallonati s'insinuano in una cella: il problema è l'omicidio.

I due ragionamenti sono legati. O piuttosto ci legano, e così strettamente che non possiamo più scegliere i nostri problemi. Ci scelgono essi, ad uno ad uno. Accettiamo d'essere scelti. Questo saggio si propone di proseguire, di fronte all'omicidio e alla rivolta, una riflessione iniziata intorno al suicidio e alla nozione d'assurdo.

Ma per il momento, questa riflessione ci fornisce un solo concetto, quello d'assurdo. A sua volta questo non ci arreca, per quanto riguarda il problema dell'omicidio, che una contraddizione. Il senso dell'assurdo, quando si pretenda trarne subito una norma d'azione, rende l'omicidio per lo meno indifferente, e quindi possibile.

Se a nulla si crede, se nulla ha senso e se non possiamo affermare alcun valore, tutto è possibile e nulla ha importanza. Non c'è pro né contro, né l'assassino ha torto o ragione. Si possono attizzare i forni crematori, come anche ci si può consacrare alla cura dei lebbrosi. Malizia e virtù sono caso o capriccio.

Si deciderà allora di non agire, ciò che equivale per lo meno ad accettare l'omicidio altrui, salvo deplorare armoniosamente l'imperfezione degli uomini. Oppure s'immaginerà di sostituire all'azione il diletterantismo tragico, e in questo caso, la vita umana diviene la posta di un gioco. Ci si può infine proporre d'intraprendere un'azione che non sia gratuita. In quest'ultimo caso, in mancanza di un valore superiore che orienti l'azione, ci si dirigerà nel senso dell'efficacia immediata. Nulla essendo vero o falso, buono o cattivo, la norma consisterà nel mostrarsi il più efficace, cioè il più forte. Gli uomini allora non si divideranno più in giusti e ingiusti, ma in signori e schiavi. Così, da qualunque parte ci si volga, al cuore della negazione e del nichilismo l'omicidio ha un suo posto privilegiato.

Se dunque pretendiamo di adagiarci nell'atteggiamento assurdo, dobbiamo prepararci a uccidere, dando così la precedenza alla logica su scrupoli che giudicheremo illusori. Beninteso, ci vorrebbe una certa attitudine. Ma, tutto sommato, meno di quanto si creda, a giudicare dall'esperienza. Del resto, è sempre possibile, come vediamo comunemente, farsi uccidere. Tutto sarebbe dunque risolto in nome della logica, se veramente ciò convenisse alla logica.

Ma non può convenire alla logica un atteggiamento che le fa apparire l'omicidio, di volta in volta, possibile e impossibile. Poiché, dopo aver reso almeno indifferente l'atto di uccidere, l'analisi assurda, nella sua più importante conseguenza, finisce per condannarlo. La conclusione ultima del ragionamento assurdo consiste infatti nel respingere il suicidio e nel mantenere quel confronto disperato tra l'interrogazione umana e il silenzio del mondo.¹ Il suicidio significherebbe la fine di questo confronto e il ragionamento assurdo ritiene di non potervi sottoscrivere se non negando le proprie premesse. Per esso, tale conclusione sarebbe fuga o liberazione. Ma è chiaro che con ciò il ragionamento assurdo ammette la vita come il solo bene necessario, in quanto essa permette appunto il confronto: senza vita, la scommessa assurda non avrebbe più appoggio alcuno. Per dire che la

vita è assurda, bisogna che la coscienza sia viva. Senza una notevole concessione all'amore delle comodità, come serbare per sé il beneficio esclusivo di un simile ragionamento? Dall'istante in cui questo bene è riconosciuto come tale, è un bene di tutti gli uomini. Non si può dare coerenza all'omicidio ove la si rifiuti al suicidio. Uno spirito compenetrato dall'idea dell'assurdo ammette indubbiamente l'omicidio per fatalità: non potrebbe accettare l'omicidio di ragionamento. Rispetto al confronto, omicidio e suicidio sono una stessa cosa, che bisogna prendere o respingere insieme.

Allo stesso modo il nichilismo assoluto, quello che accetta di legittimare il suicidio, trascorre ancora più facilmente all'omicidio logico. Se il nostro tempo ammette agevolmente che l'omicidio abbia una sua giustificazione, ne è cagione quell'indifferenza alla vita che distingue il nichilismo. Senza dubbio, vi sono state epoche nelle quali la passione di vivere era così forte che prorompeva anch'essa in eccessi criminali. Ma questi eccessi erano come la febbre di un piacere terribile. Non erano quest'ordine monotono, instaurato da una logica stenta agli occhi della quale tutto s'agguaglia. Questa logica ha spinto i valori connessi al suicidio, di cui s'è nutrito il nostro tempo, fino a quella loro conseguenza estrema che è l'omicidio legittimo: e culmina quindi nel suicidio collettivo. La più clamorosa dimostrazione è stata fornita dall'apocalissi hitleriana nel 1945. Distruggersi era niente per i pazzi che si preparavano in qualche tana una morte d'apoteosi. L'essenziale, per loro, era non distruggersi soli e trascinare con sé tutto un mondo. In certo modo, l'uomo che s'uccide in solitudine preserva ancora un valore poiché, secondo ogni apparenza, non si riconosce diritti sulla vita altrui. Prova ne sia che non utilizza mai, per dominare gli altri, la terribile forza e la libertà conferitagli dalla sua decisione di morire; ogni suicidio solitario, quando non avvenga per risentimento, è in qualche modo generoso o sprezzante. Ma si disprezza in nome di qualche cosa. Se al suicida il mondo è indifferente, ciò avviene perché egli ha un'idea di ciò che non gli è o potrebbe non essergli indifferente. Si crede di distruggere tutto e di portare tutto con sé, ma da questa stessa morte rinasce un valore per il quale, forse, sarebbe valsa la pena di vivere. La negazione assoluta non si esaurisce quindi nel suicidio. Non può esaurirsi che nella distruzione assoluta, di sé e degli altri. O almeno, non la si può vivere se non tendendo a

questo dilettevole limite. Suicidio e omicidio sono qui due volti di uno stesso ordine, quello di un'intelligenza infelice che preferisce alla sofferenza di una condizione limitata la fosca esaltazione in cui s'annientano terra e cielo.

Allo stesso modo, ove si rifiutino al suicidio le sue ragioni, non è possibile conferirne all'omicidio. Non si può essere nichilisti a mezzo. Il ragionamento assurdo non può ad un tempo preservare la vita di chi parla e accettare il sacrificio degli altri. Appena si riconosca l'impossibilità della negazione assoluta, ed è riconoscerla vivere in qualche modo, la prima cosa che non si possa negare è la vita altrui. Così la stessa nozione che ci lasciava credere che l'omicidio fosse indifferente, gli toglie poi le sue giustificazioni: rientriamo nella condizione illegittima dalla quale abbiamo cercato d'uscire. Praticamente, un ragionamento del genere ci assicura al tempo stesso che si può e che non si può uccidere. Ci abbandona nella contraddizione, senza nulla che possa impedire l'omicidio o legittimarlo, minacciosi e minacciati, trascinati da tutta un'epoca affocata di nichilismo, e tuttavia in solitudine, armi alla mano e gola serrata.

Ma con questa contraddizione essenziale, molte altre non possono mancare dacché si pretende di permanere nell'assurdo, trascurandone il vero carattere che consiste nell'essere un passaggio vissuto, un punto di partenza, l'equivalente, sul piano dell'esistenza, del dubbio metodico di Cartesio. L'assurdo è in se stesso contraddizione.

Lo è nel contenuto poiché esclude i giudizi di valore volendo ad un tempo mantenere la vita, quando il vivere è in se stesso un giudizio di valore. Respirare è giudicare. È forse falso dire che il vivere è perpetua scelta. Ma è vero che non si può immaginare una vita priva di qualsiasi scelta. Da questo semplice punto di vista, la posizione assurda, in atto, inimmaginabile. È inimmaginabile nella sua stessa espressione. Ogni filosofia della non-significanza vive sulla contraddizione per il fatto stesso d'esprimersi. Essa dà con ciò un minimo di coerenza all'incoerenza, introduce un rapporto di conseguenza in quello che, a darle retta, è privo di connessione. Parlare ripara. Il solo atteggiamento coerente fondato sulla non-significanza sarebbe il silenzio, se a sua volta il silenzio non significasse. L'assurdità perfetta cerca di essere muta. Se parla, è

perché si compiace oppure, come vedremo, perché si ritiene provvisoria. Questo compiacimento, questa considerazione di sé, indicano chiaramente il profondo equivoco della posizione assurda. In certo modo l'assurdo, che pretende esprimere l'uomo nella sua solitudine, lo fa vivere davanti a uno specchio. L'iniziale lacerazione rischia allora di diventare comoda. La piaga grattata con tanta sollecitudine finisce per dare qualche piacere.

Non sono mancati i grandi avventurieri dell'assurdo. Ma infine, la misura della loro grandezza sta nell'aver rifiutato i compiacimenti dell'assurdo per serbarne le sole esigenze. Distruggono per il più, non per il meno. "Sono miei nemici," dice Nietzsche, "coloro che vogliono abbattere, e non creare se stessi." Egli abbatte bensì, ma per tentare di creare. Ed esalta la probità, fustigando i gaudenti "dal grugno di porco". Per sfuggire al compiacimento, il ragionamento assurdo trova allora la rinuncia. Rifiuta la dispersione e sfocia in un'arbitraria nudità, un partito preso di silenzio, la strana ascesi della rivolta. Rimbaud, che canta "il leggiadro delitto pigolante nel fango della strada", corre ad Harrar per lagnarsi soltanto di viverci senza famiglia. La vita era per lui "una farsa da recitare tutti quanti". Ma nell'ora della morte, eccolo gridare verso la sorella: "Andrò sotto terra, e tu camminerai nel sole!"

L'assurdo, considerato come regola di vita, è dunque contraddittorio. Perché sorprendersi che non ci fornisca i valori che per noi deciderebbero della legittimità dell'omicidio? Non è possibile, d'altronde, fondare un atteggiamento sopra un'emozione privilegiata. Il senso dell'assurdo è solo un sentimento tra altri. Che abbia colorato di sé tanti pensieri e tante azioni tra le due guerre prova soltanto la sua potenza e la sua legittimità. Ma dall'intensità di un sentimento non consegue necessariamente che esso sia universale. L'errore di tutta un'epoca è stato quello di enunciare, o supporre enunciate, norme generali di azione muovendo da un'emozione disperata, cui era proprio, in quanto emozione, un moto di superamento di sé. Sia le grandi sofferenze che le grandi gioie possono stare all'inizio di un ragionamento. Sono intercessori. Ma non si potrebbe ritrovarle e mantenerle lungo tutto il ragionamento. Se era dunque legittimo tener conto della sensibilità assurda, fare la diagnosi di un male quale lo si trova in sé e negli altri, è impossibile vedere in questa sensibilità, e nel

nichilismo che essa implica, nient'altro che un punto di partenza, una critica vissuta, l'equivalente, sul piano dell'esistenza, del dubbio sistematico. Dopo di che bisogna spezzare i giochi fissi dello specchio ed entrare nel moto irresistibile mediante il quale l'assurdo supera se stesso.

Spezzato lo specchio, nulla resta che possa servirci a rispondere ai problemi del secolo. L'assurdo, come il dubbio metodico, ha fatto tabula rasa. Ci lascia in un vicolo cieco. Ma come il dubbio, esso può, tornandoci sopra, orientare una nuova indagine. Il ragionamento continua allora allo stesso modo. Grido che a nulla credo e che tutto è assurdo, ma non posso dubitare del mio grido e devo almeno credere alla mia protesta. La prima e sola evidenza che mi sia data così, all'interno dell'esperienza assurda, è la rivolta. Privo d'ogni scienza, incalzato a uccidere o ad acconsentire a che si uccida, dispongo di questa sola evidenza che trae nuova forza dal dissidio in cui mi trovo. La rivolta nasce dallo spettacolo dell'irragionevolezza, davanti a una condizione ingiusta e incomprensibile. Ma il suo cieco slancio rivendica l'ordine in mezzo al caos e l'unità al cuore stesso di ciò che fugge e scompare. Essa grida, esige, vuole che lo scandalo cessi e che si fissi finalmente quanto finora si scriveva senza posa sull'acqua. È ansiosa di trasformare. Ma trasformare è agire, e agire, domani, sarà uccidere, mentre non sa se l'omicidio sia legittimo. La rivolta genera appunto le azioni che le si chiede di legittimare. Bisogna pure che essa tragga da sé le proprie ragioni, poiché non può trarle da null'altro. Bisogna che acconsenta ad esaminarsi per imparare a comportarsi.

Due secoli di rivolta, metafisica o storica, s'offrono appunto alla nostra riflessione. Soltanto uno storico potrebbe pretendere di esporre dettagliatamente le dottrine e i movimenti che vi si succedono. Ma dev'essere almeno possibile cercarvi un filo conduttore. Le pagine che seguono propongono soltanto qualche punto di riferimento nella storia e un'ipotesi di lettura. Quest'ipotesi non è la sola possibile; e d'altronde, è lungi dal chiarire tutto. Ma essa spiega in parte la direzione e, quasi interamente, la dismisura del nostro tempo. La storia prodigiosa che viene qui evocata è la storia dell'orgoglio europeo.

Comunque, la rivolta non poteva fornirci le sue ragioni se non al termine di un'indagine sui suoi atteggiamenti, le sue pretese e le sue conquiste. Nelle sue opere si trovano forse la norma d'azione che

l'assurdo non ha potuto darci, un'indicazione almeno sul diritto o il dovere d'uccidere, e infine la speranza di una creazione. L'uomo è la sola creatura che rifiuti di essere ciò che è. Si tratta di sapere se questo rifiuto possa condurlo soltanto alla distruzione degli altri e di sé, se ogni rivolta dovrà concludersi in una giustificazione dell'uccisione universale, o se al contrario, senza pretendere a un'impossibile innocenza, essa possa scoprire il principio di una colpevolezza ragionevole.

NOTE

¹ Vedi *Il mito di Sisifo* (Bompiani, 1947).

I L'UOMO IN RIVOLTA

Che cos'è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi. Uno schiavo che in tutta la sua vita ha ricevuto ordini, giudica ad un tratto inaccettabile un nuovo comando. Qual è il contenuto di questo "no"?

Significa, per esempio, "le cose hanno durato troppo "fin qui sì, al di là no", "vai troppo in là" e anche "c'è un limite oltre il quale non andrai. Insomma, questo no afferma l'esistenza di una frontiera. Si ritrova la stessa idea di limite nell'impressione dell'uomo in rivolta che l'altro "esageri", che estenda il suo diritto al di là di un confine oltre il quale un altro diritto gli fa fronte e lo limita. Così, il movimento di rivolta poggia, ad un tempo, sul rifiuto categorico di un'intrusione giudicata intollerabile e sulla certezza confusa di un buon diritto, o più esattamente sull'impressione, nell'insorto, di avere "il diritto di...". Non esiste rivolta senza la sensazione d'avere in qualche modo, e da qualche parte, ragione. Appunto in questo lo schiavo in rivolta dice ad un tempo di sì e di no. Egli afferma, insieme alla frontiera, tutto ciò che avverte e vuol preservare al di qua della frontiera. Dimostra, con caparbità, che c'è in lui qualche cosa per cui "vale la pena di...", qualche cosa che richiede attenzione. In certo modo, oppone all'ordine che l'opprime una specie di diritto a non essere oppresso al di là di quanto egli possa ammettere.

Insieme alla ripulsa rispetto all'intruso, esiste in ogni rivolta un'adesione intera e istantanea dell'uomo a una certa parte di sé. Egli fa dunque implicitamente intervenire un giudizio di valore, e così poco gratuito, che lo mantiene in mezzo ai pericoli. Fino a quel punto taceva almeno, abbandonato a quella disperazione nella quale una condizione, anche ove la si giudichi ingiusta, viene accettata. Tacere è lasciar credere che non si giudichi né desideri niente e, in certi casi, è effettivamente non desiderare niente. La disperazione, come l'assurdo, giudica e desidera tutto, in generale, e nulla, in particolare. Ben la traduce il silenzio. Ma dal momento in cui parla, anche dicendo no,

desidera e giudica. La rivolta, in senso etimologico, è un voltafaccia. In essa, l'uomo che camminava sotto la sferza del padrone, ora fa fronte. Oppone ciò che è preferibile a ciò che non lo è. Non tutti i valori trascinano con sé la rivolta, ma ogni moto di rivolta fa tacitamente appello a un valore. Si tratta almeno di un valore?

Per quanto confusamente, dal moto di rivolta nasce una presa di coscienza: la percezione, ad un tratto sfolgorante, che c'è nell'uomo qualche cosa con cui l'uomo può identificarsi, sia pure temporaneamente. Questa identificazione, fin qui, non era realmente sentita. Tutte le concussioni anteriori al moto d'insurrezione, lo schiavo le sopportava. Sovente, anzi, aveva ricevuto senza reagire ordini più rivoltanti di quello che fa prorompere il suo rifiuto. Portava pazienza, respingendoli forse in se stesso, ma poiché taceva, si mostrava più sollecito, per il momento, del proprio interesse immediato che cosciente del proprio diritto. Con la perdita della pazienza, con l'impazienza, comincia al contrario un movimento che può estendersi a tutto ciò che veniva precedentemente accettato. Questo slancio è quasi sempre retroattivo. Lo schiavo, nell'attimo in cui respinge l'ordine umiliante del suo superiore, respinge insieme la sua stessa condizione di schiavo. Il moto di rivolta lo porta più in là del semplice rifiuto. Egli oltrepassa anche il limite che fissava al suo avversario, chiedendo ora di essere trattato da pari a pari. Quanto era dapprima resistenza irriducibile dell'uomo, diviene l'uomo intero che con essa s'identifica e vi si riassume. Quella parte di sé che voleva far rispettare, la mette allora al disopra del resto, e la proclama preferibile a tutto, anche alla vita. Essa diviene per lui il sommo bene. Prima adagiato in un compromesso, lo schiavo si getta di colpo ("se è così...") nel Tutto o Niente. La coscienza viene alla luce con la rivolta.

Ma come si vede, essa è coscienza, ad un tempo, di un "tutto" ancora piuttosto oscuro, e di un "niente" che annuncia la possibilità del sacrificio a questo tutto. L'uomo in rivolta vuole essere tutto, identificarsi totalmente con quel bene di cui a un tratto ha preso coscienza e che vuole sia riconosciuto e salutato nella propria persona – o niente, vale a dire trovarsi definitivamente scaduto per opera della forza che lo domina. Al limite, accetta quella estrema caduta che è la morte, se dev'essere privo di quella consacrazione esclusiva che chiamerà, per esempio, la propria libertà. Piuttosto morire in piedi che

vivere in ginocchio.

Il valore, secondo i testi, “rappresenta per lo più un passaggio dal fatto al diritto, dal desiderato al desiderabile (in generale attraverso il comunemente desiderato”¹. Il passaggio al diritto è patente, come abbiamo visto, nella rivolta. E così il passaggio dal “ciò dovrebbe essere” al “voglio che ciò sia”. Ma più ancora, forse, quel concetto di superamento dell’individuo in un bene ormai comune. L’insorgere del Tutto o Niente mostra che la rivolta, contrariamente all’opinione comune, e benché nasca in quanto c’è di più strettamente individuale nell’uomo, mette in causa lo stesso concetto d’individuo. Infatti, se l’individuo accetta di morire, e muore quando se ne presenta l’occasione, nel suo moto di rivolta, mostra con questo di sacrificarsi a pro di un bene che egli giudica trascendente il proprio destino. Se preferisce l’eventualità della morte alla negazione del diritto che difende, è perché pone quest’ultimo al disopra di sé. Agisce dunque in nome di un valore, ancora confuso, ma che avverte, almeno, di avere in comune con tutti gli uomini. Vediamo dunque che l’affermazione implicita in ogni atto di rivolta si estende a qualche cosa che eccede l’individuo in quanto lo trae dalla sua supposta solitudine e gli fornisce una ragione d’agire. Ma importa osservare fin d’ora che questo valore preesistente ad ogni azione contraddice alle filosofie puramente storicistiche nelle quali il valore viene conquistato (ove lo si conquista) al termine dell’azione. L’analisi della rivolta conduce almeno al sospetto che esista una natura umana, come pensavano i Greci, e contrariamente ai postulati del pensiero contemporaneo. Perché rivoltarsi se non s’ha, in se stessi, nulla di permanente da preservare? È per tutte le esistenze a un tempo che insorge lo schiavo quando giudica che, da un determinato ordine, viene negato in lui qualche cosa che non gli appartiene esclusivamente, ma che è luogo comune in cui tutti gli uomini, anche quello che l’insulta e l’opprime, hanno pronta una comunità².

Corroboreranno questo ragionamento due osservazioni. Si noti innanzi tutto che il moto di rivolta non è, nella sua essenza, un moto egoista. Può avere senza dubbio delle determinanti egoistiche. Ma ci si ribellerà contro la menzogna quanto contro l’oppressione. Inoltre, muovendo da queste determinanti, e nel suo slancio più profondo, l’uomo in rivolta non preserva niente, poiché pone tutto in gioco. Senza

dubbio, esige per sé il rispetto, ma nella misura in cui s'identifica con una comunità naturale.

Osserviamo inoltre che la rivolta non nasce soltanto e necessariamente nell'oppresso, ma può nascere anche dallo spettacolo dell'oppressione di cui è vittima un altro. C'è dunque, in questo caso, identificazione con l'altro individuo. E bisogna precisare che non si tratta di una immedesimazione psicologica, sotterfugio per il quale l'individuo, nella sua immaginazione, sentirebbe che l'offesa gli viene personalmente diretta. Può al contrario accadere che non si sopporti di veder infliggere altrui offese che noi stessi abbiamo subite senza rivolta. I suicidi di protesta, all'ergastolo, fra i terroristi russi i cui compagni venivano frustati, illustrano questo grande movimento. Né si tratta del senso di una comunione d'interessi. Possiamo infatti trovare rivoltante l'ingiustizia imposta ad uomini che consideriamo nostri avversari. C'è soltanto una identificazione di destini, e un prender partito. L'individuo non è dunque, in se stesso, quel valore che egli vuole difendere. Occorrono almeno tutti gli uomini per costituirlo. Nella rivolta, l'uomo si trascende nell'altro e, da questo punto di vista, la solidarietà umana è metafisica. Semplicemente, si tratta per ora soltanto di quel genere di solidarietà che nasce tra le catene.

Si può meglio precisare l'aspetto positivo del valore presunto da ogni rivolta paragonandolo a un concetto affatto negativo come il concetto di risentimento, quale l'ha definito Scheler³. In realtà, il moto di rivolta è più che un atto di rivendicazione, nel senso più forte della parola. Il risentimento è molto ben definito da Scheler come un'autointossicazione, la secrezione nefasta, in vaso chiuso, di un'impotenza prolungata. Al contrario la rivolta frange l'essere e l'aiuta a traboccare. Libera dei flutti i quali, da stagnanti come erano, divengono furiosi. Lo stesso Scheler pone in risalto l'aspetto passivo del risentimento, notando quanto posto esso occupi nella psicologia delle donne, destinate al desiderio e al possesso. Alla radice della rivolta sta invece un principio di attività sovrabbondante e di energia. Scheler ha ragione di dire che l'invidia incide fortemente sul risentimento. Ma s'invidia ciò che non s'ha, mentre nella rivolta l'uomo difende ciò che egli stesso è. Non reclama soltanto un bene che non possiede o di cui sia stato privato. Mira a far riconoscere qualche cosa che ha, e che egli stesso, in quasi tutti i casi, ha già riconosciuto più

importante di ciò che potrebbe invidiare. La rivolta non è realista. Sempre per Scheler, il risentimento, a seconda che cresca in un animo forte o debole, si fa arrivismo o acredine. Ma in ambedue i casi, si vuole essere altri da ciò che si è. Il risentimento è sempre risentimento contro se stessi. Invece, nel suo primo movimento di rivolta, l'uomo rifiuta di lasciarsi toccare in quello che è. Lotta per l'integrità di una parte del proprio essere. Non cerca innanzi tutto di conquistare, ma d'imporre.

Pare infine che il risentimento si diletta in anticipo di un dolore che vorrebbe veder provare all'oggetto del suo rancore. Nietzsche e Scheler hanno ragione di vedere una bella esemplificazione di questa sensibilità nel passaggio in cui Tertulliano informa i lettori che in cielo la maggior fonte di felicità, per i beati, sarà lo spettacolo degli imperatori romani consumati all'inferno. È la stessa felicità della brava gente che andava ad assistere alle esecuzioni capitali. Invece la rivolta, da principio, si limita a rifiutare l'umiliazione, senza chiederla per altri. Accetta persino il dolore per sé, purché la sua integrità venga rispettata.

Non si comprende dunque perché Scheler identifichi assolutamente lo spirito di rivolta con il risentimento. La sua critica del risentimento nell'umanitarismo (che egli considera, nella sua trattazione, come la forma non cristiana dell'amore per gli uomini) s'applicherebbe forse a certe forme vaghe d'idealismo umanitario, o alle tecniche del terrore. Ma non può applicarsi alla rivolta dell'uomo contro la propria condizione, al moto che solleva l'individuo in difesa di una dignità comune a tutti gli uomini. Scheler vuol dimostrare che l'umanitarismo va di pari passo con l'odio per il prossimo. Si ama l'umanità in generale per non dover amare gli esseri in particolare. È giusto, in qualche caso, e si comprende meglio Scheler quando si veda che per lui l'umanitarismo è rappresentato da Bentham e Rousseau. Ma la passione dell'uomo per l'uomo può nascere da altri elementi che non siano il calcolo aritmetico degli interessi, o una fiducia, del resto teorica, nella natura umana. Di fronte agli utilitaristi e al precettore d'Émile, c'è per esempio quella logica, incarnata da Dostojevskij in Ivan Karamazov, che va dal moto di rivolta all'insurrezione metafisica. Scheler, che lo sa, riassume così questa concezione: "Non c'è al mondo abbastanza amore perché lo si sprechi altrimenti che sull'essere umano". Anche se quest'affermazione fosse vera, la vertiginosa

disperazione che essa presuppone meriterebbe ben altro che il disdegno. Infatti, essa misconosce il carattere straziato della rivolta di Karamazov. Il dramma d'Ivan, al contrario, nasce dall'esservi troppo amore senza oggetto. Quest'amore che, negato Dio, rimane inutilizzato, ci si decide allora a trasferirlo sull'essere umano in nome di una generosa complicità.

D'altra parte, nel moto di rivolta quale l'abbiamo sin qui considerato non si elegge un ideale astratto, per povertà di cuore, e allo scopo di una sterile rivendicazione. Si esige che venga considerato quanto, nell'uomo, non può ridursi all'idea, quella parte calorosa che a null'altro può servire se non ad essere. Questo significa che nessuna rivolta sarebbe carica di risentimento? No, e lo sappiamo abbastanza nel secolo dei rancori. Ma dobbiamo assumere questo concetto nella sua più larga comprensione sotto pena di tradirlo, e a questo riguardo, la rivolta da ogni parte eccede il risentimento. Quando, in *Cime Tempestose*, Heathcliff preferisce il suo amore a Dio e chiede l'inferno pur di essere riunito all'amata, non è solo la sua giovinezza umiliata a parlare, ma la bruciante esperienza di un'intera vita. Lo stesso moto fa dire a maestro Eckart, in un sorprendente accesso d'eresia, che preferisce l'inferno con Gesù al cielo senza di lui. È il moto stesso dell'amore. Contro Scheler, non insisteremo mai troppo sull'affermazione appassionata che scorre nel moto di rivolta e lo distingue dal risentimento. Negativa in apparenza, poiché nulla crea, la rivolta è profondamente positiva poiché rivela quanto, nell'uomo, è sempre da difendere.

Ma infine, questa rivolta e il valore di cui è veicolo non sono forse relativi? Infatti, con le epoche e le civiltà, le ragioni che determinano la rivolta sembrano mutare. È evidente che un paria indiano, un guerriero dell'impero Inca, un primitivo dell'Africa centrale, o un membro delle prime comunità cristiane non avevano la stessa idea della rivolta. Si potrebbe anche stabilire, col massimo delle probabilità, che il concetto di rivolta non ha senso in questi casi precisi. Tuttavia uno schiavo greco, un servo della gleba, un condottiero del Rinascimento, un borghese parigino della Reggenza, un intellettuale russo del primo '900 e un operaio contemporaneo, se anche potevano dissentire sulle ragioni della rivolta, consentirebbero senza dubbio sulla sua legittimità. In altre parole, il problema della rivolta si esprime nelle società in cui le

disuguaglianze siano molto grandi (regime delle caste indiane) o, al contrario, in quelle ove l'eguaglianza sia assoluta (certe società primitive). Nella società, lo spirito di rivolta è possibile solo nei gruppi in cui un'eguaglianza teorica celi grandi disuguaglianze di fatto. Il problema della rivolta dunque non ha senso se non entro la nostra società occidentale. Si potrebbe allora essere tentati d'affermare che esso è relativo allo sviluppo dell'individualismo, se le precedenti osservazioni non ci avessero messo in guardia contro questa conclusione.

Sul piano dell'evidenza, questo soltanto si può dedurre dall'osservazione di Scheler, che effettivamente, con la teoria della libertà politica, esiste in seno alle nostre società un ampliamento, nell'uomo, del concetto d'uomo, e per l'esercizio di questa stessa libertà, una corrispondente insoddisfazione. La libertà di fatto non s'è accresciuta proporzionalmente alla coscienza che ne ha preso l'uomo. Da questa osservazione si può dedurre soltanto questo: la rivolta è propria all'uomo avvertito, che abbia coscienza dei propri diritti. Ma nulla ci permette di dire che si tratti soltanto dei diritti dell'individuo. Al contrario, per la solidarietà già segnalata, sembra proprio che si tratti d'una coscienza di sé sempre più estesa che la specie umana consegue nel corso della sua avventura. Di fatto, il suddito dell'Inca, o il paria non si pongono il problema della rivolta, perché esso è già stato risolto per loro in una tradizione, e prima che abbiano potuto porsi, consistendo la risposta in una concezione religiosa. Se nel mondo religioso non si trova il problema della rivolta, si è che in verità non vi si trova alcuna problematica reale, tutte le risposte essendo date in una volta. La metafisica è sostituita dal mito. Non ci sono più interrogativi, ci sono soltanto risposte ed eterni commenti, che possono allora essere metafisici. Ma prima di entrare nel campo religioso, ed anche per entrarvi, o appena ne esce, ed anche per uscirne, l'uomo è interrogazione e rivolta. L'uomo in rivolta è l'uomo che sta prima o dopo l'universo sacro, e si adopera a rivendicare un ordine umano in cui tutte le risposte siano umane, cioè razionalmente formulate. Da quell'istante, ogni interrogazione, ogni parola è rivolta, mentre nel mondo religioso, ogni parola è rendimento di grazie. Sarebbe possibile mostrare così come non vi possano essere per uno spirito umano che due soli universi possibili, l'universo religioso (o per parlare il

linguaggio cristiano, della grazia)⁴, e quello della rivolta. La scomparsa dell'uno equivale alla comparsa dell'altro, sebbene questa comparsa possa avvenire in forme sconcertanti. Anche qui, ritroviamo il *Tutto* o *Niente*. L'attualità del problema della rivolta deriva solo dal fatto che oggi intere società hanno voluto assumere una posizione di distanza rispetto ad ogni universo sacro. Viviamo in una storia sconsecrata. L'uomo, certo, non si riassume nell'insurrezione. Ma la storia di oggi, con le sue contestazioni, ci costringe a dire che la rivolta è una delle dimensioni essenziali dell'uomo. È la nostra realtà storica. A meno di fuggire la realtà, dobbiamo trovare in essa i nostri valori. Si può, lungi dall'universo religioso, e dai suoi valori assoluti, trovare una regola di condotta? È questa la domanda posta dalla rivolta.

Abbiamo già potuto registrare il valore confuso che nasce a quel limite sul quale si mantiene la rivolta. Dobbiamo chiederci ora se questo valore si ritrovi nelle forme contemporanee di rivolta, sia nel pensiero che nell'azione, e se si trova, precisarne il contenuto. Ma, notiamolo prima d'andar oltre, il fondamento di questo valore sta nella rivolta stessa. La solidarietà degli uomini si fonda sul movimento di rivolta, e questo, reciprocamente, solo in tale complicità trova giustificazione. Saremmo dunque in diritto di dire che ogni rivolta che s'autorizzi a distruggere questa solidarietà perde con questo il nome di rivolta e coincide in realtà con un assenso omicida. Allo stesso modo questa solidarietà, fuori dell'universo religioso, prende vita soltanto sul piano della rivolta. Il vero dramma della rivolta del pensiero è allora annunciato. Per essere, l'uomo deve rivoltarsi, ma la sua rivolta deve rispettare il limite che scopre in se stessa; limite nel quale gli uomini, venendo a raggiungersi, cominciano ad essere. Il pensiero informato alla rivolta non può dunque prescindere dalla memoria: esso è tensione perpetua. Seguendolo nelle opere e negli atti, dovremo dire, ogni volta, se rimanga fedele alla sua primitiva nobiltà oppure, per stanchezza e pazzia, se ne scordi, in un'ebbrezza di tirannia o di servitù.

Intanto, ecco il primo progresso che lo spirito di rivolta fa compiere ad una riflessione da principio compenetrata dell'assurdità e dell'apparente sterilità del mondo. Nell'esperienza, assurda, la sofferenza è individuale. A principiare dal moto di rivolta, essa ha coscienza di essere collettiva, è avventura di tutti. Il primo progresso di uno spirito intimamente straniato sta dunque nel riconoscere che questo

suo sentirsi straniero, lo condivide con tutti gli uomini, e che la realtà umana, nella sua totalità, soffre di questa distanza rispetto a se stessa e al mondo. Il male che un solo uomo provava diviene peste collettiva. In quella che è la nostra prova quotidiana, la rivolta svolge la stessa funzione del “cogito” nell’ordine del pensiero: è la prima evidenza. Ma questa evidenza trae l’individuo dalla sua solitudine. È un luogo comune che fonda su tutti gli uomini il primo valore. Mi rivolto, dunque siamo.

NOTE

¹ LALANDE, *Vocabulaire philosophique*.

² La comunione delle vittime è la stessa che unisce le vittime al carnefice. Ma il carnefice non lo sa.

³ La crisi dei valori (Bompiani, 1936).

⁴ Beninteso, esiste una rivolta metafisica all’inizio del cristianesimo, ma la resurrezione di Cristo, l’annuncio della parusia e il regno di Dio interpretato come una promessa di vita eterna, sono le risposte che la rendono vana.

II LA RIVOLTA METAFISICA

La rivolta metafisica è il movimento per il quale un uomo si erge contro la propria condizione e contro l'intera creazione. È metafisica perché contesta i fini dell'uomo e della creazione. Lo schiavo protesta contro la condizione che gli viene fatta all'interno del suo stato: l'insorto metafisico contro la condizione che gli viene fatta in quanto uomo. Lo schiavo ribelle afferma che c'è qualche cosa in lui che non accetta il modo in cui lo tratta il suo signore; l'insorto metafisico si dichiara frustrato dalla creazione. Sia per l'uno che per l'altro, non si tratta soltanto di una pura e semplice negazione. In ambedue i casi, troviamo infatti un giudizio di valore in nome del quale l'insorto rifiuta la sua approvazione alla condizione che gli è propria.

Lo schiavo che si erge contro il signore non si cura, notiamolo, di negare questo signore in quanto essere. Lo nega in quanto padrone. Nega che abbia il diritto di negare lui, schiavo, in quanto esigenza. Il signore è decaduto nella misura stessa in cui non risponde ad un'esigenza che trascura. Se gli uomini non possono riferirsi a un valore comune, riconosciuto da tutti in ciascuno, allora l'uomo è incomprendibile all'uomo. Il ribelle esige che tale valore sia chiaramente riconosciuto in lui perché sospetta o sa che, senza questo principio, il disordine e il delitto regnerebbero sul mondo. Il movimento di rivolta appare in lui come una rivendicazione di chiarezza e d'unità. La più elementare ribellione esprime, in modo paradossale, l'aspirazione a un ordine.

Parola per parola, questa descrizione conviene all'insorto metafisico. Egli si erge su di un mondo in frantumi per rivendicarne l'unità, oppone il principio di giustizia che sta in lui al principio d'ingiustizia che vede all'opera nel mondo. Non vuole dunque nient'altro, primitivamente, che risolvere questa contraddizione, instaurare il regno unitario della giustizia, se può, oppure, ove lo si spinga agli estremi, dell'ingiustizia. Intanto, denuncia la contraddizione. Protestando contro la condizione in ciò che essa ha d'incompiuto a causa della morte, e di disperso, a causa del male, la

rivolta metafisica è la rivendicazione motivata di un'unità felice, contro la sofferenza di vivere e di morire. Se la pena di morte generalizzata definisce la condizione degli uomini, la rivolta, in certo senso, è ad essa contemporanea. Nel tempo stesso che rifiuta la propria condizione mortale, l'uomo in rivolta rifiuta di riconoscere il potere che lo fa vivere in questa condizione. L'insorto metafisico non è dunque sicuramente ateo, come si potrebbe credere, ma necessariamente blasfemo. Semplicemente, egli bestemmia innanzi tutto in nome dell'ordine, denunciando in Dio il padre della morte e il supremo scandalo.

Per chiarire questo punto, torniamo allo schiavo in rivolta. Questi stabiliva, nella sua protesta, l'esistenza del signore contro il quale si ribellava. Ma al tempo stesso dimostrava come il potere di quest'ultimo dipendesse da lui, e affermava il proprio potere: quello di rimettere continuamente in questione la superiorità che finora lo dominava. A questo riguardo, signore e schiavo stanno veramente nella stessa storia: la sovranità temporanea dell'uno è altrettanto relativa della sottomissione dell'altro. Le due forze si affermano alternativamente, nell'istante della ribellione, fino al momento in cui s'affronteranno per distruggersi, scomparendo allora, provvisoriamente, una delle due.

Allo stesso modo, se l'insorto metafisico si erge contro una potenza di cui, simultaneamente, afferma l'esistenza, non pone quest'esistenza se non all'istante stesso in cui la contesta. Egli trascina allora quest'essere superiore nella stessa avventura umiliata dell'uomo, il suo vano potere equivalendo alla nostra vana condizione. Lo sottomette alla nostra forza di rifiuto, lo inchina a sua volta davanti a quella parte dell'uomo che non s'inchina, lo integra con la forza in un'esistenza assurda rispetto a noi, lo trae infine dal suo rifugio atemporale per immetterlo nella storia, ben lungi da una stabilità eterna che non potrebbe trovare se non nel consenso unanime degli uomini. La rivolta afferma così che, al suo livello, ogni esistenza superiore è per lo meno contraddittoria.

La storia della rivolta metafisica non può dunque confondersi con quella dell'ateismo. Sotto un certo aspetto anzi, essa si confonde con la storia contemporanea del sentimento religioso. Più che negare, l'uomo in rivolta sfida. Primitivamente almeno, non sopprime Dio, gli parla semplicemente da pari a pari. Ma non si tratta di un dialogo cortese. Si

tratta di una polemica animata dal desiderio di vincere. Lo schiavo comincia col reclamare giustizia e finisce per volere la sovranità. Ha bisogno di dominare a sua volta. La sollevazione contro la condizione si coordina in una spedizione smisurata contro il cielo per ricondurne un re prigioniero di cui si pronuncerà dapprima la destituzione, e poi la condanna a morte. La ribellione umana sfocia in una rivoluzione metafisica. Proceede dal sembrare al fare, dal *dandy* al rivoluzionario. Rovesciato il trono divino, il ribelle riconoscerà che quella giustizia, quell'ordine, quell'unità che cercava invano nella sua condizione, è ora suo compito crearli con le proprie mani, e giustificare così la destituzione di Dio. Allora comincerà uno sforzo disperato per fondare, a prezzo del delitto se occorre, l'impero degli uomini. Ciò non avverrà senza terribili conseguenze, delle quali soltanto alcune ci sono note finora. Ma queste conseguenze non sono affatto dovute alla rivolta stessa o, almeno, vengono alla luce solo in quanto l'insorto dimentichi le proprie origini, si stanchi della dura tensione tra il sì e il no, e s'abbandoni infine alla negazione di tutto o alla sottomissione totale. L'insurrezione metafisica ci offre nel suo primo moto lo stesso contenuto positivo della ribellione dello schiavo. Sarà nostro compito esaminare che cosa divenga questo contenuto della rivolta nelle opere che ad essa fanno appello, e dire ove conducano l'infedeltà e la fedeltà dell'uomo alla propria originaria rivolta.

I FIGLI DI CAINO

La rivolta metafisica propriamente detta non compare nella storia delle idee, in forma coerente, prima della fine del Settecento. I tempi moderni s'aprono allora in un frastuono di muraglie ruinanti. Ma da quel momento le sue conseguenze si svolgono ininterrotte, e non è esagerato pensare che esse abbiano plasmato la storia del nostro tempo. Ciò significa forse che la rivolta metafisica non abbia avuto senso prima di questa data? Eppure i suoi modelli sono ben lontani, se il nostro tempo si compiace di dirsi prometeico. Ma lo è veramente?

Le prime teogonie ci mostrano Prometeo incatenato a una colonna, ai confini del mondo, martire eterno per sempre escluso da un perdono che egli rifiuta di sollecitare. Eschilo accresce ancora la statura dell'eroe, lo crea lucido ("non esiste sventura che possa giungermi impreveduta"), lo fa gridare il suo odio a tutti gli dèi e, sprofondandolo in "un procelloso mare di fatali affanni", l'offre infine ai lampi e alla folgore: "Ah, vedete quale ingiustizia sopporto!"

Non si può dire dunque che gli antichi abbiano ignorato la rivolta metafisica. Essi hanno eretto, ben prima di Satana, una dolorosa e nobile immagine del Ribelle, e ci hanno lasciato il più grande mito dell'intelletto in rivolta. L'inesauribile genio greco, che ha dato tanto posto ai miti dell'adesione e della modestia, ha tuttavia saputo offrire all'insurrezione il suo modello. Indubbiamente, alcuni caratteri prometeici rivivono ancora nella storia di rivolta che stiamo vivendo: la lotta contro la morte ("Ho liberato gli uomini dall'ossessione della morte"), l'idea messianica ("Ho posto in loro le cieche speranze"), la filantropia ("Nemico di Zeus... per aver troppo amato gli uomini").

Non si può scordare che il "Prometeo apportatore del fuoco", ultimo termine della trilogia eschilea, annunciava il regno del ribelle perdonato. I greci non esacerbano nulla. Nelle loro estreme audacie, restano fedeli a quella misura che avevano deificata. Il loro ribelle non insorge contro l'intera creazione, ma contro Zeus, il quale non è nient'altro che uno tra gli dèi, e ha i giorni prestabiliti. Prometeo è lui stesso un semidio. Si tratta di una resa di conti particolare, di una

contestazione sul bene, e non di una lotta tra male e bene.

Questo perché gli antichi, se credevano al destino, credevano innanzi tutto alla natura, della quale partecipavano. Rivoltarsi contro la natura equivale a rivoltarsi contro se stessi. È un cozzare contro il muro. La sola rivolta coerente è allora il suicidio. Lo stesso destino greco è una potenza cieca che si subisce come si subiscono le forze naturali. Il sommo della dismisura, per un greco, è far percuotere con le verghe il mare, follia da barbaro. Senza dubbio, il greco dipinge la dismisura, poiché essa esiste, ma le dà un suo posto, e quindi un limite. La sfida d'Achille dopo la morte di Patroclo, le imprecazioni degli eroi tragici maledicenti il loro destino, non trascinano con sé una condanna totale. Edipo sa di non essere innocente. È colpevole suo malgrado, fa anch'egli parte del destino. Si lamenta, ma non pronuncia le parole irreparabili. Se Antigone stessa si rivolta, ciò avviene in nome della tradizione, perché i suoi fratelli trovino quiete nella tomba, e i riti vengano osservati. In certo senso si tratta, con lei, di una rivolta reazionaria. La riflessione greca, questo pensiero bifronte, lascia quasi sempre scorrere a mo' di controcanto, dietro alle sue melodie più disperate, l'eterna parola di Edipo che, cieco e miserabile, riconoscerà che tutto è bene. Il sì equilibra il no. Persino quando Platone prefigura in Callicle il tipo volgare del nietzschiano, persino quando questi esclama: "Ma che appaia un uomo coll'indole che occorre ... quegli sfugge, calpesta le nostre formule, le nostre stregonerie, i nostri incantesimi e queste leggi che tutte, senza eccezione, sono contrarie alla natura. Il nostro schiavo è insorto e s'è rivelato signore"; persino allora, pronuncia la parola natura, anche se rifiuta la legge.

La rivolta metafisica presuppone infatti una visione semplificata della creazione, che i greci non potevano avere. Non c'erano per loro da una parte gli dèi, e dall'altra gli uomini, ma diversi gradi che conducevano dagli ultimi ai primi. L'idea di un'innocenza opposta alla colpevolezza, la visione di una storia riassumentesi tutta nella lotta tra il bene e il male, erano loro estranei. Nel loro universo, vi sono più errori che delitti, solo delitto definitivo essendo la dismisura. In un mondo totalmente storico quale minaccia di essere il nostro, non ci sono più errori, al contrario, ci sono soltanto delitti, primo dei quali la misura. Si spiega così lo strano misto di ferocia e d'indulgenza che spira dal mito greco. Mai i Greci hanno fatto del pensiero un campo trincerato, e

questo ci degrada rispetto a loro. La rivolta, dopo tutto, non s'immagina se non sia contro qualcuno. Solo il concetto di un dio personale, creatore e dunque responsabile di ogni cosa, dà senso alla protesta umana. Possiamo dirlo: come possiamo dire, senza paradosso, che la storia della rivolta nel mondo occidentale è inseparabile da quella del cristianesimo. Bisogna attendere infatti gli ultimi momenti del pensiero antico perché la rivolta cominci a trovare un suo linguaggio, in alcuni pensatori di transizione, e in nessuno più profondamente che in Epicuro e Lucrezio.

La tremenda tristezza di Epicuro già suona nuova. Nasce, senza dubbio, da un'angoscia della morte che non è estranea allo spirito greco. Ma è rivelatore l'accento patetico che quest'angoscia assume. "Ci si può garantire contro ogni sorta di cose: ma per quanto riguarda la morte, restiamo tutti come gli abitanti di una cittadella smantellata." Lucrezio precisa: "La sostanza di questo vasto mondo è riservata alla morte e alla rovina." Perché dunque rimandare a più tardi il godere? "Di attesa in attesa," dice Epicuro, "consumiamo la nostra vita e moriamo tutti in travaglio." Bisogna dunque godere. Ma quale strano godimento! Consiste nel render cieche le mura della cittadella, nell'assicurarsi il pane e l'acqua, entro l'ombra silenziosa. Poiché la morte ci minaccia, bisogna dimostrare che la morte non è niente. Come Epitteto e Marc'Aurelio, Epicuro esilia la morte dall'essere. "Rispetto a noi la morte non è nulla, poiché ciò che è dissolto è incapace di sentire, e ciò che non sente non è niente per noi." È il Nulla? No, perché tutto è materia in questo mondo, e morire significa soltanto tornare all'elemento. L'essere è la pietra. La singolare voluttà di cui parla Epicuro risiede soprattutto nell'assenza di dolore: è la felicità delle pietre. Per sfuggire al destino, in un moto ammirevole che si ritroverà nei grandi classici francesi del Seicento, Epicuro uccide la sensibilità: e innanzi tutto il primo grido della sensibilità, che è la speranza. Quanto dice degli dèi il filosofo greco non s'intende altrimenti. Tutta la sventura degli uomini viene dalla speranza, che li strappa al silenzio della cittadella, li getta sui bastioni in attesa della salvezza. Questi moti irragionevoli hanno il solo effetto di riaprire piaghe accuratamente bendate. Per questo Epicuro non nega gli dèi, li allontana, ma così vertiginosamente, che l'anima non ha più altra via d'uscita che murarsi nuovamente. "L'essere beato e immortale non ha alcuna cura e non ne

crea ad alcuno.” E Lucrezio, rincarando: “È incontestabile che gli dèi, per loro stessa natura, godono l’immortalità in mezzo alla più profonda pace, estranei alle nostre faccende dalle quali sono affatto distaccati.” Dimentichiamo dunque gli dèi, non pensiamoci mai, “né i vostri pensieri del giorno né i vostri sogni della notte vi daranno turbamento

Si ritroverà più tardi, ma con importanti sfumature, questo tema eterno della rivolta. Un dio senza ricompensa né castigo, un dio sordo è la sola rappresentazione religiosa degli uomini in rivolta. Ma mentre Vigny maledirà il silenzio della divinità, Epicuro reputa che, poiché si deve morire, il silenzio dell’uomo prepara meglio delle parole divine a questo destino. Nel suo lungo sforzo, questo singolare spirito si sfinisce a innalzare muraglie intorno all’uomo, a rimunire la cittadella e a soffocare senza mercé l’irreprimibile grido della speranza umana. Allora, compiuto questo ripiegamento strategico, e solo allora, Epicuro, simile a un dio in mezzo agli uomini, canterà vittoria in un canto che bene indica il carattere difensivo della sua rivolta. “Ho sventato le tue insidie, o destino, ho chiuso tutte le vie per le quali potevi raggiungermi. Non ci lasceremo vincere da te, né da alcuna forza malvagia. E quando l’ora dell’inevitabile partenza sarà suonata, il nostro sprezzo per coloro che s’aggrappano invano all’esistenza proromperà in questo bel canto: Ah! quanto degnamente abbiamo vissuto!”

Solo tra gli uomini del suo tempo, Lucrezio spingerà molto più in là questa logica, facendola sfociare nella rivendicazione moderna. Quanto alla concezione fondamentale, egli non aggiunge niente a Epicuro. Lui pure rifiuta ogni principio di spiegazione che non cada sotto i sensi. L’atomo è soltanto l’ultimo rifugio in cui l’essere, restituito ai suoi elementi primitivi, perpetuerà una specie d’immortalità sorda e cieca, di morte immortale che per Lucrezio, come per Epicuro, rappresenta la sola felicità possibile. Egli deve tuttavia ammettere che gli atomi non si aggregano da soli e, piuttosto di acconsentire a una legge superiore e, infine, al destino che vuole negare, ammette un movimento fortuito, il *clinamen*, secondo il quale gli atomi s’incontrano e s’agganciano. Già si pone, dobbiamo notarlo, il grande problema dei tempi moderni, nei quali l’intelligenza scopre che sottrarre l’uomo al destino equivale ad abbandonarlo al caso. Per questo essa si sforza di ridargli un destino, questa volta storico. Lucrezio non giunge a questo.

Il suo odio contro il destino e la morte si appaga di questa terra ebbera in cui gli atomi fanno l'essere per accidente, e in cui l'essere, per accidente, si dissolve in atomi. Ma il suo vocabolario attesta tuttavia una sensibilità nuova. La cittadella cieca diviene un campo trincerato. *Moenia mundi*, i bastioni del mondo, sono una delle espressioni-chiave della retorica di Lucrezio. Certo il gran problema, in questo campo, è far tacere la speranza. Ma la rinuncia metodica di Epicuro si trasforma in un'ascesi fremente che s'incorona talvolta di maledizione. La *pietas*, per Lucrezio, sta senza dubbio nel "poter guardare tutto con uno spirito che nulla turbi". Ma questo spirito trema tuttavia dell'ingiustizia che viene fatta all'uomo. Nell'urgere dell'indignazione, nuovi concetti di delitto, d'innocenza, di colpevolezza e di castigo scorrono attraverso il grande poema sulla natura delle cose. Vi si parla del "primo delitto della religione", Ifigenia e la sua innocenza sgozzata; di quello strale divino che "sovente passa a lato dei colpevoli e va, con castigo immeritato, a privare della vita qualche innocente. Se Lucrezio schernisce la paura dei castighi dell'oltremondo, non lo fa come Epicuro nel moto di una rivolta difensiva, ma per un ragionamento aggressivo: perché il male sarebbe castigato, poiché vediamo abbastanza, fin d'ora, che il bene non è ricompensato?

Lo stesso Epicuro, nell'epopea di Lucrezio, diverrà il magnifico ribelle che non era. "Quando agli occhi di tutti, l'umanità trascinava sulla terra una vita abietta, schiacciata sotto il peso di una religione il cui volto si mostrava dall'alto delle regioni celesti, minacciando i mortali col suo orrendo aspetto, per primo un Greco, un uomo, osò alzare i suoi occhi mortali contro di essa, e contro essa ergersi... E così la religione è a sua volta rovesciata e calpestata, e noi, la vittoria c'innalza fino ai cieli." Qui si avverte quale differenza vi possa essere tra questa nuova bestemmia, e la maledizione degli antichi. Gli eroi greci potevano desiderare di divenire dèi, ma insieme agli dèi già esistenti. Si trattava allora di una promozione. L'uomo di Lucrezio procede invece ad una rivoluzione. Negando gli dèi indegni e criminali, prende egli stesso il loro posto. Esce dal campo trincerato e dà inizio ai primi attacchi contro la divinità in nome del dolore umano. Nell'universo classico, l'omicidio è l'inesplicabile e l'inespiabile. Già in Lucrezio l'assassinio, nell'uomo, non è che una risposta all'assassinio divino. E non è un caso se il poema di Lucrezio si chiude

su di una prodigiosa immagine di santuari divini gonfi dei cadaveri accusatori della peste.

Questo nuovo linguaggio non si può comprendere senza il concetto di un dio personale che comincia a formarsi lentamente nella sensibilità dei contemporanei di Epicuro e di Lucrezio. Al dio personale, la rivolta può domandare personalmente dei conti. Non appena questi regna, la rivolta si aderge, nella sua più fiera risolutezza, e pronuncia il no definitivo. Con Caino, la prima rivolta coincide col primo delitto. La storia della rivolta, quale la viviamo oggi, è ben più quella del figlio di Caino che quella dei discepoli di Prometeo. In questo senso, è soprattutto il Dio dell'Antico Testamento a mobilitare le forze di rivolta. Inversamente, bisogna sottomettersi al Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe quando si è percorso, come Pascal, il cammino della rivolta dell'intelletto. L'animo che maggiormente dubita aspira al più rigoroso giansenismo.

Sotto questo punto di vista, il Nuovo Testamento può essere considerato come un tentativo di rispondere in anticipo a tutti i Caini del mondo, mitigando la figura di Dio, e suscitando un intercessore tra lui e l'uomo. Cristo è venuto a risolvere due problemi principali, il male e la morte, che sono appunto i problemi degli uomini in rivolta. La sua soluzione ha consistito innanzi tutto nell'assumerli in sé. Anche il dio uomo soffre, con pazienza. Né male né morte gli sono più assolutamente imputabili, poiché è straziato e muore. La notte del Golgota ha tanta importanza nella storia degli uomini soltanto perché in quelle tenebre la divinità, abbandonando ostensibilmente i suoi privilegi tradizionali, ha vissuto fino in fondo, disperazione compresa, l'angoscia della morte. Si spiega così il *Lamma sabactani* e il dubbio tremendo di Cristo in agonia. L'agonia sarebbe lieve se fosse sostenuta dall'eterna speranza. Per essere uomo, il dio deve disperare.

Lo gnosticismo, che è frutto di una collaborazione greco-cristiana, ha tentato per due secoli, in relazione al pensiero giudaico, di accentuare questo movimento. È nota la molteplicità d'intercessori immaginata da Valentino, ad esempio. Ma gli eoni di questa fiera metafisica svolgono la stessa funzione delle verità intermedie nell'ellenismo. Mirano a scemare l'assurdità di un diretto affrontarsi dell'uomo miserabile e del dio implacabile. È questa, in particolare, la funzione del secondo dio crudele e bellicoso di Marcione. Questo

demiurgo ha creato il mondo finito e la morte. Dobbiamo odiarlo e ad un tempo negare la sua creazione, mediante l'ascesi, fino a distruggerla grazie all'astinenza sessuale. Si tratta dunque di un'ascesi orgogliosa e ribelle. Semplicemente, Marcione devia la rivolta verso un dio inferiore, per meglio esaltare il dio superiore. La gnosi, per le sue origini greche, resta conciliatrice e tende a distruggere nel cristianesimo l'eredità giudaica. Essa ha voluto evitare, in anticipo, anche l'agostinismo, nella misura in cui questo fornisce argomenti ad ogni rivolta. Per Basilide, ad esempio, i martiri hanno peccato, e anche Cristo, poiché soffrono. Idea singolare, che mira tuttavia a togliere alla sofferenza il suo carattere d'ingiustizia. Alla grazia onnipresente e arbitraria, gli gnostici hanno voluto soltanto sostituire il concetto greco d'iniziazione che lascia all'uomo tutte le sue possibilità. La miriade di sette, negli gnostici della seconda generazione, traduce questo sforzo molteplice e accanito del pensiero greco per rendere più accessibile il mondo cristiano, e privare delle sue ragioni una rivolta che l'ellenismo considerava il peggiore dei mali. Ma la Chiesa ha condannato questo sforzo e, condannandolo, ha moltiplicato i moti di rivolta.

In quanto sempre più, lungo i secoli, ha trionfato la razza di Caino, è possibile dire che il Dio dell'Antico Testamento ha conosciuto una fortuna insperata. In modo paradossale, i blasfemi fanno rivivere il Dio geloso che il cristianesimo voleva cacciare dalla scena della storia. Una delle loro profonde audacie è consistita appunto nell'annettere al loro campo Cristo stesso, fermando la sua storia al sommo della croce e al grido amaro che precedette la sua agonia. Si trovava così mantenuta la figura implacabile di un dio d'odio, che meglio si confaceva alla creazione quale la concepivano i rivoltosi. Fino a Dostojevskij e a Nietzsche, la rivolta si erge soltanto contro una divinità crudele e capricciosa, quella che preferisce, senza motivo convincente, il sacrificio di Abele a quello di Caino, e con ciò provoca il primo omicidio. Dostojevskij con l'immaginazione, e Nietzsche di fatto, estenderanno smisuratamente il campo della rivolta del pensiero, e chiederanno dei conti allo stesso dio d'amore. Da Nietzsche, Dio sarà considerato morto nell'animo dei contemporanei. Egli volgerà allora i suoi attacchi, come il suo predecessore Stirner, contro l'illusione di Dio che si attarda, sotto le apparenze della morale, nello spirito del secolo. Ma fino a loro, il pensiero libertino, per esempio, s'è limitato a negare

la storia di Cristo (“questo piatto romanzo”, secondo Sade) e a serbare, nelle sue stesse negazioni, la tradizione del dio terribile.

Finché l’occidente è stato cristiano, invece, i vangeli sono stati interpreti tra cielo e terra. Ad ogni grido solitario di rivolta, veniva presentata l’immagine del più grande dolore. Poiché Cristo aveva sofferto questo, e volontariamente, più nessuna sofferenza era ingiusta, ogni dolore era necessario. In certo senso, è questa l’amara intuizione del cristianesimo, e il suo pessimismo legittimo quanto al cuore umano: che l’ingiustizia generalizzata è altrettanto soddisfacente, per l’uomo, della giustizia totale. Solo il sacrificio di un Dio innocente poteva giustificare la lunga e universale tortura dell’innocenza. Soltanto la sofferenza di Dio, e la più pietosa, poteva alleviare l’agonia degli uomini. Se tutto, senza eccezione, dal cielo alla terra, è in preda al dolore, una strana felicità è allora possibile.

Ma dacché il cristianesimo, all’uscire dal suo periodo trionfante, s’è trovato sottomesso alla critica della ragione, nella misura esatta in cui la divinità di Cristo è stata negata, il dolore è ridivenuto appannaggio degli uomini. Gesù ucciso è solo un innocente di più, che i rappresentanti del Dio d’Abramo hanno suppliziato in forma spettacolare. L’abisso che separa il signore dagli schiavi si spalanca di nuovo e la rivolta continua a gridare davanti al volto murato di un invido Dio. I pensatori e gli artisti libertini hanno preparato questo nuovo divorzio attaccando, con le cautele d’uso, la morale e la divinità di Cristo. L’universo di Callot raffigura abbastanza bene questo mondo di cenciosi allucinanti il cui ghigno, da principio sommerso, finirà per alzarsi fino al cielo col don Juan di Molière. Nei due secoli che preparano i rivolgimenti, a un tempo rivoluzionari e sacrileghi, della fine del Settecento, tutto lo sforzo del pensiero libertino sarà volto a fare di Cristo un innocente, o uno sciocco, per annetterlo al mondo degli uomini in quanto essi hanno di nobile o d’irrisorio. Si troverà così il terreno sgombro per la grande offensiva contro un cielo nemico.

LA NEGAZIONE ASSOLUTA

Storicamente, la prima offensiva coerente è quella di Sade, che riunisce in una sola enorme macchina bellica gli argomenti del pensiero libertino fino a padre Meslier e a Voltaire. La sua negazione, naturalmente, è anche la più estrema. Dalla rivolta, Sade non trae che il no assoluto. Ventisett'anni di prigione, infatti, non fanno conciliante un intelletto. Una così lunga clausura genera dei lacché o degli uccisori, e talvolta l'uno e l'altro nello stesso uomo. Se l'animo è abbastanza forte per edificare, in seno all'ergastolo, una morale che non sia di sottomissione, si tratterà per lo più di una morale di predominio. Ogni etica della solitudine implica la potenza. Sotto quest'aspetto, nella misura in cui, trattato in modo atroce dalla società, le rispose in atroce modo, Sade è esemplare. Lo scrittore, nonostante qualche grido felice, e le lodi sconsiderate dei nostri contemporanei, è secondario. È ammirato oggi, con tanta ingenuità, per ragioni con le quali non ha che vedere la letteratura.

Si esalta in lui il filosofo in ceppi, e il primo teorico della rivolta assoluta. Poteva esserlo infatti. In fondo alle prigioni, il sogno è senza limiti, né la realtà frena. L'intelletto in catene perde in lucidità quanto guadagna in furore. Sade ha conosciuto una sola logica, quella dei sentimenti. Non ha fondato una filosofia, ha inseguito il sogno mostruoso di un perseguitato. Soltanto, questo sogno s'è trovato ad essere profetico. La rivendicazione esasperata della libertà ha condotto Sade nell'impero della servitù; la sua sete smisurata di una vita ormai irraggiungibile si è placata, di furore in furore, in un sogno di distruzione universale. In questo almeno, Sade è nostro contemporaneo. Seguiamolo nelle sue successive negazioni.

UN LETTERATO

È ateo, Sade? Lo dice, e gli si crede, prima della prigione, nel *Dialogo tra un prete e un moribondo*; si esita più tardi davanti al suo

furore sacrilego. Uno dei suoi più crudeli personaggi, Saint-Fond, non nega affatto Dio. Si limita a svolgere una teorica gnostica del demiurgo malvagio, e a trarne le conseguenze del caso. Saint-Fond, si dice, non è Sade. No, senza dubbio. C'è tuttavia qualche probabilità che il romanziere sia tutti i suoi personaggi ad un tempo. Ora, tutti gli atei di Sade erigono a principio l'inesistenza di Dio, per questa chiara ragione che la sua esistenza supporrebbe in lui indifferenza, malvagità o crudeltà. La più grande opera di Sade si chiude con una dimostrazione della stupidità e dell'odio divini. L'innocente Justine corre sotto il temporale e il criminale Noircueil giura di convertirsi se verrà risparmiata dal fulmine celeste. Il fulmine trafigge Justine, Noircueil trionfa, e il delitto dell'uomo continua a rispondere al delitto divino. Esiste così una scommessa libertina parallela alla scommessa pascalina.

L'idea, almeno, che Sade si fa di Dio è dunque quella di una divinità criminale che schiaccia l'uomo e lo nega. Che l'omicidio sia un attributo divino, lo si vede abbastanza, secondo Sade, nella storia delle religioni. Perché dunque l'uomo sarebbe virtuoso? Il primo moto del prigioniero consiste nel saltare alla conseguenza estrema. Se Dio uccide e nega l'uomo, nulla può vietare che si neghino e uccidano i propri simili. Questa sfida convulsa non assomiglia affatto alla negazione tranquilla che troviamo ancora nel *Dialogo* del 1782. Non è tranquillo, né felice, colui che proclama: "Non ho niente, non sono niente" e conclude: "No, no, e virtù e vizio, tutto si confonde nella bara". L'idea di Dio, è, secondo lui, la sola cosa "che non possa perdonare all'uomo". La parola perdonare è già singolare in questo professore di torture. Ma proprio a se stesso non può perdonare un'idea che la sua disperata visione del mondo, e la sua condizione di prigioniero, confutano assolutamente. Ormai, guiderà il ragionamento di Sade una duplice rivolta: contro l'ordine del mondo e contro se stesso. Siccome queste due rivolte sono ovunque contraddittorie tranne nel cuore sconvolto di un perseguitato, il suo ragionamento non cessa mai d'essere ambiguo o legittimo, a seconda che lo si studi alla luce della logica o nello sforzo della compassione.

Negherà dunque l'uomo e la sua morale poiché li nega Dio. Ma negherà al tempo stesso Dio che finora gli era mallevadore e complice. In nome di che? In nome dell'istinto più forte in colui che l'odio degli uomini fa vivere tra le mura di una prigione: l'istinto sessuale. Che è

quest'istinto? È da un lato il grido stesso della natura e, d'altra parte, l'impeto cieco che esige il possesso totale degli esseri, a mezzo della loro stessa distruzione. Sade negherà Dio in nome della natura - il materiale ideologico del suo tempo lo provvede allora di discorsi meccanicisti - e farà della natura una potenza di distruzione. La natura, per lui, è il sesso; la sua logica lo conduce in un universo senza legge in cui sola signoreggia l'energia smisurata del desiderio. È questo il suo regno affocato, in cui trova i più bei gridi: "Che sono tutte le creature della terra di fronte a un solo nostro desiderio!". I lunghi ragionamenti con i quali gli eroi di Sade dimostrano che la natura ha bisogno del delitto, che essa deve distruggere per creare, e che la si aiuta dunque a creare dall'istante in cui si distrugge se stessi, mirano soltanto a fondare la libertà assoluta del prigioniero Sade, troppo ingiustamente compresso per non desiderare l'esplosione che farà saltare tutto. In questo si contrappone al suo tempo; quella che egli reclama non è la libertà dei principi, ma degli istinti.

Senza dubbio, Sade ha sognato la repubblica universale di cui ci fa esporre il piano da un saggio riformatore, Zamé. Ci mostra così che una delle direzioni della rivolta, in quanto, accelerandosi il suo moto, sempre meno essa sopporta dei limiti, è la liberazione del mondo intero. Ma tutto in lui contraddice questo pio sogno. Non è amico del genere umano, odia i filantropi. L'eguaglianza di cui talvolta parla è un concetto matematico: l'equivalenza di quegli oggetti che sono gli uomini, l'abietta uguaglianza delle vittime. Chi porta al limite il proprio desiderio deve dominare tutto, il suo vero adempimento è nell'odio. La repubblica di Sade non ha a suo principio la libertà, ma il libertinaggio. "La giustizia," scrive questo singolare democratico, "non ha esistenza reale. È la divinità di tutte le passioni."

A questo riguardo, nulla è più rivelatore del famoso libello, letto da Dolmancé nella *Philosophie du boudoir*, che porta un titolo curioso: *Francesi ancora uno sforzo se volete essere repubblicani*. Questo libello, Pierre Klossowski¹ ha ragione di sottolinearlo, dimostra ai rivoluzionari che la loro repubblica poggia sull'uccisione del monarca, di diritto divino, e che ghigliottinando Dio il 21 gennaio 1793, si sono vietati per sempre la proscrizione del delitto e la censura degli istinti malefici. Mantenendo se stessa, la monarchia manteneva anche l'idea di Dio, che fondava le leggi. Quanto alla repubblica, essa si tiene in piedi

da sola e i costumi vi si debbono reggere senza comandamenti. È dubbio tuttavia che Sade abbia avuto, come pretende Klossowski, il senso profondo di un sacrilegio e che quest'orrore quasi religioso l'abbia condotto alle conseguenze che enuncia. Piuttosto egli conosceva in anticipo le conseguenze, e ha scorto in seguito l'argomento proprio a giustificare la licenza assoluta dei costumi che voleva chiedere al governo del suo tempo. La logica delle passioni rovescia l'ordine tradizionale del ragionamento, e antepone la conclusione alle premesse. Per convincersene, basta considerare l'ammirevole successione di sofismi mediante i quali Sade, in questo testo, giustifica la calunnia, il furto e l'omicidio, e chiede che siano tollerati nella città nuova.

Eppure, proprio allora il suo pensiero ha la massima profondità. Egli rifiuta, con chiaroveggenza eccezionale per il suo tempo, il presuntuoso accoppiamento di libertà e virtù. La libertà, soprattutto quando è sogno di prigioniero, non può sopportare limiti. È delitto, o non è più libertà. Su questo punto essenziale, Sade non ha mai variato. Quest'uomo che non ha predicato nient'altro che contraddizioni ritrova una coerenza, e la più assoluta, soltanto a proposito della pena capitale. Amante di esecuzioni raffinate, teorico del delitto sessuale, non ha mai potuto sopportare il delitto legale. “La mia detenzione nazionale con la ghigliottina sotto gli occhi, mi ha fatto cento volte più male di quanto non me ne avessero fatto tutte le Bastiglie immaginabili.” In quest'orrore, ha attinto il coraggio di essere pubblicamente moderato durante il Terrore e d'intervenire generosamente a favore di una suocera che tuttavia lo aveva fatto rinchiudere nella Bastiglia. Qualche anno dopo, Nodier doveva riassumere chiaramente, forse senza saperlo, la posizione ostinatamente difesa da Sade: “Uccidere un uomo nel parossismo della passione, si può capire. Farlo uccidere da un altro nella quiete di una seria meditazione, e sotto pretesto di ministero onorevole, questo non lo si capisce.” Si trova qui il germe di un'idea che sarà maggiormente sviluppata da Sade: chi uccide deve pagare di persona. Sade, come si vede, è più morale dei nostri contemporanei.

Ma inizialmente, il suo odio per la pena di morte è soltanto odio contro quegli uomini che credono abbastanza nella propria virtù o in quella della propria causa per osar punire, e definitivamente, quando sono essi stessi criminali. Non si può scegliere al tempo stesso il delitto per sé e il castigo per gli altri. Bisogna aprire le prigioni o dare la prova,

impossibile, della propria virtù. Dall'istante in cui si accetta l'omicidio, fosse pure una volta sola, bisogna ammetterlo universalmente. Il criminale che agisce secondo natura non può, senza prevaricazione, mettersi dalla parte della legge. "Ancora uno sforzo se volete essere repubblicani" significa: "Accettate la libertà del delitto, la sola ragionevole, e accedete per sempre all'insurrezione come si accede alla grazia." La totale sottomissione al male sfocia allora in un'orribile ascesi che doveva spaventare la repubblica dei lumi e della bontà naturale. Quella repubblica, la cui prima sommossa, per coincidenza significativa, aveva bruciato il manoscritto delle *Centoventi giornate di Sodoma*, non poteva mancare di denunciare tale libertà eretica e di gettare di nuovo tra quattro mura un partigiano così compromettente. In tal modo, gli dava la tremenda occasione di spingere oltre la sua logica ribelle.

La repubblica universale ha potuto essere per Sade un sogno, mai una tentazione. In politica, la sua vera posizione è il cinismo. Nella sua *Società degli Amici del Crimine*, ci si dichiara ostensibilmente per il governo e le sue leggi, che tuttavia ci si dispone a violare. Allo stesso modo, i lenoni votano per il deputato conservatore. Il progetto che Sade volge nella mente presuppone la neutralità benevola dell'autorità. La repubblica del delitto non può essere, per lo meno provvisoriamente, universale. Deve fingere d'obbedire alla legge. Tuttavia, in un mondo che non ha altra norma che l'omicidio, sotto il cielo del crimine, in nome di una criminale natura, Sade obbedisce in realtà solo alla legge instancabile del desiderio. Ma desiderare senza limiti significa anche accettare di essere desiderati senza limiti. La licenza di distruggere implica che si possa essere distrutti. Si dovrà dunque lottare e dominare. Sola legge di questo mondo è la legge della forza: suo principio motore, la volontà di potenza.

L'amico del crimine rispetta realmente solo due forme di potenza, quella, fondata sul caso della nascita, che trova nella società, e quella cui s'innalza l'oppresso, quando a forza di scellerataggine, giunge ad eguagliare i grandi signori libertini di cui Sade fa i suoi eroi abituali. Questo gruppetto di potenti, questi iniziati, sanno di avere tutti i diritti. Chi dubiti, anche per un istante, di questo temibile privilegio, viene subito estromesso dal branco, e ridiventa vittima. Si perviene allora a una specie di blanquismo morale in cui un gruppetto d'uomini e di

donne, poiché detiene uno strano sapere, si pone risolutamente al disopra di una razza di schiavi. Per loro, il solo problema consiste nell'organizzarsi per esercitare, nella loro pienezza, dei diritti che hanno la terrificante estensione del desiderio.

Non possono sperare d'imporsi a tutto l'universo finché l'universo non avrà accettato la legge del crimine. Sade non ha mai nemmeno creduto che il suo paese avrebbe acconsentito allo sforzo supplementare che l'avrebbe fatto "repubblicano". Ma se delitto e desiderio non sono legge di tutto l'universo, se non regnano almeno sopra un dato territorio, non sono più princìpi di unità, ma fermenti di conflitto. Non sono più legge e l'uomo ritorna alla dispersione e al caso. Bisogna dunque creare ex novo un mondo che sia esattamente adeguato alla nuova legge. L'esigenza di unità, delusa dalla creazione, si appaga a forza in un microcosmo. La legge della potenza non ha mai la pazienza di conseguire l'imperio sul mondo. Ha bisogno di delimitare senza indugio il terreno ove esercitarsi, anche se debba circondarlo di reticolati e di scolte.

Con Sade, essa crea dei luoghi chiusi, castelli a settemplice cinta, dai quali è impossibile evadere, e dove la società del desiderio e del crimine funziona senza scosse, secondo un regolamento implacabile. La più sbrigliata rivolta, la rivendicazione totale della libertà fanno capo all'asservimento della maggioranza. L'emancipazione dell'uomo si compie, per Sade, in quelle casematte dell'orgia in cui una specie d'ufficio politico del vizio regola la vita e la morte d'uomini e donne entrati per sempre nell'inferno della necessità. La sua opera abbonda di descrizioni di questi luoghi privilegiati in cui, ogni volta, i libertini feudatari, dimostrando alle vittime adunate la loro impotenza e il loro assoluto servaggio, riprendono il discorso del duca di Blangis al piccolo popolo delle *Centoventi giornate di Sodoma*: "Siete già morte al mondo".

Anche Sade risiedeva nella torre della libertà, ma alla Bastiglia. La rivolta assoluta si rintana con lui in una fortezza sordida da cui nessuno, perseguitato e persecutore, può uscire. Per fondare la propria libertà, egli è obbligato ad organizzare la necessità assoluta. La libertà illimitata del desiderio significa la negazione dell'altro, e la soppressione della pietà. Bisogna uccidere il cuore, questa "debolezza dello spirito": vi provvederanno il luogo chiuso e il regolamento. Il

regolamento, che svolge una funzione capitale nei castelli favolosi di Sade, consacra un universo di diffidenza. Aiuta a prevedere tutto affinché una tenerezza o una pietà imprevedute non vengano a turbare i piani stabiliti a proprio piacere. Curioso piacere, senza dubbio, che si esplica a comando. “Ci si alzerà ogni giorno alle dieci...!” Ma bisogna impedire che il godimento degeneri in attaccamento, bisogna metterlo fra parentesi e irrigidirlo. Bisogna inoltre che gli oggetti di godimento non appaiano mai come persone. Se l’uomo “è una specie di pianta assolutamente materiale”, può essere trattato soltanto come oggetto, e oggetto d’esperienza. Nella repubblica cintata di Sade, non ci sono che meccanismi e meccanici. Il regolamento, serie d’istruzioni per l’uso del meccanismo, dà ad ogni cosa il suo posto. Questi conventi infami hanno una loro regola, significativamente copiata su quelle delle comunità religiose. Il libertino praticherà così la confessione pubblica. Ma l’indice muta: “Se la sua condotta è pura, viene biasimato.”

Sade, secondo l’usanza del suo tempo, costruisce così delle società ideali. Ma all’opposto del suo tempo, codifica la malvagità naturale dell’uomo. Costruisce meticolosamente la città della potenza e dell’odio, da precursore, qual è, fino a mettere in cifre la libertà che ha conquistato. Riassume allora la sua filosofia nella fredda contabilità del delitto: “Massacrati prima del 1° marzo: 10. Dopo il 1° marzo: 20. Ritornano: 16. Totale 46.” Precursore senza dubbio, ma ancora modesto, come si vede.

Se tutto si fermasse qui, Sade non meriterebbe maggior interesse di quanto ne accordiamo ai precursori misconosciuti. Ma una volta ritirato il ponte levatoio, bisogna vivere nel castello. Per quanto meticoloso, il regolamento non arriva a prevedere tutto. Può distruggere, non creare. I signori di queste comunità torturate non vi troveranno l’appagamento che agognano. Sade evoca spesso la “dolce abitudine del delitto”. Eppure nulla qui che assomigli alla dolcezza; piuttosto una smania d’uomini in ceppi. Si tratta infatti di godere, e il massimo godimento coincide, con la massima distruzione. Possedere ciò che si uccide, accoppiarsi con la sofferenza, ecco l’istinto di libertà totale verso il quale si orienta tutta l’organizzazione dei castelli. Ma dall’istante in cui il delitto sessuale sopprime l’oggetto della voluttà, sopprime la voluttà stessa che non esiste se non al momento preciso della soppressione. Bisogna allora sottomettersi un altro oggetto e

ucciderlo di nuovo, un altro ancora, e dopo questo tutti gli infiniti oggetti possibili. Si ottengono così quelle tetre accumulazioni di scene erotiche e criminali la cui fissità, nei romanzi di Sade, lascia al lettore, in modo paradossale, il ricordo di una turpe castità.

Che verrebbe a fare in quest'universo il piacere, la grande gioia fiorita dai corpi consenzienti e complici? Si tratta di un'impossibile ricerca per sfuggire alla disperazione, e che tuttavia si converte in disperazione, di una corsa da servitù a servitù, da prigione a prigione. Se la natura sola è vera, se, in natura, solo il desiderio e la distruzione sono legittimi, allora, di distruzione in distruzione, non bastando più alla sete di sangue lo stesso regno umano, bisogna correre all'annientamento universale. Bisogna farsi, secondo la formula di Sade, il carnefice della natura. Ma neppure questo si ottiene tanto agevolmente. Quando la contabilità è chiusa, quando sono state massacrate tutte le vittime, i carnefici restano faccia a faccia, nel castello solitario. Qualche cosa ancora manca loro. I corpi torturati tornano, nei loro elementi, alla natura, da cui rinascerà la vita. Lo stesso omicidio non è compiuto: "L'omicidio non toglie che la prima vita all'individuo da noi colpito: bisognerebbe potergli strappare la seconda..." Sade medita l'attentato contro la creazione: "Aborrisco la natura... Vorrei turbare i suoi piani, oppormi al suo cammino, fermare la ruota degli astri, sconvolgere i globi librati nello spazio, distruggere ciò che le giova, proteggere quanto le nuoce, in una parola, insultarla nelle sue opere, e non vi posso riuscire." Per quanto fantastichi di un meccanico che possa polverizzare l'universo, sa che nella polvere dei globi, la vita continuerà. L'attentato contro la creazione è impossibile. Non si può distruggere tutto, c'è sempre un residuo. "Non vi posso riuscire...", quest'universo implacabile e diaccio si rilassa ad un tratto nell'atroce malinconia con la quale, finalmente, Sade ci commuove quando non vorrebbe. "Quando il delitto dell'amore non è più alla misura della nostra intensità, potremmo forse assalire il sole, privarne l'universo e servircene per ardere il mondo, questi sarebbero delitti..." Sì, sarebbero delitti, ma non il delitto definitivo. Bisogna camminare ancora; i carnefici si misurano guardandosi.

Sono soli, e una sola legge li governa, la legge della potenza. Poiché l'hanno accettata quando erano padroni, non possono più rifiutarla ove si volga contro di loro. Ogni potenza tende ad essere unica

e solitaria. Bisogna uccidere ancora: a loro volta, i padroni si dilaneranno. Sade scorge questa conseguenza e non indietreggia. Un curioso stoicismo del vizio viene a rischiarare un poco questi bassifondi della rivolta. Non cercherà di raggiungere il mondo della tenerezza e del compromesso. Il ponte levatoio non verrà abbassato, egli accetterà l'annientamento personale. La forza del rifiuto scatenata viene a coincidere, al suo estremo, con un'accettazione incondizionata non priva di grandezza. Il signore accetta di essere schiavo a sua volta e fors'anche lo desidera. "Anche il patibolo sarebbe per me il trono della voluttà."

La massima distruzione coincide allora con la più grande affermazione. I padroni si scagliano uno sull'altro e quest'opera eretta a gloria del libertinaggio si trova "disseminata di cadaveri di libertini colpiti al vertice del loro genio"². Il più potente, che sopravviverà, sarà il solitario, l'Unico, di cui Sade ha iniziato la glorificazione, lui stesso insomma. Eccolo regnare infine, signore e Dio. Ma all'istante della più alta vittoria, il sogno si dissolve. L'Unico si volge allora verso il prigioniero le cui smisurate fantasticherie gli hanno dato origine; si confonde con lui. È solo infatti, imprigionato in una Bastiglia insanguinata, costruita tutto intorno a un godimento non placato ancora, ma ormai senza oggetto. Non ha trionfato se non in sogno e quelle decine di volumi, zeppi d'atrocità e di filosofia, riassumono una sventurata ascesi, un procedere allucinante dal no totale al sì assoluto, un consenso alla morte infine, che trasfigura l'uccisione di tutto e di tutti in suicidio collettivo.

Sade è stato giustiziato in effigie; allo stesso modo, egli non ha ucciso che in immaginazione. Prometeo fa capo a Onan. Terminerà la sua vita, sempre prigioniero, ma questa volta in manicomio, recitando commedie su di un palcoscenico di fortuna, tra allucinati. Di quella soddisfazione che l'ordine del mondo non gli dava, la fantasticherie e la creazione gli hanno fornito un irrisorio equivalente. Lo scrittore, beninteso, non deve rifiutarsi nulla. Per lui, almeno, crollano i limiti e il desiderio può andare fino in fondo. In questo, Sade è il perfetto letterato. Ha costruito una finzione per darsi l'illusione di essere. Ha posto al disopra di tutto "il delitto morale al quale si perviene per iscritto". Il suo merito, incontestabile, sta nell'aver immediatamente illustrato, nella sciagurata chiaroveggenza di una rabbia accumulata, le

conseguenze estreme di una logica messa al servizio della rivolta, quando almeno questa dimentichi la verità delle proprie origini. Queste conseguenze sono la totalità chiusa, il delitto universale, l'aristocrazia del cinismo e la volontà d'apocalissi. Si ritroveranno molti anni dopo di lui. Ma sembra che, avendole assaporate, egli sia soffocato nelle proprie strettoie, liberandosi solo in letteratura. In modo curioso, è stato Sade a orientare la rivolta sulle vie dell'arte, nelle quali la spingerà più a fondo il romanticismo. Sarà di quegli scrittori di cui dice egli stesso che "la loro corruzione è così pericolosa, così attiva, che non hanno altro scopo, stampando il loro spaventoso sistema, se non di estendere oltre le loro vite la somma dei loro delitti; non ne possono più compiere, ma i loro maledetti scritti ne faranno commettere, e questo dolce pensiero che porteranno con sé nella tomba li consola dell'obbligo, in cui li pone la morte, di rinunciare a ciò che è". Nella sua rivolta, l'opera di Sade attesta così la sua sete di sopravvivenza. Anche se l'immortalità che egli ambisce è quella di Caino, l'ambisce almeno, suo malgrado testimone della parte più vera della rivolta metafisica.

Del resto, la sua stessa posterità obbliga a rendergli omaggio. Non tutti i suoi eredi sono scrittori. Certo, ha sofferto ed è morto per scaldare la fantasia dei quartieri alti e dei caffè letterari. Ma non è tutto. Il successo di Sade nella nostra epoca è spiegato da quel sogno che egli ha in comune con la sensibilità contemporanea: la rivendicazione della libertà totale, e la disumanizzazione operata a freddo dall'intelletto. La riduzione dell'uomo a oggetto d'esperimento, il regolamento che precisa i rapporti tra la volontà di potenza e l'uomo-oggetto, il campo chiuso di questo mostruoso esperimento sono lezioni che i teorici della potenza ritroveranno, quando dovranno organizzare l'epoca degli schiavi.

In anticipo di due secoli, e in iscala ridotta, Sade ha esaltato le società totalitarie in nome della libertà frenetica che, in realtà, la rivolta non reclama. Con lui hanno realmente inizio la storia e la tragedia contemporanee. Soltanto, egli ha creduto che una società fondata sul delitto dovesse andar congiunta alla libertà del costume, come se la servitù avesse dei limiti. Il nostro tempo s'è limitato a fondere curiosamente il suo sogno di una repubblica universale e la sua tecnica d'avvilimento. Infine, ciò che Sade maggiormente odiava, il delitto legale, ha utilizzato a proprio beneficio le scoperte che egli voleva

mettere a servizio dell'omicidio per istinto. Il delitto, che egli voleva fosse frutto eccezionale e delizioso del vizio scatenato, non è più, oggi, se non tetra consuetudine di una virtù fattasi poliziotta. Sono le sorprese della letteratura.

LA RIVOLTA DEI DANDIES

Ma è ancora il tempo dei letterati. Il romanticismo con la sua rivolta luciferina non gioverà veramente che alle avventure dell'immaginazione. Come Sade, lo separerà dalla rivolta classica la preferenza accordata al male e all'individuo. Ponendo l'accento sulla propria forza di sfida e di rifiuto, la rivolta, a questo stadio, scorda il proprio contenuto positivo. Poiché Dio rivendica quanto c'è di bene nell'uomo, bisogna volgere a scherno questo bene e scegliere il male. L'odio della morte e dell'ingiustizia condurrà dunque, se non all'esercizio, almeno all'apologia del male e dell'omicidio.

La lotta di Satana e della morte nel *Paradiso perduto*, poema prediletto dei romantici, simboleggia questo dramma, e tanto più profondamente in quanto la morte è (con il peccato) creatura di Satana. Per combattere il male, il ribelle, poiché si ritiene innocente, rinuncia al bene e genera di nuovo il male. L'eroe romantico opera innanzi tutto la confusione profonda, e per così dire religiosa, del bene e del male³. Quest'eroe è "fatale" perché la fatalità confonde bene e male senza che l'uomo possa opporvisi. La fatalità esclude i giudizi di valore. Vi sostituisce un "È così" che scusa tutto, tranne il Creatore, unico responsabile di questo scandaloso stato di fatto. L'eroe romantico è "fatale" anche perché quanto più egli cresce in forza e in genio, di tanto s'accresce in lui la potenza del male. Ogni potenza, ogni eccesso si trincerano allora dietro a quel "È così". Che l'artista, e in particolare il poeta, sia demoniaco, quest'antichissima idea trova nei romantici una formulazione provocante. C'è anzi, a quest'epoca, un imperialismo del demone che mira ad annettergli tutto, anche i genî dell'ortodossia. "Milton," osserva Blake, "ha scritto nell'imbarazzo quando parlava degli angeli e di Dio, nell'audacia quando parlava dei dèmoni e dell'inferno, perché era poeta vero, e del partito dei dèmoni, senza saperlo." Il poeta, il genio, l'uomo stesso, nella sua immagine più alta,

esclama allora con Satana: “Addio, speranza, ma assieme alla speranza addio timore, addio rimorso... Male, che tu sia il mio bene.” È il grido dell’innocenza oltraggiata.

L’eroe romantico si ritiene dunque costretto a commettere il male, per nostalgia di un bene impossibile. Satana s’erge contro il suo creatore, perché questi ha usato la forza per soggiogarlo: “Uguagliato in ragione,” dice il Satana di Milton, “s’è innalzato al di sopra dei suoi pari con la forza.” La violenza divina è così condannata esplicitamente. La rivolta si allontanerà da quel Dio aggressore e indegno⁴, “quanto più lontano tanto meglio”, e regnerà su tutte le forze ostili all’ordine divino. Il principe del male ha scelto la sua via solo perché il bene è un concetto definito e utilizzato da Dio per ingiusti disegni. La stessa innocenza irrita il Ribelle in quanto presuppone un credulo accecamento. Quel “nero spirito del male che innocenza irrita” susciterà così un’ingiustizia umana parallela all’ingiustizia divina. Poiché la violenza sta alla radice della creazione, le risponderà la violenza deliberata. L’eccesso di disperazione aumenta ancora le cause della disperazione stessa, per condurre la rivolta a quello stato di astiosa atonia che segue la lunga prova dell’ingiustizia, e in cui la distinzione tra bene e male scompare definitivamente. Il Satana di Vigny

... non può più sentire male né beneficio.

È persino senza gioia davanti alle sventure che ha create.

Ciò definisce il nichilismo e autorizza l’omicidio.

L’omicidio infatti si avvia a diventare amabile. Basta confrontare il Lucifero degli iconografi del medioevo al Satana romantico. Un adolescente “giovane, triste avvenente” (Vigny) sostituisce la bestia cornuta. “Bello di una bellezza che ignora la terra” (Lermontov) solitario e possente, dolente e sprezzante, opprime con negligenza. Ma sua scusa è il dolore. “Chi oserebbe invidiare, dice il Satana di Milton, colui che il posto più alto condanna alla parte maggiore di sofferenza senza fine.” Tante ingiustizie sofferte, un dolore così continuo, autorizzano tutti gli eccessi. Il ribelle si concede allora qualche vantaggio. Senza dubbio, l’omicidio non è raccomandato per se stesso. Ma viene iscritto in quel valore, supremo per i romantici, che è la frenesia. La frenesia è l’inverso della noia: Lorenzaccio vagheggia Han

d'Islanda. Squisite sensibilità invocano i furori elementari del bruto. L'eroe byroniano, incapace d'amore o capace soltanto di un amore impossibile, soffre di *spleen*. È solo, languido, la sua condizione lo sfinisce. Se vuole sentirsi vivere, ciò deve avvenire nella terribile esaltazione di un atto breve e divorante. Amare ciò che mai si vedrà due volte, è amare nella vampa e nel grido per poi inabissarsi. Non si vive più se non attraverso e nell'istante, per

*quell'unione breve ma viva
di un cuore tormentato unito alla tormenta* (Lermontov).

La minaccia mortale che incombe sulla nostra condizione isterilisce tutto. Il grido solo fa vivere; l'esaltazione tien luogo di verità. A questo grado, l'apocalissi diviene un valore nel quale tutto si confonde, amore e morte, coscienza e colpevolezza. In un universo scardinato, non esiste più altra vita che quella degli abissi dove, secondo Alfred Le Poittevin, vengono a precipitare gli uomini "frementi di rabbia, e teneramente amando i propri misfatti", per maledirvi il Creatore. La frenetica ebbrezza e, al limite, il bel delitto danno fondo allora in un attimo a tutto il senso di una vita. Senza veramente predicare il delitto, il romanticismo si adopera a illustrare un moto profondo di rivendicazione nelle immagini convenzionali del fuorilegge, del buon forzato, del brigante generoso. Trionfano il melodramma sanguinoso e il romanzo a fosche tinte. Con Pirexécourt, si disfrenano molto più a buon mercato quei tremendi appetiti dell'anima che altri soddisferanno nei campi di sterminio. Senza dubbio, anche queste opere sono una sfida lanciata alla società dell'epoca. Ma nella sua viva scaturigine, il romanticismo sfida innanzi tutto la legge morale e divina. Per questo la sua immagine più originale non sta innanzi tutto nel rivoluzionario, ma, logicamente, nel *dandy*.

Logicamente, perché quest'ostinazione al satanismo non può giustificarsi altrimenti che con l'affermazione continuamente ripetuta dell'ingiustizia e, in certo modo, con il consolidamento di essa. Il dolore, a questo stadio, non sembra accettabile che a condizione di essere senza rimedio. La rivolta sceglie la metafisica del peggio, che si esprime nella letteratura di dannazione da cui non siamo ancora usciti. "Sentivo la mia potenza, e sentivo dei ceppi" (Petrus Borel). Ma questi

ceppi sono amati. Senza di essi, bisognerebbe provare, o esercitare la potenza che dopo tutto non si è certi d'avere. Alla fine, si diventa funzionari in Algeria e Prometeo, con lo stesso Borel, vuole chiudere le taverne e riformare il costume dei coloni. Non importa: ogni poeta, per venire ammesso, deve allora essere maledetto⁵. Quello stesso Charles Lassailly che progettava un romanzo filosofico, *Robespierre e Gesù Cristo*, non va mai a letto senza proferire, per sostenersi, qualche fervente bestemmia. La rivolta si para di gramaglie e si fa ammirare sulla scena. Ben più che il culto dell'individuo, il romanticismo inaugura il culto del personaggio. In questo, esso è logico. Non sperando più regola né unità da Dio, ostinato a raccogliersi tutto contro un destino nemico, impaziente di mantenere quanto ancora può essere mantenuto in un mondo destinato alla morte, il romantico, nella sua rivolta, cerca così una soluzione nell'atteggiarsi. L'atteggiamento infatti ricompone in unità estetica l'uomo lasciato in balia del caso e distrutto dalle violenze divine. L'essere che deve morire splende almeno prima di dissolversi, e questo splendore costituisce la sua giustificazione. È un punto fisso, il solo che si possa opporre al volto ormai impietrato del Dio dell'odio. Immobile, l'uomo in rivolta sostiene senza venir meno lo sguardo di Dio. "Niente muterà," dice Milton," questa fermezza di spirito, quest'alto disdegno nato dalla coscienza offesa." Tutto scorre e precipita nel nulla, ma l'umiliato si ostina, e serba almeno la fierezza. Un barocco romantico, scoperto da Raymond Queneau, pretende sia scopo d'ogni vita intellettuale divenire Dio. Questo romantico, a dire il vero, è un po' in anticipo sul suo tempo. Lo scopo, allora, era soltanto d'eguagliare Dio, e mantenersi al suo livello. Non lo si distrugge ma, con sforzo incessante, gli si rifiuta ogni sottomissione. Il dandismo è una forma degradata d'ascesi.

Il *dandy* crea la propria unità con mezzi estetici. Ma è un'estetica della singolarità e della negazione. "Vivere e morire davanti a uno specchio", era questo, secondo Baudelaire, il motto del *dandy*. In realtà, è coerente. Il *dandy*, per sua funzione, è un oppositore. Non si mantiene se non nella sfida. Fino a quel momento, la creatura riceveva la propria coerenza dal creatore. Dacché consacra la propria rottura con lui, eccola in preda agli istanti, ai giorni che passano, alla sensibilità dispersa. Bisogna che si riprenda in mano. Il *dandy* si raccoglie in se stesso, si foggia un'unità, per la forza stessa del rifiuto. Dissipato in quanto

persona priva di regola, sarà coerente in quanto personaggio. Ma un personaggio suppone un pubblico; il *dandy* non può porsi se non opponendosi. Non può assicurarsi della propria esistenza se non ritrovandola nel volto degli altri. Gli altri sono specchio. Specchio presto offuscato, è vero, perché la capacità d'attenzione dell'uomo è limitata. Dev'essere continuamente risvegliata, aizzata dalla provocazione. Il *dandy* è dunque costretto a destare sempre stupore. Sua vocazione è la singolarità, suo perfezionamento un perenne andar oltre. Sempre in situazione di rottura, ai margini, forza gli altri a crearlo, negando i loro valori. Recita la propria vita, poiché non la può vivere. La recita fino alla morte, fuorché negli istanti in cui è solo e senza specchio. Essere solo, per il *dandy*, equivale a non essere niente. I romantici hanno parlato così magnificamente della solitudine soltanto perché essa era il loro reale dolore, quello che non si può sopportare. La loro rivolta prende radici nel profondo, ma dal *Cleveland* dell'abate Prévost, fino ai dadaisti, passando attraverso i frenetici del 1830, Baudelaire e i decadenti del 1880, più di un secolo di rivolta si appaga a buon mercato nelle audacie dell'"eccentricità". Se tutti hanno saputo parlare del dolore, è perché, disperando ormai di superarlo altrimenti che con vane parodie, avvertivano d'istinto che esso rimaneva la loro sola scusa, e la loro vera nobiltà.

Per questo l'eredità del romanticismo non viene assunta da Hugo, pari di Francia, ma da Baudelaire e Lacenaire, poeti del delitto. "Tutto a questo mondo trasuda il delitto," dice Baudelaire, "il giornale, la muraglia e il viso dell'uomo." Che almeno questo delitto, legge del mondo, prenda un aspetto distinto. Lacenaire, primo in data fra i gentiluomini criminali, vi si adopera nella realtà; Baudelaire ha minor rigore, ma è uomo di genio. Creerà il giardino del male in cui il delitto costituirà soltanto una specie più rara di altre. Il terrore stesso diverrà sensazione raffinata e oggetto raro. "Non soltanto sarei felice d'essere vittima, ma non repugnerei dall'essere carnefice per *sentire* la rivoluzione nei due modi." Perfino il conformismo, in Baudelaire, sa di delitto. Se si è scelto De Maistre a maestro di raziocinio, è in quanto questo conservatore va fino in fondo e impernia la sua dottrina sulla morte e sul carnefice. "Il vero santo," finge di pensare Baudelaire, "è colui che frusta e uccide il popolo per il bene del popolo." Sarà esaudito. La razza dei veri santi comincia a diffondersi sulla terra per

consacrare queste curiose conclusioni della rivolta. Ma Baudelaire, nonostante il suo arsenale satanico, la sua predilezione per Sade, le sue bestemmie, restava troppo teologo per essere un vero ribelle. Il suo vero dramma, che l'ha reso il più grande poeta del suo tempo, era altrove. Baudelaire può essere evocato qui solo in quanto è stato il più profondo teorico del dandysmo e ha dato definitive formulazioni a una delle conclusioni della rivolta romantica.

Il romanticismo dimostra infatti come la rivolta sia strettamente connessa al dandysmo; una delle sue direzioni è il sembrare. Nelle sue forme convenzionali, il dandysmo confessa la nostalgia di una morale. È un onore degradatosi a puntiglio. Ma al tempo stesso, esso inaugura un'estetica che ancora regna sul nostro mondo, quella dei creatori solitari, rivali ostinati di un Dio che condannano. Dal romanticismo in poi l'artista non avrà più il solo compito di creare un mondo, né di esaltare la bellezza per se stessa, ma anche di definire un atteggiamento. L'artista diviene allora modello, si propone ad esempio; l'arte è la sua morale. Con lui comincia l'era dei direttori di coscienza. Quando i *dandies* non si uccidono o non impazziscono, fanno carriera e posano per la posterità. Anche quando gridano, come Vigny, che taceranno, il loro silenzio è frastornante.

Ma in seno allo stesso romanticismo, la sterilità di quest'atteggiamento appare ad alcuni spiriti in rivolta che forniscono allora un tipo di transizione tra l'eccentrico (o l'*Incroyable*) e i nostri avventurieri rivoluzionari. Tra il nipote di Rameau e i conquistatori del ventesimo secolo, Byron e Shelley già si battono, sia pure ostentatamente, per la libertà. Si espongono anche, ma in altro modo. A poco a poco, la rivolta lascia il mondo del sembrare per quello del fare in cui s'impegnerà interamente. Gli studenti francesi del 1830 e i decembristi russi appariranno allora come le più pure incarnazioni di una rivolta da principio solitaria, che cerca poi, attraverso i sacrifici, la via di una riunione. Ma inversamente, l'amore dell'apocalissi e della vita frenetica si ritroverà nei nostri rivoluzionari. La parata dei processi, la terribile schermaglia del giudice istruttore e dell'accusato, la messa in scena degli interrogatori, lasciano talvolta indovinare un tragico accondiscendere al vecchio sotterfugio col quale il ribelle romantico, rifiutando ciò che era, si condannava provvisoriamente al sembrare nella vana speranza di conquistare un essere più profondo.

NOTE

¹ *Sade, mon prochain*. Éditions du Seuil.

² MAURICE BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*. Édition de Minuit.

³ Tema dominante in William Blake, ad esempio.

⁴ “Il Satana di Milton è moralmente ben superiore al suo Dio come chi persevera a dispetto dell’avversità e della sorte è superiore a colui che, nella fredda sicurezza di un trionfo certo, esercita la più orribile vendetta sui suoi nemici.” Hermann Melville.

⁵ La nostra letteratura ne risente ancora. “Non ci sono più poeti maledetti,” dice Malraux. Ce ne sono meno. Ma gli altri non si sentono la coscienza a posto.

IL RIFIUTO DELLA SALVEZZA

Se il romantico, nella sua rivolta, esalta l'individuo e il male, non prende dunque le parti degli uomini, ma semplicemente prende partito per sé. Il dandysmo, qualunque esso sia, è sempre un dandysmo rispetto a Dio. In quanto creatura, l'individuo può opporsi soltanto al creatore. Ha bisogno di Dio, con cui esplica una specie di cupa civetteria. Armand Hoog¹ ha ragione di dire che, nonostante il clima nietzschiano di quelle opere, Dio non vi è ancora morto. La stessa dannazione, rivendicata con grande strepito, è soltanto un bel tiro giocato a Dio. Con Dostojevskij invece la descrizione della rivolta farà un passo avanti. Ivan Karamazov prende le parti degli uomini e pone l'accento sulla loro innocenza. Afferma che la condanna a morte che grava su loro è ingiusta. Nel suo primo movimento almeno, invece di difendere la causa del male, difende quella della giustizia mettendola al di sopra della divinità. Non nega dunque assolutamente l'esistenza di Dio. La confuta in nome di un valore morale. Era ambizione dei ribelli romantici parlare a Dio da pari a pari. Il male risponde allora al male, la superbia alla crudeltà. L'ideale di Vigny, per esempio, consiste nel rispondere al silenzio col silenzio. Senza dubbio, si tratta con questo di innalzarsi al livello di Dio, il che è già una bestemmia. Ma non si pensa a contestare alla divinità il suo potere, né il suo posto. Questa bestemmia è riverente poiché ogni bestemmia, in fondo, è partecipazione al divino.

Con Ivan invece il tono muta. Dio è a sua volta giudicato, e dall'alto. Se il male è necessario alla creazione divina, allora questa creazione è inaccettabile. Ivan non si rimetterà più alla volontà di questo Dio misterioso, ma ad un principio più alto, che è la giustizia. Inaugura l'impresa essenziale della rivolta, che sta nel sostituire al regno della grazia il regno della giustizia. Con questo, dà inizio all'attacco contro il cristianesimo. I ribelli romantici la rompevano con Dio stesso, in quanto principio d'odio. Ivan rifiuta esplicitamente il mistero e di conseguenza Dio in quanto principio d'amore. Solo l'amore può farci ratificare l'ingiustizia fatta a Marta, agli operai della

decima ora, e più in là ancora, farci ammettere la morte ingiustificabile dei bambini. “Se il patimento dei bimbi,” dice Ivan, “serve a compiere la somma dei dolori necessari al conseguimento della verità, affermo fin d’ora che questa verità non vale un tale prezzo.” Ivan rifiuta l’interdipendenza profonda che il cristianesimo ha introdotto tra sofferenza e verità. Il grido più profondo d’Ivan, quello che apre i più sconcertanti abissi sotto i passi dell’uomo in rivolta, è il suo *anche se*. “La mia indignazione perdurerebbe anche se avessi torto.” Il che significa che anche se Dio esistesse, anche se il mistero celasse una verità, anche se lo *starets* Zosima avesse ragione, Ivan non accetterebbe che questa verità fosse pagata con il male, la sofferenza e la morte inflitti all’innocente. Ivan incarna il rifiuto di salvezza. La fede conduce alla vita immortale. Ma la fede implica l’esistenza del mistero e del male, la rassegnazione all’ingiustizia. Colui al quale la sofferenza dei bimbi impedisce d’accedere alla fede non riceverà dunque la vita immortale. A queste condizioni, anche se la vita immortale esistesse, Ivan la rifiuterebbe. Egli respinge questo mercato. Non accetterebbe la grazia se non incondizionata, e per questo pone egli stesso le proprie condizioni. La rivolta vuole tutto, o non vuole nulla. “Tutta la scienza del mondo non vale le lacrime dei bambini.” Ivan non dice che non vi sia alcuna verità. Dice che se verità c’è, non può essere altro che inaccettabile. Perché? Perché è ingiusta. È aperta qui per la prima volta la lotta della giustizia contro la verità; essa non avrà più tregua. A Ivan, solitario, dunque moralista, basterà una specie di donchisciottismo metafisico. Ma pochi lustri ancora, e una immensa cospirazione politica mirerà a fare, della giustizia, verità.

Per di più, Ivan incarna il rifiuto di salvarsi da solo. Si fa solidale con i dannati e, per essi, rifiuta il cielo. Se credesse, infatti, potrebbe essere salvo, ma altri sarebbero dannati. Il patimento continuerebbe. Non c’è salvezza possibile per chi patisce di compassione vera. Ivan continuerà a mettere Dio nel torto rifiutando doppiamente la fede come si rifiutano ingiustizia e privilegio. Un passo più in là, e dal *Tutto o Niente*, passiamo al *Tutti o nessuno*.

Questa determinazione estrema, e l’atteggiamento che essa presuppone, sarebbero bastati ai romantici. Ma Ivan², sebbene ceda anche al dandysmo, vive realmente i suoi problemi, dilaniato fra il sì e il no.

Da quel momento in poi, procede di conseguenza in conseguenza. Se rifiuta l'immortalità, che gli rimane? La vita in quanto ha di elementare. Soppresso il senso della vita, rimane ancora la vita. "Vivo," dice Ivan, "a dispetto della logica." E ancora: "Se non avessi più fede nella vita, e dubitassi di una donna amata, dell'ordine universale, persuaso al contrario che tutto non sia che un caos infernale e maledetto - anche allora, vorrei ugualmente vivere." Ivan vivrà dunque, e amerà pure, "senza sapere perché". Ma vivere è anche agire. In nome di che? Se non c'è immortalità, non c'è premio né castigo, né bene né male. "Credo non vi sia virtù senza immortalità." E anche: "So soltanto che la sofferenza esiste, che non vi sono colpevoli, che tutto è concatenato, che tutto passa e si equilibra." Ma se non c'è virtù, non c'è più legge: "Tutto è lecito".

Con questo "tutto è lecito" ha veramente inizio la storia del nichilismo contemporaneo. La rivolta romantica non andava così in là. Si limitava a dire, insomma, che non tutto era lecito, ma che essa si permetteva, per insolenza, quanto era vietato. Con i Karamazov, invece, la logica dell'indignazione farà che la rivolta si ponga in contrasto con se stessa, e la getterà in una contraddizione disperata. La differenza essenziale sta in questo, che i romantici si permettono qualche indulgenza, mentre Ivan si forzerà a fare il male per coerenza. Non si permetterà di essere buono. Il nichilismo non è soltanto disperazione e negazione, ma soprattutto volontà di disperare e di negare. Lo stesso uomo che prendeva così aspramente le parti dell'innocenza, che tremava davanti alla sofferenza di un bimbo, che voleva vedere "con i propri occhi" la cerbiatta dormire accanto al leone, la vittima abbracciare l'uccisore, dal momento in cui rifiuta la coerenza divina e tenta di trovare una propria regola, riconosce la legittimità dell'omicidio. Ivan si rivolta contro un Dio omicida; ma dall'istante in cui applica alla propria rivolta il raziocinio, ne trae la legge dell'omicidio. Se tutto è permesso, può uccidere suo padre, o almeno tollerare che sia ucciso. Una lunga riflessione sulla nostra situazione di condannati a morte conduce soltanto alla giustificazione del delitto. Ivan, al tempo stesso, odia la pena di morte (raccontando un'esecuzione, dice ferocemente: "La sua testa cadde, in nome della grazia divina") e ammette, di massima, il delitto. Tutte le indulgenze per l'omicida, nessuna per il giustiziere. Questa contraddizione, nella

quale Sade viveva a proprio agio, esaspera invece Ivan Karamazov.

Egli finge infatti di ragionare come se l'immortalità non esistesse, mentre s'è limitato a dire che la rifiuterebbe anche se esistesse. Per protestare contro il male e la morte, sceglie dunque, deliberatamente, di dire che la virtù non esiste più in quanto non esiste l'immortalità, e lascia uccidere suo padre. Accetta scientemente il proprio dilemma: essere virtuoso e illogico, oppure logico e criminale. La sua ombra, il diavolo, ha ragione quando gli sussurra: "Vuoi compiere un'azione virtuosa eppure non credi alla virtù, ecco quello che ti irrita e ti tormenta." La domanda che si pone infine Ivan, quella che costituisce il vero progresso che Dostojevskij fa compiere allo spirito di rivolta, è la sola che qui c'interessa: si può vivere e permanere nella rivolta?

Ivan lascia indovinare la sua risposta: non si può vivere nella rivolta se non portandola al limite. Che cos'è l'estremo della rivolta metafisica? La rivoluzione metafisica. Il signore del mondo, contestata la sua legittimità, dev'essere rovesciato. L'uomo deve occupare il suo posto. "Poiché Dio e l'immortalità non esistono, è lecito all'uomo nuovo divenire Dio." Ma che cosa significa essere Dio? Riconoscere appunto che tutto è lecito; rifiutare ogni altra legge che non sia la propria. Senza che occorra sviluppare i ragionamenti intermedi, si discerne così che divenire Dio è accettare il delitto (idea favorita degli intellettuali di Dostojevskij). Il problema personale di Ivan consiste dunque nel sapere se sarà fedele alla propria logica e se, partito da una protesta indignata davanti alla sofferenza innocente, accetterà l'uccisione del padre con l'indifferenza di un uomo-dio. La sua soluzione è nota: Ivan lascerà uccidere il padre. Troppo profondo perché gli basti il sembrare, troppo sensibile per agire, si accontenterà di lasciar fare. Ma impazzirà. L'uomo che non capiva come si potesse amare il proprio prossimo non comprende neppure come si possa ucciderlo. Costretto tra una virtù ingiustificabile e un delitto inaccettabile, divorato dalla pietà e incapace d'amore, solitario privo di un soccorrevole cinismo, la contraddizione ucciderà quell'intelligenza sovrana. "Ho uno spirito terrestre," diceva. "A che scopo voler capire quello che non è di questo mondo?" Ma non viveva se non per quello che non è di questo mondo, e quest'orgoglio d'assoluto lo sottraeva appunto alla terra di cui nulla amava.

Il suo naufragio non toglie, del resto, che, posto il problema,

dovesse venirne la conseguenza: la rivolta è ormai in cammino verso l'azione. Questo movimento è già indicato da Dostojevskij, con intensità profetica, nella leggenda del Grande Inquisitore. Ivan, insomma, non scinde la creazione dal suo creatore. “Non respingo Dio,” dice, “respingo la creazione.” In altre parole, respinge Dio padre, inseparabile da ciò che ha creato³. Il suo progetto d'usurpazione rimane dunque puramente morale. Non vuole riformare nulla nella creazione. Ma la creazione essendo qual è, ne desume il diritto di affrancarsi moralmente, e gli altri uomini con lui. Al contrario, dal momento in cui lo spirito di rivolta, accettando il “tutto è lecito” e il “tutti o nessuno”, tenderà a rifare la creazione per assicurare la regalità e la divinità degli uomini, dal momento in cui la rivoluzione metafisica si estenderà dall'etica alla politica, avrà inizio una nuova impresa di portata incalcolabile, nata anch'essa, dobbiamo notare, dal medesimo nichilismo. Dostojevskij, profeta della nuova religione, l'aveva prevista e annunciata: “Se Alioscia avesse concluso che né Dio né l'immortalità esistevano, sarebbe subito divenuto ateo e socialista. Poiché il socialismo non è soltanto la questione operaia, è soprattutto la questione dell'ateismo, della sua incarnazione contemporanea, la questione della torre di Babele, che si erige senza Dio, non per raggiungere i cieli dalla terra, ma per abbassare i cieli fino alla terra⁴.”

Dopo questo, Alioscia può effettivamente trattare Ivan, con intenerimento, da “vero sbarbatello”. Si sforzava soltanto al dominio di sé e non vi riusciva. Altri verranno, più seri, che, muovendo dalla stessa negazione disperata, esigeranno il dominio del mondo. Sono i Grandi Inquisitori che imprigionano Cristo e vengono a dirgli che il suo non è il metodo adatto, che la felicità universale non si può ottenere mediante la libertà immediata di scegliere tra il bene e il male, ma con il dominio e l'unificazione del mondo. Bisogna regnare innanzi tutto, e conquistare. Il regno dei cieli verrà effettivamente sulla terra, ma ci regneranno gli uomini, dapprima alcuni che saranno i Cesari, quelli che hanno capito per primi, e tutti gli altri in seguito, col tempo. L'unità della creazione si farà, con qualunque mezzo, poiché tutto è lecito. Il Grande Inquisitore è vecchio e stanco, perché la sua scienza è amara. Sa che gli uomini sono più pigri che vili, e preferiscono la pace e la morte alla libertà di discernere il bene e il male. Ha pietà, una pietà fredda, di quel prigioniero silenzioso che la storia smentisce senza posa. Lo

incalza a parlare, a riconoscere i suoi torti e a legittimare, in certo senso, l'impresa degli Inquisitori e dei Cesari. Ma il prigioniero tace. La loro impresa continuerà dunque senza di lui: lo si ucciderà. La legittimità verrà alla fine dei tempi quando il regno degli uomini sarà assicurato. "La faccenda è soltanto all'inizio, e ben lungi dall'essere finita, e la terra avrà molto ancora da soffrire, ma raggiungeremo il nostro scopo, saremo Cesare, e penseremo allora alla felicità universale."

Il prigioniero, dopo di allora, è stato giustiziato; soli regnano i Grandi Inquisitori che ascoltano "lo spirito profondo, lo spirito di distruzione e di morte". I Grandi Inquisitori rifiutano fieramente il pane del cielo e la libertà ed offrono il pane della terra senza libertà. "Scendi dalla croce e crederemo in te," già gridavano i loro poliziotti sul Golgota. Ma egli non è sceso e anzi, nell'istante più martoriato dell'agonia, s'è lagnato con Dio di essere stato abbandonato. Non ci sono più prove dunque, ma la fede e il mistero, che gli insorti respingono, e i Grandi Inquisitori beffeggiano. Tutto è lecito e in quell'attimo sconvolto si sono preparati i secoli del delitto. Da Paolo a Stalin, i papi che hanno scelto Cesare hanno spianato la via ai Cesari che non scelgono che se stessi. L'unità del mondo che non s'è fatta con Dio tenderà ormai di farsi contro Dio.

Ma non siamo ancora a questo. Per il momento, Ivan ci offre soltanto il volto disfatto dell'uomo in rivolta ridotto all'abisso, incapace d'azione, dilaniato tra l'idea della propria innocenza e la volontà d'assassino. Odia la pena di morte perché essa è l'immagine della condizione umana, e ad un tempo incede verso il delitto. Per aver parteggiato per gli uomini, sua parte è la solitudine. La rivolta della ragione, con lui, termina in pazzia.

NOTE

¹ *Les Petits Romantiques. Cahiers du Sud.*

² Non sarebbe forse necessario ricordare che Ivan è, in certo modo, Dostojevskij, più a suo agio in questo personaggio che in

Alioscia.

³ Ivan accetta precisamente di lasciar uccidere suo padre. Sceglie l'attentato contro la natura e la procreazione. Questo padre d'altra parte è infame. Tra Ivan e il Dio d'Alioscia, s'insinua costantemente la figura repellente del padre Karamazov.

⁴ Id. "Queste questioni (Dio e l'immortalità) sono le stesse del socialismo, ma considerate sotto un altro angolo."

L'AFFERMAZIONE ASSOLUTA

Dall'istante in cui sottopone Dio al giudizio morale, l'uomo lo uccide in sé. Ma qual è allora il fondamento della morale? Si nega Dio in nome della giustizia, ma l'idea di giustizia si comprende senza l'idea di Dio? Non siamo allora nell'assurdità? Appunto quest'assurdità viene presa di petto da Nietzsche. Per meglio superarla, la spinge al limite: la morale è l'ultimo volto di Dio da distruggere, prima di ricostruire. Dio allora non è più, né garantisce più il nostro essere; l'uomo deve determinarsi a fare, per essere.

L'UNICO

Già Stirner aveva voluto scalzare nell'uomo, dopo Dio stesso, ogni idea di Dio. Ma al contrario di Nietzsche, il suo è un nichilismo soddisfatto. Stirner ride nel vicolo cieco cui è ridotto, Nietzsche si avventa contro i muri. Fin dal 1845, data di pubblicazione de *"l'Unico e la sua proprietà"*, Stirner comincia a far piazza pulita. L'uomo, che frequentava la *"Società degli Affrancati"* con i giovani hegeliani di sinistra (fra cui Marx), non aveva soltanto un conto da regolare con Dio, ma anche con l'Uomo di Feuerbach, lo Spirito di Hegel e la sua incarnazione storica, lo Stato. Per lui, tutti questi idoli sono nati dal medesimo "mongolismo", la credenza a idee eterne. Ha dunque potuto scrivere: "Ho fondato la mia causa sul nulla." Il peccato è certo un "flagello mongolo", ma anche il diritto, di cui siamo i forzati. Dio è il nemico; Stirner va quant'oltre si può nella bestemmia ("digerisci l'ostia, e la faccenda è liquidata"). Ma Dio è soltanto una delle alienazioni dell'io, o più esattamente di quello che io sono. Socrate, Gesù, Cartesio, Hegel, tutti i profeti e i filosofi, non hanno fatto altro che inventare nuovi modi di alienare ciò che io sono, quell'io che Stirner tiene a distinguere dall'Io assoluto di Fichte riducendolo a quanto ha di più particolare e fuggevole. "I nomi non lo nominano",

egli è l'Unico.

Fino a Gesù, la storia universale, per Stirner, non è che un lungo sforzo per idealizzare il reale. Questo sforzo s'incarna nelle concezioni e nei riti di purificazione propri agli antichi. A principiare da Gesù, lo scopo è raggiunto, e comincia un altro sforzo che consiste, al contrario, nel realizzare l'ideale. Una smania d'incarnazione succede alla purificazione e sempre più devasta il mondo via via che il socialismo, erede di Cristo, estende il proprio dominio. Ma la storia universale altro non è se non una lunga offesa a quel principio unico che è l'io, principio vivente, concreto, principio di vittoria che s'è voluto piegare sotto il giogo d'astrazioni successive, Dio, lo Stato, la società, l'umanità. Per Stirner, la filantropia è una mistificazione. Le stesse filosofie atee che culminano nel culto dello stato e dell'uomo non sono nient'altro che "insurrezioni teologiche". "I nostri atei," dice Stirner, "sono veramente degli uomini pii. C'è stato un solo culto nel corso dell'intera storia, quello dell'eternità. Questo culto è menzogna. Solo vero è l'Unico, nemico dell'eterno, e di ogni cosa, in verità, che non si sottometta al suo desiderio di predominio."

Con Stirner, il movimento di negazione che anima la rivolta sommerge irresistibilmente tutte le affermazioni. Spazza via anche i succedanei della divinità di cui è ingombra la coscienza morale. "L'aldilà esteriore è eliminato," egli dice, "ma l'aldilà interiore è divenuto un nuovo cielo." Persino la rivoluzione, soprattutto la rivoluzione, ripugna a questo rivoltoso. Per essere rivoluzionario, bisogna credere ancora a qualche cosa, laddove non c'è nulla cui credere. "La rivoluzione (francese) è sfociata in una reazione e ciò mostra che cosa fosse *in realtà* la rivoluzione." Asservirsi all'umanità non è affatto meglio che servire Dio. Del resto, la fraternità è soltanto "il modo di vedere domenicale dei comunisti". Durante la settimana, i fratelli diventano schiavi. C'è dunque per Stirner una sola libertà, "la mia potenza e una verità, "lo splendido egoismo delle stelle".

In questo deserto, tutto rifiorisce. "Il significato formidabile di un grido di gioia senza pensiero non poteva essere compreso finché durò la lunga notte del pensiero e della fede." Questa notte volge al termine, sta per alzarsi un'alba che non è quella delle rivoluzioni, ma quella dell'insurrezione. L'insurrezione è in se stessa un'ascesi, che rifiuta tutti gli agi. L'insorto concorderà con gli altri uomini soltanto nella

misura e per il tempo in cui il loro egoismo coinciderà col suo. La sua vera vita è nella solitudine in cui appagherà senza freno la bramosia d'essere che è il suo solo essere.

L'individualismo raggiunge così un vertice. È negazione di tutto ciò che nega l'individuo e glorificazione di tutto ciò che lo esalta e lo serve. Che è il bene, secondo Stirner? "Ciò di cui posso usare." A che cosa sono legittimamente autorizzato? "A tutto ciò di cui sono capace." La rivolta sfocia di nuovo nella giustificazione del delitto. Stirner non solo ha tentato tale giustificazione (a questo riguardo, la sua discendenza diretta si ritrova nelle forme terroristiche dell'anarchia) ma si è visibilmente inebriato delle prospettive che così si aprivano. "Il venire a una rottura con l'universo sacro o meglio, il rompere quest'universo stesso, può generalizzarsi. Non è una nuova rivoluzione che si avvicina, ma possente, orgoglioso, senza rispetto, senza vergogna, un delitto non si addensa forse col tuono all'orizzonte, e non vedi che il cielo, greve di presentimenti, s'oscura e tace?" Si sente qui la cupa gioia di quanti fanno nascere delle apocalissi in una stamberga. Niente può più frenare questa logica amara e imperiosa, nient'altro che un io innalzato contro tutte le astrazioni, e divenuto egli stesso astratto e innominabile a forza d'essere sequestrato e avulso dalle sue radici. Non vi sono più delitti né colpe, né quindi peccatori. Siamo tutti perfetti. Poiché ogni io, in se stesso, è fundamentalmente criminale verso lo Stato e il popolo, sappiamo riconoscere che vivere è trasgredire. A meno di accettare di morire, bisogna accettare di uccidere, per essere unico. "Non siete altrettanto grandi di un criminale, voi che non profanate niente." Ancora timorato, Stirner del resto precisa: "Ucciderli, non martirizzarli".

Ma decretare la legittimità del delitto significa decretare la mobilitazione e la guerra degli Unici. L'omicidio coinciderà così con una specie di suicidio collettivo. Stirner, che su questo punto non si palesa, o non vede, non indietreggerà però di fronte ad alcuna distruzione. Lo spirito di rivolta trova finalmente una delle sue soddisfazioni più amare nel caos "Ti (la nazione tedesca) porteremo in terra. Presto le tue sorelle, le nazioni, ti seguiranno; quando tutte si saranno mosse al suo seguito, l'umanità verrà sotterrata e sulla sua tomba, Io, infine mio solo signore, Io, suo padre, riderò." Così, sulle rovine del mondo, il riso desolato dell'individuo-re illustra la vittoria

ultima dello spirito di rivolta. Ma a questo estremo, niente è più possibile tranne la morte o la resurrezione. Stirner, e con lui tutti i rappresentanti della rivolta nichilista, corrono al limite, ebbri di distruzione. Dopo di che, scoperto il deserto, bisogna imparare a sussistervi. Comincia la ricerca estenuante di Nietzsche.

NIETZSCHE E NICHILISMO

“Noi neghiamo Dio, neghiamo la responsabilità di Dio, solo così libereremo il mondo.” Con Nietzsche, il nichilismo sembra divenire profetico. Ma non si può trarre niente da Nietzsche, salvo la crudeltà bassa e mediocre che egli odiava con tutte le sue forze, finché nella sua opera non si metta in primo piano, ben avanti al profeta, il clinico. Il carattere provvisorio, metodico, in una parola strategico del suo pensiero non può essere messo in dubbio. Con lui, per la prima volta, il nichilismo diviene cosciente. I chirurghi hanno questo in comune con i profeti, che pensano e operano in funzione dell'avvenire. Nietzsche non ha mai pensato altrimenti che in funzione di un'apocalissi avvenire, non per esaltarla, perché indovinava il volto sordido e calcolatore che questa apocalissi finirebbe per assumere, ma per evitarla e tramutarla in rinascita. Ha riconosciuto il nichilismo e l'ha esaminato come un fatto clinico. Si diceva il primo compiuto nichilista d'Europa. Non per inclinazione, ma per stato, e perché era troppo grande per rifiutare il retaggio della sua epoca. Ha diagnosticato in sé, e negli altri, la impotenza a credere e la scomparsa del fondamento primitivo di ogni fede, cioè il credere alla vita. Il “si può vivere nella rivolta?” è divenuto in lui “si può vivere senza credere a nulla?” La sua risposta è positiva. Sì, qualora si faccia dell'assenza di fede un metodo, si porti il nichilismo alle conseguenze estreme, e pervenendo allora al deserto, fidenti in ciò che verrà, si provino dolore e gioia con uno stesso empito primitivo.

Invece del dubbio metodico, egli ha praticato la negazione metodica, l'assidua distruzione di tutto ciò che maschera ancora il nichilismo a se stesso, degli idoli che camuffano la morte di Dio. “Per erigere un nuovo santuario, bisogna abbattere un santuario, è questa la legge.” Chi vuole essere creatore nel bene e nel male, secondo lui, deve

innanzi tutto essere distruttore e infrangere i valori. “Così il male supremo fa parte del sommo bene, ma il sommo bene è creatore.” A suo modo, ha scritto il *Discorso del metodo* del proprio tempo, senza la libertà e l'esattezza di quel Seicento francese che tanto ammirava, ma con la folle lucidità che caratterizza il ventesimo secolo, secolo del genio, secondo lui. Questo metodo della rivolta, dobbiamo ora prenderlo in esame¹.

Il primo atto di Nietzsche consiste così nell'acconsentire a quanto sa. L'ateismo gli appare ovvio, esso è “costruttivo e radicale”. La vocazione suprema di Nietzsche, a quanto afferma egli stesso, sta nel provocare una specie di crisi e di fermata decisiva nel problema dell'ateismo. Il mondo procede alla ventura, non ha finalità. Dio è dunque inutile, poiché non vuole nulla. Se volesse qualche cosa, e si riconosce qui la formulazione tradizionale del problema del male, dovrebbe assumersi “una somma di dolore e di illogicità che sminuirebbe il valore totale del divenire”. È noto che Nietzsche invidiava pubblicamente a Stendhal la sua formula: “Dio ha una sola scusa, che non esiste.” Privo della volontà divina, il mondo è ugualmente privo di unità e di finalità. Quindi non può essere giudicato. Ogni giudizio di valore portato sul mondo si risolve alla fine in calunnia della vita. Si giudica allora ciò che è in relazione a quanto dovrebbe essere, regno dei cieli, idee eterne, o imperativo morale. Ma il dover esser non è: il mondo non può essere giudicato in nome di niente: “Vantaggi di quest'epoca: niente è vero, tutto è lecito.” Queste formule che si ripercuotono in migliaia d'altre formule, sontuose o ironiche, bastano in ogni caso a dimostrare che Nietzsche accetta per intero il carico della rivoluzione e della rivolta. Nelle sue considerazioni, puerili del resto, sull'“addestramento e la selezione” ha persino formulato la logica estrema del ragionamento nichilista: “Problema: con quali mezzi si otterrebbe una forma rigorosa di grande nichilismo contagioso che insegnasse e praticasse con coscienza affatto scientifica la morte volontaria?”

Ma Nietzsche colonizza a favore del nichilismo i valori che, tradizionalmente, sono stati considerati freno al nichilismo. Principalmente la morale. La condotta morale, quale l'ha illustrata Socrate, o quale la raccomanda il cristianesimo, è in se stessa un segno di decadenza. Essa vuole sostituire all'uomo di carne un riflesso

dell'uomo. Condanna l'universo delle passioni e delle grida in nome di un mondo armonioso, affatto immaginario. Se il nichilismo è impotenza a credere, il suo sintomo più grave non si ritrova nell'ateismo, ma nell'impotenza a credere ciò che è, a vedere ciò che accade, a vivere ciò che si offre. Quest'infermità sta alla base di qualsiasi idealismo. La morale non ha fede nel mondo. La vera morale, per Nietzsche, non si separa dalla lucidità. È severo con i "calunniatori del mondo", perché discerne, nella loro calunnia, la vergognosa smania d'evasione. Per lui, la morale tradizionale non è nient'altro che un caso speciale d'immortalità. "È il bene," egli dice, "ad aver bisogno di essere giustificato." E ancora: "È per ragioni morali che un giorno si cesserà di fare il bene".

La filosofia di Nietzsche si aggira senza dubbio intorno al problema della rivolta. Esattamente, comincia con l'essere una rivolta. Ma si avverte lo spostamento operato da Nietzsche. La rivolta, con lui, parte dal "Dio è morto" che considera come un fatto acquisito; si volge allora contro tutto ciò che mira a sostituire falsamente la divinità scomparsa e disonora un mondo indubbiamente senza direzione, ma che permane tuttavia la sola matrice degli dei. Contrariamente a quanto pensano alcuni dei suoi critici cristiani, Nietzsche non ha concepito il progetto di uccidere Dio. L'ha trovato morto nell'anima del suo tempo. Per primo, ha compreso l'immensità dell'avvenimento e deciso che questa rivolta dell'uomo non poteva condurre a una rinascita se non fosse guidata. Ogni altro atteggiamento nei suoi riguardi, fosse rimpianto o compiacimento, doveva provocare l'apocalissi. Nietzsche non ha dunque formulato una filosofia della rivolta, ma edificato una filosofia sulla rivolta.

Se attacca il cristianesimo in particolare, lo attacca solo in quanto morale. Lascia sempre intatti la persona di Gesù da un lato, e dall'altra parte, gli aspetti cinici della Chiesa. È noto che ammirava, da conoscitore, i Gesuiti. "In fondo," scrive, "solo il Dio morale è confutato²." Per Nietzsche come per Tolstoj, Cristo non è un ribelle. L'essenziale della sua dottrina si riassume nell'assenso totale, nella non-resistenza al male. Non si deve uccidere, neppure per impedire d'uccidere. Bisogna accettare il mondo qual è, rifiutare d'accrescere la sua sventura, ma acconsentire a soffrire personalmente del male che contiene. Il regno dei cieli è a nostra portata immediata. C'è una sola

disposizione interiore che ci permetta di mettere i nostri atti in rapporto con questi principi, e possa darci la beatitudine immediata. Non la fede, ma le opere, ecco, secondo Nietzsche, il messaggio di Cristo. Muovendo di là, la storia del cristianesimo altro non è che un lungo tradimento di questo messaggio. Il Nuovo Testamento è già corrotto e, da Paolo ai Concili, il servizio della fede fa dimenticare le opere.

Qual è la corruzione profonda che il cristianesimo sovrappone al messaggio del suo maestro? L'idea di giudizio, estranea all'insegnamento di Cristo, e i concetti correlativi di castigo e di premio. Da questo istante, la natura diventa storia, e storia significativa; l'idea di una totalità umana è nata. Dalla buona novella al giudizio finale, l'umanità ha il solo compito di conformarsi ai fini espressamente morali di un racconto scritto in anticipo. La sola differenza è questa, che i personaggi, all'epilogo, si dividono da sé in buoni e cattivi. Mentre il solo giudizio di Cristo sta nel dire che il peccato di natura è senza importanza, il cristianesimo storico farà di tuttata la natura fonte di peccato. "Che nega Cristo? Tutto ciò che porta ora il nome di cristiano." Il cristianesimo crede di lottare contro il nichilismo perché dà una direzione al mondo, mentre è esso stesso nichilista nella misura in cui, imponendo alla vita un senso immaginario, impedisce che si scopra il suo vero senso: "Ogni Chiesa è la pietra fatta scorrere sul sepolcro di un uomo-dio: cerca, a forza, d'impedirgli di risuscitare." La conclusione paradossale, ma significativa di Nietzsche è questa, che Dio è morto per opera del cristianesimo, in quanto esso ha secolarizzato il divino. Bisogna intendere, qui, il cristianesimo storico e "la sua duplicità profonda e spregevole".

Lo stesso ragionamento fa insorgere Nietzsche contro il socialismo e contro tutte le forme di umanitarismo. Il socialismo non è altro che un cristianesimo degenerato. Esso mantiene infatti quella credenza nella finalità della storia che tradisce la vita e la natura, che sostituisce fini ideali ai fini reali, e contribuisce a fiaccare le volontà e le immaginazioni. Il socialismo è nichilista, nel senso ormai preciso che Nietzsche conferisce a questa parola. Il nichilista non è colui che non crede a niente, ma colui che non crede a quanto è. In questo senso, tutte le forme di socialismo sono manifestazioni, più degradate ancora, della decadenza cristiana. Per il cristianesimo, premio e castigo presupponavano una storia. Ma per logica inevitabile, l'intera storia

finisce col rappresentare premio e castigo: da quel giorno è nato il messianesimo collettivista. Allo stesso modo, l'eguaglianza delle anime davanti a Dio conduce, morto Dio, all'eguaglianza senz'altra specificazione. Anche qui, Nietzsche combatte le dottrine socialiste in quanto dottrine morali. Si manifesti nella religione o nella predicazione socialista, il nichilismo è termine logico dei nostri valori così detti superiori. Lo spirito libero distruggerà questi valori, denunciando le illusioni sulle quali poggiano, il mercimonio che presuppongono, e il delitto che commettono impedendo all'intelletto lucido di compiere la propria missione: trasformare il nichilismo passivo in nichilismo attivo.

In questo mondo sbarazzato di Dio e degli idoli morali, l'uomo è ora solitario e senza padrone. Nessuno meno di Nietzsche, e in questo egli si distingue dai romantici, ha lasciato credere che tale libertà potesse essere facile. Quella selvaggia liberazione lo metteva nel numero di coloro, di cui disse egli stesso che patiscono di una nuova ambascia e di una nuova felicità. Ma per cominciare, è l'ambascia sola che grida: "Ahimè, concedetemi dunque la follia ... A meno di essere al disopra della legge, sono il più reprobato tra i reprobati." Chi non può mantenersi al disopra della legge, deve in realtà trovare un'altra legge, o la demenza. Dacché non crede più in Dio, né alla vita immortale, l'uomo diviene "responsabile di tutto ciò che vive, di tutto ciò che, nato dal dolore, è destinato a patire della vita". A lui, e a lui solo, spetta trovare l'ordine e la legge. Cominciano allora i tempi dei reprobati, la ricerca estenuante delle giustificazioni, la nostalgia senza scopo, "l'interrogazione più dolorosa, più lacerante, quella del cuore che si domanda: dove potrei sentirmi nel mio regno?"

Poiché era spirito libero, Nietzsche sapeva che la libertà dello spirito non è un comodo, ma una grandezza che si vuole e, di tanto in tanto, si consegue con una lotta estenuante. Sapeva che c'è gran rischio, quando si voglia stare al disopra della legge, di scendere al disotto di questa legge. Per questo ha compreso che lo spirito non trovava la sua vera emancipazione se non nella accettazione di nuovi doveri. L'essenziale della sua scoperta sta nel dire che se la legge eterna non è libertà, ancora meno lo è l'assenza di legge. Se nulla è vero, se il mondo è senza norma, nulla è proibito: per vietare una azione, occorrono infatti un valore e un fine. Ma al tempo stesso nulla è autorizzato: valore e fine occorrono anche per eleggere un'altra azione.

L'imperio assoluto della legge non è libertà, ma l'assoluta disponibilità neppure. Tutti i possibili sommati insieme non fanno la libertà, ma l'impossibile è schiavitù. Lo stesso caos è una servitù. Non c'è libertà se non in un mondo nel quale ciò che è possibile si trovi definito insieme a ciò che non lo è. Senza legge, nessuna libertà. Se il destino non è orientato da un valore superiore, se il caso è sovrano, ecco l'avanzare delle tenebre, la tremenda libertà del cieco. Al termine della massima liberazione, Nietzsche sceglie dunque la massima dipendenza. "Se non facciamo della morte di Dio una grande rinuncia e una perpetua vittoria su noi stessi, dovremo pagare questa perdita." In altre parole, con Nietzsche, la rivolta mette capo all'ascesi. Una logica più profonda sostituisce allora al "se nulla è vero, tutto è lecito" di Karamazov, un "se nulla è vero, nulla è lecito". Negare che anche una sola cosa sia vietata a questo mondo equivale a rinunciare a ciò che è lecito. Dove nessuno può dire più che cosa sia nero e che cosa bianco, la luce si spegne e la libertà diviene prigioniera volontaria.

In questo vicolo cieco entro il quale spinge metodicamente il proprio nichilismo, si può dire che Nietzsche si getti con una specie di gioia tremenda. È suo scopo dichiarato rendere insostenibile la situazione all'uomo del suo tempo. Sembra che per lui la sola speranza stia nell'arrivare all'estremo della contraddizione. Se allora l'uomo non vuole perire nei lacci che lo strangolano, dovrà reciderli di colpo, e creare i propri valori. La morte di Dio non è in alcun modo un termine e non può viverci se non a condizione di preparare una resurrezione. "Quando non si trova la grandezza in Dio," dice Nietzsche, "non la si trova in alcun luogo: bisogna negarla o crearla." Negarla era compito del mondo che lo circondava e che egli vedeva correre al suicidio. Crearla fu il compito sovrumano per il quale ha voluto morire. Egli sapeva infatti che la creazione è possibile soltanto all'estremo della solitudine e che l'uomo non si risolverebbe a questo vertiginoso sforzo che qualora, nell'estrema miseria dello spirito, dovesse acconsentire a questo gesto o morire. Nietzsche gli grida dunque che la terra è la sua sola verità, alla quale deve essere fedele, sulla quale bisogna vivere e operare la propria salvezza. Ma insieme gli insegna che vivere su una terra senza legge è impossibile perché vivere presuppone appunto una legge. Come vivere libero e senza legge? A quest'enigma l'uomo deve rispondere, pena la morte.

Nietzsche almeno non lo elude. Risponde e la sua risposta sta nel rischio: mai Damocle danza meglio che sotto la spada. Bisogna accettare l'inaccettabile, e attenersi all'intollerabile. Dall'istante in cui si riconosce che il mondo non persegue alcun fine, Nietzsche propone di ammettere la sua innocenza, di affermare che esso non cade sotto giudizio poiché non si può giudicarlo su alcuna intenzione, e di sostituire quindi a tutti i giudizi di valore un solo sì, un'adesione intera ed esaltata a questo mondo. Così dalla disperazione infinita scaturirà la gioia infinita, dalla servitù cieca la libertà senza remissione. Essere liberi significa appunto abolire i fini. L'innocenza del divenire, non appena ad esso si acconsenta, rappresenta il massimo della libertà. Lo spirito libero ama ciò che è necessario. È intimo pensiero di Nietzsche che la libertà dei fenomeni, se è assoluta, senza incrinature, non implica alcuna specie di costrizione. Adesione totale a una necessità totale, ecco la sua definizione paradossale della libertà. La domanda: "libero da che cosa?" è allora sostituita da "libero per che cosa?". La libertà coincide con l'eroismo. È l'ascetismo del grand'uomo, "l'arco più teso che esista".

Quest'approvazione superiore, nata dall'abbondanza e dalla pienezza, è l'affermazione senza restrizioni della colpa stessa e della sofferenza, del male e dell'uccisione, di tutto ciò che l'esistenza ha di problematico o di strano. Essa nasce da una decisa volontà di essere ciò che si è in un mondo che sia quello che è. "Considerare se stessi come una fatalità, non volersi fare altri da quelli che si è..." La parola è proferita. L'ascesi nietzschiana, muovendo dal riconoscimento della fatalità, perviene a una divinizzazione della fatalità. Il destino diviene tanto più adorabile quanto più è implacabile. Il dio morale, la pietà, l'amore sono altrettanti nemici della fatalità, che cercano di compensare. Nietzsche non vuole il riscatto. La gioia del divenire è la gioia dell'annientamento. Ma l'individuo solo ne è sommerso. Il moto di rivolta con il quale l'uomo rivendicava il proprio essere scompare nella sottomissione assoluta dell'individuo al divenire. *L'amor fati* sostituisce quel che era un *odium fati*. "Ogni individuo collabora all'intero essere cosmico, lo si sappia o no, lo si voglia o no." L'individuo si perde così nel destino della specie e nel moto eterno dei mondi. "Tutto quel che è stato è eterno, il mare lo rigetta sul lido."

Nietzsche ritorna allora alle origini del pensiero, ai presocratici.

Questi sopprimevano le cause finali per lasciar intatta l'eternità del principio da loro immaginato. Sola eterna è la forza che non ha scopo, il "Gioco" di Eraclito. Tutto lo sforzo di Nietzsche è volto a dimostrare la presenza della legge nel divenire e del gioco nella necessità. "Il bambino è l'innocenza e l'oblio, un ricominciare un gioco, una ruota che gira da sola, un primo moto, il dono sacro di dire sì." Il mondo è divino perché il mondo è gratuito. Per questo l'arte soltanto, nella sua pari gratuità, è atta a coglierlo. Nessun giudizio rende conto del mondo, ma l'arte può insegnarci a ripeterlo, come il mondo si ripete lungo eterni ritorni. Sullo stesso greto, il mare primordiale ripete instancabilmente le medesime parole e rigetta gli stessi esseri meravigliati di vivere. Ma chi almeno acconsenta a tornare a che tutto ritorni, chi si faccia eco ed eco esaltata, quegli partecipa della divinità del mondo.

Per questa via infatti, la divinità dell'uomo finisce con l'introdursi. L'uomo che da principio, nella sua rivolta, nega Dio, tende poi a sostituirlo. Ma il messaggio di Nietzsche sta a significare che diventa Dio solo rinunciando ad ogni rivolta, anche a quella che produce gli dèi per correggere questo mondo. "Se c'è un Dio, come sopportare di non esserlo?" C'è un dio, in realtà, che è il mondo. Per partecipare della sua divinità, basta dire sì. "Non più pregare, benedire," e la terra si coprirà di uomini dèi. Dire sì al mondo, ripeterlo, è ricreare ad un tempo e il mondo e se stesso, è divenire il grande artista, il creatore. Il messaggio di Nietzsche si riassume nella parola creazione, nel senso ambiguo che questa ha assunto. Nietzsche non ha mai esaltato altro egoismo o altra durezza da quelli che sono propri ad ogni creatore. La trasmutazione dei valori consiste solo nel sostituire al valore del giudice quello del creatore: il rispetto e la passione di ciò che è. La divinità senza l'immortalità definisce la libertà del creatore. Dioniso, dio della terra, urla eternamente nello smembramento. Ma raffigura al tempo stesso quella bellezza sconvolta che coincide con il dolore. Nietzsche ha pensato che dire sì alla terra e a Dioniso fosse dire sì alle proprie sofferenze. Accettare tutto, e la contraddizione suprema, e insieme il dolore, era regnare su tutto. Nietzsche accettava di pagare il prezzo di questo regno. Solo vera è la terra "grave e sofferente". Essa sola è la divinità. Al pari di quell'Empedocle che si precipitava nell'Etna per andare a cercare la verità dove sta, nelle viscere della

terra, Nietzsche proponeva all'uomo di sommergersi nel cosmo per ritrovare la sua divinità eterna e divenire lui stesso Dioniso. La *Volontà di Potenza* si chiude così, come i *Pensieri* di Pascal, ai quali fa così spesso pensare, con una scommessa. L'uomo non consegue ancora la certezza, ma la volontà di certezza, che non è la stessa cosa. Infatti Nietzsche, a questo estremo, vacillava: "Ecco che cosa è imperdonabile in te. Hai i poteri e rifiuti di firmare." Doveva tuttavia firmare. Ma il nome di Dioniso ha immortalato solo i biglietti ad Arianna, che egli scrisse nella pazzia.

In certo senso la rivolta, con Nietzsche, mette capo di nuovo all'esaltazione del male. La differenza sta in questo, che il male, allora, non è più una riscossa. È accettato come uno dei volti possibili del bene e, più certamente ancora, come una fatalità. Viene dunque assunto per essere superato e, per così dire, come una medicina. Nella mente di Nietzsche, si trattava soltanto del fiero consenso dell'animo davanti a ciò che non può evitare. Conosciamo tuttavia la sua posterità, e quale politica dovesse far appello all'autorità di colui che si diceva l'ultimo tedesco antipolitico. Egli andava immaginando dei tiranni artisti. Ma la tirannia è più naturale dell'arte ai mediocri. "Piuttosto Cesare Borgia che Parsifal" esclamava. Ha avuto e Cesare e Borgia, ma privi dell'aristocrazia del cuore che attribuiva ai grandi individui del Rinascimento. Mentre egli chiedeva che l'individuo s'inchinasse all'eternità della specie e si sommergesse nel grande ciclo del tempo, si è fatto della razza un caso particolare della specie e piegato l'individuo davanti a questo sordido dio. La vita di cui parlava con reverenza e tremore è stata degradata a biologia ad uso domestico. Una razza di signori incolti biascicanti la volontà di potenza s'è fatta infine l'esponente della "difformità antisemita" che egli non ha cessato di disprezzare.

Aveva creduto al coraggio congiunto all'intelligenza, ed è questo appunto ciò che chiamava forza. In suo nome, si è volto il coraggio contro l'intelligenza; e questa virtù che fu veramente sua si è così mutata nel suo contrario: la violenza dagli occhi accecati. Aveva confuso libertà e solitudine, secondo la legge di uno spirito fiero. Eppure la sua "solitudine profonda del meriggio e di mezzanotte" s'è perduta nella folla meccanizzata che ha finito per straripare sull'Europa. Difensore del gusto classico, dell'ironia, della frugale impertinenza,

aristocratico che ha saputo dire che l'aristocrazia consiste nel praticare la virtù senza chiedersi perché, e che si deve dubitare di un uomo che abbia bisogno di ragioni per serbarsi onesto, smanioso di dirittura ("quella dirittura fattasi istinto, passione"), servitore pertinace di quella "equità somma della suprema intelligenza cui è nemico mortale il fanatismo", trent'anni dopo la sua morte il suo stesso paese lo ha eretto a precettore di menzogna e di violenza, e ha reso odiosi concetti e virtù che il suo sacrificio aveva fatti ammirevoli. Nella storia dell'intelletto, fatta eccezione per Marx, l'avventura di Nietzsche non ha equivalenti; non avremo mai finito di riparare l'ingiustizia che gli è stata fatta. Si conoscono senza dubbio filosofie che sono state tradotte, e tradite, nella storia. Ma fino a Nietzsche e al nazionalsocialismo, non v'è esempio che un pensiero tutto illuminato dalla nobiltà dilaniata di un animo eccezionale sia stato illustrato agli occhi del mondo da una parata di menzogne, e dallo spaventoso ammucchiarsi di cadaveri nei campi di concentramento. Che la predicazione di una superumanità sfoci nella fabbricazione metodica di sottouomini, ecco il fatto che deve senza dubbio essere denunciato, ma richiede anche di venire interpretato. Se il termine ultimo del grande movimento di rivolta dell'Ottocento e del Novecento doveva essere questo spietato asservimento, non si dovrebbero forse volgere le spalle alla rivolta e riprendere il grido disperato di Nietzsche alla sua epoca: "La mia coscienza e la vostra non sono più una stessa coscienza?"

Riconosciamo innanzi tutto che ci sarà sempre impossibile confondere Nietzsche e Rosenberg. Dobbiamo essere gli avvocati di Nietzsche. L'ha detto egli stesso, denunciando in anticipo la sua impura discendenza, "chi ha liberato il proprio spirito deve ancora purificarsi". Ma bisogna almeno sapere se la liberazione dello spirito, quale egli la concepiva, non escluda la purificazione. Lo stesso movimento che mette capo a Nietzsche, e lo sorregge, ha le proprie leggi e una propria logica che, forse, spiegano il sanguinoso travestimento di cui è stata addobbata la sua filosofia. Non c'è nulla nella sua opera che possa essere utilizzato nel senso dell'omicidio definitivo? Gli scannatori, a condizione di negare lo spirito per la lettera e persino quanto nella lettera ancora permane dello spirito, non potevano trovare in lui dei pretesti? Bisogna rispondere affermativamente. Dall'istante in cui si trascura l'aspetto metodico del pensiero nietzschiano (e non è certo che

egli stesso vi si sia sempre attenuto) la sua logica ribelle non conosce più limiti.

Si noterà, inoltre, che non nel rifiuto nietzschiano degli idoli trova giustificazione l'omicidio, ma nell'adesione forsennata che corona l'opera di Nietzsche. Dire sì a tutto implica che si dica sì all'omicidio. Ci sono del resto due modi di acconsentire all'omicidio. Se lo schiavo dice sì a tutto, dice di sì all'esistenza del padrone e al proprio dolore: Gesù insegna la non-resistenza. Se il padrone dice sì a tutto, dice di sì alla schiavitù, al dolore degli altri; ecco il tiranno e la glorificazione dell'omicidio. "Non è risibile che si creda a una legge sacra, infrangibile, non mentire, non uccidere, in un'esistenza il cui carattere sta nella perpetua menzogna, nel perpetuo omicidio?" Infatti; e la rivolta metafisica nel suo primo moto era soltanto protesta contro la menzogna e il delitto dell'esistenza. Il sì nietzschiano, dimentico del no originario, rinnega la rivolta stessa nel momento in cui rinnega la morale che rifiuta il mondo qual è. Nietzsche invocava con tutte le sue forze un Cesare romano con l'animo di Cristo. Questo significava nella sua mente dire sì allo schiavo e insieme al padrone. Ma infine, dire sì ad ambedue equivale a sancire il più forte dei due, cioè il padrone. Il Cesare doveva fatalmente rinunciare al dominio dello spirito per scegliere il regno del fatto. "Come trar partito dal delitto?" s'interrogava Nietzsche, da buon professore fedele al suo metodo. Il Cesare doveva rispondere: moltiplicandolo. "Quando i fini sono grandi, scrisse per sua sventura Nietzsche, l'umanità applica un altro criterio e non giudica più il delitto come tale, anche usasse i mezzi più spaventosi." È morto nel 1900, sul limitare del secolo in cui questa pretesa doveva divenire mortale. Invano aveva esclamato, nell'ora della lucidità: "È facile parlare di ogni specie d'atti immorali; ma si avrà la forza di sopportarli? Per esempio, non potrei tollerare di mancar di parola o di uccidere; languirei, più o meno a lungo, ma ne morirei, questa sarebbe la mia sorte." Dacché era stato dato l'assenso alla totalità dell'esperienza umana, altri potevano venire, che lungi dal languire, si sarebbero rinvigoriti nella menzogna e nell'omicidio. La responsabilità di Nietzsche sta nell'aver, per ragioni superiori di metodo, legittimato, sia pure per un attimo, al meriggio del pensiero, quel diritto al disonore di cui già Dostojevskij diceva che si è sempre sicuri, offrendolo agli uomini, di vederli gettarvisi sopra. Ma la sua

responsabilità involontaria va oltre.

Nietzsche è effettivamente quanto riconosceva di essere: la coscienza più acuta del nichilismo. Il passo decisivo che egli ha fatto compiere allo spirito di rivolta ha consistito nel farlo saltare dalla negazione dell'ideale alla secolarizzazione dell'ideale. Poiché la salvezza dell'uomo non si fa in Dio, deve farsi sulla terra. Poiché il mondo non ha direzione, l'uomo, dal momento che accetta, deve dargliene una che faccia capo a un'unità superiore. Nietzsche rivendicava la direzione dell'avvenire umano. "Ci sta per toccare in sorte il compito di governanti della terra." E altrove: "S'avvicina il tempo in cui si dovrà lottare per il dominio della terra, e questa lotta sarà condotta in nome di principi filosofici." Annunciava così il ventesimo secolo. Ma se l'annunciava, era perché aveva avvertito la logica interiore del nichilismo e sapeva che uno dei suoi termini era l'impero. Con ciò, preparava egli stesso quest'impero.

Esiste libertà per l'uomo senza Dio, quale l'immaginava Nietzsche, vale a dire solitario. Esiste libertà al meriggio quando la ruota del mondo si ferma e l'uomo dice sì a quello che è. Ma quello che è diviene. Bisogna dire sì al divenire. La luce finisce per passare, l'asse del giorno s'inclina. La storia allora ricomincia e, nella storia, bisogna cercare la libertà: alla storia, bisogna dire sì. Il nietzschianesimo, teoria della volontà di potenza individuale, era condannato ad iscriversi in una volontà di potenza totale. Non era niente senza l'impero del mondo. Nietzsche odiava senza dubbio i liberi pensatori e gli umanitari. Prendeva le parole "libertà dello spirito" nel loro senso estremo: la divinità dello spirito individuale. Ma non poteva impedire che i liberi pensatori movessero dal medesimo fatto storico da cui egli stesso moveva, la morte di Dio, e che le conseguenze fossero le medesime. Nietzsche ha ben visto che l'umanitarismo altro non era se non un cristianesimo privo di giustificazione superiore, che conservava le cause finali respingendo la causa prima. Ma non ha scorto che le dottrine di emancipazione sociale dovevano, per una logica inevitabile del nichilismo, propugnare quello che egli stesso aveva vagheggiato: la super-umanità.

La filosofia secolarizza l'ideale. Ma vengono i tiranni e ben presto secolarizzano i filosofi che danno loro il diritto di farlo. Nietzsche aveva già indovinato questa colonizzazione a proposito di Hegel la cui

originalità, secondo lui, sta nell'aver inventato un panteismo nel quale il male, l'errore e la sofferenza non potessero più servire d'argomento contro la divinità. "Ma lo stato, i poteri costituiti hanno immediatamente utilizzato questa iniziativa grandiosa." Eppure egli stesso aveva immaginato un sistema nel quale il delitto non poteva più servire d'argomento contro nulla e in cui il solo valore risiedeva nella divinità dell'uomo. Anche la sua iniziativa grandiosa chiedeva utilizzazione. A questo riguardo, il nazionalsocialismo è soltanto un erede transitorio, il termine imbestiato e teatrale del nichilismo. Ben altrimenti logici e ambiziosi saranno quelli che correggendo Nietzsche mediante Marx, sceglieranno di dire sì soltanto alla storia, e non più all'intera creazione. Il ribelle che Nietzsche inginocchiava davanti al cosmo sarà da quel momento inginocchiato davanti alla storia. Perché stupirsi? Nietzsche, almeno nella sua teoria della super-umanità, e prima di lui Marx con la società senza classi, sostituiscono ambedue, all'aldilà, il poi. In questo, Nietzsche tradiva i Greci e l'insegnamento di Gesù che, secondo lui, sostituivano all'aldilà il subito. Come Nietzsche, Marx pensava strategicamente, come lui odiava la virtù formale. Le loro due rivolte, che ugualmente si concludono con l'adesione a un certo aspetto della realtà, si fonderanno nel marxismo-leninismo, incarnandosi in quella casta, di cui già parlava Nietzsche, che doveva "sostituire il sacerdote, l'educatore, il medico La differenza, capitale, sta in questo, che Nietzsche, attendendo il superuomo, propone di dire sì a ciò che è, e Marx a ciò che diviene. Per Marx, la natura è ciò che viene soggiogato per obbedire alla storia, per Nietzsche ciò cui si obbedisce, per soggiogare la storia. È la differenza tra il cristiano e il greco. Nietzsche, almeno, ha previsto quanto stava per accadere: "Il socialismo moderno tende a creare una forma di gesuitismo secolare, a fare di tutti gli uomini tanti strumenti" e altrove: "Quello che si desidera è il benessere ... Di conseguenza ci si avvia ad una schiavitù spirituale quale non s'è mai vista. Il cesarismo intellettuale sovrasta tutta l'attività dei negozianti e dei filosofi." Passata al crogiolo della filosofia nietzschiana, la rivolta, nella sua follia di libertà, fa capo al cesarismo biologico o storico. Il no assoluto aveva spinto Stirner a divinizzare, insieme con l'individuo, il delitto. Ma il sì assoluto finisce per universalizzare, insieme con l'uomo stesso, l'omicidio. Il marxismo-leninismo ha realmente assunto in sé la volontà di Nietzsche, mediante

l'ignoranza di alcune virtù nietzschiane. Il grande ribelle crea allora con le proprie mani, e per rinchiudervisi, il regno implacabile della necessità. Sfuggito alla prigione di Dio, sarà sua prima cura costruire il carcere della storia e della ragione, portando così a compimento il mascheramento e la consacrazione di quel nichilismo che Nietzsche ha preteso vincere.

NOTE

¹ Quella di cui ci occuperemo qui è evidentemente l'ultima filosofia di Nietzsche, dal 1880 al crollo. Questo capitolo può essere considerato come un commento alla *Volontà di Potenza*.

² “Voi dite che è la decomposizione spontanea di Dio, ma è solo una muta: Dio si spoglia della sua epidermide morale. E lo vedrete riapparire, al di là del Bene e del Male.”

LA RIVOLTA NELLA POESIA

Se la rivolta metafisica rifiuta il sì e si limita a negare assolutamente, si destina a sembrare. Se precipita nell'adozione di ciò che è, rinunciando a contestare parte della realtà, si obbliga presto o tardi a fare. Tra i due, Ivan Karamazov rappresenta, ma in senso doloroso, il lasciar fare. La poesia, nella sua rivolta della fine dell'Ottocento e del principio del Novecento, ha costantemente oscillato tra questi due estremi: la letteratura e la volontà di potenza, l'irrazionale e il razionale, il sogno disperato e l'azione implacabile. Un'ultima volta questi poeti, e soprattutto i surrealisti, rischiarano per noi il cammino che porta dal sembrare al fare, in uno spettacoloso scorcio.

Hawthorne ha potuto scrivere di Melville che, non credente, non sapeva adagiarsi nell'incredulità. Allo stesso modo, di questi poeti che si scagliano all'assalto del cielo, è possibile dire che volendo sovvertire tutto, hanno contemporaneamente affermato la loro nostalgia disperata di un ordine. Come ultima contraddizione, hanno voluto derivare ragione dalla sragione e fare dell'irrazionale un metodo. Questi grandi eredi del romanticismo hanno preteso di rendere esemplare la poesia e di trovare, in quanto essa aveva di più lacerante, la vera vita. Hanno divinizzato la bestemmia e trasformato la poesia in esperimento e in mezzo d'azione. Fino a loro, infatti, chi aveva preteso di agire sull'evento e sull'uomo, almeno in Occidente, lo aveva fatto in nome di regole razionali. Al contrario il surrealismo, dopo Rimbaud, ha voluto trovare nella demenza e nel sovvertimento una regola di costruzione. Rimbaud, con la sua opera e con essa sola, aveva indicato la via, ma a quel modo fulmineo con cui il temporale rivela l'imbocco di un sentiero. Il surrealismo ha scavato questo sentiero e ne ha codificato il ritrovamento. Con i suoi eccessi quanto con i suoi indietreggiamenti, ha dato un'ultima e sontuosa espressione a una teoria pratica della rivolta irrazionale, al momento stesso che, per altra via, il pensiero in rivolta fondava il culto della ragione assoluta. I suoi ispiratori, Lautréamont e Rimbaud, c'insegnano comunque per quali vie il desiderio irrazionale di sembrare possa condurre l'uomo in rivolta alle forme d'azione più

liberticide.

LAUTRÉAMONT E LA BANALITÀ

Lautréamont dimostra che il desiderio di sembrare si dissimula, nell'uomo in rivolta, anche dietro alla volontà di banalità. Nei due casi, si faccia grande o si sminuisca, il rivoltoso vuole essere diverso da quello che è, anche quando è insorto per venire riconosciuto nel suo vero essere. Le bestemmie e il conformismo di Lautréamont illustrano egualmente questa disgraziata contraddizione che si risolve con lui nella volontà di non essere niente. Lungi dall'esservi palinodia, come generalmente si ritiene, la stessa mania di annientamento spiega l'invocazione di Maldoror alla grande notte originaria e le banalità laboriose della sua *Poetica*.

Con Lautréamont, si comprende che la rivolta è adolescente. I nostri grandi terroristi della bomba e della poesia escono appena d'infanzia. I canti di Maldoror sono il libro di un collegiale quasi geniale: la loro pateticità nasce appunto dalle contraddizioni di un cuore bambino che insorge contro la creazione, e contro se stesso. Come il Rimbaud delle *Illuminazioni*, scagliandosi contro i limiti del mondo, il poeta sceglie da principio l'apocalissi e la distruzione, piuttosto di accettare la regola impossibile che lo fa essere quello che è, nel mondo che va come va.

“Mi presento per difendere l'uomo,” dice Lautréamont senza semplicità. Maldoror è dunque l'angelo della pietà? Lo è in certo modo, avendo pietà di sé. Perché? Questo rimane da scoprire. Ma la pietà delusa, oltraggiata, inconfessabile e inconfessata, lo porterà a singolari estremi. Maldoror, secondo le sue parole, ha ricevuto la vita come una ferita e ha proibito al suicidio di guarire la cicatrice (*sic*). Come Rimbaud, è colui che soffre e si è ribellato; ma, recedendo misteriosamente dal dire che si rivolta contro il suo essere stesso, mette avanti l'eterno alibi dell'insorto: l'amore per gli uomini.

Soltanto, colui che si presenta per difendere l'uomo, contemporaneamente scrive: “Mostrami un uomo che sia buono.” Questo perpetuo moto è quello della rivolta nichilista. Ci si rivolta contro l'ingiustizia fatta a noi stessi e all'uomo. Ma nell'attimo di lucidità in cui si scorge ad un tempo la legittimità di questa rivolta e la

sua impotenza, il furore di negazione si estende allora anche a ciò che si pretendeva difendere. Non potendo riparare l'ingiustizia con l'edificazione della giustizia, si preferisce almeno sommergerla in una ingiustizia più generale ancora che si confonde infine con l'annientamento. "Il male che mi avete fatto è troppo grande, troppo grande il male che vi ho fatto perché sia volontario." Per non odiare se stessi, bisognerebbe dichiararsi innocenti, ardimento sempre impossibile all'uomo solo: l'ostacolo è questo, che egli si conosce. Si può almeno dichiarare che tutti sono innocenti, sebbene trattati da colpevoli. Il criminale, allora è Dio.

Dai romantici a Lautréamont, non c'è dunque progresso reale, se non nel tono. Una volta di più, Lautréamont resuscita, con qualche perfezionamento, la figura del Dio d'Abramo e l'immagine del ribelle luciferino. Colloca Dio "su di un trono fatto d'escrementi umani e d'oro" ove siede "con iattanza idiota, il corpo ricoperto di un sudario fatto di lenzuola non lavate, colui che da sé si qualifica Creatore". "L'orribile Eterno dal volto di vipera", "l'astuto bandito" che vediamo "attizzare incendi in cui periscono vecchi e bambini" ruzzola, ubriaco, nel rigagnolo, o cerca al postribolo ignobili piaceri. Dio non è morto, ma è caduto. Di fronte alla divinità invilita, Maldoror viene raffigurato come un convenzionale cavaliere dal mantello nero. È il Maledetto. "Gli occhi non devono essere testimoni della bruttezza che l'Essere supremo, con un sorriso di odio possente, ha posto su me." Ha rinnegato tutto, "padre, madre, Provvidenza, amore, ideale, per non pensare più che a sé solo". Torturato dall'orgoglio, questo eroe ha tutti i prestigi del *dandy* metafisico: "Figura più che umana, triste come l'universo, bella come il suicidio." Come il ribelle romantico, disperando della giustizia divina, Maldoror prenderà partito per il male. Far soffrire e, così facendo, soffrire, è questo il programma. I *Canti* sono vere litanie del male.

A questa svolta, non si difende più neppure la creatura. Al contrario, "attaccare con tutti i mezzi l'uomo, questa belva selvaggia, e il Creatore", è il disegno annunciato dai *Canti*. Sconvolto al pensiero di avere come nemico Dio, ebbro della possente solitudine dei grandi criminali ("io solo contro l'umanità") Maldoror si scaglierà contro la creazione e il suo autore. I *Canti* esaltano la "santità del delitto", annunciano una serie crescente di "delitti gloriosi" e la ventesima

stanza del canto III inaugura persino una vera pedagogia del delitto e della violenza.

Così bell'ardore è, a quell'epoca, convenzionale. Non costa nulla. La vera originalità di Lautréamont sta altrove¹. I romantici mantenevano cautamente l'opposizione fatale tra solitudine umana e indifferenza divina, il castello isolato e il *dandy* essendo espressioni letterarie di questa solitudine. Ma l'opera di Lautréamont parla di un dramma più profondo. Pare veramente che questa solitudine gli sia stata insopportabile e che, insorgendo contro la creazione, abbia voluto distruggerne i limiti. Lungi dal cercare di munire di torri merlate il regno umano, ha voluto confondere tutti i regni. La creazione è stata da lui ricondotta ai mari primitivi in cui la morale perde ogni senso assieme a tutti i problemi fra i quali quello, per lui spaventoso, dell'immortalità dell'anima. Non ha voluto erigere un'immagine teatrale del ribelle o del *dandy* di fronte alla creazione ma confondere uomo e mondo nello stesso annientamento. Ha dato addosso alla stessa frontiera che separa l'uomo dall'universo. La libertà totale, e quella del delitto in particolare, presuppongono la distruzione delle frontiere umane. Non basta votare all'esecrazione tutti gli uomini e se stesso. Bisogna anche ricondurre il regno umano al livello dei regni dell'istinto. In Lautréamont si trovano quel rifiuto della coscienza razionale, quel ritorno all'elementare che costituiscono uno dei contrassegni delle civiltà in rivolta contro se stesse. Non si tratta più di sembrare, con uno sforzo ostinato della coscienza, ma in quanto coscienza, di non essere più.

Tutte le creature dei *Canti* sono anfibe, perché Maldoror rifiuta la terra e i suoi limiti. La flotta è fatta d'alghie e di goemoni. Il castello di Maldoror è sulle acque. Sua patria, il vecchio oceano. L'oceano, duplice simbolo, è il luogo dell'annientamento e insieme della riconciliazione. A suo modo, esso placa la violenta sete degli uomini destinati al disprezzo di sé e degli altri, la sete di non essere più. I *Canti* sarebbero così le nostre *Metamorfosi*, in cui il sorriso classico è sostituito dal riso di una bocca stagliata col rasoio, immagine di un *humor* forsennato e stridente. Questo bestiario non può celare tutti i significati che vi si sono voluti trovare, ma rivela almeno una volontà di annientamento che prende radice nel cuore più fosco della rivolta. Il pascaliano "*Abêtissez-vous*" assume con lui un senso letterale. Sembra

che Lautréamont non abbia potuto sopportare il chiarore freddo e implacabile in cui si deve durare per vivere. “La mia soggettività e un creatore, è troppo per un cervello.” Ha scelto allora di ridurre la vita, e la propria opera, al nuoto fulmineo della seppia in mezzo a una nube d’inchiostro. Il bel passaggio in cui Maldoror si congiunge in alto mare alla femmina dello squalo “con un lungo, casto e turpe congiungimento”, il racconto significativo, soprattutto, in cui Maldoror mutato in polipo assale il Creatore, sono espressioni chiare d’una evasione oltre i confini dell’essere e di un attentato convulso alle leggi della natura.

Quelli che si vedono respinti dalla patria armoniosa in cui giustizia e passione finalmente si equilibrano, preferiscono ancora alla solitudine i regni amari in cui le parole non hanno più senso, in cui regnano la forza e l’istinto di creature cieche. Questa sfida è insieme una mortificazione. La lotta con l’angelo del canto II termina con la sconfitta e la putrescenza dell’angelo. Cielo e terra allora, ricondotti ai liquidi abissi della vita primordiale, in essi si confondono. Così l’uomo-squalo dei *Canti* “non aveva accolto il nuovo mutamento delle estremità delle braccia e delle gambe, che come il castigo espiatorio di qualche delitto sconosciuto”. C’è effettivamente un delitto, o l’illusione di un delitto (è forse l’omosessualità?) in quella vita mal nota di Lautréamont. Nessun lettore dei *Canti* può allontanare da sé l’idea che manchi a questo libro una *Confessione di Stavroghin*.

In mancanza di confessione, bisogna vedere nella *Poetica* un intensificarsi di questa misteriosa volontà di espiazione. Il moto proprio a certe forme di rivolta che consiste, come vedremo, nel ristabilire la ragione al termine dell’avventura irrazionale, nel ritrovare l’ordine a forza di disordine e nel caricarsi volontariamente i ceppi ancora più gravi di quelli da cui ci si è voluti liberare, è tracciato, in questa opera, con tale volontà di semplificazione e tale cinismo che bisogna pure che questa conversione abbia un senso. Ai *Canti* che esaltavano il no assoluto succede una teoria del sì assoluto, alla rivolta senza remissione il conformismo senza sfumature. Questo, nella lucidità. La migliore spiegazione dei *Canti* ce la danno in realtà le *Poesie*. “La disperazione nutrendosi per partito preso di quelle fantasmagorie conduce imperturbabilmente il letterato all’abrogazione in massa delle leggi divine e sociali e alla cattiveria teorica e pratica.” La *Poetica* denuncia

anche la “colpevolezza di uno scrittore che ruzzola sulle pendici del nulla e disprezza se stesso con grida gioconde”. Ma a questo male essa non dà altro rimedio che il conformismo metafisico: “Se la poesia del dubbio giunge così a tal punto di tetra disperazione e di malvagità teorica, ciò significa che è radicalmente falsa; per la ragione, che vi si discutono i principi, mentre non bisogna discuterli” (lettera a Darassé). Queste belle ragioni compendiano, insomma, la morale della scuola di catechismo e del manuale d’istruzione militare. Ma il conformismo può essere forsennato, e perciò insolito. Quando si è esaltata la vittoria dell’aquila malefica sul drago della speranza, si può ripetere ostinatamente che non si canta più che la speranza, si può scrivere: “Con la mia voce e la mia solennità delle grandi giornate, ti richiamo ai miei lari deserti, gloriosa speranza,” bisogna però anche convincere. Consolare l’umanità, trattarla fraternamente, tornare a Confucio, Budda, Socrate, Gesù Cristo, “moralisti che correvano per i villaggi morendo di fame” (il che è storicamente arrischiato), anche questi sono progetti della disperazione. Così, al cuore del vizio, la virtù, la vita regolata, hanno odore di nostalgia. Perché Lautréamont rifiuta la preghiera, e Cristo, per lui, non è che un moralista. Ciò che egli propone, o piuttosto si propone, è l’agnosticismo e il compimento del dovere. Un così bel programma suppone disgraziatamente l’abbandono, la dolcezza delle sere, un cuore senz’amarezza, ma riflessione pacata. Lautréamont ci commuove quando ad un tratto scrive: “Non conosco altra grazia che quella di essere nato.” Ma s’indovina lo stringer di denti quando aggiunge: “Uno spirito imparziale la trova completa.” Non c’è spirito imparziale davanti alla vita e alla morte. Con Lautréamont l’uomo, per esprimere la sua rivolta, fugge nel deserto. Ma questo deserto del conformismo è altrettanto lugubre di un Harrar. L’amore dell’assoluto lo isterilisce ancora, è una smania d’annientamento. Come Maldoror voleva la rivolta totale, Lautréamont, per le stesse ragioni, decreta la banalità assoluta. Quel grido della coscienza che egli cercava di soffocare nell’oceano primitivo, di confondere con gli urli della bestia, che in altro momento tentava di distrarre in quella sua adorazione per la matematica, vuole ora soffocarlo nell’applicazione di un tetro conformismo. L’insorto tenta allora di farsi sordo a quell’appello verso l’essere che pure sta al fondo della sua rivolta. Si tratta di non essere più, sia rifiutando di essere alcunché, sia accettando

di essere qualsiasi cosa². In ambedue i casi, si tratta di un'illusoria convenzione. Anche la banalità è un modo di atteggiarsi.

Il conformismo è una delle tentazioni nichiliste della rivolta che domina gran parte della nostra storia intellettuale. Essa mostra, in ogni caso, come passando all'azione l'uomo in rivolta, ove dimentichi le proprie origini, sia tentato dal maggior conformismo. E spiega dunque il ventesimo secolo. Lautréamont, salutato di solito come il cantore della rivolta pura, annuncia al contrario quella voluttà di asservimento intellettuale che fiorisce nel nostro mondo. La *Poetica* è soltanto una prefazione a un "libro futuro e tutti a fantasticare su questo libro futuro, termine ideale della rivolta letteraria. Ma lo si scrive oggi, contro Lautréamont, in milioni di copie, per ordine dei burocrati. Senza dubbio, il genio non si separa dalla banalità. Ma non si tratta della banalità degli altri; quella che, vanamente, ci si propone di raggiungere e che raggiunge essa stessa il creatore, quando occorre, mediante la polizia. Per il creatore, si tratta della propria banalità, tutta da creare. Ogni genio è ad un tempo strano e banale. Non è nulla quando sia soltanto l'uno o l'altro. Dovremo ricordarcene a proposito della rivolta. Essa ha i suoi *dandies* e i suoi lacché, ma non riconosce in essa i suoi figli legittimi.

SURREALISMO E RIVOLUZIONE

Faremo qui appena un accenno a Rimbaud. Su di lui, è stato detto tutto, e anche di più, purtroppo. Preciseremo tuttavia, perché questa precisazione riguarda il nostro tema, che Rimbaud non è stato il poeta della rivolta se non nella sua opera. La sua vita, lungi dal legittimare il mito che ha suscitato, illustra soltanto - una lettura obbiettiva delle lettere dell'Harrar basta a mostrarlo - un consenso al peggior nichilismo che possa darsi. Rimbaud è stato deificato per aver rinunciato a quello che era il suo genio, come se questa rinuncia presupponesse una virtù sovrumana. Sebbene ciò squalifichi gli alibi dei nostri contemporanei, si deve dire al contrario che soltanto il genio presuppone una virtù, e non la rinuncia al genio. La grandezza di Rimbaud non sta nei primi gridi di Charleville né entro i traffici dell'Harrar. Prorompe nell'attimo in cui, dando alla rivolta il linguaggio più stranamente appropriato che

mai le sia stato conferito, dice ad un tempo il suo trionfo e la sua angoscia, la vita assente al mondo e il mondo inevitabile, il grido verso l'impossibile e la realtà ruvida da stringere, il rifiuto della morale e la nostalgia irresistibile del dovere. Nel momento in cui, portando in sé l'illuminazione e l'inferno, insultando e salutando la bellezza, ha fatto di una contraddizione irriducibile un duplice e alterno canto, è poeta della rivolta, e il massimo. L'ordine di concezione delle sue due grandi opere non ha importanza. Ad ogni modo, troppo poco tempo trascorre tra le due concezioni ed ogni artista sa, con quella certezza assoluta che nasce dall'esperienza di una vita, che Rimbaud ha portato nel medesimo tempo la *Stagione* e le *Illuminazioni*. Se le ha scritte successivamente, le ha sofferte in uno stesso momento. Questa contraddizione, che lo uccideva, era il suo vero genio.

Ma dov'è dunque la virtù di chi volge le spalle alla contraddizione e tradisce il suo genio prima di averlo patito fino in fondo? Il silenzio di Rimbaud non è, per lui, una nuova forma di rivolta. Almeno, non possiamo più affermarlo dopo la pubblicazione delle lettere dell'Harrar. Senza dubbio, la sua metamorfosi è misteriosa. Ma c'è un certo mistero anche nella banalità da cui vengono colte quelle brillanti fanciulle, che il matrimonio trasforma in macchine munite di uncinetto e funzionanti a monetine. Il mito costruito intorno a Rimbaud presuppone e afferma che nulla era più possibile dopo la *Stagione all'Inferno*. Che cosa è dunque impossibile al poeta coronato di doni, al creatore inesauribile? Dopo *Moby Dick*, il *Processo*, *Zarathustra*, i *Demoni*, che immaginare? Eppure, dopo di queste, grandi opere nascono ancora che insegnano e correggono, che attestano quanto c'è di più fiero nell'uomo e non giungono a termine se non con la morte del creatore. Chi non rimpiangerebbe quell'opera più grande della *Stagione*, di cui una rinuncia ci ha privati?

L'Abissinia almeno è un convento, è stato forse Cristo a chiudere la bocca a Rimbaud? Questo Cristo sarebbe allora il medesimo che ai giorni nostri troneggia agli sportelli delle banche, a giudicare da quelle lettere in cui il poeta maledetto non parla che del suo denaro che vuol "vedere ben investito" e "con una rendita regolare"³. Colui che cantava tra i supplizi, che aveva ingiuriato Dio e la bellezza, che si armava contro la giustizia e la speranza, che si asciugava gloriosamente all'aria del delitto, vuole soltanto sposarsi con qualcuno che "abbia un

avvenire”. Il mago, il veggente, il forzato intrattabile sul quale si richiude sempre l’ergastolo, l’uomo-re sulla terra senza dèi, porta costantemente otto chili d’oro entro una cintura che gli sbarra il ventre, e lamenta che questo gli sia cagione di dissenteria. È dunque questo l’eroe mitico proposto a tanti giovani che, loro, non sputano sul mondo, ma morirebbero di vergogna alla sola idea di quella cintura? Per serbare il mito, bisogna ignorare queste lettere decisive. Si capisce come siano state così poco commentate. Sono sacrileghe, come lo è talvolta la verità. Grande e ammirevole poeta, il massimo del suo tempo, oracolo sfolgorante, tale è Rimbaud. Ma non è l’uomo-dio, l’indomabile esempio, il monaco della poesia che hanno voluto presentarci. L’uomo ha ritrovato la sua grandezza soltanto su quel letto d’ospedale, nell’ora della fine difficile, in cui la stessa mediocrità di cuore diviene commovente: “Come sono disgraziato, come sono dunque disgraziato... e ho su me del denaro che non posso nemmeno sorvegliare!” Il grande grido di quelle ore misteriose rende per fortuna Rimbaud a quella parte della misura comune che coincide con la grandezza: “No, no, ora mi rivolto contro la morte!” Il giovane Rimbaud risuscita davanti all’abisso, e con lui la rivolta di quei tempi in cui l’imprecazione contro la vita non era la disperazione della morte. Allora il trafficante borghese raggiunge l’adolescente dilaniato che ci è stato tanto caro. Lo raggiunge nello sgomento e nel dolore amaro in cui si ritrovano infine gli uomini che non hanno saputo salutare la felicità. Soltanto qui cominciano la sua passione e la sua verità.

Del resto, l’Harrar era effettivamente annunciato nell’opera, ma sotto forma di dimissione estrema. “Meglio di tutto, un sonno briaco, sul greto.” La smania d’annientamento propria ad ogni rivoltoso prende allora la forma più comune. L’apocalissi del delitto, qual è raffigurata da Rimbaud nel principe che uccide instancabilmente i suoi sudditi, la lunga sregolatezza sono temi della rivolta che i surrealisti ritroveranno. Ma, alla fine, l’accasciamento nichilista ha prevalso: la lotta, lo stesso delitto attediano l’animo esausto. Il veggente che, se così si può dire, beveva per non dimenticare, finisce col trovare nell’ebbrezza il sonno greve che ben conoscono i nostri contemporanei. Si dorme, sul greto, o a Aden. E si acconsente, non più attivamente, ma passivamente, all’ordine del mondo, anche se quest’ordine è degradante. Il silenzio di Rimbaud prepara anche al silenzio dell’Impero che incombe su spiriti

rassegnati a tutto, tranne alla lotta. Questa grande anima ad un tratto sottomessa al denaro annuncia altre esigenze, dapprima smisurate, che si mettono poi al servizio delle polizie. Non essere nulla, ecco il grido dello spirito spossato dalle proprie rivolte. Si tratta allora di un suicidio dello spirito, dopo tutto meno rispettabile di quello dei surrealisti, e più gravido di conseguenze. Il surrealismo, appunto, al termine di questo grande movimento di rivolta, non è significativo che per aver tentato di continuare il solo Rimbaud che meriti tenerezza. Traendo dalla lettera sul veggente e dal metodo che questa implica la regola di un'ascesi messa al servizio della rivolta, esso illustra quella lotta tra la volontà di essere e il desiderio di asservimento, tra il no e il sì, che abbiamo ritrovato a tutti i suoi stadi. Per tutte queste ragioni, piuttosto di ripetere i commenti incessanti che circondano l'opera di Rimbaud, ci sembra preferibile ritrovarlo e seguirlo nei suoi eredi.

Rivolta assoluta, insubordinazione totale, sabotaggio in regola, *humor* e culto dell'assurdo, il surrealismo, nella sua intenzione primitiva, si definisce come il processo di tutto, sempre da ricominciare. Il rifiuto di ogni determinazione è netto, tagliente, provocante. "Siamo specialisti della rivolta." Meccanismo per sbalestrare lo spirito, secondo Aragon, il surrealismo si è formato all'inizio del movimento "dada", di cui dobbiamo notare le origini romantiche, e il dandysmo anemizzato⁴. Non-significanza e contraddizione sono allora coltivate per se stesse. "I veri dada sono contro Dada. Il mondo intero è direttore di Dada." Oppure: "Che cosa è bene? Che cosa è brutto? Che cosa grande, forte debole ... Non conosco! Non conosco!" Su questi nichilisti da salotto, incombeva senza dubbio la minaccia di rifornire di servitori le più strette ortodossie. Ma c'è nel surrealismo qualche cosa di più che questo non-conformismo da parata: è l'eredità di Rimbaud, appunto, che Breton riassume così: "Dobbiamo lasciare ogni speranza?"

Un grande anelito alla vita assente si arma di un rifiuto totale del mondo presente, come dice piuttosto superbamente Breton: "Incapace di rassegnarmi alla sorte che mi è data, colpito nella mia coscienza più alta da questo rifiuto di rendermi giustizia, mi guardo dall'adattare la mia vita alle condizioni quaggiù irrisorie di ogni esistenza." Secondo Breton, lo spirito non può trovare ove fissarsi nella vita, né oltre. Il surrealismo vuol rispondere a quest'inquietudine senza posa. È "un

grido dello spirito che si volge contro se stesso, ben deciso a frantumare disperatamente queste pastoie”. Grida contro la morte e “la durata irrisoria” di una condizione precaria. Il surrealismo si pone dunque agli ordini dell’impazienza. Vive in un certo stato di furore ferito: e quindi nel rigore e nell’intransigenza fiera, che presuppongono una morale. Fin dall’origine, il surrealismo, vangelo del disordine, s’è trovato nell’obbligo di creare un ordine. Ma all’inizio ha pensato soltanto a distruggere, dapprima con la poesia sul piano dell’imprecazione, poi con martelli materiali. Il processo al mondo reale è divenuto necessariamente processo alla creazione.

L’antiteismo surrealista è ragionato e metodico. Lo rinsalda innanzi tutto un’idea della non-colpevolezza assoluta dell’uomo, al quale si deve rendere “tutta la potenza che egli è stato capace di porre nella parola di dio”. Come in tutta la storia della rivolta, quest’idea della non-colpevolezza assoluta, scaturita dalla disperazione, s’è a poco a poco trasformata in furore di castigo. I surrealisti, mentre esaltavano l’innocenza umana, hanno creduto di poter esaltare al tempo stesso l’omicidio e il suicidio. Hanno parlato del suicidio come di una soluzione e Crevel, che riteneva questa soluzione “la più verosimilmente giusta e definitiva”, si è ucciso, come Rigaut e Vaché. Aragon ha potuto più tardi stigmatizzare i ciarlioni del suicidio. Ciò non toglie che celebrare l’annientamento, e non precipitarsi con gli altri, non fa onore a nessuno. Su questo punto, il surrealismo ha serbato della “letteratura”, che abominava, le peggiori facilità, giustificando il grido commovente di Rigaut: “Voi siete tutti dei poeti, e io sono dalla parte della morte.”

Il surrealismo non s’è limitato a questo. S’è scelto ad eroi Violette Nozière⁵ o il criminale anonimo di reati comuni, affermando così, di fronte allo stesso delitto, l’innocenza della creatura. Ma ha anche osato dire, ed è questa la frase di cui dal 1933 deve rammaricarsi André Breton, che il più semplice atto surrealista consisteva nello scendere in strada, rivoltella in pugno, e tirare a caso sulla folla. Chi rifiuta ogni determinazione che non sia l’individuo e il suo desiderio, ogni primato, tranne quello dell’inconscio, deve in realtà ribellarsi ad un tempo contro la società e contro la ragione. La teoria dell’atto gratuito corona la rivendicazione della libertà assoluta. Che importa se, alla fine, questa libertà si riassume nella solitudine definita da Jarry: “Quando avrò

preso tutta la finanza, ucciderò tutti e me ne andrò.” L’essenziale è che ogni remora sia negata, e l’irrazionale trionfante. Che significa infatti quest’apologia dell’omicidio se non che in un mondo senza significato e senza onore, solo legittimo, in tutte le sue forme, è il desiderio di essere? Lo slancio della vita, l’urgere dell’inconscio, il grido dell’irrazionale sono le sole verità pure che si debbano favorire. Tutto ciò che si oppone al desiderio, e principalmente la società, deve dunque essere distrutto senza remissione. Si comprende allora l’osservazione di André Breton a proposito di Sade: “Certo, qui l’uomo non acconsente più ad unirsi alla natura se non nel delitto; resterebbe a sapere se non sia ancora uno dei modi più pazzi, più indiscutibili, d’amare.” Si avverte chiaramente che si tratta dell’amore senza oggetto che è proprio agli animi dilaniati. Ma quest’amore vacuo e avido, questa pazzia di possesso è appunto quanto la società intralcia inevitabilmente. Perciò Breton, sul quale grava ancora l’imbarazzo di simili dichiarazioni, ha potuto fare l’elogio del tradimento e dichiarare (e i surrealisti hanno cercato di provarlo) che la violenza è la sola forma d’espressione adeguata.

Ma la società non è fatta solo di persone. È anche una istituzione. Troppo bennati per ammazzare tutti, i surrealisti, seguendo la logica stessa del loro atteggiamento, sono giunti a considerare che per liberare il desiderio, bisognava innanzi tutto rovesciare la società. Hanno scelto di servire la rivoluzione del loro tempo. Da Walpole e da Sade, per una coerenza che costituisce il tema di questo saggio, i surrealisti sono passati a Helvetius e a Marx. Ma si sente bene che non è stato lo studio del marxismo a condurli alla rivoluzione⁶. Al contrario, sarà sforzo incessante del surrealismo di conciliare col marxismo le esigenze che lo hanno portato alla rivoluzione. Si può dire senza paradosso che i surrealisti sono venuti al marxismo proprio a causa di quanto, oggi, maggiormente detestano in esso. Si esita, sapendo il fondo e la nobiltà della sua esigenza, e quando si siano condivisi gli stessi tormenti, a ricordare ad André Breton che il suo movimento ha eretto a principio l’instaurazione di “un’autorità spietata” e di una dittatura, il fanatismo politico, il rifiuto della libera discussione e la necessità della pena di morte. Stupisce anche lo strano vocabolario di quell’epoca (“sabotaggio”, “indicatore”, ecc.), che è quello della rivoluzione poliziesca. Ma questi frenetici volevano una “rivoluzione qualunque”,

una qualsiasi cosa che li traesse dal mondo di bottegai e di compromesso in cui erano costretti a vivere. Non potendo avere il meglio, preferivano piuttosto il peggio. In questo, erano nichilisti. Non avvertivano che quelli fra loro che dovevano ormai restar fedeli al marxismo erano contemporaneamente fedeli al loro primitivo nichilismo. La vera distruzione del linguaggio, che il surrealismo ha desiderato con tanta ostinazione, non sta nell'incoerenza e nell'automatismo. Sta nella parola d'ordine. Aragon ha avuto un bel cominciare con una denuncia del "disonorante atteggiamento pragmatistico", proprio in esso ha finito per trovare la liberazione totale dalla morale, anche se questa liberazione ha coinciso con un'altra servitù. Il surrealista che rifletteva allora più profondamente intorno alla questione, Pierre Naville, cercando il denominatore comune all'azione rivoluzionaria e all'azione surrealista, lo situava, con profondità, nel pessimismo come "progetto di condurre l'uomo a perdimento, e di non trascurare niente perché tale perdizione sia utile". Questo misto d'agostinismo e di machiavellismo definisce effettivamente la rivoluzione del ventesimo secolo; non si può dare espressione più audace al nichilismo dell'epoca. I rinnegati del surrealismo sono stati fedeli al nichilismo nella maggioranza dei suoi principi. In certo modo, volevano morire. Se André Breton e qualche altro sono infine venuti a una rottura con il marxismo, ciò è accaduto perché esisteva in loro qualche cosa di più del nichilismo, una seconda fedeltà a quanto c'è di più puro nelle origini della rivolta: non volevano morire.

Certo, i surrealisti hanno voluto professare il materialismo. "All'origine della rivolta della corazzata Potiemkin, amiamo riconoscere quel terribile pezzo di carne." Ma non c'è in loro, come nei marxisti, alcuna simpatia, neppure intellettuale, per quel pezzo di carne. La carogna raffigura soltanto il mondo reale che fa effettivamente nascere la rivolta, ma contro di sé. Essa non spiega nulla, se anche legittima tutto. La rivoluzione, per i surrealisti, non era un fine che si realizzi giorno per giorno, nell'azione, ma un mito assoluto e consolatore. Era "la vita vera, come l'amore" di cui parlava Eluard, che non immaginava allora come il suo amico Kalandra dovesse morire di quella vita. Volevano "il comunismo del genio", non l'altro. Questi curiosi marxisti si dichiaravano in insurrezione contro la storia e celebravano l'individuo eroico. "La storia è guidata da leggi che la viltà

degli individui condiziona.” André Breton voleva ad un tempo la rivoluzione e l’amore, che sono incompatibili. La rivoluzione consiste nell’amare un uomo che ancora non esiste. Ma chi ama un essere vivo, se lo ama veramente, non può accettare di morire se non per lui. In realtà, la rivoluzione era per Breton soltanto un caso particolare della rivolta mentre per i marxisti, e in generale per ogni idea politica, il contrario solo è vero. Breton non cercava di realizzare, con l’azione, la città felice che doveva coronare la storia. Una delle tesi fondamentali del surrealismo è infatti non esservi salvezza. L’utilità della rivoluzione non stava nel dare agli uomini la felicità, “l’eseccranda comodità terrestre”. Essa doveva invece, nella mente di Breton, purificare e chiarire la loro tragica condizione. La rivoluzione mondiale e i terribili sacrifici che essa implica dovevano arrecare un solo beneficio: “impedire che la precarietà affatto artificiosa della condizione sociale veli la precarietà reale della condizione umana”. Semplicemente, per Breton, questo progresso era smisurato. Vale a dire che la rivoluzione doveva essere messa al servizio dell’asceti interiori mediante la quale ogni uomo può trasfigurare il reale in meraviglioso, “sfolgorante rivincita dell’immaginazione dell’uomo”. In André Breton, il meraviglioso occupa il posto che tiene in Hegel il razionale. Non si può dunque immaginare opposizione più completa alla filosofia politica del marxismo. Le lunghe esitazioni di quelli che Artaud chiamava gli Amiel della rivoluzione si spiegano agevolmente. I surrealisti erano più differenti da Marx di quanto non lo fossero certi reazionari come Joseph de Maistre, per esempio. Questi utilizzano la tragedia dell’esistenza per rifiutare la rivoluzione, cioè per mantenere una situazione storica. I marxisti la utilizzano per legittimare la rivoluzione, cioè per creare un’altra situazione storica. Ambedue mettono la tragedia umana al servizio dei loro fini pragmatici. Quanto a Breton, egli utilizzava la rivoluzione per consumare la tragedia e metteva in realtà, nonostante il titolo della sua rivista, la rivoluzione al servizio dell’avventura surrealista.

La rottura definitiva si spiega infine ove si pensi che il marxismo chiedeva la sottomissione dell’irrazionale, mentre i surrealisti s’erano levati per difendere l’irrazionale fino alla morte. Il marxismo tendeva alla conquista della totalità e il surrealismo, come ogni esperienza spirituale, all’unità. La totalità può chiedere la sottomissione

dell'irrazionale, se il razionale basta a conseguire l'impero del mondo. Ma il desiderio di unità è più esigente. Non gli basta che tutto sia razionale. Vuole soprattutto che il razionale e l'irrazionale siano riconciliati sullo stesso piano. Non c'è unità che presupponga una mutilazione.

Per André Breton, la totalità non poteva essere altro che una tappa, necessaria forse, ma certo insufficiente, sul cammino dell'unità. Ritroviamo qui il tema del Tutto o Niente. Il surrealismo tende all'universale e il rimprovero curioso, ma profondo, che Breton fa a Marx, è appunto di non essere universale. I surrealisti volevano conciliare il "trasformare il mondo" di Marx e il "mutar vita" di Rimbaud. Ma il primo porta a conquistare la totalità del mondo e il secondo a conquistare l'unità della vita. Ogni totalità, in modo paradossale, è restrittiva. In conclusione, le due formule hanno scisso il gruppo. Scegliendo Rimbaud, Breton ha mostrato come il surrealismo non fosse azione, ma ascesi ed esperienza spirituale. Ha posto di nuovo in primo piano quanto costituisce l'originalità profonda del suo movimento, e lo fa tanto prezioso a una riflessione sulla rivolta: la restaurazione dell'elemento sacro e la conquista dell'unità. Quanto più ha approfondito quest'originalità, tanto più irrimediabilmente s'è separato dai suoi compagni politici, e insieme da alcune delle sue prime petizioni.

André Breton non ha mai mutato, infatti, nella rivendicazione del surreale, fusione del sogno e della realtà, sublimazione della vecchia contraddizione tra ideale e reale. È nota la soluzione surrealista: l'irrazionalità concreta, il caso obiettivo. La poesia è una conquista, la sola possibile, dal "punto supremo". "Un certo punto dello spirito dal quale vita e morte, reale e immaginario, passato e futuro ... cessano di essere percepiti in modo contraddittorio." Qual è dunque questo punto supremo che deve segnare "l'aborto colossale del sistema hegeliano"? È la ricerca del vertice-abisso, familiare ai mistici. In verità, si tratta di un misticismo senza Dio che placa e illustra la sete d'assoluto dell'uomo in rivolta. Il nemico essenziale del surrealismo è il razionalismo. Del resto, il pensiero di Breton offre il curioso spettacolo di una concezione occidentale in cui il principio di analogia è continuamente favorito a detrimento dei principi d'identità e di contraddizione. Si tratta appunto di fondere le contraddizioni al fuoco

del desiderio e dell'amore, e di far cadere le mura della morte. La magia, le civiltà primitive o ingenuie, l'alchimia, la retorica dei fiori di fuoco o delle notti bianche, sono altrettante tappe meravigliose sul cammino dell'unità e della pietra filosofale. Se anche non ha mutato il mondo, il surrealismo l'ha fornito di alcuni miti strani che giustificano in parte Nietzsche nel suo annunciare il ritorno dei Greci. Solo in parte, perché si tratta della Grecia dell'ombra, quella dei misteri e degli dèi inferi. Infine, come l'esperienza di Nietzsche si coronava nell'accettazione del meriggio, quella del surrealismo culmina nell'esaltazione di mezzanotte, il culto ostinato e angosciato dell'uragano. Breton ha capito, a quanto dice egli stesso, che nonostante tutto, la vita era data. Ma la sua adesione non poteva essere quella della piena luce, di cui abbiamo bisogno. "Troppo nord in me," ha detto, "perché io sia l'uomo della piena adesione."

Tuttavia, ha spesso fatto scemare, contro se stesso, la parte della negazione, e messo in luce la rivendicazione positiva della rivolta. Ha scelto il rigore piuttosto che il silenzio, e serbato solo l'"intimazione morale" che secondo Bataille, animava il primo surrealismo. "Sostituire una nuova morale alla morale in corso, causa di tutti i nostri mali." Senza dubbio, non è riuscito, come non è riuscito alcuno, in questo tentativo di fondare la nuova morale. Ma non ha mai disperato di poterlo fare. Davanti all'orrore di un'epoca in cui l'uomo che egli voleva magnificare viene ostinatamente degradato proprio in nome di certi principi adottati dal surrealismo, Breton si è sentito costretto a proporre, provvisoriamente, un ritorno alla morale tradizionale. C'è in questo, forse, una pausa. Ma è la pausa del nichilismo e il vero progresso della rivolta. Dopo tutto, sappiamo abbastanza che non potendosi dare la morale e i valori di cui ha chiaramente avvertito la necessità, egli ha scelto l'amore. In questa canea che è il nostro tempo, Breton, e ciò non si può scordare, è stato il solo a parlare profondamente dell'amore. L'amore è la morale estatica che ha servito di patria a questo esule. Certo, manca ancora, qui, una misura. Non politica né religione, il surrealismo non è forse nient'altro che un'impossibile saggezza. Ma è appunto la prova che non esiste saggezza comoda: "Vogliamo, avremo l'aldilà dei nostri giorni" ha mirabilmente esclamato Breton. La splendida notte in cui egli si compiace, mentre la ragione, passata all'azione, fa dilagare i suoi

eserciti sul mondo, annuncia forse davvero quelle aurore che non hanno ancora brillato, e i mattutini di René Char, poeta della nostra rinascita.

NOTE

¹ Essa costituisce la differenza fra il canto primo, pubblicato a parte, di un byronismo abbastanza banale, e i canti seguenti in cui splende la retorica del mostro. Maurice Blanchot ha visto molto bene l'importanza di questa frattura.

² Allo stesso modo Fantasio vuol essere quel borghese che passa.

³ È giusto notare che il tono di queste lettere può essere spiegato con i destinatari. Ma non vi si avverte lo sforzo della menzogna. Non una parola in cui si tradisca l'antico Rimbaud.

⁴ Jarry, uno dei maestri del dadaismo, è l'ultima incarnazione, più singolare però che geniale, del *dandy* metafisico.

⁵ Celebre avvelenatrice. (*N.d.T.*)

⁶ Si conterebbero sulle dita di una mano i comunisti che sono pervenuti alla rivoluzione attraverso lo studio del marxismo. Prima ci si converte e poi si leggono le Scritture e i Padri.

NICHILISMO E STORIA

Centocinquant'anni di rivolta metafisica e di nichilismo hanno visto ricorrere con ostinazione, sotto maschere diverse, lo stesso volto devastato, quello della protesta umana. Tutti, insorgendo contro la condizione e il suo creatore, hanno affermato la solitudine della creatura, la vacuità di ogni morale. Ma al tempo stesso tutti hanno cercato di costruire un regno puramente terrestre ove regnasse la norma che avevano scelta. Rivali del creatore, sono stati logicamente condotti a rifare la creazione per proprio conto. Quelli che, per il mondo da loro creato, hanno rifiutato ogni regola tranne quella del desiderio e della potenza, sono corsi al suicidio o alla pazzia, e hanno cantato l'apocalissi. Quanto agli altri, che hanno voluto crearsi una loro norma con le proprie forze, hanno scelto la vana parata, il sembrare o la banalità; oppure l'omicidio e la distruzione. Ma Sade e i romantici, Karamazov e Nietzsche sono entrati nel mondo della morte soltanto perché vollero la vera vita. Cosicché, per effetto inverso, è l'invocazione dilaniata alla regola, all'ordine e alla morale, a risuonare in quest'universo demente. Le loro conclusioni sono state nefaste o liberticide solo dacché hanno gettato il gravame della rivolta, fuggito la tensione che essa presuppone e scelto gli agi della tirannia o della servitù.

L'insurrezione umana, nelle sue forme elevate e tragiche, non è e non può essere altro che una lunga protesta contro la morte, un'arrovellata accusa a questa condizione retta dalla pena di morte generalizzata. In tutti i casi in cui ci siamo imbattuti, la protesta si rivolge sempre a quanto, nella creazione, è dissonanza, opacità, soluzione di continuità. Si tratta dunque, essenzialmente, di un'interminabile rivendicazione d'unità. Il rifiuto della morte, il desiderio di durata e di trasparenza, sono incentivi di tutte queste pazzie, sublimi o puerili. È soltanto il vile e personale rifiuto di morire? No, poiché molti di questi ribelli hanno pagato quanto occorreva per essere all'altezza della loro esigenza. L'uomo in rivolta non chiede la vita, ma le ragioni della vita. Rifiuta la conseguenza introdotta dalla

morte. Se niente dura, niente è giustificato, ciò che muore è privo di senso. Lottare contro la morte equivale a rivendicare un senso alla vita, a combattere per la regola e l'unità.

A questo riguardo, è significativa la protesta contro il male che sta al cuore stesso della rivolta metafisica. Non è la sofferenza del bambino ad essere rivoltante in se stessa, ma il fatto che questa sofferenza non sia giustificata. Dopotutto il dolore, l'esilio, la clausura, vengono talvolta accettati quando ce ne persuadano la medicina o il buonsenso. Agli occhi dell'uomo in rivolta, ciò che manca al dolore del mondo, come agli istanti della sua felicità, è un principio di spiegazione. L'insurrezione contro il male rimane innanzi tutto una rivendicazione d'unità. Al mondo dei condannati a morte, alla mortale opacità della condizione, l'uomo della rivolta oppone instancabilmente la sua esigenza di vita e di trasparenza definitive. Senza saperlo è alla ricerca di una morale o di un elemento sacro. La rivolta è un'ascesi, sia pure cieca. Se l'insorto allora bestemmia, lo fa nella speranza del nuovo Dio. Lo scuote l'urgere del primo e più profondo tra i moti religiosi, ma si tratta di un moto religioso deluso. Non la rivolta in se stessa è nobile, ma quanto essa esige, anche se ciò che consegue sia di nuovo ignobile.

Mi bisogna almeno saper riconoscere quanto d'ignobile consegue. Ogniqualevolta deifica il rifiuto totale di ciò che è, il no assoluto, essa uccide. Ogniqualevolta accetta ciecamente ciò che è, e grida il sì assoluto, uccide. L'odio contro il creatore può tramutarsi in odio contro la creazione o in amore esclusivo e provocante di ciò che è. Ma in ambedue i casi, va a sfociare nell'omicidio e perde il diritto a dirsi rivolta. Si può essere nichilista in due modi, e ogni volta per una intemperanza d'assoluto. In apparenza, ci sono i rivoltosi che vogliono morire e quelli che vogliono far morire. Ma sono gli stessi, arsi dal desiderio della vita vera, privati dell'essere e portati allora a preferire l'ingiustizia generalizzata a una giustizia mutilata. A questo grado d'indignazione, la ragione diviene furore. Se è vero che la rivolta istintiva del cuore umano incede a poco a poco, lungo i secoli, verso la massima coscienza di sé, essa è pure cresciuta, l'abbiamo visto, in audacia cieca fino al momento smisurato in cui ha deciso di rispondere all'omicidio universale con l'assassinio metafisico.

L'anche se, che come abbiamo riconosciuto segnava il momento capitale della rivolta metafisica, si adempie in ogni caso nella

distruzione assoluta. Non è la rivolta a risplendere oggi sul mondo, né la sua nobiltà, ma il nichilismo. E di esso dobbiamo ora delineare le conseguenze, senza perdere di vista la verità delle sue origini. Anche se Dio esistesse, Ivan non gli si arrenderebbe di fronte all'ingiustizia fatta all'uomo. Ma una più lunga ruminazione di quest'ingiustizia, una vampa più amara, hanno trasformato l'"anche se esisti" in "non meriti di esistere", e poi "non esisti". Le vittime hanno cercato la forza e le ragioni del delitto estremo nell'innocenza che si riconoscevano. Disperando dell'immortalità, certe della loro condanna, hanno deciso l'uccisione di Dio. Se è falso dire che da quel giorno abbia avuto inizio la tragedia dell'uomo contemporaneo, non è vero neppure che essa vi sia conclusa. Quest'attentato segna al contrario il più alto momento di un dramma iniziatosi alla fine del mondo antico e di cui non hanno ancora suonato le ultime parole. Da quel momento, l'uomo decide di escludersi dalla grazia e di vivere con i propri mezzi. Il progresso, da Sade ai giorni nostri, è consistito nell'allargare progressivamente il luogo chiuso dove, seguendo la propria regola, regnava selvaggiamente l'uomo senza Dio. Si sono progressivamente portate avanti le frontiere del campo trincerato, di fronte alla divinità, fino a fare dell'universo intero una fortezza contro il Dio depresso ed esiliato. Al termine della rivolta, l'uomo si rinchiudeva: la sua grande libertà consisteva soltanto, dal castello tragico di Sade al campo di concentramento, nel costruire il carcere dei propri delitti. Ma lo stato d'assedio a poco a poco si generalizza, la rivendicazione della libertà vuole estendersi a tutti. Bisogna allora costruire il solo regno che s'opponga a quello della grazia, il regno della giustizia, e riunire infine la comunità umana sulle macerie della comunità divina. Uccidere Dio e costruire una Chiesa, è questo il movimento costante e contraddittorio della rivolta. La libertà assoluta diviene infine prigioniera di doveri assoluti, asceti collettivi, e per finire, storia. L'Ottocento, secolo della rivolta, sfocia così nel Novecento, secolo della giustizia e della morale, in cui ognuno si batte il petto. Chamfort, moralista della rivolta, ne aveva già dato la formula: "Si deve essere giusti prima di essere generosi, come si hanno delle camicie prima d'averne dei merletti." Si rinuncerà dunque alla morale del lusso per l'aspra etica dei costruttori.

Questo sforzo convulso verso l'impero del mondo e verso la regola universale, dobbiamo ora prenderlo in esame. Siamo giunti al

momento in cui la rivolta, respingendo ogni servitù, mira ad annettere l'intera creazione. A ciascuno di questi fallimenti, avevamo già visto annunciarsi la soluzione politica e conquistatrice. Ormai, delle sue acquisizioni, essa manterrà, insieme al nichilismo morale, soltanto la volontà di potenza. Al principio, l'uomo in rivolta, voleva soltanto conquistare il proprio essere e mantenerlo in faccia a Dio. Ma perde la memoria delle proprie origini' e, seguendo la legge di un imperialismo spirituale, eccolo in marcia per l'impero del mondo attraverso uccisioni moltiplicate all'infinito. Ha scacciato Dio dal suo cielo, ma venendo allora lo spirito di rivolta metafisica a raggiungere risolutamente il movimento rivoluzionario, la rivendicazione irrazionale della libertà prenderà come arma, paradossalmente, la ragione, solo potere di conquista che le sembri puramente umano. Morto Dio, restano gli uomini, vale a dire la storia che bisogna comprendere e costruire. Il nichilismo che, in seno alla rivolta, sommerge allora la forza creativa, aggiunge soltanto che si può costruirla con qualsiasi mezzo. Ai delitti dell'irrazionale, l'uomo, su di una terra che sa ormai solitaria, unirà i delitti della ragione in cammino verso l'impero degli uomini. Al "mi rivolta, dunque siamo" aggiunge, meditando prodigiosi disegni e la morte stessa della rivolta: "E siamo soli."

III LA RIVOLTA STORICA

La libertà, “questo nome terribile scritto sul carro degli uragani”¹, è al principio di tutte le rivoluzioni. Senza di essa, la giustizia sembra inimmaginabile al ribelle. Eppure viene il momento che la giustizia esige la sospensione della libertà. Il terrore, piccolo o grande, viene allora a coronare la rivoluzione. Ogni rivolta è nostalgia d’innocenza e anelito all’essere. Ma la nostalgia prende un giorno le armi e si assume la colpevolezza totale, cioè l’omicidio e la violenza. Le rivolte servili, le rivoluzioni regicide e quelle del ventesimo secolo hanno così accettato, consciamente, una colpevolezza sempre maggiore via via che si proponevano d’instaurare una liberazione sempre più totale. Questa contraddizione, divenuta clamorosa, impedisce ai nostri rivoluzionari d’avere quell’aria di contentezza e di speranza che irraggiavano i visi e i discorsi dei membri della Costituente. Se sia inevitabile, e caratterizzi oppure tradisca il valore della rivolta, è l’interrogativo che si pone a proposito della rivoluzione, come si pone a proposito della rivolta metafisica. In verità, la rivoluzione non è altro che il logico sviluppo della rivolta metafisica, e nell’analisi del movimento rivoluzionario ripercorreremo il medesimo sforzo disperato e sanguinoso per affermare l’uomo di fronte a quanto lo nega. Lo spirito rivoluzionario prende così la difesa di quella parte dell’uomo che non vuole inchinarsi. Semplicemente, tenta di dargli un suo regno nel tempo. Rifiutando Dio, sceglie la storia, per una logica apparentemente inevitabile.

In teoria, la parola rivoluzione serba il senso che ha in astronomia. È un movimento che chiude l’orbita, che passa da un governo all’altro dopo una traslazione completa. Un mutamento nel regime di proprietà senza un corrispondente mutamento di governo non è una rivoluzione, ma una riforma. Non c’è rivoluzione economica, siano cruenti o pacifici i suoi mezzi, che non appaia ad un tempo politica. Già in questo, la rivoluzione, si distingue dal moto di rivolta. La frase famosa: “No, sire, non è una rivolta, è una rivoluzione” pone l’accento su questa differenza essenziale. Significa esattamente “è la certezza di un nuovo governo”. Il movimento di rivolta, all’origine, è di breve respiro. Non è

che un'attestazione senza coerenza. La rivoluzione invece prende principio dall'idea. Precisamente, è l'inserzione dell'idea nell'esperienza storica mentre la rivolta è soltanto il moto che porta dall'esperienza individuale all'idea. Mentre la storia, anche collettiva, di un moto di rivolta è sempre quella di un impegno senza sbocco nei fatti, di una protesta oscura che non coinvolge sistemi né ragioni, una rivoluzione è un tentativo di modellare l'atto sull'idea, di foggare il mondo entro un'inquadratura teorica. Per questo la rivolta uccide degli uomini mentre la rivoluzione uccide insieme e uomini e principi. Ma per le stesse ragioni, si può dire che non c'è ancora stata rivoluzione definitiva. Il movimento che sembra concludere l'orbita già ne inizia un'altra all'atto stesso della costituzione di un nuovo governo. Gli anarchici, Varlet in testa, hanno visto bene che governo e rivoluzione sono propriamente incompatibili. "Che il governo, dice Proudhon, possa mai essere rivoluzionario, implica contraddizione, e ciò per la semplicissima ragione che esso è appunto governo." A esperienza fatta, aggiungiamo che il governo non può essere rivoluzionario se non contro altri governi. I governi rivoluzionari si obbligano ad essere per lo più governi di guerra. Più estesa è la rivoluzione, più è notevole la posta della guerra che essa suppone. La società cui ha dato origine il 1789 si vuol battere per l'Europa. Quella che è nata dal 1917 si batte per il dominio universale. La rivoluzione totale finisce così per rivendicare, vedremo perché, l'impero del mondo.

Aspettando questo adempimento, ove debba sopravvenire, la storia degli uomini è, in certo senso, la storia delle loro successive rivolte. In altre parole, il moto di traslazione che trova chiara espressione nello spazio è, nel tempo, soltanto un'approssimazione. Quella che nell'Ottocento veniva devotamente chiamata emancipazione progressiva del genere umano appare dall'esterno come una successione ininterrotta di rivolte che si superano e tentano di trovar forma nell'idea, ma non sono ancora giunte alla rivoluzione definitiva, che determinerebbe la stabilizzazione di tutto in cielo e in terra. Più che un'emancipazione reale, s'inferirebbe all'esame superficiale un'affermazione dell'uomo da parte dell'uomo stesso, affermazione progressivamente estesa, ma sempre incompiuta. Se infatti una sola volta vi fosse rivoluzione, non vi sarebbe più storia. Vi sarebbe unità felice e morte appagata. Perciò tutti i rivoluzionari mirano, in

conclusione, all'unità del mondo e agiscono come se credessero al compiersi della storia. L'originalità della rivoluzione del nostro secolo sta in questo, che per la prima volta essa pretende apertamente di attuare il vecchio sogno di Anacharsis Cloots, l'unità del genere umano e, ad un tempo, il coronamento definitivo della storia. Come il movimento di rivolta sfociava nel "tutto o niente", come la rivolta metafisica voleva l'unità del mondo, così il movimento rivoluzionario del ventesimo secolo, giunto alle più chiare conseguenze della sua logica, esige, armi alla mano, la totalità storica. S'intima allora alla rivolta, pena l'essere futile o scontata, di diventare rivoluzionaria. Per l'uomo in rivolta, non si tratta più di deificare se stesso come Stirner, o di salvarsi da solo in un atteggiamento. Si tratta di deificare la specie, come Nietzsche, e di assumere il suo ideale di superumanità per assicurare la salvezza di tutti, secondo il desiderio di Ivan Karamazov. I Demoni entrano in scena per la prima volta e illustrano allora uno dei segreti dell'epoca; l'identità tra ragione e volontà di potenza. Morto Dio, bisogna mutare e organizzare il mondo con le forze dell'uomo. Non basta più a questo la sola forza d'imprecazione, occorrono armi per la conquista della totalità. La rivoluzione, anche e soprattutto quella che si pretende materialista, non è nient'altro che una crociata metafisica smisurata. Ma la totalità è unità? È la domanda alla quale questo saggio deve rispondere. Come si vede però, l'assunto della nostra analisi non è quello di fare la descrizione, cento volte ricominciata, del fenomeno rivoluzionario, né di censire una volta di più le cause storiche ed economiche delle grandi rivoluzioni. È di ritrovare in alcuni fatti rivoluzionari la successione logica, le esemplificazioni e i temi costanti della rivolta metafisica.

Per lo più, le rivoluzioni assumono la loro forma e la loro originalità in un'uccisione. Tutte, o quasi, sono state omicide. Ma alcune hanno, per giunta, praticato il regicidio e il deicidio. Poiché la storia della rivolta metafisica s'iniziava con Sade, il nostro tema reale prende inizio soltanto con i regicidi, suoi contemporanei, i quali attaccano l'incarnazione divina pur non osando ancora uccidere il principio eterno. Ma anteriormente, la storia degli uomini ci mostra anche l'equivalente del primo moto di rivolta, quello dello schiavo.

Ovunque lo schiavo si rivolti contro il padrone, c'è un uomo che si erge contro un altro uomo, lungi dal cielo dei principi. Il risultato è

solo l'uccisione di un uomo. Gli ammutinamenti degli schiavi, le insurrezioni feudali, le guerre dei pitocchi, si fanno forti di un principio di equivalenza, vita contro vita, che ritroveremo sempre, nonostante tutte le audacie e tutte le mistificazioni, nelle forme più pure dello spirito rivoluzionario, il terrorismo russo del 1905, ad esempio.

La rivolta di Spartaco alla fine del mondo antico, pochi decenni prima dell'era cristiana, è a questo riguardo esemplare. Si noti innanzi tutto che si tratta di una rivolta di gladiatori, cioè di schiavi votati al combattimento da uomo a uomo e condannati, per diletto dei padroni, ad uccidere o essere uccisi. Iniziata con settanta uomini, questa rivolta termina con un esercito di settantamila insorti che annientano le migliori legioni romane e risalgono l'Italia, per marciare sulla stessa città eterna. Eppure, come osserva André Prudhommeaux², questa rivolta non ha arrecato alla società romana alcun principio nuovo. Il proclama lanciato da Spartaco si limita a promettere agli schiavi "pari diritti". Quel passaggio dal fatto al diritto che abbiamo analizzato nel primo moto di rivolta è infatti la sola acquisizione logica che si possa trovare a questo stadio della rivolta. Il ribelle respinge la servitù e si afferma uguale al padrone. Vuol essere padrone a sua volta.

La rivolta di Spartaco illustra costantemente questo principio di rivendicazione. L'esercito servile libera gli schiavi e immediatamente consegna loro in servitù gli ex signori. Secondo una tradizione, dubbia, è vero, avrebbe anche organizzato dei combattimenti di gladiatori tra parecchie centinaia di cittadini romani e collocato sulle gradinate gli schiavi, deliranti di gioia e di eccitazione. Ma uccidere degli uomini porta soltanto a ucciderne ancora di più. Per far trionfare un principio, bisogna abbattere un principio. La città del sole che Spartaco vagheggiava avrebbe potuto alzarsi solo sulle rovine della Roma eterna, dei suoi dèi e delle sue istituzioni. L'esercito di Spartaco marcia effettivamente, per assalirla, su Roma spaventata di dover scontare i propri delitti. Tuttavia, nel momento decisivo, in vista delle mura sacre, l'esercito s'immobilizza e rifluisce, come indietreggiasse davanti ai principi, alle istituzioni, alla città degli dèi. Distrutta questa, che mettere al suo posto, all'infuori di quel selvaggio desiderio di giustizia, quell'amore ferito e infuriato che fino a quel momento ha tenuto in piedi quegli sventurati³? In ogni caso, l'esercito batte in ritirata, senz'aver combattuto, e decide allora, per un curioso impulso, di

tornare al luogo d'origine delle rivolte servili, di rifare in senso inverso il lungo cammino delle proprie vittorie e rientrare in Sicilia. Come se quei diseredati, ormai soli e inermi davanti ai grandi compiti che li attendono, scoraggiati davanti a quel cielo da assalire, tornassero verso il seme puro e caldo della loro storia, sulla terra dei primi gridi, dove morire era facile e grato.

Cominciano allora la disfatta e il martirio. Prima dell'ultima battaglia, Spartaco fa mettere in croce un cittadino romano per mostrare ai suoi uomini quale sorte li attenda. Durante la lotta, per un impulso rabbioso in cui non ci si può impedire di vedere un simbolo, tenta egli stesso senza posa di raggiungere Crasso che comanda le legioni romane. Vuole perire, ma in combattimento da uomo a uomo con colui che in quel momento simboleggia tutti i padroni romani; accetta di morire, ma nella più alta uguaglianza. Non giungerà fino a Crasso; i principi combattono di lontano e il generale romano si tiene in disparte. Spartaco morrà, come ha voluto, ma sotto i colpi dei mercenari, schiavi come lui, che con la sua uccidono la propria libertà. Per l'unico cittadino crocifisso, Crasso manderà al supplizio migliaia di schiavi. Le seimila croci che, dopo tante giuste rivolte, segneranno la strada da Capua a Roma, dimostreranno alla folla servile che non c'è equivalenza nel mondo della potenza e che i padroni calcolano ad usura il prezzo del proprio sangue.

La croce è anche il supplizio di Cristo. Si può immaginare che quest'ultimo non abbia scelto, pochi anni dopo, il castigo dello schiavo, se non per ridurre la terribile distanza che ormai separa la creatura umiliata dal volto implacabile del Signore. Intercede, subisce a sua volta l'estrema ingiustizia, perché la rivolta non scinda il mondo in due, perché il dolore raggiunga anche il cielo e lo strappi alla maledizione degli uomini. Chi si stupirà che lo spirito rivoluzionario, volendo in seguito affermare la separazione del cielo dalla terra, abbia cominciato col disincarnare la divinità uccidendo i suoi rappresentanti in terra? Nel 1793, in certo modo, finiscono i tempi della rivolta e cominciano i tempi rivoluzionari, su di un patibolo⁴.

NOTE

¹ Philotée O'Neddy.

² *La tragédie de Spartacus*. Cahiers Spartacus.

³ La rivolta di Spartaco riprende in realtà il programma delle rivolte servili che l'hanno preceduta. Ma questo programma si riassume nella spartizione delle terre e l'abolizione della schiavitù. Non tocca direttamente gli dèi dell'urbe.

⁴ Dato che questo saggio non si occupa dello spirito di rivolta all'interno del cristianesimo, non vi trovano posto né la Riforma, né le numerose rivolte contro l'autorità ecclesiastica che l'hanno preceduta. Ma si può dire almeno che la Riforma prepara un giacobinismo religioso, e che essa dà inizio, in certo senso, a ciò che il 1789 porterà a compimento.

I REGICIDI

Si sono uccisi dei re ben prima del 21 gennaio 1793, e dei regicidi dell'Ottocento. Ma Ravallac, Damiens, e i loro emuli, volevano colpire la persona del re, non il principio. Desideravano un altro re o nulla. Non immaginavano che il trono potesse restare per sempre vuoto. Il 1789 viene a situarsi al punto d'innesto dei tempi moderni, perché gli uomini di allora hanno voluto, tra l'altro, rovesciare il principio del diritto divino, e far entrare nella storia la forza di negazione e di rivolta che s'era costituita nelle lotte intellettuali degli ultimi secoli. Hanno aggiunto così al tirannicidio tradizionale un deicidio ragionato. Il cosiddetto pensiero libertino, quello dei filosofi e dei giuristi, è stato leva a questa rivoluzione¹. Perché tale impresa divenisse possibile e si sentisse legittimata, è occorso innanzitutto che la Chiesa, che ha in questo una responsabilità infinita, con un movimento che si determina pienamente nell'Inquisizione e si perpetua nella complicità con i poteri temporali, si mettesse dalla parte dei padroni assumendosi il compito d'infliggere il dolore. Michelet non s'inganna quando vuol vedere, nell'epopea rivoluzionaria, due soli grandi protagonisti, cristianesimo e rivoluzione. Per lui, infatti, il 1789 si spiega con la lotta tra grazia e giustizia. Sebbene Michelet abbia avuto, con il suo secolo intemperante, l'amore delle grandi entità, ha visto qui una delle cause profonde della crisi rivoluzionaria.

Se anche non sempre l'antico regime monarchico era arbitrario nel governare, lo era sempre nel suo principio. Era di diritto divino, vale a dire senz'appello quanto alla sua legittimità. Questa legittimità, tuttavia, è stata spesso contestata, in particolare dai Parlamenti. Ma quelli che l'esercitavano la consideravano e la presentavano come un assioma. È noto come Luigi XIV fosse incrollabile su questo principio². Lo spalleggiava Bossuet, che diceva ai re: "Siete degli dèi." Il re, sotto uno dei suoi aspetti, è l'incaricato divino agli affari temporali, dunque alla giustizia. Come Dio, è l'ultimo ricorso di coloro che patiscono miseria e ingiustizia. Contro chi l'opprime, il popolo può, secondo i principi, fare appello al re. "Se il re sapesse, se lo zar sapesse...": è

questo infatti il sentimento, espresso sovente nei periodi di miseria, del popolo francese e russo. È vero che, almeno in Francia, quando sapeva, la monarchia ha spesso cercato di difendere le comunità popolari dalla prepotenza dei grandi e dei borghesi. Ma era giustizia? No, dal punto di vista assoluto, che è quello degli scrittori dell'epoca. Se si può fare appello al re, non si può appellarsi contro di lui, in quanto principio. Distribuisce il suo aiuto e il suo soccorso se vuole, e quando vuole. Il beneplacito è uno degli attributi della grazia. La monarchia, nella sua forma teocratica, è un governo che vuol mettere al disopra della giustizia la grazia, lasciando sempre a questa l'ultima parola. La professione del vicario savoiardo, invece, ha la sola originalità di sottomettere Dio alla giustizia e aprire così, con la solennità un po' ingenua dell'epoca, la storia contemporanea.

Infatti, dal momento in cui mette in questione Dio, il pensiero libertino porta in primo piano il problema della giustizia. Semplicemente, la giustizia di allora si confonde con l'eguaglianza. Dio vacilla e la giustizia, per affermarsi in eguaglianza, deve arrecargli l'ultimo colpo volgendosi direttamente contro il suo rappresentante sulla terra. È già distruggere il diritto divino, quando gli si opponga il diritto naturale e lo si sforzi a comporre con esso per tre anni, dal 1789 al 1792. La grazia, in ultimo ricorso, non può patteggiare. Può cedere su qualche punto, mai sull'ultimo. Ma ciò non basta. Luigi XVI in prigione, secondo Michelet, voleva ancora essere re. Nella Francia dei nuovi principi, il principio vinto si perpetua dunque tra le mura di una prigione in forza della sola esistenza e della fede. La giustizia ha questo, e soltanto questo, in comune con la grazia, che vuol essere totale e regnare assolutamente. Dall'istante in cui entrano in conflitto, esse lottano a morte. "Non vogliamo condannare il re," dice Danton, che non ha il bel garbo del giurista, "vogliamo ucciderlo." In realtà, ove si neghi Dio, bisogna uccidere il re. Saint-Just, a quanto pare, fa morire Luigi XVI; ma quando esclama: "Determinare il principio in virtù del quale morirà forse l'accusato, significa determinare il principio di cui vive la società che lo giudica" dimostra che saranno i filosofi ad uccidere il re: il re deve morire in nome del contratto sociale³. Ciò richiede però un chiarimento.

IL NUOVO VANGELO

Il *Contratto Sociale* è innanzi tutto un'indagine sulla legittimità del potere. Libro di diritto, non di fatto⁴, non è in alcun momento una raccolta di osservazioni sociologiche. La sua indagine verte sui princìpi. Per questo fatto stesso, è già contestazione. Essa presuppone che la legittimità tradizionale, di supposta origine divina, non sia un dato acquisito. Annuncia dunque un'altra legittimità e altri princìpi. Il *Contratto Sociale* è pure un catechismo, di cui ha il tono e il linguaggio dogmatico. Come il 1789 porta a compimento le conquiste delle rivoluzioni inglese e americana, così Rousseau porta ai suoi limiti logici la teoria del contratto che troviamo in Hobbes. Il *Contratto Sociale* dà larga diffusione, ed esposizione dogmatica, alla nuova religione cui è dio la ragione, confusa con la natura, e rappresentante in terra, al posto del re, il popolo considerato nella sua volontà generale.

L'attacco contro l'ordine tradizionale è così evidente che, fin dal primo capitolo, Rousseau si adopera a dimostrare l'antiorità del patto tra i cittadini, che crea il popolo, al patto tra popolo e re, che fonda la monarchia. Fino a lui, Dio faceva i re che, a loro volta, facevano i popoli. A principiare dal *Contratto Sociale*, i popoli si fanno da soli prima di fare i re. Quanto a Dio, provvisoriamente, non è più in causa. Abbiamo qui, nell'ordine politico, l'equivalente della rivoluzione di Newton. Il potere dunque non ha più la sua fonte nell'arbitrio, ma nel consenso generale. In altre parole, non è più quello che è ma quello che dovrebbe essere. Per fortuna, secondo Rousseau, l'essere non può scindersi dal dover essere. Il popolo è sovrano "per questa sola ragione, che è sempre tutto ciò che deve essere". Davanti a questa petizione di principio, si può ben dire che la ragione, ostinatamente invocata a quei tempi, non vi si trova tuttavia trattata troppo bene. È chiaro che con il *Contratto Sociale* assistiamo alla nascita di una mistica, essendo la volontà generale postulata come Dio stesso. "Ognuno di noi," dice Rousseau, "mette in comune la propria persona e tutti i propri poteri sotto la direzione della volontà generale, e noi riceviamo in corpo ogni membro, come parte indivisibile del tutto."

Questa persona politica, diventa sovrana, viene anch'essa definita come persona divina. Della persona divina, del resto, ha tutti gli attributi: è infallibile, non potendo il sovrano volere l'abuso. "Sotto la

legge della ragione, nulla si fa senza causa.” È totalmente libera, se è vero che la libertà assoluta è la libertà rispetto a se stessi. Rousseau dichiara così essere contro la natura del corpo politico che il sovrano s’imponga una legge che egli stesso non possa infrangere. Essa è inoltre inalterabile, indivisibile, e per finire, mira pure a risolvere il grande problema teologico, la contraddizione tra l’onnipotenza e l’innocenza divina. La volontà generale è infatti coattiva; il suo potere non ha limiti. Ma il castigo che essa imporrà a chi rifiuti di obbedirle è soltanto un modo di “forzarlo ad essere libero”. La deificazione è compiuta quando Rousseau, staccando il sovrano dalle sue stesse origini, giunge a distinguere la volontà generale dalla volontà di tutti. Ciò può dedursi logicamente dalle premesse di Rousseau. Se l’uomo è naturalmente buono, se in lui la natura si identifica con la ragione⁵, a condizione soltanto di esprimersi liberamente e naturalmente. Non può dunque più tornare sulla propria decisione, che si libra ormai al disopra di lui. La volontà generale è innanzi tutto espressione della ragione universale, che è categorica. È nato il nuovo Dio.

Ecco perché le parole che più sovente ricorrono nel *Contratto Sociale* sono “assoluto”, “sacro”, “inviolabile”. Il corpo politico così definito, la legge del quale è sacro comandamento, è soltanto un succedaneo del corpo mistico della cristianità temporale. Il *Contratto Sociale* si chiude del resto con la descrizione di una religione civile e fa di Rousseau un precursore delle società contemporanee, che escludono non soltanto l’opposizione, ma anche la neutralità. Per primo infatti nei tempi moderni, Rousseau istituisce la professione di fede civile. Per primo, egli giustifica la pena di morte in una società civile e la sottomissione assoluta del suddito al potere sovrano. “È per non essere vittima di un assassino che si acconsente a morire qualora lo si diventi.” Curiosa giustificazione, la quale stabilisce però fermamente che bisogna sapere morire se il sovrano lo ordina e che si deve, ove occorra, dargli ragione contro se stessi. Questa concezione mistica giustifica il silenzio di Saint-Just dal momento del suo arresto fino al patibolo. Opportunamente sviluppata, spiegherà ugualmente gli accusati entusiasti dei processi staliniani.

Siamo qui all’alba di una religione con i suoi martiri, i suoi asceti e i suoi santi. Per valutare chiaramente l’influenza esercitata da questo vangelo, bisogna avere un’idea del tono ispirato dei proclami del 1789.

Fauchet, davanti alle ossa portate alla luce alla Bastiglia, esclama: “Il giorno della rivelazione è giunto ... Le ossa si sono levate alla voce della libertà francese; depongono contro i secoli d’oppressione e di morte, profetizzano la rigenerazione della natura umana e della vita delle nazioni.” Egli vaticina allora: “Siamo al momento culminante. I tiranni sono maturi.” È il momento della fede meravigliata e generosa, il momento in cui un popolo ammirevole abbatte a Versailles patibolo e ruota⁶. I patiboli appaiono come altari della religione e dell’ingiustizia. La nuova fede non li può tollerare. Ma viene il momento che la fede, divenuta dogmatica, erige i propri altari ed esige adorazione incondizionata. Allora ricompaiono i patiboli e nonostante gli altari, la libertà, i giuramenti e le feste della Ragione, le messe della nuova fede, si dovranno celebrare nel sangue. In ogni caso, perché il 1789 segni l’inizio del regno dell’“umanità santa”⁷ e di “Nostro Signore il genere umano”⁸, deve prima sparire il sovrano detronizzato. L’uccisione del re-sacerdote sta per sancire la nuova era, che ancora dura.

IL RE TRATTO A MORTE

Saint-Just ha fatto entrare nella storia le idee di Rousseau. Al processo del re, l’essenziale della sua dimostrazione sta nel dire che il re non è inviolabile e dev’essere giudicato dall’assemblea, non da un tribunale. Quanto ai suoi argomenti, li deve a Rousseau. Un tribunale non può essere giudice tra il re e il sovrano. La volontà generale non può essere citata davanti a giudici comuni. Sta al di sopra di tutto. Vengono dunque proclamate l’invulnerabilità e la trascendenza di questa volontà. È noto come il gran tema del processo fosse invece l’invulnerabilità della persona del re. La lotta tra grazia e giustizia trova la sua più provocante rappresentazione nel 1793, quando contrastano, fino alla morte, due concezioni della trascendenza. Del resto, Saint-Just discerne perfettamente la grandezza della posta: “Lo spirito con il quale verrà giudicato il re sarà quello stesso con cui s’istituirà la repubblica.”

Il famoso discorso di Saint-Just ha così tutta l’aria di uno studio teologico. “Luigi estraneo a noi,” è questa la tesi dell’adolescente accusatore. Se un contratto, naturale o civile, potesse ancora legare il re e il suo popolo, vi sarebbe obbligazione reciproca: la volontà del popolo

non potrebbe erigersi a giudice assoluto per pronunciare il giudizio assoluto. Si tratta dunque di dimostrare che nessun rapporto lega il popolo e il re. Per provare che il popolo è in se stesso verità eterna, bisogna dimostrare che la regalità è in sé delitto eterno. Saint-Just pone dunque come assioma essere ogni re o ribelle o usurpatore. È ribelle contro il popolo, di cui usurpa la sovranità assoluta. La monarchia non è un re, “è il delitto”. Non un delitto, ma il delitto, dice Saint-Just, cioè la profanazione assoluta. È questo il senso preciso e ad un tempo estremo della frase di Saint-Just, di cui si è troppo esteso il significato²: “Nessuno può regnare innocentemente.” Ogni re è colpevole, e per il fatto che un uomo sceglie di essere re, eccolo destinato alla morte. Saint-Just dice esattamente la stessa cosa quando poi dimostra che la sovranità del popolo è “cosa sacra”. I cittadini sono tra loro inviolabili e sacri, e sola può costringerli la legge, espressione della volontà comune. Il solo Luigi non fruisce di questa inviolabilità particolare né del soccorso della legge, perché si trova al di fuori del contratto. Non è affatto parte della volontà generale, essendo invece, per la sua esistenza stessa, bestemmiatore di questa volontà onnipotente. Non è “cittadino”, solo modo di partecipare della nuova divinità. “Che cos’è un re accanto a un francese?” Deve dunque essere giudicato, e nient’altro.

Ma chi interpreterà questa volontà e pronuncerà il giudizio? L’Assemblea che detiene per le sue origini una delegazione di questa volontà e partecipa, concilio ispirato, della nuova divinità. Si farà poi ratificare il giudizio dal popolo? Si sa che lo sforzo dei monarchici all’assemblea finisce per vertere su questo punto. La vita del re poteva così essere sottratta alla logica dei giuristi-borghesi per essere affidata, almeno, alle passioni spontanee e alle compassioni del popolo. Ma anche qui, Saint-Just spinge al limite la sua logica, e si serve dell’opposizione inventata da Rousseau tra volontà generale e volontà di tutti. Quand’anche tutti perdonassero, la volontà generale non lo può. Il popolo stesso non può cancellare il reato di tirannia. La vittima, a norma di diritto, non può ritirare la propria accusa? Ma qui non si tratta di diritto, si tratta di teologia. Il crimine del re è insieme peccato contro l’ordine supremo. Un reato viene commesso, poi perdonato, punito o dimenticato. Ma il crimine di regalità è permanente, è inerente alla persona del re, alla sua esistenza. Cristo stesso, se può perdonare i colpevoli, non può assolvere i falsi dèi. Essi devono sparire o vincere.

Se il popolo perdona oggi, domani ritroverà intatto il crimine, anche se il criminale dorma nella quiete delle prigioni. C'è dunque una sola via d'uscita: "Vendicare l'uccisione del popolo con la morte del re."

Il discorso di Saint-Just mira soltanto a chiudere al re, una ad una, tutte le vie d'uscita, tranne quella che porta al patibolo. Ove infatti vengano accettate le premesse del *Contratto Sociale*, quest'esempio è logicamente inevitabile. Dopo di lui, finalmente, "i re fuggiranno nel deserto e la natura riprenderà i suoi diritti". La Convenzione ebbe il suo bel votare una riserva e dire che non intendeva decidere se si giudicasse Luigi XVI o si prendesse invece una semplice misura di sicurezza. In quel momento eludeva i suoi stessi principi e tentava di mascherare, con urtante ipocrisia, il suo vero assunto che era la fondazione del nuovo assolutismo. Jacques Roux, almeno, era nella verità del momento quando chiamava il re "Luigi ultimo", e metteva così in rilievo che la vera rivoluzione, già fattasi sul piano dell'economia, si compieva allora sul piano della filosofia, come un crepuscolo degli dèi. La teocrazia, nel 1789, è stata attaccata nel suo principio, e uccisa nel 1793 nella sua incarnazione. Brissot ha ragione di dire: "Il più saldo monumento della nostra rivoluzione è la filosofia¹⁰."

Il 21 gennaio, con l'uccisione del re-sacerdote, si compie quella che è stata chiamata significativamente la passione di Luigi XVI. Certo, è uno scandalo ripugnante che si sia presentato come un gran momento della nostra storia l'assassinio pubblico di un uomo debole e buono. Quel patibolo non segna un vertice, al contrario. Ma è un fatto che almeno, con le sue premesse e le sue conseguenze, la esecuzione del re rimane il punto d'inserzione della nostra storia contemporanea. Essa simboleggia la sconsecrazione di questa storia, e la disincarnazione del dio cristiano. Fino a quel momento, Dio s'inframmetteva nella storia mediante i re. Ma si uccide il suo rappresentante storico, non c'è più re. Non c'è dunque più che una parvenza di Dio relegata nel cielo dei principi¹¹.

I rivoluzionari possono appellarsi al vangelo. In realtà, arrecano al cristianesimo un colpo tremendo dal quale non s'è ancora rialzato. Pare davvero che l'esecuzione del re, seguita, com'è noto, da scene convulse di suicidi o di pazzia, si sia svolta per intero nella coscienza di quanto si compiva. Luigi XVI sembra avere dubitato, a volte, del suo diritto divino, sebbene abbia rifiutato sistematicamente tutti i progetti di legge

che recassero pregiudizio alla sua fede. Ma dall'istante in cui suppone o conosce la sua sorte, egli sembra identificarsi, il suo linguaggio lo dimostra, con la propria missione divina, perché si dica chiaro che l'attentato alla sua persona è diretto al re-cristo, all'incarnazione divina, e non alla carne sbigottita dell'uomo. Nella Torre del Tempio, il suo testo è l'*Imitazione*. La dolcezza, la perfezione cui quest'uomo, tuttavia di media sensibilità, impronta i suoi momenti estremi, le sue osservazioni indifferenti su quanto appartiene al mondo esteriore, infine, il suo breve venir meno sul patibolo solitario, davanti a quel tremendo tamburo che copriva la sua voce, così lontano dal popolo dal quale sperava di farsi udire, tutto questo lascia immaginare che non sia Capeto che muore, ma il Luigi di diritto divino, e con lui, in certo modo, la cristianità temporale. Per affermare meglio ancora questo sacro vincolo, il suo confessore lo sostiene in questo suo smarrimento ricordandogli la sua "somiglianza" con il dio di dolore. E Luigi XVI si riprende allora, riprendendo il linguaggio di questo Dio: "Berrò," dice, "il calice fino alla feccia." Poi si lascia andare, fremente, alle mani ignobili del carnefice.

LA RELIGIONE DELLA VIRTÙ

Ma la religione che mette a morte l'antico sovrano deve ora costruire la potenza del nuovo: essa chiude la chiesa, e ciò la porta a cercare di costruire un tempio. Il sangue degli dèi, che per un attimo irrorava il prete di Luigi XVI, annuncia un nuovo battesimo. Joseph de Maistre qualificava satanica la rivoluzione. Si vede perché e in che senso. Tuttavia, era più vicino alla verità Michelet chiamandola un purgatorio. Entro a questo cunicolo, un'epoca s'inoltra alla cieca per scoprire una nuova luce, una nuova felicità, e il volto del vero dio. Ma quale sarà questo nuovo dio? Chiediamolo ancora a Saint-Just.

Il 1789 non afferma ancora la divinità dell'uomo, bensì quella del popolo, in quanto la sua volontà coincide con quella della natura e della ragione. Se la volontà generale si esprime liberamente, non può essere altro che l'espressione universale della ragione. Se il popolo è libero, è infallibile. Morto il re, sciolte le catene del vecchio dispotismo, il popolo esprimerà dunque ciò che in ogni tempo e in ogni luogo è, è

stata e sarà la verità. È l'oracolo da consultare per sapere che cosa esiga l'ordine eterno del mondo. *Vox populi, vox naturae*. Comandano il nostro comportamento principi eterni: la Verità, la Giustizia, e infine la Ragione. Essa è il nuovo Dio. L'Essere Supremo che stuoli di fanciulle vengono ad adorare festeggiando la Ragione, altro non è che il vecchio dio, disincarnato, avulso bruscamente da ogni legame con la terra e respinto, come un pallone, al cielo vuoto dei grandi principi. Privo dei suoi rappresentanti, di ogni intercessore, il dio dei filosofi e degli avvocati non ha che il valore di una dimostrazione. È ben debole, in verità, e si capisce che Rousseau, il quale predicava la tolleranza, abbia tuttavia giudicato che si dovessero condannare a morte gli atei. Per adorare a lungo un teorema, la fede non basta, ci vuole anche una polizia. Ma questo doveva avvenire soltanto più tardi. Nel 1793, la nuova fede è ancora intatta e basterà, a credere a Saint-Just, governare secondo ragione. L'arte di governare, a suo giudizio, ha prodotto soltanto dei mostri, perché, fino a lui, non si è voluto governare secondo natura. Il tempo dei mostri è finito con quello della violenza. "Il cuore umano procede dalla natura alla violenza, dalla violenza alla morale." La morale non è dunque nient'altro che una natura finalmente recuperata dopo secoli d'alienazione. Che soltanto si diano all'uomo delle leggi "secondo la natura e il suo cuore", ed egli cesserà d'essere infelice e corrotto. Il suffragio universale, fondamento delle nuove leggi, deve per forza introdurre una morale universale. "È nostro compito creare un ordine di cose tale che si stabilisca un'inclinazione universale al bene."

La religione della ragione stabilisce affatto naturalmente la repubblica delle leggi. La volontà generale si esprime mediante leggi codificate dai suoi rappresentanti. "Il popolo fa la rivoluzione, il legislatore fa la repubblica." Le istituzioni "immortali, impassibili e al riparo dalla temerarietà degli uomini" reggeranno, a loro volta, la vita di tutti in un accordo universale e senza contraddizione possibile poiché tutti, obbedendo alle leggi, obbediscono soltanto a se stessi. "Fuori dalla legge," dice Saint-Just, "tutto è sterile e morto." È la repubblica romana, formale e legalista. È nota la passione di Saint-Just e dei suoi contemporanei per l'antichità romana. Il giovane decadente che, a Reims, passava lunghe ore a persiane chiuse in una camera dai tendaggi neri ornati di lacrime bianche, vagheggiava la repubblica spartana.

L'autore di *Organt*, lungo e licenzioso poema, tanto più sentiva il bisogno di frugalità e di virtù. Nelle sue istituzioni, Saint-Just rifiutava la carne ai bambini fino all'età di sedici anni, e vagheggiava una nazione vegetariana e rivoluzionaria. "Il mondo è vuoto dal tempo dei Romani," esclamava. Ma s'annunciavano tempi eroici, Catone, Bruto, Scevola ridiventavano possibili. Rifioriva la retorica dei moralisti latini. "Vizio, virtù, corruzione", questi termini ricorrono costantemente nella retorica dell'epoca, e, più ancora, nei discorsi di Saint-Just, e continuamente li appesantiscono. Il motivo è semplice. Questo bell'edificio, come aveva già visto Montesquieu, non poteva fare a meno di virtù. Pretendendo di costruire la storia sopra un principio di purezza assoluta, la Rivoluzione francese apre i tempi moderni e insieme l'era della morale formale.

Che cos'è infatti la virtù? Per il filosofo borghese di allora, è l'essere conforme a natura¹², e, in politica, alla legge che esprime la volontà generale. "La morale," dice Saint-Just, "è più forte dei tiranni." Infatti, ha appena ucciso Luigi XVI. Ogni disobbedienza alla legge proviene dunque non da una imperfezione, supposta impossibile, di questa legge, ma da una mancanza di virtù nel cittadino renitente. Per questo la repubblica non è soltanto un senato, come dice fortemente Saint-Just, essa è virtù. Ogni corruzione morale è ad un tempo corruzione politica, e inversamente. Venuto dalla dottrina stessa, si stabilisce allora un principio di repressione infinita. Saint-Just era senza dubbio sincero nel suo desiderio d'idillio universale. Ha veramente vagheggiato una repubblica di asceti, una umanità riconciliata e intenta ai casti giochi della prima innocenza, sotto la guardia di quei saggi vegliardi che insigniva in anticipo di sciarpa tricolore e pennacchio bianco. È pure noto che, fin dall'inizio della rivoluzione, Saint-Just si pronunciava, come Robespierre, contro la pena di morte. Chiedeva soltanto che gli omicidi fossero vestiti di nero per tutta la durata della loro vita. Voleva una giustizia che "cercasse non di trovare colpevole l'accusato, ma di trovarlo debole", e questo è ammirevole. Vagheggiava anche una repubblica del perdono la quale riconoscesse che se l'albero del delitto era duro, la sua radice era tenera. Uno dei suoi gridi almeno viene dal cuore e non si lascia dimenticare: "È cosa tremenda tormentare il popolo." Sì, è tremendo. Ma un cuore può sentirlo e tuttavia sottomettersi a principi che presuppongono, in conclusione, il

tormento del popolo.

Quando è formale, la morale divora. Per parafrasare Saint-Just, nessuno è virtuoso innocentemente. Dal momento che le leggi non fanno regnare la concordia, e si sconnette quell'unità che i principi dovevano creare, chi è colpevole? Le fazioni. Chi sono i faziosi? Coloro che negano con la loro attività stessa l'unità necessaria. La fazione divide il sovrano. È dunque blasfema e criminale. Essa, ed essa sola, è da combattersi. Ma se ci sono molte fazioni? Saranno tutte combattute, senza remissione. Saint-Just esclama: "O la virtù o il terrore." Bisogna rendere bronzea la libertà, e il progetto di costituzione, alla Convenzione, menziona allora la pena di morte. La virtù assoluta è impossibile, la repubblica del perdono conduce per una logica implacabile alla repubblica delle ghigliottine. Montesquieu aveva già denunciato questa logica come una tra le cause di decadenza delle società, dicendo che l'abuso di potere è maggiore quando le leggi non lo prevedono. La legge pura di Saint-Just non aveva tenuto conto di questa verità, vecchia come la storia stessa, che la legge, per sua essenza, è destinata ad essere violata.

IL TERRORE

Saint-Just, contemporaneo di Sade, perviene alla giustificazione del delitto, sebbene parta da principi diversi. Senza dubbio Saint-Just è l'anti-Sade. Se il motto del marchese poteva essere "Aprite le prigioni o provate la vostra virtù," quella del membro della Convenzione sarebbe "provate la vostra virtù o entrate nelle prigioni". Tuttavia, legittimano ambedue un terrorismo, individuale nel libertino, statale nel sacerdote della virtù. Il bene assoluto o il male assoluto, se vi si metta quanto occorre di logica, esigono lo stesso furore. Certo, c'è una vaga ambiguità nel caso di Saint-Just. La lettera che egli scrisse nel 1792 a Vilain d'Aubigny ha qualche cosa di dissennato. Questa professione di fede di un perseguitato persecutore finisce con una confessione convulsa: "Se Bruto non uccide gli altri, ucciderà se stesso." Un personaggio così ostinatamente grave, così volontariamente freddo, logico, imperturbabile, lascia immaginare tutti gli squilibri e tutti i disordini. Saint-Just ha inventato quella forma di serietà che fa della

storia degli ultimi due secoli un così uggioso romanzo a fosche tinte. “Chi scherza alla testa di un governo,” egli dice, “tende alla tirannia.” Massima sorprendente, soprattutto ove si pensi a che prezzo si pagasse allora la semplice accusa di tirannia, e che in ogni caso prepara il tempo dei Cesari pedanti. Saint-Just dà l’esempio: il suo tono stesso è definitivo. Quella cascata di affermazioni perentorie, quello stile assiomatico e sentenzioso, lo dipingono meglio dei più fedeli ritratti. Le sentenze ronzano compiaciute, come se fossero la saggezza stessa delle nazioni; le definizioni, che fanno la scienza, si succedono a guisa di comandamenti freddi e chiari. “I principi devono essere moderati, le leggi implacabili, i princìpi senz’appello.” È lo stile ghigliottina.

Un tale induramento nella logica presuppone tuttavia una passione profonda. Come altrove, ritroviamo qui la passione dell’unità. Ogni rivolta postula un’unità. Quella del 1789 esige l’unità della patria. Saint-Just vagheggia la città ideale ove i costumi, finalmente conformi alle leggi, faranno risplendere l’innocenza dell’uomo e l’identità della sua natura con la ragione. E se le fazioni vengono a intralciare questo sogno, la passione esagererà la sua logica. Non si pensi allora, che se le fazioni esistono, i princìpi hanno forse torto. Le fazioni saranno criminali perché i princìpi rimangono intangibili. “È tempo che tutti tornino alla morale, e l’aristocrazia al Terrore.” Ma le fazioni aristocratiche non sono le sole, bisogna fare i conti con i repubblicani, e in generale, con tutti coloro che criticano l’azione dell’Assemblea legislativa e della Convenzione. Anch’essi sono colpevoli poiché minacciano l’unità. Saint-Just proclama allora il gran principio delle tirannie del ventesimo secolo. “È patriota chi sostiene in blocco la repubblica: chiunque la combatte in qualche particolare è un traditore.” Chi critica è un traditore, chi non sostiene ostensibilmente la repubblica è sospetto. Quando né ragione né libera espressione degli individui riescono a fondare sistematicamente l’unità, bisogna risolversi a recidere i corpi estranei. La mannaia diviene così ragionatrice, è sua funzione confutare. “Un birbante che il tribunale ha condannato a morte dice che vuol resistere all’oppressione perché vuol resistere al patibolo!” Ma si capisce quest’indignazione di Saint-Just poiché dopo tutto, fino a lui, il patibolo non era appunto che uno dei simboli più evidenti dell’oppressione. Ma all’interno di questo delirio logico, al termine di questa morale della virtù, il patibolo è libertà. Assicura

l'unità razionale, l'armonia della città. Epura, o depura, è la parola esatta, la repubblica, elimina le scorie che vengono a contraddire la volontà generale e la ragione universale. “Mi si contesta il titolo di filantropo,” esclama in tutt'altro stile Marat. “Ah! Che ingiustizia! Chi non vede che voglio tagliare poche teste per salvarne un gran numero?” Poche, una fazione? Senza dubbio, ed è il prezzo di ogni azione eroica. Ma facendo i suoi ultimi calcoli, Marat reclamava duecentosettantamila teste. E comprometteva l'aspetto terapeutico dell'operazione urlando al massacro: “Marchiateli col ferro rovente, tagliategli i pollici, fendetegli la lingua.” Il filantropo scriveva così nel linguaggio più monotono che si possa dare, giorno e notte, sulla necessità di uccidere per creare. Scriveva ancora nelle notti di settembre, in fondo al suo sotterraneo, al lume di candela, mentre i massacratori allestivano nel cortile delle nostre prigioni i banchi degli spettatori, uomini a destra, donne a sinistra, per dar loro, a grazioso esempio di filantropia, lo scannamento dei nostri aristocratici.

Non confondiamo neppure per un attimo la persona grandiosa di un Saint-Just con il tristo Marat, scimmiettatore di Rousseau, come dice giustamente Michelet. Ma il dramma di Saint-Just sta nell'aver di tanto in tanto, per ragioni superiori e per un'esigenza più profonda, fatto coro con Marat. Le fazioni si aggiungono alle fazioni, le minoranze alle minoranze, non è certo infine che il patibolo funzioni a servizio della volontà di tutti. Saint-Just affermerà almeno, sino alla fine, che funziona per la volontà generale, poiché funziona per la virtù. “Una rivoluzione come la nostra non è un processo, ma un rombo di tuono sui malvagi.” Il bene folgora, l'innocenza si fa lampo e lampo giustiziere. Anche i gaudenti, essi soprattutto, sono contro-rivoluzionari. Saint-Just, che ha detto che l'idea della felicità era nuova in Europa (a dire il vero, era nuova soprattutto per Saint-Just, che fermava la storia a Bruto) s'accorge che alcuni hanno “un'idea orrenda della felicità, e la confondono col piacere”. Anche contro questi bisogna infierire. Alla fine, non si tratta più di maggioranza o di minoranza. Il paradiso perduto e sempre agognato dell'innocenza universale s'allontana; sulla terra infelice, piena di gridi della guerra civile e nazionale, Saint-Just decreta contro se stesso e i suoi principi che tutti sono colpevoli quando la patria è infelice. La serie di rapporti sulle fazioni all'estero, la legge del 22 pratile, il discorso del 15 aprile 1794

sulla necessità della polizia, segnano le tappe di questa conversione. L'uomo che con tanta grandezza teneva ad infamia il deporre le armi finché esistessero in qualche luogo un padrone e uno schiavo, è lo stesso che doveva accettare di mantenere in sospeso la Costituzione del 1793, e di esercitare l'arbitrio. Nel discorso pronunciato per difendere Robespierre, egli nega la fama e la sopravvivenza e non si riferisce che ad una provvidenza astratta. Contemporaneamente riconosceva che la virtù, che erigeva a religione, aveva a sua sola ricompensa la storia e il presente, e che essa doveva, a qualunque costo, fondare il proprio regno. Non amava il potere "crudele e malvagio", che "senza una norma procedeva all'oppressione". Ma la norma stava nella virtù e veniva dal popolo. Venendo meno il popolo, la regola si oscurava, l'oppressione s'accresceva. Colpevole era allora il popolo, non il potere, il cui principio doveva essere innocente. Una contraddizione così estrema e sanguinosa non poteva risolversi se non mediante una logica ancora più estrema, e con l'accettazione ultima dei principi nel silenzio e nella morte. Saint-Just, almeno è rimasto all'altezza di questa esigenza. Là doveva trovare infine la sua grandezza, e quella vita indipendente nei secoli e nei cieli di cui ha parlato con tanta emozione.

Da gran tempo infatti, aveva presentito che la sua esigenza implicava da parte sua un dono totale e senza ri-serve, dicendo egli stesso che coloro che fanno nel mondo le rivoluzioni, "coloro che fanno il bene", non possono dormire se non nella tomba. Sicuro che i suoi principi, per trionfare, dovevano culminare nella virtù e nella felicità del suo popolo, avvertendo forse di chiedere l'impossibile, s'era in anticipo chiusa la ritirata dichiarando pubblicamente che si sarebbe pugnalato il giorno in cui avesse disperato di quel popolo. E tuttavia dispera ora, poiché dubita del terrore stesso. "La rivoluzione è fossilizzata, tutti i principi si sono infiacchiti; restano solo i berretti rossi favoriti dagli intrighi. L'esercizio del terrore ha reso torpido il delitto stesso come i liquori forti intorpidiscono il palato." Perfino la virtù "fa lega col delitto nelle epoche d'anarchia". Aveva detto che tutti i delitti procedevano dalla tirannia che fra tutti era il primo e, davanti alla pervicacia instancabile del delitto, la Rivoluzione stessa precipitava alla tirannia e diveniva criminale. Non si può dunque ridurre il delitto, né le fazioni, né l'orrenda smania dei piaceri; bisogna disperare di questo popolo e soggiogarlo. Ma non si può neppure governare

innocentemente. Bisogna dunque subire il male o servirlo, ammettere che i principi hanno torto oppure riconoscere che il popolo e gli uomini sono colpevoli. Allora il volto bello e misterioso di Saint-Just si distoglie: “Sarebbe ben poca cosa, lasciare una vita nella quale si dovesse essere complici e testimoni muti del male.” Bruto, che doveva uccidersi se non uccideva gli altri, comincia con l’uccidere gli altri. Ma gli altri sono troppi, non si può uccidere tutto. Bisogna allora morire, e dimostrare una volta di più che la rivolta, quando è sregolata, oscilla tra l’annientamento degli altri e la distruzione di sé. Questo compito, almeno, è facile: basta ancora una volta seguire la logica fino in fondo. Nel discorso in difesa di Robespierre, poco prima della sua morte, Saint-Just riafferma il grande principio della sua azione, il medesimo che sta per condannarlo: “Non sono di alcuna fazione, le combatterò tutte.” Riconosceva quindi, e in anticipo, la decisione della volontà generale, cioè dell’Assemblea. Accettava di andare alla morte per amore dei principi e contro ogni realtà, poiché appunto l’opinione dell’Assemblea non poteva essere trascinata che dall’eloquenza e dal fanatismo di una fazione. Ma che importa! Quando i principi vengono meno, gli uomini hanno un solo modo di salvarli, salvando la propria fede, ed è morire per essi. Nell’afa soffocante della Parigi di luglio, Saint-Just, rifiutando ostensibilmente la realtà e il mondo, dichiara di affidare la sua vita alla decisione dei principi. Detto questo, sembra scorgere fuggevolmente un’altra verità, chiudendo con una denuncia moderata di Billaud-Varennes e Collot d’Herbois. “Desidero che essi si giustificino, e che noi diventiamo più savi.” Lo stile e la ghigliottina sono qui, per un istante, sospesi. Ma la virtù non è saviezza, ha troppo orgoglio. La ghigliottina sta per calare di nuovo su quella testa bella e fredda come la morale. Dal momento che l’Assemblea lo condanna, fino al momento in cui tende la nuca alla lama, Saint-Just tace. Questo lungo silenzio è più importante della stessa morte. S’era lagnato che regnasse il silenzio intorno ai troni e per questo aveva voluto tanto parlare, e così bene. Ma alla fine, disprezzando e la tirannia e l’enigma di un popolo che non si conforma alla Ragione pura, torna egli stesso al silenzio. I suoi principi non possono accordarsi a ciò che è, le cose non sono quali dovrebbero essere; i principi sono dunque soli, muti e fissi. Abbandonarsi ad essi è in verità morire, e morire di un amore impossibile che è il contrario dell’amore. Saint-Just muore, e con lui

muore la speranza di una nuova religione.

“Tutte le pietre sono squadrate per l’edificio della libertà,” diceva Saint-Just; “con le stesse pietre potete costruirle un tempio oppure una tomba.” I princìpi stessi del *Contratto Sociale* hanno presieduto all’erezione della tomba che Napoleone Bonaparte è venuto a sigillare. Rousseau, che non mancava di buon senso, aveva ben visto che soltanto agli dèi si confaceva la società del *Contratto*. I suoi successori l’hanno preso in parola e hanno cercato di fondare la divinità dell’uomo. La bandiera rossa, simbolo della legge marziale, e dunque del potere esecutivo, sotto il vecchio regime, diviene simbolo rivoluzionario il 10 agosto 1792. Significativa trasposizione, che Jaurès così commenta: “Il diritto siamo noi, il popolo. Non siamo rivoltosi. I rivoltosi sono alle Tuileries.” Ma non si diventa dio così agevolmente. Gli stessi vecchi dèi non muoiono di colpo, e le rivoluzioni dell’Ottocento dovranno portare a compimento la liquidazione del principio divino. Parigi si solleva allora per ricondurre il re sotto la legge del popolo e impedirgli di restaurare un’ autorità di principio. Quel cadavere che gli insorti del 1830 trascinarono attraverso le sale delle Tuileries e collocarono sul trono per rendergli beffardi onori non ha altro significato. Il re può essere ancora a quest’epoca un rispettato incaricato d’affari, ma la sua delega gli viene ora dalla nazione, e sua norma è la Carta dei diritti. Non è più Maestà. Scomparendo allora definitivamente in Francia, il vecchio regime, bisogna però, dopo il 1848, che il nuovo si rinsaldi, e la storia del diciannovesimo secolo, fino al 1914, è quella della restaurazione delle sovranità popolari contro le monarchie di vecchio tipo, la storia del principio di nazionalità. Questo principio trionfa nel 1919 che vede la scomparsa di tutti gli assolutismi di vecchio tipo in Europa¹³. Ovunque, la sovranità delle nazioni sostituisce, di fatto e di diritto, il re sovrano. Soltanto allora possono apparire le conseguenze dei princìpi del 1789. Noi che ora viviamo siamo i primi a poterne giudicare chiaramente.

I giacobini hanno irrigidito i princìpi morali eterni, in quanto avevano soppresso ciò che fino a quel momento sosteneva tali princìpi. Predicatori del vangelo, hanno voluto fondare la fraternità sul diritto astratto dei romani. Ai comandamenti divini hanno sostituito la legge che ritenevano dovesse essere riconosciuta da tutti, poiché era espressione della volontà generale. La legge trovava la propria

giustificazione nella virtù naturale, e a sua volta la giustificava. Ma non appena si manifesta una sola fazione, il ragionamento crolla e ci si accorge che la virtù ha bisogno di giustificazione per non essere astratta. Contemporaneamente i giuristi borghesi del Settecento, schiacciando sotto i loro principi le giuste e vive conquiste del loro popolo, hanno preparato i due nichilismi contemporanei: quello dell'individuo e quello dello Stato.

La legge può infatti regnare, finché è legge della Ragione universale¹⁴. Ma non lo è mai, e la sua giustificazione si perde se l'uomo non è buono naturalmente. Viene il giorno che l'ideologia va a cozzare contro la psicologia. Allora non c'è più potere legittimo. La legge si evolve dunque fino a confondersi con il legislatore e con un nuovo beneplacito. Dove volgersi allora? Eccola senza bussola; perdendo in precisione, va diventando via via più imprecisa fino a fare di tutto un reato. La legge regna sempre, ma non ha più limiti fissi. Saint-Just aveva previsto questa tirannia in nome del popolo silenzioso. "Il crimine abile si erigerebbe in certo modo a religione e i birbanti sarebbero nell'arca santa." Ma questo è inevitabile. Se i grandi principi non hanno fondamento, se la legge non esprime nient'altro che una disposizione provvisoria, essa non è fatta ormai se non per essere elusa o per essere imposta. Sade o la dittatura, terrorismo individuale o terrorismo di Stato, ambedue giustificati dalla stessa assenza di giustificazioni, è questa, dall'istante in cui la rivolta si scinde dalle sue radici e si priva di ogni morale concreta, una delle alternative del ventesimo secolo.

Il movimento d'insurrezione che nasce nel 1789 non può tuttavia fermarsi. Dio non è completamente morto per i giacobini, e neppure per gli uomini del romanticismo. Essi mantengono ancora l'Essere supremo. In qualche modo, la Ragione è ancora mediatrice. Essa suppone un ordine preesistente. Ma Dio è almeno disincarnato e ridotto all'esistenza teorica di un principio morale. La borghesia ha regnato per tutto l'Ottocento riferendosi a questi principi astratti. Semplicemente, meno degna di Saint-Just, ha adoperato la referenza come un alibi, praticando ad ogni occasione i valori contrari. Con la sua corruzione essenziale e la sua scoraggiante ipocrisia, ha contribuito così a screditare definitivamente i principi cui faceva appello. La sua colpevolezza, a questo riguardo, è infinita. Dall'istante in cui i principi

eterni saranno messi in dubbio assieme alla virtù formale, e ogni valore sarà screditato, la ragione si metterà in moto, non riferendosi più ad altro che ai propri successi. Vorrà regnare, negando tutto ciò che è stato, affermando tutto ciò che sarà. Diverrà conquistatrice. Il comunismo russo, con la sua critica violenta di ogni virtù formale, compie l'opera della rivolta ottocentesca negando ogni principio superiore. Ai regicidi dell'Ottocento succedono i deicidi del Novecento che perseguono fino in fondo la logica della rivolta, e vogliono fare della terra il regno in cui l'uomo sarà dio. Comincia il regno della storia, e identificandosi alla sola sua storia l'uomo, infedele alla sua vera rivolta, si consacrerà ormai alle rivoluzioni nichiliste del Novecento: negando ogni morale, esse cercano disperatamente l'unità del genere umano attraverso una spossante accumulazione di delitti e di guerre. Alla rivoluzione giacobina che cercava d'instaurare la religione della virtù per fondare su di essa l'unità, succedono le rivoluzioni ciniche, siano esse di destra o di sinistra, che tenteranno di conquistare l'unità del mondo per fondare finalmente la religione dell'uomo. Tutto ciò che apparteneva a Dio sarà ormai reso a Cesare.

NOTE

¹ Ma i re vi hanno collaborato, imponendo poco a poco il potere politico al potere religioso, e minando così il principio stesso della propria legittimità.

² Carlo I teneva a tal punto al diritto divino, che non riteneva necessario essere giusto e leale verso quelli che lo negavano.

³ Beninteso, Rousseau non l'avrebbe voluto. Bisogna premettere a questa analisi, per darle i suoi limiti, quanto Rousseau dichiarò fermamente: "Nulla merita, quaggiù, d'essere comperato a prezzo del sangue umano."

⁴ Cfr. *Il discorso sull'ineguaglianza*: "Cominciamo dunque col lasciar da parte i fatti, perché non riguardano la nostra questione."

⁵ Ogni ideologia si costituisce contro la psicologia.

⁶ Medesimo idillio in Russia, nel 1905, quando il Soviet di

Pietroburgo sfilava con dei cartelloni chiedenti l'abolizione della pena di morte, e nel 1917.

⁷ Vergniaud.

⁸ Anacharsis Cloots.

⁹ O almeno, di cui si è anticipato il significato. Quando Saint-Just pronuncia questa frase, non sa ancora che già parla per sé.

¹⁰ La Vandea, guerra religiosa, gli dà nuovamente ragione.

¹¹ Sarà il dio di Kant, Jacobi e Fichte.

¹² Ma la natura, quale la troviamo in Bernardin de St.-Pierre, è essa stessa conforme a una virtù prestabilita. Anche la natura è un principio astratto.

¹³ Esclusa la monarchia spagnola. Ma crolla l'impero tedesco che Guglielmo II diceva essere "il segno che noi Hohenzollern riceviamo la corona dal cielo solo, e che solo al cielo dobbiamo rendere dei conti".

¹⁴ Hegel ha visto bene quando dice che la filosofia illuminista ha voluto liberare l'uomo dall'irrazionale. La ragione riunisce gli uomini che l'irrazionale divide.

I DEICIDI

La giustizia, la ragione, la verità brillavano ancora nel cielo giacobino; quelle stelle fisse potevano almeno servire da punti di riferimento. Il pensiero tedesco dell'Ottocento, particolarmente con Hegel, ha voluto continuare l'opera della Rivoluzione francese¹ sopprimendo le cause del suo fallimento. Hegel ha creduto discernere che il Terrore fosse contenuto in anticipo nell'astrazione dei princìpi giacobini. Per lui, la libertà assoluta e astratta doveva portare al terrorismo: il regno del diritto astratto coincide con quello dell'oppressione. Hegel osserva, ad esempio, che il lasso di tempo che intercorre tra Augusto e Alessandro Severo (235 d. C.) è quello della maggiore scienza del diritto, ma anche della più implacabile tirannia. Per superare questa contraddizione, bisognava dunque volere una società concreta, vivificata da un principio che non fosse formale, in cui si conciliassero libertà e necessità. Alla ragione universale, ma astratta, di Saint-Just e di Rousseau, il pensiero tedesco ha dunque finito per sostituire un concetto meno artificioso, ma anche più ambiguo, l'universale concreto. Finora, la ragione si librava al disopra dei fenomeni ai quali serviva di riferimento. Eccola ormai incorporata entro al fiume degli eventi storici, illuminandoli al tempo stesso che essi le danno corpo.

Si può dire senza dubbio che Hegel ha razionalizzato perfino l'irrazionale. Ma contemporaneamente, dava alla ragione un irragionevole fremito, vi introduceva una dismisura di cui abbiamo davanti agli occhi i risultati. Entro la fissità del pensiero dell'epoca, il pensiero tedesco ha introdotto ad un tratto un moto irresistibile. Verità, ragione e giustizia si sono bruscamente incarnate nel divenire del mondo. Ma gettandole in un'accelerazione perpetua, l'ideologia confondeva il loro essere con il loro moto e fissava la compiutezza di questo essere al termine del divenire storico, se un termine esisteva. Questi valori hanno cessato d'essere punti di riferimento, per divenire fini. Quanto ai mezzi di perseguire questi fini, cioè la vita e la storia, nessun valore preesistente poteva guidarli. Al contrario, gran parte della dimostrazione hegeliana consiste nel provare che la coscienza morale,

nella sua banalità, quella che obbedisce alla giustizia e alla verità come se questi valori esistessero al di fuori del mondo, compromette appunto l'avvento di essi valori. Norma dell'azione è dunque divenuta l'azione stessa, che deve svolgersi nelle tenebre aspettando l'illuminazione finale. La ragione, annessa da questo romanticismo, non è più che una passione inflessibile.

I fini sono rimasti i medesimi, solo l'ambizione s'è accresciuta; il pensiero s'è fatto dinamico, la ragione divenire e conquista. L'azione non è più che un calcolo in funzione dei risultati, non dei principi. Essa si confonde dunque con un movimento perpetuo. Allo stesso modo tutte le discipline, nell'Ottocento, si sono distolte dalla fissità della classificazione che caratterizzava il pensiero del Settecento. Come Darwin ha sostituito Linneo, così i filosofi della dialettica incessante hanno sostituito gli armoniosi e sterili costruttori della ragione. Risale a quel tempo l'idea (ostile a tutto il pensiero classico che si ritrovava invece, in parte, nello spirito rivoluzionario francese) che l'uomo non abbia una natura umana data una volta per tutte, che non sia una creatura compiuta, ma un'avventura di cui può essere in parte creatore. Con Napoleone e Hegel, filosofo napoleonico, hanno inizio i tempi dell'efficacia. Fino a Napoleone, gli uomini hanno scoperto lo spazio dell'universo; a principiare da lui, il tempo del mondo e l'avvenire. Lo spirito della rivolta si troverà con ciò profondamente trasformato.

È comunque singolare trovare l'opera di Hegel a questa nuova tappa dello spirito di rivolta. In un certo senso infatti, tutta la sua opera spirava l'orrore della dissidenza: egli ha voluto essere lo spirito di conciliazione. Ma questa è soltanto una delle facce di un sistema che, per il suo metodo, è il più ambiguo della letteratura filosofica. In quanto per lui tutto ciò che è reale è razionale, Hegel giustifica tutte le violenze esercitate dall'ideologo sul reale. Quello che è stato chiamato il panlogismo di Hegel è una giustificazione dello stato di fatto. Ma il suo pantragismo esalta anche la distruzione in se stessa. Tutto è riconciliato, senza dubbio, nella dialettica, né può porsi un estremo senza che l'altro sorga; c'è in Hegel, come in ogni grande pensiero, di che correggere Hegel. Ma i filosofi sono raramente letti con l'intelletto solo, spesso con il cuore e le sue passioni; ed esse non riconciliano niente.

Da Hegel, comunque, i rivoluzionari del ventesimo secolo hanno tratto l'arsenale che ha definitivamente distrutto i principi formali della

virtù. Ne hanno serbato la visione di una storia senza trascendenza, riassumentesi in una contestazione perpetua e nella lotta delle volontà di potenza. Nel suo aspetto critico, il movimento rivoluzionario del nostro tempo è innanzi tutto una denuncia violenta dell'ipocrisia formale che presiede alla società borghese. È pretesa, in parte fondata, del comunismo moderno, quanto, in forma più frivola, del fascismo, di denunciare la mistificazione che imputridisce la democrazia di tipo borghese, i suoi principi e le sue virtù. Fino al 1789, la trascendenza divina serviva a giustificare l'arbitrio regio. Dopo la Rivoluzione francese, la trascendenza dei principi formali, ragione o giustizia, serve a giustificare un predominio che non è giusto né ragionevole. Questa trascendenza è dunque una maschera che bisogna strappare. Dio è morto, ma come aveva predetto Stirner, bisogna uccidere la morale dei principi nella quale si ritrova ancora il ricordo di Dio. L'odio per la virtù formale, testimone degradato della divinità, falso testimone a servizio dell'ingiustizia, è rimasto uno dei moventi della storia odierna. Niente è puro, questo grido fa convulso il secolo. L'impuro, dunque la storia, diverrà regola e la terra deserta sarà in preda alla nuda forza che deciderà della divinità o non divinità dell'uomo. Si entra allora nella menzogna e nella violenza come si entra in religione, e per lo stesso impulso patetico.

Ma la prima critica fondamentale della buona coscienza, la denuncia della bell'anima e degli atteggiamenti inefficaci, la dobbiamo a Hegel per il quale l'ideologia del vero, del bello e del bene è la religione di chi non ne ha. Mentre l'esistenza delle fazioni sorprende Saint-Just, contravviene all'ordine ideale che egli afferma, Hegel non soltanto non è sorpreso, ma afferma al contrario che la fazione sta al principio dello spirito. Tutti sono virtuosi per il Giacobino. Il movimento che parte da Hegel, e trionfa oggi, postula al contrario che nessuno lo è, ma tutti lo saranno. Al principio, tutto è idillio secondo Saint-Just, tutto è tragedia secondo Hegel. Ma alla fine, le due posizioni si equivalgono. Bisogna distruggere quelli che distruggono l'idillio o distruggere per creare l'idillio. In ogni caso, la violenza investe tutto. Il superamento del Terrore, tentato da Hegel, porta soltanto all'estendersi del Terrore.

Non è tutto. Il mondo odierno, a quanto pare, non può essere più se non un mondo di padroni e di schiavi perché le ideologie

contemporanee, quelle che modificano la faccia del mondo, hanno imparato da Hegel a pensare la storia in funzione della dialettica “signoria - servitù”. Se sotto il cielo deserto, all’albeggiare del mondo, non c’è che un signore e uno schiavo; se persino tra il dio trascendente e gli uomini non v’è che un legame da signore a schiavo, non può esservi al mondo altra legge che la legge della forza. Solo un dio, o un principio al disopra del padrone e dello schiavo, potevano finora interporsi a fare che la storia degli uomini non si riassumesse soltanto nella storia delle loro vittorie e delle loro sconfitte. Lo sforzo di Hegel, e poi degli hegeliani, s’è volto invece a distruggere sempre più ogni trascendenza e ogni nostalgia di trascendenza. Sebbene in Hegel vi fosse infinitamente di più che negli hegeliani di sinistra, che in definitiva hanno trionfato di lui, egli fornisce tuttavia, sul piano della dialettica di signore e schiavo, la giustificazione decisiva dello spirito di potenza del Novecento. Il vincitore ha sempre ragione, è questa una delle lezioni che si possono trarre dal massimo sistema tedesco dell’Ottocento. Beninteso, nel prodigioso edificio hegeliano c’è di che contraddire, in parte, a questi dati. Ma l’ideologia del Novecento non si collega a quello che viene impropriamente chiamato l’idealismo del maestro di Iena. Il volto di Hegel che ricompare nel comunismo russo è stato successivamente riplasmato da David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Marx e da tutta la sinistra hegeliana. Lui solo c’interessa qui, poiché ha pesato da solo sulla storia del nostro tempo. Che Hegel e Nietzsche servano d’alibi ai signori di Dachau e di Karaganda² non condanna tutta la loro filosofia. Ma ciò lascia supporre che un aspetto del loro pensiero, e della loro logica, potesse condurre a questi terribili confini.

Il nichilismo nietzschiano è metodico. La *Fenomenologia dello Spirito* ha anche carattere pedagogico. Al punto di sutura tra due secoli, descrive, nelle sue opere, l’educazione della coscienza in cammino verso la verità assoluta. È un *Émile metafisico*.³ Ogni tappa è un errore e va congiunta del resto a sanzioni storiche quasi sempre fatali sia alla coscienza, che alla civiltà in cui questa si riflette. Hegel si propone di mostrare la necessità di queste tappe dolorose. Sotto uno dei suoi aspetti, la fenomenologia è una meditazione sulla disperazione e la morte. Semplicemente, questa disperazione si pretende metodica poiché deve, alla fine della storia, trasfigurarsi nell’appagamento e nella

saggezza assoluti. Una simile pedagogia ha però il difetto di supporre soltanto discepoli superiori ed è stata presa alla lettera mentre, attraverso la lettera, voleva soltanto annunciare lo spirito. È questo il caso della celebre analisi della signoria e della servitù⁴.

L'animale, secondo Hegel, possiede una coscienza immediata del mondo esterno, un sentimento di sé, ma non la coscienza di sé che distingue l'uomo. Questa nasce veramente solo all'istante in cui prende coscienza di sé in quanto soggetto conoscente. È dunque essenzialmente autocoscienza. L'autocoscienza, per affermarsi, deve distinguersi da tutto ciò che è altro da sé. L'uomo è la creatura che per affermare il proprio essere e la propria differenza, nega. Ciò che distingue l'autocoscienza dal mondo naturale non è la semplice contemplazione, in cui la coscienza s'identifica al mondo esterno e dimentica se stessa, ma l'appetito che può provare rispetto al mondo. Questo appetito la richiama a se stessa e contemporaneamente le mostra il mondo esterno come altro. Nel suo appetire, il mondo esterno è ciò che essa non ha, e che è, ma che la coscienza vuole avere per essere, e che esso più non sia. L'autocoscienza è dunque necessariamente appetito. Ma per essere, bisogna che essa sia soddisfatta; e non si può soddisfare se non con l'appagamento del suo appetito. Agisce dunque per appagarsi, e facendo questo nega, sopprime ciò di cui si appaga. È negazione. Agire è distruggere per far nascere la realtà spirituale della coscienza. Ma distruggere un oggetto privo di coscienza, come la carne, ad esempio, nell'atto di mangiare, è proprio anche all'animale. Consumare non è ancora essere cosciente. Bisogna che l'appetito della coscienza si rivolga a qualche cosa di diverso dalla natura priva di coscienza. La sola cosa al mondo che si distingue da questa natura è precisamente l'autocoscienza. Bisogna dunque che l'appetito verta su di un altro appetito, che l'autocoscienza si appaghi mediante un'altra autocoscienza. In parole semplici, l'uomo non viene riconosciuto e non si riconosce come uomo fino a che si limita a sussistere in modo animale. Bisogna che sia riconosciuto dagli altri uomini. Ogni coscienza è, nel suo principio, desiderio di essere riconosciuta e salutata come tale dalle altre coscienze. Sono gli altri a generarci. Solo nella società riceviamo un valore umano superiore al valore animale.

Poiché per l'animale il sommo valore è la conservazione della vita, la coscienza deve elevarsi al di sopra di questo istinto per ricevere

valore umano. Dev'essere capace di mettere in gioco la propria vita. Per essere riconosciuto da un'altra coscienza, l'uomo deve essere pronto a rischiare la vita, accettare l'eventualità della morte. Le relazioni umane fondamentali sono, così, relazioni di puro prestigio: perpetua lotta, che si paga con la morte, per il riconoscimento dell'uno da parte dell'altro.

Alla prima tappa della sua dialettica, Hegel afferma che, essendo la morte luogo comune all'uomo e nell'animale, è con l'accettarla, e anzi col volerla, che il primo si distinguerà dal secondo. Al cuore di questa lotta primordiale per il riconoscimento, l'uomo viene allora a identificarsi con la morte violenta. "Muori e divieni": il motto tradizionale è ripreso da Hegel. Ma il "divieni ciò che sei" lascia il posto a un "divieni ciò che ancora non sei". Questo desiderio primitivo e forsennato di riconoscimento, che si confonde con la volontà di essere, non si appagherà se non con un riconoscimento a poco a poco esteso fino al riconoscimento di tutti. Volendo ognuno, allo stesso modo, essere riconosciuto da tutti, la lotta per la vita cesserà soltanto con il riconoscimento di tutti da parte di tutti, che segnerà la fine della storia. L'essere che la coscienza hegeliana cerca di ottenere nasce nella gloria, duramente conquistata, di un'approvazione collettiva. Non è indifferente notare che nel pensiero che ispirerà le nostre rivoluzioni, il sommo bene non coincide dunque realmente con l'essere, ma con un sembrar assoluto. L'intera storia degli uomini, comunque, altro non è se non una lunga lotta a morte, per la conquista del prestigio universale e della potenza assoluta. È in se stessa imperialista. Siamo lontano dal buon selvaggio del Settecento e dal *Contratto Sociale*. Nel frastuono e nel furore del secolo, ogni coscienza, per essere, vuole ormai la morte dell'altro. Per di più, questa tragedia implacabile è assurda, poiché, qualora una delle coscienze sia annientata, non per questo la coscienza vittoriosa è riconosciuta, dato che non può esserlo da ciò che più non esiste. In realtà, la filosofia del sembrare trova qui il suo limite.

Nessuna realtà umana verrebbe dunque generata se, per una situazione che possiamo considerare fortunata per il sistema di Hegel, non si dessero, fin dall'origine, due generi di coscienze, una delle quali non ha il coraggio di rinunciare alla vita, e accetta dunque di riconoscere l'altra coscienza senza essere da essa riconosciuta. Acconsente insomma ad essere considerata come una cosa. Questa, che per conservare la vita animale, rinuncia alla vita indipendente, è la

coscienza dello schiavo. Quella che, riconosciuta, ottiene l'indipendenza, è la coscienza del signore. Si distinguono l'una dall'altra nel momento in cui si affrontano, ed una s'inchina davanti all'altra. A questo stadio, il dilemma non è più essere libero o morire, ma uccidere o asservire; e si ripercuoterà sul successivo sviluppo della storia, benché, nel momento in cui siamo, l'assurdità non sia ancora pervenuta a riduzione.

Senza dubbio, la libertà del signore è totale innanzi tutto rispetto allo schiavo, poiché questi lo riconosce totalmente, e poi rispetto al mondo naturale poiché, col suo lavoro, lo schiavo lo trasforma in oggetti d'uso che il signore consumerà in una perpetua affermazione di sé. Tuttavia quest'autonomia non è assoluta. Per sua disgrazia, il signore viene riconosciuto nella sua autonomia da una coscienza che egli stesso non riconosce autonoma. Non può dunque essere pago e la sua autonomia è soltanto negativa. La signoria è un vicolo cieco. Poiché non possono neppure rinunciare alla signoria e ridivenire schiavi, è sorte eterna dei signori vivere insoddisfatti o essere uccisi. Il signore non serve a null'altro, nella storia, che a suscitare la coscienza servile, la sola appunto che crei la storia. Infatti lo schiavo non è vincolato alla propria condizione, vuole mutarla. Può dunque educarsi, all'opposto del signore; quanto chiamiamo storia non è che il seguito dei suoi lunghi sforzi per ottenere la libertà. Già con il lavoro, con la trasformazione del mondo naturale in mondo tecnico, egli si affranca da quella natura che era alla base della sua schiavitù poiché non aveva saputo elevarsi al disopra di essa mediante l'accettazione della morte⁵. Persino l'angoscia della morte, provata in una umiliazione di tutto l'essere, innalza lo schiavo al livello della totalità umana. Egli sa ormai che questa totalità esiste; non gli resta che conseguirla attraverso un lungo seguito di lotte contro la natura e contro i signori. La storia dunque s'identifica con la storia del lavoro e della rivolta. Non ci si stupirà che da questa dialettica, il marxismo-leninismo abbia tratto l'ideale contemporaneo del soldato-operaio.

Tralasciemo la descrizione degli atteggiamenti della coscienza servile (stoicismo, scetticismo, coscienza infelice) che si trovano più avanti nella *Fenomenologia*. Ma non si può trascurare, quanto alle conseguenze, un altro aspetto di questa dialettica, l'assimilazione del rapporto signore-schiavo al rapporto tra l'antico dio e l'uomo. Un

commentatore di Hegel⁶ osserva che se il signore esistesse realmente, sarebbe Dio. Lo stesso Hegel chiama dio reale il signore del mondo. Nella sua descrizione della coscienza infelice, egli mostra come lo schiavo cristiano, volendo negare ciò che l'opprime, si rifugi nell'aldilà e si dia di conseguenza un nuovo signore nella persona di Dio. Altrove, Hegel identifica il signore supremo con la morte assoluta. La lotta si trova dunque di nuovo impegnata, a un gradino superiore, tra l'uomo asservito e il crudele dio d'Abramo. La soluzione di questa nuova lacerazione tra dio universale e persona sarà fornita da Cristo, che riconcilia in sé universale e singolare. Ma Cristo fa parte, in certo senso, del mondo sensibile. Lo si è potuto vedere, ha vissuto ed è morto. È dunque soltanto una tappa sulla via dell'universale; dev'essere anch'egli negato dialetticamente. Bisogna soltanto riconoscerlo come uomo-dio per ottenere una sintesi superiore. Saltando i gradi intermedi, basti dire che questa sintesi, dopo essersi incarnata nella Chiesa e nella Ragione, si compie nello Stato assoluto, eretto dai soldati-operai, nel quale lo spirito del mondo si rifletterà infine in se stesso nel riconoscimento reciproco di ognuno da parte di tutti e nella conciliazione universale di tutto ciò che è stato sotto il sole. In questo momento "in cui coincidono gli occhi dello spirito e quelli del corpo" ogni coscienza non sarà più che uno specchio che riflette altri specchi, a sua volta riflesso all'infinito in immagini ripercosse. La città umana coinciderà con la città di Dio; la storia universale, tribunale del mondo, emanerà la sua sentenza in cui bene e male saranno giustificati. Lo Stato sarà Destino e l'approvazione di ogni realtà verrà proclamata "nella luce spirituale della Presenza".

Ciò riassume le idee essenziali che a dispetto, o a causa dell'estrema astrazione dell'esposizione, hanno letteralmente sollevato lo spirito rivoluzionario in direzioni apparentemente diverse, che dobbiamo ora ritrovare nell'ideologia del nostro tempo. Sostituendosi definitivamente all'antiteismo degli antichi ribelli, l'immoralismo, il materialismo scientifico e l'ateismo, sotto l'influenza paradossale di Hegel, si sono incorporati in un movimento rivoluzionario che, fino a lui, non s'era mai realmente separato dalle sue origini morali, evangeliche e idealiste. Sebbene talvolta queste tendenze siano ben lungi dall'essere proprie a Hegel, esse hanno trovato origine nell'ambiguità del suo pensiero e nella sua critica della trascendenza.

Hegel distrugge definitivamente ogni trascendenza verticale, e soprattutto la trascendenza dei principi, e qui sta la sua incontestabile originalità. Senza dubbio egli ristabilisce, nel divenire del mondo, l'immanenza dello spirito. Ma questa immanenza non fissa, non ha nulla in comune con l'antico panteismo. Lo spirito è, e non è, nel mondo: vi si fa, e vi sarà. Il valore viene dunque trasferito alla fine della storia. Fino a quel momento, nessun criterio proprio a fondare un giudizio di valore. Si deve agire e vivere in funzione dell'avvenire. Ogni morale diviene provvisoria. L'Ottocento e il Novecento, nella loro tendenza più profonda, sono secoli che hanno cercato di vivere senza trascendenza.

Un commentatore⁷, hegeliano di sinistra, è vero, ma ortodosso su questo punto preciso, nota del resto l'ostilità di Hegel per i moralisti e osserva come il suo solo assioma sia vivere secondo il costume e le usanze del proprio paese. Massima di conformismo sociale di cui infatti Hegel ha dato le prove più ciniche. Kojève aggiunge, tuttavia, che questo conformismo è legittimo solo in quanto i costumi di un dato paese corrispondano allo spirito del tempo, cioè finché sono solidi e resistono alle critiche e agli attacchi rivoluzionari. Ma chi deciderà di questa solidità, chi giudicherà della legittimità? Da cento anni a questa parte, il regime capitalista d'Occidente ha resistito a duri assalti. Dobbiamo per questo ritenerlo legittimo? Inversamente, quelli che erano fedeli alla repubblica di Weimar dovevano volgerle le spalle e giurare fede a Hitler, nel 1933, perché la prima s'era sfasciata sotto i colpi del secondo? La repubblica spagnola doveva essere tradita nell'attimo stesso in cui ha trionfato il regime del generale Franco? Sono conclusioni che il pensiero reazionario tradizionale avrebbe giustificato nelle proprie prospettive. La novità, incalcolabile nelle conseguenze, sta in questo, che il pensiero rivoluzionario le abbia assimilate. La soppressione dei valori morali e dei principi, l'avervi sostituito il fatto, sovrano provvisorio, ma reale, non ha potuto condurre, lo si è visto chiaramente, che al cinismo politico, sia esso proprio all'individuo, o più gravemente, allo stato. I movimenti politici, o ideologici, ispirati da Hegel, si riuniscono tutti nell'abbandono manifesto della virtù.

Hegel infatti non ha potuto impedire a chi l'abbia letto con un'angoscia non metodica, in un'Europa già dilaniata dall'ingiustizia,

di trovarsi gettato in un mondo senza innocenza e senza principi, in quel mondo, appunto, che Hegel dice essere in sé peccato, poiché è separato dallo Spirito. Hegel, è vero, perdona i peccati al termine della storia. Fino a quel momento, tuttavia, ogni operazione umana sarà colpevole. “È dunque innocente soltanto l’assenza di operazioni, l’essere di una pietra, neppure quello di un bambino.” L’innocenza delle pietre ci è dunque estranea. Senza innocenza, nessuna relazione, né ragione. Senza ragione, la forza nuda, il signore e lo schiavo, in attesa che un giorno la ragione regni. Tra signore e schiavo, la sofferenza è solitaria, la gioia senza radici, immeritate ambedue. Come vivere allora, come sopportare, quando l’amore è per la fine dei tempi? La sola via d’uscita sta nel creare una regola, armi alla mano. “Uccidere o asservire.” Coloro che hanno letto Hegel con la loro sola e terribile passione non hanno veramente ritenuto che il primo termine del dilemma. Vi hanno attinto una filosofia del disprezzo e della disperazione, reputandosi schiavi e soltanto schiavi, vincolati dalla morte al Padrone assoluto, ai padroni terrestri dalla sferza. Questa filosofia della mala coscienza ha soltanto insegnato loro che ogni schiavo non è tale che per suo consenso, e non si libera che con un rifiuto coincidente con la morte. Rispondendo alla sfida, i più fieri tra loro si sono interamente identificati con questo rifiuto e votati alla morte. Dopo tutto, dire che la negazione è in se stessa un atto positivo giustificava a priori ogni specie di negazione e annunciava il grido di Bakunin e Neciaiev: “È nostra missione distruggere, non costruire.” Per Hegel, il nichilista era soltanto lo scettico il quale non aveva altra via d’uscita che la contraddizione o il suicidio filosofico. Ma dava origine egli stesso a un altro genere di nichilisti che, facendo del tedio un principio d’azione, identificheranno il loro suicidio con l’omicidio filosofico⁸. Nascono qui i terroristi che hanno deciso che si deve uccidere e morire per essere, poiché l’uomo e la storia non si possono creare se non col sacrificio e l’omicidio. Questa grande idea che ogni idealismo è vuoto, se non lo si paghi col rischio della propria vita, doveva essere portata al limite da alcuni giovani che non l’insegnavano dall’alto di una cattedra universitaria prima di morire nel proprio letto, ma attraverso il tumulto delle bombe, fin sotto alle forche. Facendo questo, nei loro stessi errori, correggevano il loro maestro e mostravano contro di lui che almeno un’aristocrazia è superiore alla turpe

aristocrazia del successo esaltata da Hegel: quella del sacrificio.

Un'altra categoria di eredi, che leggerà Hegel più seriamente, sceglierà il secondo termine del dilemma e dichiarerà che lo schiavo si libera solo asservendo a sua volta. Le dottrine post-hegeliane, dimenticando l'aspetto mistico di certe tendenze del maestro, hanno condotto questi eredi all'ateismo assoluto e al materialismo scientifico. Ma tale evoluzione non può immaginarsi senza la scomparsa assoluta di ogni principio di spiegazione trascendente, e senza la completa perdita dell'ideale giacobino. Senza dubbio, immanenza non è ateismo. Ma l'immanenza in moto è, per così dire, un ateismo provvisorio⁹. La vaga figura di Dio che, in Hegel, si riflette ancora nello spirito del mondo, non sarà difficile da cancellarsi. Dalla formula ambigua di Hegel "Dio senza l'uomo non è più di quanto non sia l'uomo senza Dio", i suoi successori trarranno conseguenze decisive. David Strauss, nella sua *Vita di Gesù*, isola la teoria di Cristo considerato come Dio-uomo. Bruno Bauer (*Critica della storia evangelista*) fonda una specie di cristianesimo materialista insistendo sull'umanità di Gesù. Feuerbach infine (che Marx riteneva un grande spirito e di cui si riconoscerà discepolo critico), nell'*Essenza del Cristianesimo*, sostituirà ad ogni teologia una religione dell'uomo e della specie, che ha convertito gran parte dell'intelligenza contemporanea. Sarà suo compito mostrare che la distinzione tra umano e divino è illusoria, che essa non è nient'altro che distinzione tra l'essenza dell'umanità, cioè la natura umana, e l'individuo. "Il mistero di Dio non è altro che il mistero dell'amore dell'uomo per se stesso." Suonano allora gli accenti di una nuova e strana profezia: "L'individualità ha preso il posto della fede, la ragione quello della Bibbia, la politica quello della religione e della Chiesa, la terra del cielo, il lavoro della preghiera, la miseria dell'inferno, l'uomo di Cristo." C'è dunque un solo inferno, ed è di questo mondo: è contro questo che si deve lottare. La politica è religione, il cristianesimo trascendente, quello dell'aldilà consolida i padroni della terra con la rinuncia dello schiavo, e suscita un padrone di più in fondo ai cieli. Perciò ateismo e spirito rivoluzionario sono soltanto due volti di uno stesso movimento di liberazione. È questa la risposta alla domanda che sempre viene posta: perché il movimento rivoluzionario si è identificato con il materialismo piuttosto che con l'idealismo? Perché asservire Dio, farlo servire, equivale ad uccidere la trascendenza che mantiene gli

antichi padroni e a preparare, con l'avvento dei nuovi, i tempi dell'uomo re. Quando la miseria avrà fatto il suo tempo, quando le contraddizioni storiche saranno risolte, "il vero dio, il dio uomo sarà lo Stato". L'*homo homini lupus* diviene allora *homo homini deus*. Questo pensiero è alle origini del mondo contemporaneo. Con Feuerbach, si assiste alla nascita di un terribile ottimismo che oggi vediamo ancora all'opera, e che sembra agli antipodi della disperazione nichilista. Ma è soltanto apparenza. Bisogna conoscere le ultime conclusioni di Feuerbach nella sua *Teogonia* per discernere la radice profondamente nichilista di questi pensieri infiammati. Contro lo stesso Hegel, Feuerbach affermerà infatti che l'uomo è solamente ciò che mangia, e riassumerà così il suo pensiero e l'avvenire: "La vera filosofia è la negazione della filosofia. Nessuna religione è la mia religione. Nessuna filosofia è la mia filosofia."

Il cinismo, la divinizzazione della storia e della materia, il terrore individuale o il delitto di Stato, queste conseguenze smisurate nasceranno allora, interamente armate, da un'equivoca concezione del mondo che affida alla sola storia il compito di produrre i valori e la verità. Se nulla può essere chiaramente concepito prima che la verità, alla fine dei tempi, sia stata messa alla luce, ogni azione è arbitraria, la forza finisce per regnare. "Se la realtà è inconcepibile," esclamava Hegel, "dobbiamo fabbricare dei concetti inconcepibili." Un concetto che non si può concepire ha infatti bisogno, come l'errore, di essere fabbricato. Ma per essere accolto, non può contare sulla persuasione che è dell'ordine della verità; deve alla fine essere imposto. L'atteggiamento di Hegel consiste nel dire: "Questa è la verità, che ci sembra tuttavia errore, ma che è vera appunto perché le accade di essere errore. Quanto alla prova, non sarò io a fornirla, ma la storia quando sia venuta a termine." Simile pretesa può provocare due soli atteggiamenti: o la sospensione di ogni affermazione fino a produzione della prova, oppure la affermazione di tutto ciò che, nella storia, sembri destinato al successo, in primo luogo la forza. In ambedue i casi, un nichilismo. Comunque, non si capisce il pensiero rivoluzionario del ventesimo secolo qualora si trascuri il fatto che, per malaugurata sorte, esso ha attinto gran parte della propria ispirazione da una filosofia del conformismo e dell'opportunismo. La vera rivolta non viene messa in causa dalle perversioni di questo pensiero.

Del resto, ciò che autorizzava la pretesa di Hegel è quanto lo rende intellettualmente, e per sempre, sospetto. Ha creduto che nel 1807, con Napoleone e con se stesso, la storia fosse compiuta, che l'affermazione fosse possibile, e il nichilismo vinto. La *Fenomenologia*, Bibbia che avrebbe profetizzato solo il passato, metteva un termine ai tempi. Nel 1807, tutti i peccati erano perdonati, gli evi compiuti. Ma la storia ha continuato. Altri peccati, da allora, gridano in faccia al mondo e fanno scoppiare lo scandalo degli antichi delitti, assolti per sempre dal filosofo tedesco. La divinizzazione di sé operata da Hegel, dopo quella di Napoleone ormai innocente poiché era riuscito a porre la storia in quiete, ha durato soltanto sette anni. Invece dell'affermazione totale, è stato il nichilismo a permeare il mondo. La filosofia, anche servile, ha anch'essa le sue Waterloo.

Ma nulla può scoraggiare l'appetito di divinità nel cuore dell'uomo. Altri sono venuti e vengono ancora che, dimenticando Waterloo, pretendono sempre di portare a termine la storia. La divinità dell'uomo è ancora in cammino e non sarà adorabile che alla fine dei tempi. Bisogna servire quest'apocalisse e, in mancanza di Dio, costruire almeno la Chiesa. Dopo tutto, la storia che non s'è ancora fermata lascia intravedere una prospettiva che potrebbe essere quella del sistema hegeliano; ma per la semplice ragione che è provvisoriamente trascinata, se non condotta, dai figli spirituali di Hegel. Quando il colera porta via, in piena gloria, il filosofo della battaglia di Iena, tutto è in ordine, infatti, per ciò che seguirà. Il cielo è vuoto, la terra in preda alla potenza senza princìpi. Quelli che hanno scelto d'uccidere e quelli che hanno scelto di asservire stanno per occupare successivamente il proscenio, in nome di una rivolta fuorviata dalla sua verità.

NOTE

¹ E della Riforma, "rivoluzione dei tedeschi", secondo Hegel.

² Che hanno trovato modelli meno filosofici nella polizia prussiana, napoleonica, zarista o nei campi inglesi del Sud Africa.

³ L'accostamento di Hegel e Rousseau ha il suo senso. La fortuna

della *Fenomenologia* è stata dello stesso genere, quanto alle conseguenze, di quella del *Contratto Sociale*. Ha plasmato il pensiero politico del suo tempo. Del resto, la teoria della volontà generale di Rousseau si ritrova nel sistema hegeliano.

⁴ Quanto segue è un'esposizione schematica della dialettica padrone-schiavo. Di quest'analisi c'interessano qui soltanto le conseguenze. Per questo ci è parsa necessaria una nuova esposizione, che metta in rilievo certe tendenze piuttosto che altre. Al tempo stesso, ciò escludeva ogni esposizione critica. Tuttavia, non sarà difficile vedere che se il ragionamento regge, mediante qualche artificio, sul piano logico, non può pretendere d'istituire veramente una fenomenologia, in quanto si fonda su di una psicologia affatto arbitraria. L'utilità e l'efficacia della critica di Kierkegaard a Hegel sta nel fondarsi spesso sulla psicologia. Ciò nulla toglie, quanto al resto, al valore di certe ammirevoli analisi di Hegel.

⁵ Per la verità, c'è un profondo equivoco, perché non si tratta della medesima natura. L'avvento del mondo tecnico sopprime la morte o la paura della morte, nel mondo naturale? Ecco il vero quesito che Hegel lascia in sospeso.

⁶ JEAN HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, pag. 168.

⁷ Alexandre Kojève.

⁸ Nonostante le apparenze, questo è ancora nichilismo in senso nietzschiano, in quanto è calunnia della vita presente a vantaggio di un aldilà storico al quale ci si sforza di credere.

⁹ Ad ogni modo, è valida la critica di Kierkegaard. Fondare la divinità sulla storia è fondare paradossalmente un valore assoluto su di una conoscenza approssimativa. Qualche cosa di "eternamente storico" è una contraddizione in termini.

IL TERRORISMO INDIVIDUALE

Pisarev, teorico del nichilismo russo, constata che i più grandi fanatici sono i bambini e i giovani. È vero anche per le nazioni. A quel tempo, la Russia è una nazione adolescente partorita col forcipe, da appena un secolo, per opera di uno zar ancora abbastanza ingenuo per tagliare egli stesso la testa ai rivoltosi. Non c'è da stupirsi che essa abbia spinto l'ideologia tedesca agli estremi di sacrificio e di distruzione di cui i professori tedeschi non erano stati capaci se non col pensiero. Stendhal vedeva una prima differenza tra i Tedeschi e gli altri popoli nel fatto che con la meditazione essi si esaltano invece di placarsi. È vero, ma è ancora più vero per la Russia. In questo paese giovane, senza tradizioni filosofiche¹, alcuni giovanissimi, fratelli dei tragici studentelli di Lautréamont, si sono impadroniti del pensiero tedesco e ne hanno incarnato, nel sangue, la conoscenza. Un "proletariato di liceali"² è allora subentrato nel grande movimento d'emancipazione dell'uomo per dargli il suo volto più convulso. Sino alla fine dell'Ottocento, questi liceali non sono mai stati più di qualche migliaio. Eppure da soli, di fronte all'assolutismo compatto di quel tempo, hanno preteso di liberare e, provvisoriamente, hanno in realtà contribuito a liberare, quaranta milioni di mugik. Nella loro quasi totalità, essi hanno pagato questa libertà con il suicidio, la pena capitale, i lavori forzati e la pazzia. L'intera storia del terrorismo russo può riassumersi nella lotta di un manipolo d'intellettuali contro la tirannide, in presenza del popolo silenzioso. La loro vittoria estenuata è stata infine tradita. Ma con il loro sacrificio, e persino nelle loro negazioni più estreme, essi hanno dato corpo a un valore, o una virtù nuova, che non ha finito, neppur oggi, di far fronte alla tirannia e contribuire alla vera liberazione.

La germanizzazione della Russia nell'Ottocento non è un fenomeno isolato. In quel momento, l'influenza dell'ideologia tedesca era preponderante ed è noto, ad esempio, come in Francia l'Ottocento, con Michelet, Quinet, sia il secolo degli studi germanici. Ma quest'ideologia non ha incontrato in Russia un pensiero già costituito, mentre in Francia ha dovuto lottare ed equilibrarsi con il socialismo

libertario. In Russia, era in paese di conquista. La prima università russa, quella di Mosca, fondata nel 1750, è tedesca. La lenta colonizzazione della Russia da parte degli educatori, burocrati e militari tedeschi, cominciata sotto Pietro il Grande, si trasforma a cura di Nicola I in sistematica germanizzazione. L'*intelligenzia* si appassiona per Schelling e ad un tempo per i francesi intorno al 1830, per Hegel dopo il '40 e, nella seconda metà del secolo, per il socialismo tedesco derivato da Hegel³. La gioventù russa versa allora in questi pensieri astratti la smisurata forza di passione che le è propria e vive autenticamente queste idee morte. La religione dell'uomo, già posta in formule dai suoi dottori tedeschi, mancava ancora di apostoli e di martiri. I cristiani russi, distogliendosi dalla loro vocazione originaria, hanno sostenuto questa parte. Per farlo, hanno dovuto accettare di vivere senza trascendenza e senza virtù.

L'ABBANDONO DELLA VIRTÙ

Intorno al 1820 nei primi rivoluzionari russi, i decembristi, la virtù esiste ancora. L'idealismo giacobino non è ancora stato corretto in questi gentiluomini. Si tratta anzi di una virtù cosciente: "I nostri padri erano dei sibariti, noi siamo dei Catoni" dice uno di loro, Pietro Viasemski. Vi si aggiunge solo il sentimento, che ritroveremo fino a Bakunin e ai socialisti rivoluzionari del 1905, che la sofferenza sia rigeneratrice. I decembristi fanno pensare a quei nobili francesi che si allearono al terzo stato e rinunciarono ai loro privilegi. Patrizi idealisti, hanno fatto la loro notte del 4 agosto e scelto, per la liberazione del popolo, di sacrificare se stessi. Sebbene il loro capo, Pestel, abbia avuto una concezione politica e sociale, la loro cospirazione abortita non aveva alcun programma determinato; non è nemmeno certo che abbiano creduto al successo. "Sì, moriremo," diceva uno di loro alla vigilia dell'insurrezione, "ma sarà una bella morte." Fu infatti una bella morte. Nel dicembre del 1825, il quadrato degli insorti fu distrutto a colpi di cannone sulla Piazza del Senato, a Pietroburgo. Si deportarono i superstiti, non senza impiccarne cinque, ma con tale goffaggine che si dovette ricominciare due volte. Non è difficile capire come queste vittime, ostensibilmente inefficaci siano state venerate con un senso

d'esaltazione e d'orrore da tutta la Russia rivoluzionaria. Erano esemplari, se non efficaci. Segnavano, all'inizio di questa grande storia rivoluzionaria, i diritti e la grandezza di ciò che Hegel chiamava ironicamente la bell'anima, in relazione alla quale, tuttavia, dovrà definirsi il pensiero rivoluzionario russo.

In questo clima di esaltazione, il pensiero tedesco venne a combattere l'influenza francese e ad imporre i suoi prestiggi a spiriti dilaniati tra il desiderio di vendetta e di giustizia, e il senso della loro impotente solitudine. Esso fu accolto dapprima come la rivoluzione, e come tale celebrato e commentato. Un furore di filosofia arse gli spiriti migliori. Si arrivò a mettere in versi la *Logica* di Hegel. Per lo più, gli intellettuali russi trassero da principio, dal sistema hegeliano, la giustificazione di un quietismo sociale. Bastava prendere coscienza della razionalità del mondo, lo Spirito si sarebbe in ogni caso realizzato alla fine dei tempi. È questa, ad esempio, la prima reazione di Stankevitch⁴, di Bakunin e di Bielinski. Più tardi la passione russa indietreggiò davanti a questa complicità di fatto, se non d'intenzione, con l'assolutismo, e subito si gettò all'altro estremo.

Nulla di più rivelatore, a questo proposito, dell'evoluzione di Bielinski, uno degli spiriti più notevoli e più influenti degli anni che vanno dal '30 al '50. Muovendo da un idealismo libertario piuttosto vago, Bielinski s'imbatte improvvisamente in Hegel. Nella sua camera, a mezzanotte, scosso dalla rivelazione, scoppia in lagrime come Pascal, e di colpo lascia cadere la spoglia del vecchio uomo: "Non esiste arbitrio né caso, ho detto addio ai francesi." Contemporaneamente, eccolo conservatore e fautore del quietismo sociale. Lo scrive senza un'esitazione, difende la sua posizione, come la sente, coraggiosamente. Ma questo cuore generoso si vede allora a fianco di quanto ha più detestato al mondo, l'ingiustizia. Se tutto è logico, tutto è giustificato. Bisogna dire di sì alla sferza, alla servitù e alla Siberia. Accettare il mondo e le sue sofferenze gli era parso, per un momento, il partito della grandezza perché immaginava soltanto di sopportare le proprie sofferenze e le proprie contraddizioni. Ma se si tratta anche di dire sì alle sofferenze degli altri, ad un tratto il cuore gli vien meno. Riparte in senso inverso. Se non si possono accettare le sofferenze degli altri, qualche cosa al mondo non è giustificato e la storia, almeno in un punto, non coincide più con la ragione. Ma essa dev'essere interamente

razionale, altrimenti non lo è affatto. La protesta solitaria dell'uomo, per un momento placato all'idea che tutto può giustificarsi, proromperà di nuovo in termini veementi. Bielinski si rivolge allo stesso. Hegel: "Con tutta la stima che si addice alla sua filosofia filistea, ho l'onore di farle sapere che se avessi la fortuna di salire al più alto gradino nella scala dell'evoluzione, le chiederei conto di tutte le vittime della vita e della storia. Non ne voglio sapere della felicità, neppure gratuita, se non sono tranquillo per i miei fratelli di sangue⁵."

Bielinski ha capito che ciò che egli desiderava non era l'assoluto della ragione, ma la pienezza dell'essere. Rifiuta d'identificarli. Vuole l'immortalità dell'uomo intero, ritto nella sua persona viva, non l'astratta immortalità della specie divenuta Spirito. Egli argomenta, con la stessa passione, contro nuovi avversari, e da questo grande dibattito interiore trae alcune conclusioni che deve ad Hegel, ma volte contro di lui.

Saranno queste le conclusioni dell'individualismo in rivolta. L'individuo non può accettare la storia come sta. Deve distruggere la realtà per affermare il proprio essere, non collaborare con essa. "La negazione è il mio dio, come testé la realtà. I miei eroi sono i distruttori del vecchio dio: Lutero, Voltaire, gli enciclopedisti, i terroristi, Byron in *Caino*." Ritroviamo così, e tutti insieme, i temi della rivolta metafisica. Certo, la tradizione francese del socialismo individualista si serbava sempre viva in Russia. Saint-Simon e Fourier, che vengono letti dopo il '30, Proudhon, importato intorno al '40, ispirano il grande pensiero di Herzen e, molto più tardi, di Pierre Lavrov. Ma questa concezione che rimaneva attaccata ai valori etici ha finito per soccombere, almeno provvisoriamente, nella sua grande disputa con le concezioni ciniche. Bielinski ritrova invece, con e contro Hegel, le stesse tendenze dell'individualismo sociale, ma sotto l'angolo della negazione, nel rifiuto dei valori trascendenti. Quando morirà, nel 1848, il suo pensiero sarà del resto molto vicino a quello di Herzen. Ma nel suo scontro con Hegel, egli definisce con precisione un atteggiamento che sarà proprio ai nichilisti e, almeno in parte, ai terroristi. Costituisce così un tipo di transizione tra i grandi signori idealisti del 1825 e gli studenti "nullisti" del 1860.

TRE INVASATI DAI DEMONI

Infatti quando Herzen, facendo l'apologia del movimento nichilista, in quanto vede in esso una maggiore emancipazione rispetto alle idee bell'e fatte, scriverà "L'annichilazione di quanto è vecchio è ingenerazione d'avvenire", riprenderà il linguaggio di Bielinski. Kotliarevski, parlando di coloro che venivano anche chiamati radicali, li definiva apostoli "che pensavano si dovesse rinunciare completamente al passato e plasmare su un altro modulo la personalità umana." Riappare la rivendicazione di Stirner, insieme con il ripudio di ogni storia e con la decisione di foggiare l'avvenire non più in funzione dello spirito storico, ma in funzione dell'individuo-re. Ma l'individuo-re non può innalzarsi da solo al potere. Ha bisogno degli altri ed entra allora in una contraddizione nichilista che Pisarev, Bakunin e Neciaiev cercheranno di risolvere estendendo ciascuno un poco il campo della distruzione e della negazione, fino a che il terrorismo ucciderà la contraddizione stessa, nel sacrificio e nell'omicidio simultanei.

Il nichilismo degli anni intorno al '60 ha cominciato, apparentemente, con la più radicale delle negazioni, respingendo ogni azione che non fosse puramente egoista. È noto che il termine stesso di nichilismo è stato foggiato da Turgheniev nel romanzo *Padri e figli* il cui protagonista, Bazarov, raffigurava questo tipo d'uomo. Pisarev, dovendo recensire questo romanzo, proclamò che i nichilisti riconoscevano Bazarov a loro modello. "Di una cosa sola possiamo gloriarci," diceva Bazarov: "la sterile coscienza di capire, fino a un certo punto, la sterilità di ciò che è." "È questo," gli chiedono, "che si chiama nichilismo?" "È questo che si chiama nichilismo." Pisarev vanta questo modello che per maggiore chiarezza, così definisce: "Sono straniero all'ordine di cose esistenti, non me ne devo immischiare." Il solo valore risiede dunque nell'egoismo razionale.

Negando tutto ciò che non sia l'appagamento di sé Pisarev dichiara guerra alla filosofia, all'arte giudicata assurda, alla morale menzognera, e persino al galateo. Costruisce la teoria di un terrorismo intellettuale che fa pensare a quello dei nostri surrealisti. La provocazione è assunta a dottrina, ma ad una profondità di cui dà un'esatta idea Raskolnikov. Al vertice di questo bello slancio, Pisarev pone, senza ridere, la domanda se si possa ammazzare la propria madre,

e risponde: “E perché no, se lo desidero e lo ritengo utile?”

Da questo punto di partenza, ci si stupisce di non trovare i nostri nichilisti intenti a farsi una fortuna o una posizione, a godere cinicamente di quanto si offre. A dire il vero, i nichilisti non mancano ai buoni posti di tutte le società. Ma non fanno teoria del loro cinismo, e in ogni occasione preferiscono rendere, visibilmente, un omaggio senza conseguenze alla virtù. Quanto a quelli di cui parliamo, si contraddicevano nella sfida che portavano alla società, sfida che era, in se stessa, affermazione di un valore. Si dicevano materialisti, il loro libro prediletto era *Forza e Materia* di Büchner. Ma uno di loro confessava: “Ognuno di noi era pronto ad andare sulla forca e a dare la sua testa per Moleschott e Darwin,” mettendo così la dottrina ben al disopra della materia. La dottrina, a questo grado, aveva un aspetto di religione e di fanatismo. Per Pisarev, Lamarck era un traditore perché Darwin aveva ragione. Chiunque in quell’ambiente si arrischiava a parlare d’immortalità dell’anima era allora scomunicato. Wladimir Weidle⁶ ha dunque ragione di definire il nichilismo come un oscurantismo razionalista. In loro, la ragione si annetteva in modo singolare i pregiudizi della fede; tra le contraddizioni di questi individualisti, il fatto di scegliere a modello di ragione il più volgare scientismo, non era certo la minore. Negavano tutto, tranne i valori più contestabili, quelli di Monsieur Homais.

Tuttavia, è appunto scegliendo di fare articolo di fede della ragione più meschina, che i nichilisti daranno un modello ai loro successori. Non credevano a nulla, tranne alla ragione e all’interesse. Ma invece dello scetticismo, scelgono l’apostolato e diventano socialisti. La loro contraddizione sta in questo. Come tutti gli spiriti adolescenti, provavano ad un tempo e il dubbio e il bisogno di credere. La loro soluzione personale consiste nel dare alla loro negazione l’intransigenza e la passione della fede. Del resto, perché stupirsi? Weidle cita la frase sdegnosa con cui il filosofo Soloviev denuncia questa contraddizione: “L’uomo discende dalla scimmia; dunque amiamoci l’un l’altro.” Eppure, la verità di Pisarev sta in questa lotta interiore. Se l’uomo è il riflesso di Dio, non importa che sia privo dell’amore umano, verrà giorno in cui sarà appagato. Ma se è creatura cieca, errante nelle tenebre di una condizione crudele e limitata, ha bisogno dei suoi simili e del loro perituro amore. Dove può rifugiarsi la

carità, dopotutto, se non nel mondo senza dio? Nell'altro, la grazia provvede a tutto, anche ai ben provvisti. Coloro che negano tutto comprendono almeno questo, che la negazione è miseria. Possono allora aprirsi alla miseria altrui e negare infine se stessi. Pisarev non indietreggiava, col pensiero, davanti all'uccisione di una madre, eppure ha trovato giusti accenti per parlare dell'ingiustizia. Voleva godere egoisticamente la vita, ma ha sofferto la prigione e poi è impazzito. Tanto sfoggio di cinismo l'ha portato, infine, a conoscere l'amore, ad esserne esiliato e a soffrirne fino al suicidio, ritrovando così, invece dell'individuo-re che desidera fuggire, l'antico uomo misero e dolente la cui grandezza sola sta a illuminare la storia.

Bakunin incarna, in modo ben altrimenti clamoroso, le stesse contraddizioni. Muore alla vigilia dell'epoca terrorista⁷. Ha d'altronde sconfessato in anticipo gli attentati individuali e denunciato "i Brutti del suo tempo". Li rispettava tuttavia poiché ha biasimato Herzen di avere apertamente criticato l'attentato mancato di Karakasov, il quale nel 1866 aveva sparato contro lo zar Alessandro II. Questo rispetto aveva i suoi motivi. Bakunin ha pesato sul seguito degli eventi allo stesso modo di Bielinski e dei nichilisti, nel senso della rivolta individuale. Ma arreca qualche cosa di più: un germe di cinismo politico che si irrigidirà in dottrina con Neciaiev, e spingerà al limite il movimento rivoluzionario.

Appena esce dall'adolescenza, Bakunin viene sconvolto dalla filosofia hegeliana, strappato a se stesso come da un prodigioso sommovimento. Vi s'immerge giorno e notte "fino alla pazzia", dice. "Non vedevo nient'altro che le categorie di Hegel." Quando esce da questa iniziatazione, è in uno stato d'esaltazione da neofita. "Il mio io personale è ucciso per sempre, la mia vita è la vera vita. Si è in qualche modo identificata con la vita assoluta." Poco tempo gli basta per discernere i pericoli di questa comoda posizione. Chi ha compreso la realtà non le insorge contro, ma se ne rallegra: eccolo conformista. Nulla in Bakunin lo predestinava a questa filosofia da cane da guardia. È possibile, inoltre, che il suo viaggio in Germania e la cattiva opinione che vi si fece dei Tedeschi l'abbiano mal preparato ad ammettere, con il vecchio Hegel, che lo Stato prussiano fosse il depositario privilegiato dei fini dello spirito. Più russo dello stesso zar, nonostante i suoi sogni universalistici, non poteva in ogni caso sottoscrivere ad una apologia

della Prussia, quando essa si fondava sovra una logica abbastanza esclusiva per affermare: “La volontà degli altri popoli non ha alcun diritto, perché chi domina il mondo è il popolo che rappresenta questa volontà (dello Spirito).” Intorno al '40, d'altra parte, Bakunin scopriva il socialismo e l'anarchismo francesi di cui ha convogliato qualche tendenza. Comunque sia, Bakunin ripudia clamorosamente l'ideologia tedesca. Era andato all'assoluto, come doveva andare alla distruzione totale, con lo stesso moto appassionato, nella smania del “Tutto o Niente” che in lui si ritrova allo stato puro.

Dopo aver lodato l'Unità assoluta, Bakunin si getta al più elementare manicheismo. Vuole senza dubbio, e come conclusione, “la Chiesa universale e autenticamente democratica della libertà”. È questa la sua religione; Bakunin appartiene al suo secolo. Non è certo però che a questo riguardo, la sua fede sia stata intera. Nella sua confessione a Nicola I, il tono sembra sincero quando dice di non aver mai potuto credere alla rivoluzione finale “se non con uno sforzo soprannaturale e doloroso, soffocando a forza la voce intima che mi sussurrava l'assurdità delle mie speranze”. Ben più fermo è il suo immoralismo teorico, invece, e lo vediamo costantemente sguazzarci dentro con il benessere e la gioia di un animale focoso. Due soli principi reggono la storia, lo stato e la rivoluzione sociale, la rivoluzione e la contro-rivoluzione, che non si tratta di conciliare, ma che sono impegnati in una lotta a morte. “Lo Stato più piccolo e più inoffensivo è anch'esso criminale nei suoi sogni.” La rivoluzione è dunque il Bene. Questa lotta, che trascende la politica, è anche lotta dei principi satanici contro il principio divino. Bakunin reintroduce esplicitamente nell'azione rivoltosa uno dei temi della rivolta romantica. Già Proudhon decretava che Dio è il male ed esclamava: “Vieni, Satana, calunniato dai piccoli e dai re!” Anche Bakunin lascia scorgere tutta la profondità di una rivolta apparentemente politica; “Il Male è la rivolta satanica contro l'autorità divina, rivolta in cui vediamo al contrario il seme fecondo di tutte le emancipazioni umane. Come i Fraticelli erranti nel Trecento (?), i socialisti rivoluzionari si riconoscono oggi con queste parole: ‘In nome di colui al quale s'è fatto gran torto’.”

La lotta contro la creazione sarà dunque senza remissione e senza morale, la sola salvezza è nello sterminio. “Il furore di distruzione è una passione creatrice.” Le pagine infiammate di Bakunin sulla rivoluzione

del '48⁸ gridano appassionatamente questa gioia del distruggere. “Festa senza principio né fine,” egli dice. Infatti, per lui come per tutti gli oppressi, la rivoluzione è festa, nel senso sacro della parola. Si pensa qui all’anarchico francese Coeurderoy⁹ che nel suo libro *Hourrah, ou la révolution par les cosaques* chiamava le orde del nord a devastare tutto. Anche lui voleva “portare la torcia nella casa del padre” e gridava di non avere altra speranza che nel diluvio umano e nel caos. Attraverso queste manifestazioni, la rivolta viene colta allo stato puro, nella sua verità biologica. Perciò Bakunin è stato il solo del suo tempo a dichiarare guerra alla scienza, idolo dei contemporanei, con profondità abbastanza eccezionale. Contro ogni astrazione, ha difeso l’uomo intero, interamente identificato con la propria rivolta. Se glorifica il brigante, capo d’insurrezioni contadine, se i suoi modelli preferiti sono Stenka Razin e Pugacev, è perché questi uomini si sono battuti, senza dottrina e senza principi, per un ideale di libertà pura. Bakunin introduce nel cuore della rivoluzione il principio nudo della rivolta. “La tempesta e la vita, ecco quanto ci occorre. Un mondo nuovo, senza leggi, e perciò libero.”

Ma un mondo senza leggi è veramente un mondo libero? Ecco il quesito posto da ogni rivolta. Se dovessimo chiedere risposta a Bakunin, questa sarebbe indubbia. Sebbene egli si sia opposto in ogni circostanza, e con estrema lucidità, al socialismo autoritario, non appena definisce egli stesso la società avvenire, la presenta, senza curarsi della contraddizione, come una dittatura. Gli statuti della Fraternità Internazionale (1864-67), da lui compilati, già stabiliscono la subordinazione assoluta dell’individuo al comitato centrale, per tutta la durata dell’azione. È così pure per il periodo che seguirà la rivoluzione. Auspica per la Russia liberata “un forte potere dittatoriale... un potere circondato da partigiani, illuminato dai loro consigli, rinsaldato dalla loro libera collaborazione, che non sia però limitato da niente e da nessuno”. Bakunin ha contribuito non meno del suo nemico Marx alla dottrina leninista. Il sogno di un impero slavo rivoluzionario, del resto, quale lo evoca Bakunin davanti allo zar, è in tutto, perfino nei particolari di frontiera, quello stesso che Stalin ha realizzato. Venendo da un uomo che aveva saputo dire che il motore essenziale della politica zarista era la paura e che rifiutava la teoria marxista di una dittatura di partito, queste concezioni possono sembrare contraddittorie. Ma tale

contraddizione mostra che le origini delle dottrine autoritarie sono in parte nichiliste. Pisarev giustifica Bakunin. Senza dubbio, questi voleva la libertà totale. Ma la cercava attraverso una totale distruzione. Distruggere tutto è votarsi a costruire senza fondamenta, bisogna poi tener ritte le mura a forza di braccia. Chi respinge tutto il passato senza serbare nulla di quanto può servire a vivificare la rivoluzione, si condanna a non trovare giustificazione se non nell'avvenire e, intanto, incarica la polizia di giustificare il provvisorio. Bakunin annunciava la dittatura, non contro il suo desiderio di distruzione, ma conformemente ad esso. Niente infatti poteva fermarlo su quella strada, perché nel braciere della negazione totale anche i valori etici s'erano dissolti. Con la sua *Confessione* allo zar, ostentatamente ossequiente, ma scritta per essere liberato, egli introduce in modo clamoroso il doppio gioco nella politica rivoluzionaria. Con quel *Catechismo Rivoluzionario* che si suppone da lui compilato in Svizzera, con Neciaiev, egli dà forma, anche se poi la rinnega, a quel cinismo politico che non doveva più cessare di gravare sul movimento rivoluzionario, e che lo stesso Neciaiev ha illustrato in modo provocante.

Figura meno conosciuta di Bakunin, e ancora più misteriosa, ma più significativa per il nostro assunto, Neciaiev ha spinto la coerenza del nichilismo quant'oltre si poteva. Questo spirito è quasi senza contraddizioni. Appare verso il 1866 negli ambienti dell'*intelligenza* rivoluzionaria e muore oscuramente nel gennaio del 1882. In questo breve lasso di tempo, non ha mai cessato di sedurre: gli studenti che gli stavano intorno, lo stesso Bakunin e i rivoluzionari emigrati, i guardiani della sua prigione, infine, che riuscì a far entrare in una pazza cospirazione. Quando appare, è già sicuro di quello che pensa. Se Bakunin è stato affascinato da lui al punto da acconsentire ad incaricarlo d'immaginarie missioni, è perché riconosceva in questa figura implacabile ciò che aveva raccomandato di essere e, in certo modo, ciò che sarebbe stato egli stesso se avesse potuto guarirsi del suo cuore. Neciaiev non s'era accontentato di dire che ci si doveva unire "al mondo selvaggio dei banditi, questo unico e vero ambiente rivoluzionario della Russia", né di scrivere una volta di più come Bakunin, che ormai la politica sarebbe stata religione, e la religione politica. S'era fatto monaco crudele di una rivoluzione disperata; il suo sogno più evidente era quello di fondare l'ordine omicida che

permettesse di diffondere e far trionfar infine la cupa divinità di cui si era posto al servizio.

Non ha soltanto dissertato sulla distruzione universale; la sua originalità ha consistito nel rivendicare freddamente, per quelli che si danno alla rivoluzione, il “Tutto è lecito” e di permettersi in realtà tutto. “Il rivoluzionario è un uomo condannato in anticipo. Non deve avere relazioni passionali, né cosa o creatura amata. Dovrebbe spogliarsi persino del suo nome. Tutto in lui deve concentrarsi in una sola passione: la rivoluzione.” Se infatti la storia, all’infuori di ogni principio, non consiste che in una lotta tra rivoluzione e contro-rivoluzione, la sola via d’uscita sta nell’aderire interamente a uno di questi due valori, per morirvi o risuscitarvi. Neciaiev porta al limite questa logica. Con lui, per la prima volte, la rivoluzione si separerà esplicitamente dall’amore e dall’amicizia.

Si scorgono in lui le conseguenze della psicologia arbitraria convogliata dal pensiero di Hegel. Eppure, questi aveva ammesso che il riconoscimento di una coscienza da parte dell’altra può avvenire con l’affrontarsi nell’amore¹⁰. S’era tuttavia rifiutato di mettere in primo piano, nella sua analisi, quel “fenomeno” che, secondo lui, “non aveva la forza, la pazienza e l’intensità d’azione del negativo”. Aveva scelto di mostrare le coscienze di una lotta di grandi ciechi brancolanti oscuramente sulle sabbie dei mari, per attanagliarsi infine in un combattimento a morte, lasciando volontariamente da parte l’altra immagine, ugualmente legittima, dei fari che si cercano faticosamente nella notte e aggiustano infine i propri fuochi per una più alta luce. Quelli che si amano, gli amici, gli amanti, sanno che l’amore non è solo folgorazione, ma anche lunga e dolorosa lotta nelle tenebre per il riconoscimento e la riconciliazione definitiva. Dopo tutto, se la virtù storica si riconosce al suo dar prova di pazienza, il vero amore è altrettanto paziente dell’odio. La rivendicazione della giustizia non è del resto la sola a giustificare lungo i secoli la passione rivoluzionaria, che si fonda pure su una esigenza dolorosa di amicizia per tutti, anche e soprattutto di fronte a un cielo nemico. Quelli che muoiono per la giustizia, in ogni tempo, si sono chiamati “fratelli”. Per tutti loro, la violenza è riservata al nemico, al servizio della comunità degli oppressi. Ma se la rivoluzione è l’unico valore, essa esige tutto e persino la delazione, dunque il sacrificio dell’amico. Ormai la violenza sarà

rivolta contro tutti, al servizio di un'idea astratta. C'è voluto l'avvento del regno dei demoni perché fosse detto ad un tratto che la rivoluzione, per se stessa, passava avanti a quelli che voleva salvare e che l'amicizia, che fino a quel momento trasfigurava le sconfitte, doveva essere sacrificata e rinviata al giorno ancora invisibile della vittoria.

L'originalità di Neciaiev sta così nel giustificare la violenza fatta ai fratelli. Egli determina il *Catechismo* con Bakunin. Ma non appena questi, con una specie di smarrimento, gli dà la missione di rappresentare in Russia una Unione Rivoluzionaria Europea che esisteva solo nella sua immaginazione, Neciaiev raggiunge effettivamente la Russia, fonda la sua *Società della Scure* e ne definisce egli stesso lo statuto. Vi ritroviamo, indubbiamente necessario ad ogni azione militare o politica, il comitato centrale segreto cui tutti devono giurare fedeltà assoluta. Ma Neciaiev fa di più che militarizzare la rivoluzione dal momento che ammette che i capi, per dirigere i loro subordinati, abbiano il diritto d'usare la violenza e la menzogna. Infatti mentirà, per cominciare, quando si dirà delegato da quel comitato centrale ancora inesistente e quando, per impegnare alcuni esitanti nell'azione che medita d'intraprendere, lo descriverà in possesso di risorse illimitate. Farà di più distinguendo varie categorie tra i rivoluzionari, e attribuendo a quelli della prima categoria (intendiamo i capi) il diritto di considerare gli altri come "un capitale che si può spendere". Tutti i capi della storia hanno forse pensato a questo modo, ma non l'hanno detto. In ogni caso, fino a Neciaiev, nessun capo rivoluzionario aveva osato farne principio della propria condotta. Fino a quel momento, nessuna rivoluzione aveva messo in testa alle sue tavole della legge che l'uomo potesse essere strumento. Il reclutamento faceva tradizionalmente appello al coraggio e allo spirito di sacrificio. Neciaiev decide che si possono ricattare oppure terrorizzare gli esitanti, e ingannare i fiduciosi. Anche i rivoluzionari immaginari possono ancora servire, ove li si spinga sistematicamente a compiere gli atti più rischiosi. Quanto agli oppressi, poiché si tratta di salvarli una volta per tutte, si possono opprimere maggiormente. Quello che perdono, lo guadagneranno gli oppressi futuri. Neciaiev erige a principio che si debbano spingere i governi a misure repressive, che non si debbano mai toccare i rappresentanti ufficiali più odiati dalla popolazione e infine che la società segreta debba volgere tutta la propria attività ad

accrescere le sofferenze e la miseria delle masse.

Sebbene queste belle idee abbiano preso oggi il loro pieno significato, Neciaiev non ha potuto vedere il trionfo dei suoi principi. Ha almeno cercato di applicarli al momento dell'uccisione dello studente Ivanov, che colpì abbastanza le immaginazioni del tempo perché Dostojevskij ne facesse uno dei temi dei *Demoni*. Ivanov, il cui solo torto sembra essere stato quello di nutrire qualche dubbio sul comitato centrale, del quale Neciaiev si diceva delegato, s'opponeva alla rivoluzione poiché s'opponeva a colui che le si era identificato. Doveva dunque morire. "Che diritto abbiamo di togliere la vita a un uomo? chiede Uspenski, uno dei compagni di Neciaiev. "Non si tratta di diritto, ma del nostro dovere di eliminare tutto ciò che nuoce alla causa." Quando la rivoluzione è il solo valore, non ci sono infatti più diritti, ci sono soltanto doveri. Ma per un rovesciamento immediato, in nome di questi doveri, ci si prendono tutti i diritti. In nome della causa, Neciaiev, che non ha attentato alla vita di alcun tiranno, uccide dunque Ivanov in un agguato. Poi lascia la Russia e va a trovare Bakunin, che gli volge le spalle e condanna questa "tattica ripugnante". "A poco a poco," scrive Bakunin, "è riuscito a convincersi che per fondare una società indistruttibile, bisogna prendere per base la politica di Machiavelli e adottare il sistema di Gesuiti; per il corpo, la sola violenza: per l'anima, la menzogna." Ha visto bene. Ma in nome di che decidere che questa tattica è ripugnante se la rivoluzione, come pretendeva Bakunin, è il solo bene? Neciaiev è veramente al servizio della rivoluzione; non serve se stesso, ma la causa. Colpito d'estradiizione, non fa nessuna concessione ai giudici. Condannato a venticinque anni di prigione, regna ancora sulle prigioni, organizza i carcerieri in società segreta, progetta l'assassinio dello zar, è nuovamente processato. Una morte in fondo ad una fortezza chiude, al termine di dodici anni di reclusione, la vita di questo rivoltoso che inaugura la razza sprezzante dei grandi signori della rivoluzione.

Da questo momento, in seno alla rivoluzione, tutto è veramente lecito, l'omicidio può essere eretto a principio. Si è tuttavia creduto, col rinnovarsi del populismo nel 1870, che questo movimento rivoluzionario, sorto dalle tendenze religiose ed etiche che troviamo nei decembristi e nel socialismo di Lavrov e di Herzen, dovesse frenare l'evoluzione verso il cinismo politico illustrata da Neciaiev. Il

movimento faceva appello alle “anime vive”, chiedeva loro d’andare verso il popolo e di educarlo affinché muovesse da sé alla liberazione. I “gentiluomini penitenti” lasciavano le loro famiglie, indossavano povere vesti e andavano per i villaggi a catechizzare il contadino. Ma il contadino diffidava e taceva. Quando non taceva, denunciava l’apostolo al gendarme. Questa sconfitta delle bell’anime doveva respingere il movimento verso il cinismo di un Neciaiev, o almeno verso la violenza. Per non aver potuto ricondurre a sé il popolo, l’*intelligenzia* si è sentita di nuovo sola dinanzi all’autocritica; di nuovo, il mondo le è apparso sotto le specie del padrone e dello schiavo. Il gruppo *Volontà del Popolo* erigerà dunque a principio il terrorismo individuale e inaugurerà la serie degli omicidi che è continuata fino al 1905, col partito socialista rivoluzionario. I terroristi nascono a questo punto, distolti dall’amore, certi contro la colpevolezza dei padroni, ma solitari con la loro disperazione, di fronte alle proprie contraddizioni che non potranno risolvere se non nel duplice sacrificio della loro innocenza e della vita.

GLI UCCISORI DELICATI

Il 1878 è l’anno di nascita del terrorismo russo. Una giovinetta, Vera Zassulic, il 24 gennaio, all’indomani del processo dei centonovantatré populisti, uccide il generale Trepov, governatore di Pietroburgo. Assolta dai giurati, sfugge poi alla polizia dello zar. Questo colpo di rivoltella dà il via a tutto un succedersi di repressioni e di attentati, che si rispondono l’un l’altro, e cui già s’indovina che solo la stanchezza può metter fine.

Nello stesso anno, un membro di *Volontà del Popolo*, Kravcinski, statuisce i principi del terrore nel suo libello *Morte per morte*. Le conseguenze seguono i principi. In Europa, l’imperatore di Germania, il re d’Italia e il re di Spagna sono vittime d’attentati. Sempre nel 1878, Alessandro II crea, con l’Okrana, l’arma più efficace del terrorismo di Stato. Da quel momento, l’Ottocento si corona d’assassini, in Russia e in Occidente. Nel 1879, nuovo attentato contro il re di Spagna e attentato fallito contro lo zar. Nel 1881, uccisione dello zar da parte dei terroristi di *Volontà del Popolo*. Sofia Perowskaia, Jeliabov e i loro

amici vengono impiccati. Nel 1883, attentato contro l'imperatore di Germania, il cui uccisore viene decapitato con la scure. Nel 1887, esecuzione dei martiri di Chicago, e congresso a Valenza degli anarchici spagnoli che lanciano l'avvertimento terrorista: "Se la società non cede, bisogna che il male e il vizio periscano, anche dovessimo perire tutti con loro." Il decennio dal 1890 al 1900 segna in Francia l'apice di quella che veniva chiamata propaganda con i fatti. Le imprese di Ravachol, Vaillant e Henry preludono all'assassinio di Carnot. Nel solo 1892, si contano in Europa più di un migliaio di attentati alla dinamite, circa cinquecento in America. Nel 1898, uccisione di Elisabetta, imperatrice d'Austria. Nel 1901, assassinio di McKinley, Presidente degli Stati Uniti d'America. In Russia, dove sono cessati gli attentati contro i rappresentanti secondari del regime, nasce nel 1903 l'*Organizzazione di Combattimento* del partito socialista rivoluzionario, che raggruppa le figure più straordinarie del terrorismo russo. L'uccisione di Plehve per opera di Sazonov, e del granduca Sergio da parte di Kaliayev, nel 1905, segnano i punti culminanti di questi trent'anni di cruento apostolato e chiudono, per la religione rivoluzionaria, l'era dei martiri.

Il nichilismo, strettamente connesso al decorso di una religione delusa, finisce così in terrorismo. Nell'universo della negazione totale, a colpi di bomba e di rivoltella, ma anche col coraggio di andare alla forca, questi giovani cercavano di uscire dalla contraddizione e di creare i valori di cui mancavano. Fino a loro, gli uomini morivano in nome di ciò che sapevano, o di quanto credevano sapere. A principiare da loro, si prese l'abitudine, più difficile, di sacrificarsi per qualcosa di cui nulla si sapeva, se non che si doveva morire perché fosse. Fino a quel momento, quelli che dovevano morire si rimettevano a Dio contro la giustizia degli uomini. Ma quando si leggono le dichiarazioni dei condannati di questo periodo, si è colpiti al vedere che tutti, senza eccezione, si rimettono, contro i giudici, alla giustizia di altri uomini, di là da venire. Questi uomini futuri, in assenza di valori supremi, restavano il loro ultimo appello. L'avvenire è la sola trascendenza degli uomini senza Dio. Senza dubbio, i terroristi vogliono innanzi tutto distruggere, far vacillare l'assolutismo al cozzo delle bombe. Ma con la loro morte, almeno, mirano a ricreare una comunità di giustizia e d'amore, e a riprendere una missione che la Chiesa ha tradita. I

terroristi vogliono in realtà creare una Chiesa da cui scaturisca un giorno il nuovo dio. Ma è tutto? Se il loro volontario entrare nella colpevolezza e nella morte non avesse fatto sorgere nient'altro che la promessa di un valore di là da venire, la storia d'oggi ci permetterebbe di affermare, almeno per il momento, che sono morti invano e non hanno cessato di essere nichilisti. Un valore avvenire è del resto una contraddizione in termini, poiché esso non può rischiare un'azione né fornire un principio di scelta finché non prenda forma. Ma gli uomini del 1905 appunto, dilaniati dalle contraddizioni, davano vita, con la loro negazione e la loro stessa morte, a un valore ormai imperioso che mettevano alla luce, credendo di annunciarne soltanto l'avvento. Ponevano manifestamente al disopra dei loro carnefici e di sé quel bene supremo e doloroso che già abbiamo trovato alle origini della rivolta. Fermiamoci almeno su questo valore, per esaminarlo, nel momento in cui lo spirito di rivolta incontra, per l'ultima volta nella nostra storia, lo spirito di compassione.

“Si può parlare d'azione terrorista senza prendervi parte?” esclama lo studente Kaliayev. I suoi compagni riuniti dal 1903 nell'*Organizzazione di Combattimento* del partito socialista rivoluzionario, sotto la direzione di Azev, e poi di Boris Savinkov, si mantengono tutti all'altezza di queste grandi parole. Sono uomini d'esigenza. Ultimi nella storia della rivolta, non rifiuteranno niente della loro condizione e del loro dramma. Se sono vissuti nel terrore, “se hanno avuto fede in esso” (Pokotilov), non hanno mai cessato di sentirvisi torturati. La storia offre pochi esempi di fanatici che abbiano sofferto di scrupoli fin nella mischia. Agli uomini del 1905, almeno, non sono mai mancati i dubbi. Il più grande omaggio che possiamo rendere ad essi sta nel dire che non sapremmo, nel 1950, porre loro una sola domanda che non si siano già posta e alla quale, nella loro vita, o con la morte, non abbiano in parte risposto.

Eppure, sono passati rapidamente nella storia. Quando Kaliayev, per esempio, decide nel 1903 di prendere parte con Savinkov all'azione terrorista, ha ventisei anni. Due anni dopo, il “Poeta”, com'era soprannominato, viene impiccato. È una carriera breve. Ma a chi esamini con un po' di passione la storia di questo periodo, Kaliayev, nel suo passaggio vertiginoso, offre il volto più significativo del terrorismo. Sasonov, Schweitzer, Pokotilov, Voinarovski e la maggior parte degli

altri sono sorti così nella storia della Russia e del mondo, ritti per un istante, votati all'esplosione, testimoni rapidi e indimenticabili di una rivolta sempre più straziata.

Sono quasi tutti atei. "Ricordo," scrive Boris Voinarovski, che morì gettando la sua bomba sull'ammiraglio Dubassov, "che già prima d'entrare al ginnasio, predicavo l'ateismo ad un mio amico d'infanzia. Una sola domanda m'imbarazzava. Ma donde era venuto tutto ciò? Perché non avevo la minima idea dell'eternità." Kaliayev, invece, crede in Dio. Qualche minuto prima di un attentato che fallirà, Savinkov lo scorge in strada, piantato davanti a un'icona, con una bomba in mano e intento a segnarsi con l'altra. Ma ripudia la religione. Nella sua cella, prima dell'esecuzione, ne rifiuta il soccorso.

La clandestinità li obbliga a vivere in solitudine. Non conoscono più, se non in modo astratto, la gioia prepotente di ogni uomo d'azione a contatto con una larga comunità umana. Ma il vincolo che li unisce sostituisce per loro ogni attaccamento "Cavalleria!" scrive Sasonov, che così commenta: "La nostra cavalleria era improntata a un tale spirito che la parola 'fratello' non traduce ancora con sufficiente chiarezza l'essenza delle nostre relazioni reciproche." All'ergastolo, lo stesso Sasonov scrive ai suoi amici: "Quanto a me, la condizione indispensabile della felicità sta nel serbare perennemente coscienza della mia perfetta solidarietà con voi." Da parte sua, a una donna amata che lo tratteneva, Voinarovski confessa di aver detto questa frase, che riconosce "un po' comica", ma che, secondo lui, prova le sue condizioni di spirito: "Ti maledirei se arrivassi in ritardo dai compagni."

Questo gruppetto d'uomini e di donne, sperduti nella folla russa, stretti l'un l'altro, scelgono il mestiere di carnefici al quale nulla li destinava. Vivono sullo stesso paradosso, unendo in sé il rispetto per la vita umana in generale a un disprezzo per la propria vita che va fino alla nostalgia del sacrificio supremo. Per Dora Brilliant, le questioni programmatiche non contavano. L'azione terrorista si abbelliva innanzi tutto del sacrificio che ad essa faceva il terrorista. "Ma, dice Savinkov, il terrore le pesava addosso come una croce." Quanto a Kaliayev, è pronto a sacrificare la sua vita ad ogni istante. "Più ancora, desiderava appassionatamente questo sacrificio." Durante la preparazione dell'attentato contro Plehve, propone di gettarsi sotto i cavalli e perire

col ministro. Anche in Voinarovski, l'amore del sacrificio coincide con l'attrazione della morte. Dopo il suo arresto, scrive ai genitori: "Quante volte, durante l'adolescenza, m'era venuta l'idea di uccidermi..."

Nello stesso tempo, questi carnefici, che mettevano in gioco, e così totalmente, la propria vita, non toccavano quella degli altri se non con la coscienza più meticolosa. L'attentato contro il granduca Sergio fallisce una prima volta perché Kaliayev, approvato da tutti i compagni, rifiuta di uccidere i bambini che si trovano nella carrozza del granduca. A proposito di Rachel Louriée, un'altra terrorista, Savinkov scrive: "Aveva fede nell'azione terrorista, considerava il prendervi parte come un onore e un dovere, ma il sangue la turbava non meno di quanto turbasse Dora." Lo stesso Savinkov si oppone a un attentato contro l'ammiraglio Dubassov, nel rapido Pietroburgo-Mosca: "Alla minima imprudenza, l'esplosione avrebbe potuto prodursi nello scompartimento e uccidere degli estranei." Più tardi Savinkov, "in nome della coscienza terrorista", si difenderà con indignazione dall'accusa di aver fatto partecipare a un attentato un ragazzo di sedici anni. Al momento di evadere da una prigione zarista, decide di tirare sugli ufficiali che avessero potuto opporsi alla sua fuga, ma di uccidersi piuttosto di volgere l'arma contro qualche soldato. Non diversamente Voinarovski, quest'uccisore d'uomini che confessa di non essere mai andato a caccia, "trovando barbara questa occupazione dichiara a sua volta: "Se Dubassov è accompagnato dalla moglie, non getto la bomba."

Un tale oblio di sé, congiunto a così profonda cura della vita altrui, permette di supporre che questi uccisori delicati abbiano vissuto il destino della rivolta nella sua contraddizione estrema. Si può credere che anch'essi, pur riconoscendo il carattere inevitabile della violenza, tuttavia confessassero che essa è ingiustificata. Necessario e non scusabile, tale appariva loro l'omicidio. Cuori mediocri, posti a confronto con questo terribile problema, possono adagiarsi nell'oblio di uno dei due termini. Si accontenteranno, in nome dei principi formali, di trovare ingiustificabile qualsiasi violenza immediata e permetteranno quindi quella violenza diffusa che è la scala del mondo e della storia. Oppure, in nome della storia, si consoleranno del fatto che la violenza sia necessaria e aggiungeranno allora omicidio a omicidio, fino a fare della storia una sola e lunga violazione di quanto, nell'uomo, protesta contro l'ingiustizia. Ciò definisce i due volti del nichilismo

contemporaneo, borghese e rivoluzionario.

Ma i cuori decisi di cui parliamo non dimenticavano niente. Perciò, incapaci di giustificare ciò che tuttavia trovavano necessario, hanno pensato di dare a giustificazione se stessi e di rispondere col sacrificio personale alla domanda che si ponevano. Per loro, come fino a loro per tutti gli uomini in rivolta, l'omicidio si è identificato con il suicidio. Una vita si paga allora con un'altra vita, da questi due olocausti, sorge la promessa di un valore. Kaliayev, Voinarovski e gli altri credono all'equivalenza delle vite. Non pongono dunque alcuna idea al disopra della vita umana, sebbene uccidano per l'idea. Esattamente, vivono all'altezza dell'idea. La giustificano, infine, incarnandola fino alla morte. Siamo ancora di fronte a una concezione se non religiosa, almeno metafisica della rivolta. Altri uomini verranno dopo questi che, animati dalla stessa fede divorante, giudicheranno tuttavia sentimentali questi metodi e rifiuteranno di ammettere che qualsiasi vita sia equivalente a qualsiasi altra. Metteranno allora al disopra della vita umana un'idea astratta, anche se la chiamano storia, alla quale, sottomessi a priori, decideranno, assolutamente ad arbitrio, di sottomettere anche gli altri. Il problema della rivolta non si risolverà più in aritmetica, ma in calcolo delle probabilità. Di fronte a una futura realizzazione dell'idea, la vita umana può essere tutto o niente. Maggiore è la fede che il calcolatore pone in questa realizzazione, meno vale la vita umana. Al limite, non vale più nulla.

Sarà nostro compito esaminare questo limite, cioè il tempo dei carnefici filosofi e del terrorismo di Stato. Ma intanto, i rivoltosi del 1905, da quel confine sul quale si tengono, ci insegnano, in mezzo allo scroscio delle bombe, che la rivolta non può condurre, se non cessando di essere rivolta, alla consolazione e agli agi del dogmatismo. La loro sola vittoria apparente sta nel trionfare almeno della solitudine e della negazione. In mezzo ad un mondo che negano e che li respinge, tentano, come tutti i grandi cuori, di rifare, uomo per uomo, una fraternità. L'amore che reciprocamente si portano, che fa la loro felicità persino nel deserto dell'ergastolo, che si estende all'immensa turba dei loro fratelli asserviti e silenziosi, dà la misura della loro ambascia e della loro speranza. Per servire quest'amore, devono prima uccidere; per affermare il regno dell'innocenza, accettare una certa colpevolezza. Questa contraddizione non si risolverà per loro che al momento

estremo. Solitudine e cavalleria, disperazione e speranza saranno superati soltanto nella libera accettazione della morte. Già Jeliabov, che organizzò nel 1881 l'attentato contro Alessandro II, arrestato quarantott'ore prima del delitto, aveva chiesto di essere giustiziato contemporaneamente all'autore reale dell'attentato. "Solo la viltà del governo," dice in una lettera alle autorità, "spiegherebbe che si rizzasse un'unica forza invece di due." Ne alzarono cinque, una delle quali per la donna che egli amava. Ma Jeliabov morì sorridendo, mentre Ryssakov, che aveva ceduto durante gli interrogatori, fu trascinato al patibolo, mezzo pazzo di terrore.

Questo perché esisteva un tipo di colpevolezza che Jeliabov non voleva accettare e che sapeva di dover subire, come Ryssakov, se fosse rimasto solitario dopo aver ucciso o fatto uccidere. Ai piedi della forca, Sofia Perovskaia abbracciò l'uomo che amava e gli altri due amici, ma si scostò da Ryssakov che morì solitario, dannato della nuova religione. Per Jeliabov, la morte in mezzo ai fratelli coincideva con la giustificazione. Chi uccide è colpevole soltanto se acconsente a vivere o se, per vivere, tradisce i suoi fratelli. Morire invece annulla la colpevolezza e lo stesso delitto. Charlotte Corday grida allora a Fouquier-Tinville: "Oh, mostro, mi prende per un'assassina!" È la lacerante e fuggevole scoperta di un valore umano che sta a metà tra l'innocenza e la colpevolezza, la ragione e l'irragionevole, la storia e l'eternità. All'istante di questa scoperta, ma solo allora, sopravviene per questi disperati una strana quiete, quella delle vittorie definitive. Nella sua cella, Polivanov dice che gli sarebbe stato "facile e dolce" morire. Voinarovski scrive di aver vinto la paura della morte. "Senza che un solo muscolo del mio viso trasalga, senza fiatare, salirò al patibolo... E non sarà più una violenza esercitata su me stesso, sarà il risultato affatto naturale di quanto ho vissuto." Ben più tardi, anche il tenente Schmidt scriverà, prima di essere fucilato: "La mia morte porterà tutto a compimento e, coronata dal supplizio, la mia causa sarà irreprensibile e perfetta." E Kaliayev condannato al capestro dopo essersi eretto ad accusatore davanti al tribunale, Kaliayev che dichiara fermamente: "Considero la mia morte come una suprema protesta contro un mondo di lagrime e di sangue," Kaliayev scrive pure: "Dal momento in cui mi sono trovato dietro alle sbarre, non ho avuto nemmeno per un attimo il desiderio di restare, in qualsiasi modo, in vita." Il suo voto sarà

esaudito. Il 10 maggio, alle due del mattino, muoverà verso la sola giustificazione che riconosca. Tutto vestito di nero, senza cappotto, con un cappello di feltro, sale al patibolo. A padre Florinski, che gli porge il crocefisso, il condannato, distogliendosi da Cristo, risponde soltanto: “Le ho già detto che l’ho finita con la vita e che mi sono preparato alla morte.”

Sì, l’antico valore rinasce qui, in fondo al nichilismo, ai piedi della stessa forca. È il riflesso, storico questa volta, del “noi siamo” che abbiamo trovato al termine di un’analisi dello spirito di rivolta. Questo valore è insieme privazione e certezza illuminata. È questo, a riflettere di uno splendore mortale sul viso sconvolto di Dora Brilliant, al pensiero di colui che moriva ad un tempo per sé e per l’amicizia inesausta; questo spinge Sazonov ad uccidersi all’ergastolo per protesta e per “far rispettare i suoi fratelli”; questo assolve perfino Neciaiev il giorno in cui, un generale avendogli chiesto di denunciare i suoi compagni, lo scaglia a terra con un solo schiaffo. Attraverso tale valore, questi terroristi, mentre affermano il mondo degli uomini, si pongono al tempo stesso al disopra di questo mondo dimostrando per l’ultima volta nella nostra storia che la vera rivolta è creatrice di valori.

Grazie a loro, il 1905 segna il vertice dello slancio rivoluzionario. A questa data, è cominciato un decadimento. I martiri non fanno le Chiese: ne sono il cemento o l’alibi. Poi vengono i preti e i bigotti. I rivoluzionari che verranno non esigeranno la permuta delle vite. Acconsentiranno a rischiare la morte, ma accetteranno anche di conservarsi più a lungo possibile per la rivoluzione, e al servizio di questa. Accetteranno dunque, per sé, la colpevolezza totale. Acconsentire all’umiliazione, è questa la vera caratteristica dei rivoluzionari del XX secolo, che pongono al disopra di sé la rivoluzione e la Chiesa degli uomini. Kaliayev prova, al contrario, che la rivoluzione, mezzo necessario, non è un fine sufficiente. Con questo, eleva l’uomo invece di abbassarlo. È Kaliayev, con i suoi fratelli russi o tedeschi, a opporsi veramente nella storia del mondo a Hegel¹¹, il riconoscimento universale essendo da loro riconosciuto dapprima necessario, e poi insufficiente. A Kaliayev non bastava sembrare. Quand’anche il mondo intero l’avesse riconosciuto, un dubbio sarebbe ancora sussistito in lui; gli occorreva il proprio consenso, e la totalità delle approvazioni non sarebbe bastata a far tacere quel dubbio che già

fanno nascere in ogni uomo vero cento acclamazioni entusiastiche. Kaliayev ha dubitato sino alla fine, e questo dubbio non gli ha impedito d'agire: in questo egli è l'immagine più pura della rivolta. Chi accetta di morire, di pagare vita contro vita, quali che siano le sue negazioni, afferma con ciò un valore che lo trascende in quanto individuo storico. Kaliayev si consacra alla storia fino alla morte e, al momento di morire, si pone al disopra della storia. In certo modo, è vero che si preferisce ad essa. Ma che cosa preferisce, se stesso che uccide senza esitazioni, o il valore che incarna e fa vivere? La risposta non è dubbia. Kaliayev e i suoi fratelli trionfavano nel nichilismo.

LO SCIGALEVISMO

Ma questo trionfo sarà senza domani: coincide con la morte. Provvisoriamente, il nichilismo sopravvive ai suoi vincitori. In seno allo stesso partito socialista rivoluzionario, il cinismo politico continua a camminare verso la vittoria. Il capo che manda alla morte Kaliayev, Azev, fa il doppio gioco e denuncia i rivoluzionari all'Okrana nel momento stesso che fa giustiziare ministri e granduchi. La provocazione rimette in vigore il "Tutto è lecito" e identifica ancora una volta storia e valore assoluto. Questo nichilismo, dopo aver influito sul socialismo individualista, contaminerà il cosiddetto socialismo scientifico che sorge in Russia dopo l'80¹². L'eredità congiunta di Neciaiev e di Marx darà origine alla rivoluzione totalitaria del ventesimo secolo. Mentre il terrorismo individuale dava la caccia agli ultimi rappresentanti del diritto divino, il terrorismo di Stato si preparava a distruggere definitivamente questo diritto alla radice stessa della società. La tecnica della conquista del potere per la realizzazione dei fini ultimi prende il sopravvento sull'affermazione esemplare di tali fini.

Lenin dovrà infatti a Tkacev, compagno e fratello spirituale di Neciaiev, una concezione della conquista del potere che trovava "maestosa" e che così riassumeva: "segreto rigoroso, scelta minuziosa dei membri, formazione di rivoluzionari professionisti". Tkacev, che morì pazzo, sta di transizione fra il nichilismo e il socialismo militare. Egli pretendeva creare un giacobinismo russo e non trasse dai giacobini

che la loro tecnica d'azione, poiché negava ogni principio e ogni virtù. Nemico dell'arte e della morale, concilia soltanto nella tattica il razionale e l'irrazionale. È suo scopo attuare l'eguaglianza umana mediante la conquista dei poteri dello Stato. Organizzazione segreta, fasci di rivoluzionari, potere dittatoriale dei capi, questi temi definiscono il concetto, se non il fatto, di quell'"apparato" che conoscerà tanta e così efficace fortuna. Quanto al metodo stesso, se ne avrà un'idea adeguata quando si saprà che Tkacev proponeva di sopprimere tutti i Russi al disopra dei venticinque anni come incapaci di accettare le idee nuove. Metodo davvero geniale, che doveva prevalere nella tecnica del super-Stato moderno, in cui l'educazione forzata dei bambini si compie in mezzo ad adulti terrorizzati. Il socialismo cesareo condannerà senza dubbio il terrorismo individuale, in quanto esso fa rivivere valori incompatibili col dominio della ragione storica. Ma ristabilirà il terrore sul piano dello Stato, con questa sola giustificazione, la costruzione dell'umanità finalmente divinizzata.

Si chiude qui un anello e la rivolta, avulsa dalle sue vere radici, infedele all'uomo perché sottomessa alla storia, medita ora d'asservire l'intero universo. Comincia allora l'era dello scigalevismo, esaltata nei *Demoni* da Verkovensky, il nichilista che reclama il diritto al disonore. Spirito sventurato e implacabile¹³, sceglie la volontà di potenza che sola, infatti, può regnare sopra una storia senz'altro significato che se stessa. Gli sarà mallevadore Scigalev, il filantropo; l'amore degli uomini giustificherà ormai che li si asservisca. Maniaco d'eguaglianza¹⁴, Scigalev, dopo lunghe riflessioni, è ridotto a concludere con disperazione che un solo sistema è possibile, sebbene sia in realtà disperante. "Partito dalla libertà illimitata, arrivo al dispotismo illimitato." La libertà totale che è negazione di tutto non può vivere e giustificarsi se non mediante la creazione di nuovi valori coincidenti con l'umanità intera. Se questa creazione tarda, l'umanità si dilania a morte. Il cammino più breve per queste nuove tavole passa per la dittatura totale. "Un decimo dell'umanità possiederà i diritti della personalità ed eserciterà un'autorità illimitata sugli altri nove decimi. Questi perderanno la loro personalità e diverranno come un gregge; costretti all'obbedienza passiva, saranno ricondotti all'innocenza originaria e, per così dire, al paradiso primitivo dove, del resto, dovranno lavorare." È il governo dei filosofi vagheggiato dagli utopisti;

soltanto che questi filosofi non credono a nulla. Il regno è giunto, ma nega la vera rivolta, si tratta soltanto del regno dei “Cristi violenti”, per riprendere l’espressione usata da un letterato entusiasta nel celebrare la vita e la morte di Ravachol. “Il papa in alto,” dice amaramente Verkovensky, “noi intorno, e al disotto di noi lo scigalevismo.”

Le teocrazie totalitarie del Novecento, il terrore di Stato, vengono così annunciati. I nuovi signori e i grandi inquisitori regnano oggi, utilizzando la rivolta degli oppressi, su di una parte della nostra storia. Il loro regno è crudele, ma si scusano della loro crudeltà, come il Satana romantico, col fatto che essa è greve a portarsi. “Ci riserviamo il desiderio e la sofferenza, gli schiavi avranno lo scigalevismo.” Una nuova, e abbastanza turpe razza di martiri nasce in quel momento. Il loro martirio consiste nell’acceptare d’infliggere la sofferenza agli altri; si asserviscono alla loro stessa signoria. Perché l’uomo diventi dio, bisogna che la vittima s’abbassi a divenire carnefice. Per questo vittima e carnefice sono ugualmente disperati. Né schiavitù né potenza coincideranno più con la felicità, i padroni saranno tetri e i servi immusoniti. Saint-Just aveva ragione, tormentare il popolo è cosa tremenda. Ma come evitare di tormentare gli uomini se si è decisi a farne degli dèi? Come Kirilov, che si uccide per essere Dio, accetta di vedere il suo suicidio utilizzato dalla “cospirazione” di Verkovensky, allo stesso modo la divinizzazione dell’uomo da parte dell’uomo infrange il limite che tuttavia la rivolta metteva alla luce e s’addentra irresistibilmente nelle vie melmose della tattica e del terrore, da cui la storia non è ancora uscita.

NOTE

¹ Lo stesso Pisarev nota che in Russia la civiltà, nel suo materiale ideologico, è sempre stata importata. Vedi ARMANDO COQUART: *Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe*.

² Dostojevskij.

³ Il *Capitale* viene tradotto nel 1872.

⁴ “Il mondo è regolato dallo spirito di ragione, ciò mi tranquillizza

su tutto il resto.”

⁵ Citato da Hepner. *Bakunin e il panslavismo rivoluzionario*.

⁶ *La Russie absente et présente*. Gallimard.

⁷ 1876.

⁸ *Confessioni*, pagg. 102 e segg. Rieder.

⁹ CLAUDE HARMEL e ALAIN SERGENT, *Histoire de l'anarchie*, t. I.

¹⁰ Può farsi anche nell'ammirazione. Al signore si sostituisce allora il maestro, colui che forma senza distruggere.

¹¹ Due razze d'uomini. L'uno uccide una sola volta e paga con la propria vita. L'altro giustifica migliaia di delitti e accetta d'essere pagato con onori.

¹² Il primo gruppo socialdemocratico, quello di Plekhanov, è dell'83.

¹³ “Si raffigurava l'uomo a suo modo, e poi non recedeva più dalla sua idea.”

¹⁴ “La calunnia e l'assassinio nei casi estremi, ma soprattutto l'eguaglianza.”

TERRORISMO DI STATO E TERRORE IRRAZIONALE

Tutte le rivoluzioni moderne si sono concluse con un rafforzamento dello Stato. Il 1789 porta a Napoleone, il 1848 a Napoleone III, il 1917 a Stalin, i disordini italiani intorno al '20 a Mussolini, la repubblica di Weimar a Hitler. Eppure queste rivoluzioni, soprattutto dopo che la prima guerra mondiale ebbe liquidato le vestigia del diritto divino, si sono proposte, con audacia sempre maggiore, la costruzione della città umana e della libertà reale. La crescente onnipotenza dello Stato ha ogni volta sancito quest'ambizione. Sarebbe falso dire che ciò non poteva non accadere. Ma è possibile esaminare come sia accaduto; forse ne deriverà una lezione.

Accanto a qualche spiegazione che non rientra nel tema di questo saggio, lo strano e terrificante accrescimento dello Stato moderno può essere considerato come la logica conclusione di ambizioni tecniche e filosofiche smisurate, estranee al vero spirito di rivolta, le quali hanno tuttavia dato origine allo spirito rivoluzionario del nostro tempo. Il sogno profetico di Marx e le possenti anticipazioni di Hegel o di Nietzsche hanno finito per suscitare, rasa al suolo la città di Dio, uno Stato razionale o irrazionale, ma comunque terrorista.

Per la verità, le rivoluzioni fasciste del Novecento non meritano il nome di rivoluzioni. È mancata loro l'ambizione universale. Senza dubbio, Mussolini e Hitler hanno cercato di creare un impero e gli ideologi nazionalsocialisti hanno pensato, esplicitamente, all'impero mondiale. La loro differenza dal movimento rivoluzionario classico sta in questo, che entro il retaggio nichilista, essi hanno scelto di deificare l'irrazionale, e l'irrazionale solo, invece di divinizzare la ragione. Con questo, rinunciavano all'universale. Ciò non ha impedito a Mussolini di appellarsi a Hegel, e Hitler a Nietzsche; essi realizzano nella storia alcune delle profezie dell'ideologia tedesca. A questo titolo, appartengono alla storia della rivolta e del nichilismo. Per primi, hanno costruito uno Stato sull'idea che nulla avesse senso e che la storia fosse soltanto un prodotto del caso e della forza. La conseguenza non ha tardato.

Già nel 1914, Mussolini annunciava “la santa religione dell’anarchia” e si dichiarava nemico di tutti i cristianesimi. Quanto a Hitler, la religione da lui professata giustapponeva senza esitazioni il Dio-Provvidenza e il Walhalla. Il suo dio, per la verità, era un argomento da comizio e un modo di elevare il tono alla fine dei discorsi. Finché è durato il suo successo, ha preferito credersi ispirato. Al momento della disfatta, s’è ritenuto tradito dal suo popolo. Tra questi due momenti, nulla è venuto ad annunciare al mondo che mai egli abbia potuto ritenersi colpevole davanti ad alcun principio. Il solo uomo di cultura superiore che abbia dato al nazismo una parvenza di filosofia, Ernest Jünger, ha d’altra parte scelto le formule stesse del nichilismo: “La migliore risposta al tradimento della vita da parte dello spirito, è il tradimento dello spirito da parte dello spirito, e uno dei grandi e crudeli piaceri del nostro tempo sta nel partecipare a questo lavoro di distruzione.”

Quando sono senza fede, gli uomini d’azione non credono a null’altro che al movimento dell’azione. Il paradosso insostenibile di Hitler è stato appunto quello di voler fondare un ordine stabile sopra un moto perpetuo e una negazione. Rauschning ha ragione di dire, nella sua *Rivoluzione del Nichilismo*, che la rivoluzione hitleriana era un dinamismo puro. Nella Germania scossa fino alle radici da una guerra senza precedenti, dalla disfatta e dalla prostrazione economica, nessun valore si reggeva più. Sebbene si debbano fare i conti con quello che Goethe chiamava “il destino tedesco di farsi tutto difficile”, tuttavia l’epidemia di suicidi che colpì l’intero paese, tra le due guerre, dice abbastanza quanto allo smarrimento degli spiriti. A chi disperdi di tutto, non i ragionamenti potranno restituire una fede, ma la passione sola, e qui, la stessa passione che stava al fondo di quella disperazione, vale a dire l’umiliazione e l’odio. Non c’era più un valore, comune e ad un tempo superiore a tutti questi uomini, in nome del quale fosse loro possibile giudicarsi reciprocamente. La Germania del 1933 ha dunque accettato di adottare i valori sviliti di alcuni uomini soltanto, e cercato di imporli a tutta una civiltà. In mancanza della morale di Goethe, ha scelto e subito la morale del *gang*.

La morale del *gang* è trionfo e vendetta, sconfitta e risentimento, inesauribilmente. Quando Mussolini esaltava “le forze elementari dell’individuo”, annunciava l’esaltazione delle potenze oscure del

sangue e dell'istinto, la giustificazione biologica di quanto di peggio produce l'istinto di sopraffazione. Al processo di Norimberga Frank ha sottolineato "l'odio per la forma" da cui era animato Hitler. È vero che quell'uomo era solo una forza in movimento, sostenuta e resa più efficace dai calcoli della furberia e di un'implacabile chiaroveggenza tattica. Il suo stesso aspetto fisico, mediocre e banale, non gli era un limite, lo fondeva nella massa¹. L'azione sola lo teneva in piedi. Essere, per lui, era fare. Ecco perché Hitler e il suo regime non potevano fare a meno di nemici. Non potevano definirsi, *dandies* forsennati², se non in relazione a questi nemici, né prendere forma se non nel combattimento accanito che li doveva abbattere. L'Ebreo, i massoni, le plutocrazie, gli Anglosassoni, lo Slavo bestiale si sono susseguiti nella propaganda e nella storia per risollevare, ogni volta un po' più in alto, la forza cieca che volgeva al termine. La lotta permanente esigeva perpetui eccitanti.

Hitler era la storia allo stato puro. "Divenire," diceva Junger, "è più che vivere." Predicava dunque l'identificazione totale col fluire della vita, allo stadio più basso e contro ogni realtà superiore. Il regime che ha inventato la politica estera biologica andava contro i propri interessi più evidenti. Ma obbediva almeno alla propria logica particolare. Così Rosenberg parlava pomposamente della vita: "Lo stile di una colonna in marcia, poco importa verso quale destinazione e per quale fine essa sia in marcia." Dopo di questo, la colonna disseminerà la storia di rovine e devasterà il proprio paese, almeno avrà vissuto. La vera logica di questo dinamismo era la totale sconfitta oppure, di conquista in conquista, di nemico in nemico, la fondazione dell'Impero del sangue e dell'azione. È poco probabile che Hitler abbia concepito, almeno originariamente, questo Impero. Non era per cultura e neppure per istinto o intelligenza tattica all'altezza del proprio destino. La Germania s'è sfasciata dopo aver intrapreso una lotta imperiale con un pensiero politico provinciale. Ma Jünger aveva scorto questa logica e ne aveva dato la formula. Egli ha avuto la visione di un "Impero mondiale e tecnico", "di una religione della tecnica anticristiana", di cui sarebbero stati monaci gli stessi fedeli e i soldati poiché (e qui Junger ritrovava Marx), per la sua struttura umana, l'operaio è universale. "Lo statuto di un nuovo regime di comando supplisce il cambiamento di contratto sociale. L'operaio viene sottratto alla sfera delle negoziazioni, della pietà, della letteratura, e innalzato a quella dell'azione. Gli

obblighi giuridici si trasformano in obblighi militari.” Come si vede, l’Impero è ad un tempo officina e caserma mondiale, in cui regna da schiavo il soldato operaio di Hegel. Hitler è stato fermato relativamente presto sulla via di quest’impero. Ma foss’anche andato oltre, si sarebbe assistito soltanto allo spiegamento sempre più ampio di un dinamismo irresistibile e al rafforzamento sempre più violento dei princìpi cinici che soli erano atti a servire questo dinamismo.

Parlando di una simile rivoluzione, Rauschning dice che essa non è più liberazione, giustizia e slancio dello spirito: è “la morte della libertà, l’impero della violenza e la schiavitù dello spirito”. Il fascismo, effettivamente, è disprezzo. Inversamente, ogni forma di disprezzo, ove intervenga nella politica, prepara o instaura il fascismo. Bisogna aggiungere che il fascismo non può essere altro a meno di rinnegarsi. Junger deduceva dai propri princìpi che era meglio essere criminale che borghese. Hitler, che aveva minor ingegno letterario ma, in questo caso, maggiore coerenza, sapeva come sia indifferente essere l’uno o l’altro, dal momento che si crede soltanto al successo. Si diede dunque facoltà di essere l’uno e l’altro insieme. “Il fatto e nient’altro che il fatto,” diceva Mussolini. E Hitler: “Quando la razza corre il rischio d’essere oppressa... la questione della legalità passa in secondo piano.” Poiché d’altra parte la razza, per essere, deve sempre essere minacciata, non c’è mai legalità. “Sono pronto a firmare tutto, a sottoscrivere tutto... Per quanto mi riguarda, sono capace, in perfetta buona fede, di firmare oggi dei trattati e romperli freddamente domani se è in gioco l’avvenire del popolo tedesco.” Del resto, prima di dichiarare la guerra, il Führer dichiarò ai suoi generali che non verrebbe chiesto al vincitore, più tardi, se avesse o no detto la verità. Il *leitmotiv* della difesa di Goering al processo di Norimberga riprende quest’idea: “Il vincitore sarà sempre giudice e il vinto accusato.” Senza dubbio, quest’affermazione si può discutere. Ma allora non si capisce Rosenberg quando dice al processo di Norimberga che non aveva previsto che questo mito avrebbe condotto all’assassinio. Quando il procuratore inglese osserva che “da *Mein Kampf* s’andava dritto alle camere a gas di Maidanek”, tocca al contrario il vero tema del processo, quello delle responsabilità storiche del nichilismo occidentale, che è stato tuttavia il solo a non essere veramente discusso a Norimberga, per ragioni evidenti. Non si può svolgere un processo annunciando la colpevolezza generale di una

civiltà. Si è giudicato sui soli atti ch'essi, almeno, gridavano in faccia alla terra intera.

Comunque, Hitler, ha inventato il moto perpetuo della conquista, senza il quale non sarebbe stato niente. Ma il nemico perpetuo è terrore perpetuo, questa volta sul piano dello Stato. Lo Stato si identifica con l'“apparato”, cioè con l'insieme dei meccanismi di conquista e di repressione. La conquista diretta verso l'interno del paese si chiama propaganda (“primo passo verso l'inferno” secondo Frank), o repressione. Diretta verso l'esterno, crea l'esercito. Ogni problema viene così militarizzato, posto in termini di potenza e di efficacia. Il generale in capo determina la politica, come del resto tutti i principali problemi amministrativi. Questo principio, irrefutabile in strategia, viene generalizzato nella vita civile. Un solo capo, un solo popolo, significa un solo signore e milioni di schiavi. Gli intermediari politici che, in ogni società, sono garanzia di libertà, scompaiono per lasciar posto a un Jehova con gli stivaloni regnante su folle silenti oppure, il che è lo stesso, sbraitante parole d'ordine. Tra il capo e il popolo non s'interpone un organo di conciliazione, o di mediazione, ma appunto l'apparato, vale a dire il partito che è emanazione del capo e strumento della sua volontà di oppressione. Nasce così il primo e solo principio di questa bassa mistica, il *Führer-Prinzip*, che restaura nel mondo del nichilismo un'idolatria e uno svilito elemento sacro.

Mussolini, giurista latino, si accontentava della ragion di Stato che trasformava soltanto, con molta retorica, in assoluto. “Niente fuori dello Stato, al disopra dello Stato, contro lo Stato. Tutto allo Stato, per lo Stato, entro lo Stato.” La Germania hitleriana ha dato a questa falsa ragione il suo vero linguaggio, quello di una religione. “Il nostro servizio divino,” scrive un giornale nazista durante un congresso di partito, “consisteva nel ricondurre ciascuno alle origini, alle Madri. Era in verità un servizio di Dio.” Le origini sono allora nell'urlo primitivo. Di quale dio si tratta qui? Ce ne informa una dichiarazione ufficiale del partito: “Noi tutti quaggiù, crediamo in Adolf Hitler, nostro Führer... e (dichiariamo) che il nazionalsocialismo è la sola fede che conduca il nostro popolo alla salvezza.” I comandi del capo, ritto entro il rovelo ardente dei riflettori, su di un Sinai d'assi e bandiere, fanno allora la legge e la virtù. Che i microfoni sovrumani comandino una sola volta il delitto, e di capo in sottocapo, il delitto scende fino allo schiavo che,

quanto a lui, riceve ordini senza darne a nessuno. Più tardi, un esecutore di Dachau piange nella sua prigione: “Non ho fatto altro che eseguire gli ordini. Il Führer e il Reichsführer soli hanno provocato tutto questo e poi se ne sono andati. Glueks ha ricevuto gli ordini da Kaltenbrunner e io infine, ho ricevuto l’ordine di fucilare. Mi hanno passato in blocco la faccenda perché non ero che un piccolo Hauptscharführer e non potevo trasmetterla più giù nei ranghi. Ora, dicono che l’assassino sono io.” Al processo, Goering protestava la propria fedeltà al Führer, dicendo “che esisteva ancora una questione d’onore in questa maledetta vita”. L’onore stava nell’obbedienza che si confondeva talvolta col delitto. La legge militare punisce di morte la disobbedienza, e suo onore è servitù. Quando tutti sono militari, il delitto sta nel non uccidere ove l’ordine lo esiga.

Purtroppo, l’ordine esige di rado che si faccia il bene. Il puro dinamismo dottrinale non può volgersi verso il bene, ma soltanto verso l’efficacia. Fino a quando vi saranno nemici, vi sarà terrore; e vi saranno nemici fintanto che vi sarà dinamismo, perché esso sia: “Ogni influenza atta a indebolire la sovranità del popolo, esercitata dal Führer con l’aiuto del partito... deve essere eliminata.” I nemici sono eretici, devono essere convertiti con la predicazione o propaganda; sterminati dall’inquisizione o verosia Gestapo. Come risultato, l’uomo, se è nel partito, non è più che uno strumento al servizio del Führer, una rotellina dell’apparato, oppure, se è nemico del Führer, un prodotto di consumo dell’apparato. Lo slancio irrazionale, nato dalla rivolta, si propone ormai soltanto di ridurre ciò per cui l’uomo non è semplicemente la ruota di un meccanismo, vale a dire la rivolta stessa. L’individualismo romantico della rivoluzione tedesca trova infine appagamento nel mondo delle cose. Il terrore irrazionale trasforma in cose gli uomini, “bacilli planetari” secondo la formula di Hitler. Esso si propone la distruzione non solo della persona, ma delle possibilità universali della persona, la riflessione, la solidarietà, l’anelito all’amore assoluto. La propaganda, la tortura, sono mezzi diretti di disintegrazione; più ancora, l’avvilimento sistematico dell’uomo, la amalgama col criminale cinico, la complicità forzata. Chi uccide o tortura non conosce che un’unica ombra alla propria vittoria: non può sentirsi innocente. Deve dunque creare la colpevolezza nella vittima stessa perché, in un mondo senza direzione, la colpevolezza generale non legittimi altro che l’esercizio

della forza, non consacrì altro che il successo. Quando il concetto d'innocenza scompare nell'innocente stesso, la potenza eretta a valore regna definitivamente sopra un mondo disperato. Perciò un'ignobile e crudele penitenza regna su questo mondo, ove solo le pietre sono innocenti. I condannati vengono obbligati ad impiccarsi l'un l'altro. Il grido puro della maternità è anch'esso ucciso, come in quella madre greca che un ufficiale forzò a scegliere quale dei suoi tre figli dovesse essere fucilato. A questo modo, si è finalmente liberi. Il potere di uccidere e d'avvilire salva l'anima servile dal nulla. La libertà tedesca si canta allora, al suono d'orchestre di forzati, nei campi della morte.

I delitti hitleriani, e fra questi il massacro degli ebrei, non hanno equivalenti nella storia perché la storia non tramanda alcun esempio che una dottrina di distruzione così totale abbia mai potuto impadronirsi delle leve di comando di una nazione civile. Ma soprattutto, per la prima volta nella storia, degli uomini di governo hanno dedicato le loro immense forze a instaurare una mistica al di fuori di ogni morale. Questo primo tentativo di una Chiesa costruita sul nulla è stato pagato con l'annientamento stesso. La distruzione di Lidice mostra chiaramente che l'apparenza sistematica e scientifica del movimento hitleriano cela in realtà un impulso irrazionale che può essere soltanto quello della disperazione e dell'orgoglio. Di fronte a un supposto villaggio ribelle, non s'immaginano nel conquistatore, fino a quel momento, che due atteggiamenti. O la repressione calcolata e la fredda esecuzione di ostaggi, o la irruzione selvaggia, e necessariamente breve, di soldati esasperati. Lidice è stata distrutta dai due sistemi congiunti. Essa illustra le devastazioni di quella ragione irrazionale che è il solo valore che possa trovarsi nella storia. Non soltanto furono incendiate le case, fucilati i centosettantaquattro uomini del villaggio, deportate le duecentotré donne, e i centotré bambini trasferiti per essere educati nella religione del Führer, ma squadre speciali dedicarono mesi di lavoro a livellare il terreno con la dinamite, far sparire le pietre, colmare lo stagno del villaggio, deviare infine la strada e il fiume. Lidice, dopo tutto questo, non era davvero più niente, se non un puro avvenire, secondo la logica del movimento. Per maggiore sicurezza, il cimitero fu vuotato dei suoi morti, che ricordavano ancora che qualche cosa, in quel luogo, era stato³.

La rivoluzione nichilista, che si è espressa storicamente nella

religione hitleriana, ha così suscitato soltanto una smisurata mania del nulla, che ha finito per volgersi contro se stessa. La negazione, questa volta almeno e nonostante Hegel, non è stata creatrice. Hitler presenta il caso, forse unico nella storia, di un tiranno che non ha lasciato nulla al suo attivo. Per sé, per il suo popolo e per il mondo, non è stato nient'altro che suicidio e strage. Sette milioni di ebrei assassinati, sette milioni di Europei deportati o uccisi, dieci milioni di vittime della guerra non basterebbero forse ancora alla storia per giudicare: è abituata agli omicidi. Ma la distruzione stessa delle ultime giustificazioni di Hitler, cioè della nazione tedesca, fa ormai di quest'uomo, la cui presenza storica, per anni, ossessionò milioni d'uomini, un'ombra inconsistente e miserabile. La deposizione di Speer al processo di Norimberga ha mostrato come Hitler, mentre avrebbe potuto fermare la guerra prima del disastro totale, abbia voluto il suicidio generale, la distruzione materiale e politica della nazione tedesca. Fino in fondo, per lui, solo valore è stato il successo. Poiché la Germania perdeva la guerra, era vile e traditrice, e doveva morire. "Se il popolo tedesco non è capace di vincere, non è degno di vivere." Hitler ha dunque deciso di trascinarlo con sé nella morte e di fare del suo annientamento un'apoteosi, mentre già i cannoni russi facevano scricchiolare i muri dei palazzi berlinesi. Hitler, Goering che voleva per le proprie ossa una bara di marmo, Goebbels, Himmler, Ley, si uccidono in un sotterraneo o in una cella. Ma questa morte è una morte per niente, è come un brutto sogno, un fumo che si dissolve. Né efficace né esemplare, consacra la sanguinosa vanità del nichilismo. "Si credevano liberi," grida istericamente Frank, "non sanno che dall'hitlerismo non ci si libera!" Non lo sapevano, né sapevano come la negazione di tutto sia servitù, e la vera libertà una sottomissione interiore a un valore che fa fronte alla storia e ai suoi successi.

Ma le mistiche fasciste, sebbene abbiano a poco a poco mirato a guidare il mondo, non hanno mai realmente preteso a un Impero universale. Al massimo Hitler, stupito delle proprie vittorie, è stato distolto dalle origini provinciali del movimento verso il sogno impreciso di un Impero dei Tedeschi, che non aveva nulla a vedere con la Città universale. Invece il comunismo russo, per le sue stesse origini, pretende apertamente all'impero mondiale. Stanno qui la sua forza, la sua ponderata profondità, la sua importanza nella nostra storia.

Nonostante le apparenze, la rivoluzione tedesca non aveva avvenire. Era soltanto un impeto primitivo i cui danni sono stati maggiori dell'ambizione reale. Invece il comunismo russo ha preso su di sé l'ambizione metafisica descritta da questo saggio, la edificazione, dopo la morte di Dio, di una città dell'uomo finalmente divinizzata. Questo nome di rivoluzione al quale l'avventura hitleriana non può pretendere, l'ha meritato il comunismo russo, e sebbene secondo ogni apparenza non lo meriti più, pretende di doverlo meritare un giorno, e per sempre. Per la prima volta nella storia, una dottrina e un movimento che poggiano sopra un Impero in armi si propongono come fine la rivoluzione definitiva e l'unificazione totale del mondo. Ci rimane ora da esaminare nei suoi particolari questa pretesa. All'apice della sua follia, Hitler ha preteso di porre per mille anni la storia in stato di quiete. Si credeva sul punto di farlo, e i filosofi realisti delle nazioni vinte si preparavano a prenderne coscienza e ad assolverlo, quando la battaglia d'Inghilterra e Stalingrado lo hanno respinto verso la morte e, ancora una volta, hanno lanciato avanti la storia. Ma altrettanto inesausta della storia stessa risorge, con maggiore fondamento, serietà ed efficacia, la pretesa umana alla divinità, sotto le specie dello Stato razionale, quale è stato edificato in Russia.

NOTE

¹ Vedi l'ottimo libro di MAX PICARD, *L'homme du néant*. Cahiers du Rhône.

² È noto come Goering ricevesse talvolta in costume da Nerone, e truccato.

³ È sorprendente notare come atrocità che possono ricordare questi eccessi siano state commesse nelle colonie (India, 1857; Algeria 1945 ecc.) da nazioni europee che obbedivano in realtà allo stesso pregiudizio irrazionale di superiorità razziale.

TERRORISMO DI STATO E TERRORE RAZIONALE

Nell'Inghilterra dell'Ottocento, Marx, in mezzo alle sofferenze e alle terribili miserie che provocava il passaggio dal capitale fondiario al capitale industriale, aveva molti elementi per costruire un'impressionante analisi del capitalismo primitivo. Quanto al socialismo, all'infuori degli insegnamenti, d'altronde contraddittori rispetto alle sue dottrine, che poteva trarre dalle rivoluzioni francesi, era costretto a parlare al futuro e in astratto. Non ci si stupirà dunque che egli abbia potuto congiungere nella sua dottrina il più valido metodo critico, e il messianesimo utopista più contestabile. Disgraziatamente, il metodo critico che, per definizione, si sarebbe adeguato alla realtà, s'è trovato sempre più separato dai fatti nella misura in cui ha voluto restare fedele alla profezia. Si è creduto, e questa è già un'indicazione, che si sarebbe tolto al messianesimo quanto si concedesse alla verità. Ancora vivo Marx, questa contraddizione è già percettibile. La dottrina del *Manifesto comunista* non è più rigorosamente esatta vent'anni dopo, quando esce il *Capitale*. Il *Capitale*, del resto, è rimasto incompiuto, perché Marx, alla fine della sua vita era intento a osservare una nuova e prodigiosa massa di fatti sociali ed economici, ai quali si doveva di nuovo adeguare il sistema. Questi fatti riguardavano in particolare la Russia, che fino a quel momento egli aveva disprezzata. È noto infine che l'Istituto Marx-Engels di Mosca ha cessato nel 1935 la pubblicazione delle opere complete di Marx, quando restavano ancora da pubblicare più di trenta volumi: senza dubbio, il contenuto di questi volumi non era abbastanza "marxista".

In ogni caso, dopo la morte di Marx, una minoranza di discepoli è rimasta fedele al suo metodo. I marxisti che hanno fatto la storia si sono invece impossessati della profezia e degli aspetti apocalittici della dottrina, per realizzare una rivoluzione marxista, nelle precise circostanze in cui Marx aveva predetto non potersi produrre alcuna rivoluzione. Di Marx, si può dire che la maggior parte delle sue predizioni ha cozzato contro i fatti proprio nel momento in cui la sua profezia diveniva oggetto di una fede accresciuta. La ragione è

semplice; le predizioni erano a breve scadenza e hanno potuto essere controllate. La profezia è a lunghissima scadenza e ha, a suo vantaggio, quanto fonda la solidità delle religioni: l'impossibilità di fare la prova. Quando le predizioni si sfasciavano, la profezia rimaneva la sola speranza. Ne deriva che essa è sola a regnare sulla nostra storia. Il marxismo e i suoi eredi saranno esaminati qui soltanto sotto l'angolo della profezia.

LA PROFEZIA BORGHESE

Marx è ad un tempo un profeta borghese e un profeta rivoluzionario. Il secondo è più noto del primo. Ma il primo spiega molte cose nel destino del secondo. Un messianesimo di origine cristiana e borghese, storico e scientifico a un tempo, ha influito in lui sul messianesimo rivoluzionario scaturito dall'ideologia tedesca e dalle insurrezioni francesi.

In opposizione al mondo classico, colpisce l'unità del mondo cristiano e del mondo marxista. Le due dottrine hanno in comune una visione del mondo che le separa dall'atteggiamento greco. Jaspers la definisce molto bene: "Considerare la storia degli uomini come strettamente unica è un pensiero cristiano." Per primi, i cristiani hanno considerato la vita umana, e la successione degli eventi, come una storia che si svolge da un'origine verso un fine, e nel corso della quale l'uomo si guadagna la salvezza o merita il castigo. La filosofia della storia è nata da una rappresentazione cristiana delle cose, sorprendente per uno spirito greco. Il concetto greco del divenire non ha nulla in comune con la nostra idea di evoluzione storica. La differenza fra le due concezioni è quella che separa un cerchio da una linea retta. I Greci si rappresentavano il mondo in forma ciclica. Aristotele, per dare un esempio preciso, non si riteneva posteriore alla guerra di Troia. Per diffondersi nel mondo mediterraneo, il cristianesimo è stato costretto ad ellenizzarsi, e con questo la sua dottrina si è smussata. Ma la sua originalità è stata nell'introdurre entro il mondo classico due concetti mai congiunti fino a quel momento, quelli di storia e di castigo. Per la sua idea di mediazione, il cristianesimo è greco. Per il concetto di storicità, è giudaico, e lo si ritroverà nell'ideologia tedesca.

Si discerne meglio questa frattura sottolineando l'ostilità delle concezioni storicistiche verso la natura, da esse considerata come oggetto non di contemplazione, ma di trasformazione. Sia per i cristiani che per i marxisti, bisogna signoreggiare la natura. I Greci sono del parere che sia meglio obbedirle. L'amore classico per il cosmo è ignorato dai primi cristiani che, del resto, attendevano con impazienza una fine del mondo imminente. L'ellenismo congiunto al cristianesimo darà poi l'ammirevole fioritura albigese da un lato, e dall'altro San Francesco. Ma con l'Inquisizione e la distruzione dell'eresia catara, la Chiesa si separa nuovamente dal mondo e dalla bellezza, e restituisce alla storia il suo primato sulla natura. Ha ancora ragione Jaspers, quando dice: "È stato l'atteggiamento cristiano a svuotare a poco a poco il mondo della sua sostanza... Poiché la sostanza riposava sopra un insieme di simboli." Sono i simboli del dramma divino che si svolge attraverso il tempo. La natura non è più che lo scenario di questo dramma. Il bell'equilibrio dell'elemento umano e della natura, il consenso dell'uomo al mondo, che solleva e fa splendere tutto il pensiero classico, sono stati infranti, a profitto della storia, innanzi tutto dal cristianesimo. L'ingresso in questa storia dei popoli nordici che non hanno una tradizione di accordo col mondo, ha precipitato questo decorso. Dal momento che la divinità di Cristo viene negata, che a cura dell'ideologia tedesca egli non simboleggia più che l'uomo-dio, il concetto di mediazione scompare, e risuscita un mondo giudaico. Di nuovo regna il dio implacabile degli eserciti, ogni bellezza è insultata come fonte di oziosi piaceri, Marx è il Geremia del dio storico e il Sant'Agostino della rivoluzione. A far sentire come ciò spieghi gli aspetti propriamente reazionari della sua dottrina, basterebbe un semplice confronto con quello fra i suoi contemporanei che fu il teorico intelligente della reazione.

Joseph de Maistre confuta il giacobinismo e il calvinismo, dottrine che per lui riassumevano "quanto di male è stato pensato in tre secoli", in nome di una filosofia cristiana della storia. Contro gli scismi e le eresie, vuol rifare "la veste senza suture" di una chiesa finalmente cattolica. Il suo scopo – lo si vede al momento delle sue avventure massoniche¹ – è la città cristiana universale. Maistre vagheggia l'Adamo protoplasto, o Uomo universale di Fabre d'Olivet, che darebbe principio alle anime differenziate, è l'Adamo Kadmon dei cabbalisti,

che ha preceduto la caduta e che si tratta ora di rifare. Quando la Chiesa avrà ricoperto il mondo, darà corpo a quest'Adamo primo e ultimo. Nelle *Sere di Pietroburgo* si trovano in proposito numerosissime formule, che hanno una sorprendente somiglianza con le formule messianiche di Hegel e di Marx. Nella Gerusalemme terrestre e celeste ad un tempo che Maistre immagina, "tutti gli abitanti penetrati dal medesimo spirito si compenetreranno, rispecchiando ciascuno la felicità dell'altro". Maistre non giunge a negare la personalità dopo la morte: fantastica soltanto di una misteriosa unità riconquistata nella quale, "annientato il male, non ci saranno più passioni né interessi personali" e in cui "l'uomo sarà ricongiunto a se stesso quando la sua duplice legge sarà cancellata, e confusi i suoi due centri

Nella città del sapere assoluto, in cui gli occhi dello spirito si confondevano con quelli del corpo, anche Hegel riconciliava le contraddizioni. Ma la visione di Maistre viene a convergere anche con quella di Marx che annunciava "la fine della contesa fra essenza ed esistenza, fra libertà e necessità". Per Maistre, il male non è nient'altro che la rottura dell'unità. Ma l'umanità deve ritrovare la sua unità in terra e in cielo. Per quali vie? Su questo punto Maistre, reazionario di vecchio stampo, è meno esplicito di Marx. Egli aspettava tuttavia una grande rivoluzione religiosa di cui il 1789 era solo "la spaventosa prefazione". Citava San Giovanni che ci chiede di *fare* la verità, programma appunto dello spirito rivoluzionario moderno, e San Paolo, che annuncia: "L'ultimo nemico da distruggere è la morte." Attraverso delitti, violenze e morte, l'umanità procede verso quella consumazione che giustificherà tutto. La terra non è per Maistre "che un immenso altare sul quale tutto ciò che vive dev'essere immolato senza fine, senza misura, senza posa, fino alla consumazione delle cose, fino all'estinzione del male, fino alla morte della morte". Tuttavia il suo fatalismo è attivo. "L'uomo deve agire come se potesse tutto e rassegnarsi come se non potesse nulla." Troviamo in Marx lo stesso tipo di fatalismo creativo. Senza dubbio, Maistre giustifica l'ordine stabilito. Ma Marx giustifica l'ordine che si stabilisce nel suo tempo. Il più eloquente elogio del capitalismo è stato fatto dal suo maggior nemico. Marx è anticapitalista solo in quanto il capitalismo è scontato. Si dovrà instaurare un altro ordine che reclamerà, in nome della storia, un nuovo conformismo. Quanto ai mezzi, sono gli stessi per Marx e per

Maistre: il realismo politico, la disciplina, la forza. Quando Maistre riprende il rigoroso pensiero di Bossuet, “è eretico chi ha delle idee personali o in altre parole, delle idee senza riferimento a una tradizione, sociale o religiosa, dà la formula del più antico e più nuovo conformismo. L’avvocato generale, aedo pessimista del carnefice, annuncia allora i nostri pubblici ministeri diplomatici.

Naturalmente, queste somiglianze non fanno di Maistre un marxista né di Marx un cristiano tradizionale. L’ateismo marxista è assoluto. Tuttavia Marx ristabilisce l’essere supremo a livello dell’uomo. “La critica della religione porta alla dottrina che l’uomo sia per l’uomo l’essere supremo.” Sotto questo aspetto, il socialismo è così una impresa di divinizzazione dell’uomo, e ha preso qualche carattere delle religioni tradizionali². Comunque, questo accostamento è istruttivo quanto alle origini cristiane di ogni messianesimo storico, anche rivoluzionario. La sola differenza sta in un mutamento d’indice. Per Maistre come per Marx, la fine dei tempi appaga il gran sogno di Vigny, la riconciliazione del lupo e dell’agnello, l’incedere del criminale e della vittima verso il medesimo altare, la riapertura, o l’apertura, di un paradiso terrestre. Per Marx, le leggi della storia riflettono la realtà materiale; per Maistre, la realtà divina. Ma per il primo la materia è sostanza; per il secondo, la sostanza del suo dio s’è incarnata quaggiù. L’eternità li separa, da principio, ma la storicità finisce per riunirli in una conclusione realista.

Maistre odiava la Grecia (che infastidiva Marx, estraneo a ogni bellezza solare) e diceva che essa aveva imputridito l’Europa trasmettendole il suo spirito di divisione. Sarebbe stato più giusto dire che il pensiero greco era quello dell’unità, appunto perché non poteva fare a meno d’intermediari, e ignorava invece lo spirito storicistico di totalità che il cristianesimo ha inventato e che, avulso dalle sue origini religiose, rischia oggi di uccidere l’Europa. “C’è forse una favola, una follia, un vizio che non abbia un nome, un emblema, una maschera greca?” Non badiamo al furore del puritano. Questo veemente disgusto esprime in realtà lo spirito della modernità in frattura col mondo classico e in stretta continuità, invece, con il socialismo autoritario, che consacrerà il cristianesimo incorporandolo in una Chiesa conquistatrice.

Quanto al messianesimo scientifico di Marx, esso è di origine

borghese. Il progresso, l'avvenire della scienza, il culto della tecnica e della produzione sono miti borghesi costituitisi in dogma nell'Ottocento. Si noterà che il *Manifesto comunista* esce nello stesso anno dell'*Avvenire della scienza* di Renan. Quest'ultima professione di fede, costernante agli occhi di un lettore contemporaneo, dà tuttavia la più esatta idea delle speranze quasi mistiche destinate nell'Ottocento dal rapido impulso dell'industria e dai progressi sorprendenti della scienza. È la speranza della stessa società borghese, beneficiaria del progresso tecnico.

Il concetto di progresso è contemporaneo all'epoca illuminista e alla rivoluzione borghese. Si possono senza dubbio trovare ad esso degli ispiratori nel Seicento; il dibattito tra Antichi e Moderni introduce già nell'ideologia europea il concetto assurdo di un progresso artistico. In forma più seria, si può trarre anche dal cartesianesimo l'idea di una scienza in continuo incremento. Ma Turgot dà per primo, nel 1750, una definizione chiara della nuova fede. Il suo discorso sul progresso dello spirito umano riprende, in fondo, la storia universale di Bossuet. Alla volontà divina si sostituisce soltanto l'idea di progresso. "La massa totale del genere umano, attraverso alternative di quiete e d'agitazione, di beni e di mali, avanza sempre, sebbene a lenti passi, verso una maggior perfezione." Ottimismo che costituirà l'essenziale delle considerazioni retoriche di Condorcet, teorico ufficiale di un progresso che egli legava al progresso statale, e di cui fu pure la vittima ufficiosa poiché lo Stato dei lumi lo forzò ad avvelenarsi. Sorel³ aveva ragione di dire che la filosofia del progresso era appunto quella che si addiceva a una società avida di godere la prosperità materiale dovuta ai progressi tecnici. Quando si ha la garanzia che il domani, secondo l'ordine stesso del mondo, sarà migliore dell'oggi, ci si può divertire in pace. In modo paradossale, il progresso può servire a giustificare il conservatorismo. Tratta fiduciaria emanata sul futuro, esso autorizza così la buona coscienza del signore. Allo schiavo, a quelli cui il presente è miserabile e che non hanno alcuna consolazione in cielo, si assicura che il futuro, almeno, è loro. L'avvenire è il solo tipo di proprietà che i padroni concedono volentieri agli schiavi.

Queste riflessioni, come si vede, non sono inattuali. Ma non sono inattuali perché lo spirito rivoluzionario ha ripreso questo ambiguo e comodo tema del progresso. Certo, non si tratta della stessa specie di

progresso; Marx non si stanca mai di schernire l'ottimismo razionale dei borghesi. La sua ragione, come vedremo, è diversa. Ma la difficile marcia verso un avvenire riconciliato definisce tuttavia il pensiero di Marx. Hegel e il marxismo hanno abbattuto i valori formali che rischiavano per i giacobini la retta via di questa felice storia. Hanno tuttavia serbato l'idea della marcia in avanti, da loro semplicemente confusa col progresso sociale, e affermata necessaria. Continuavano così il pensiero borghese dell'Ottocento. Tocqueville, riecheggiato con entusiasmo da Pecqueur (che influì su Marx) aveva infatti solennemente proclamato: "Lo sviluppo graduale e progressivo dell'eguaglianza è insieme il passato e l'avvenire della storia degli uomini." Per ottenere il marxismo, bisogna sostituire ad eguaglianza livello di produzione e immaginare che all'ultimo stadio della produzione si produca una trasfigurazione che realizzi la società riconciliata.

Quanto alla necessità dell'evoluzione, Augusto Comte ne dà con la legge dei tre stati, formulata nel 1822, la più sistematica definizione. Le conclusioni di Comte somigliano in modo curioso a quelle che doveva accettare il socialismo scientifico⁴. Il positivismo mostra con molta chiarezza le ripercussioni della rivoluzione ideologica del diciannovesimo secolo, di cui Marx è uno dei rappresentanti, e che ha consistito nel mettere alla fine della storia l'Eden e la Rivelazione che la tradizione metteva alle origini del mondo. L'era positivista che sarebbe necessariamente seguita all'era metafisica e all'era teologica doveva segnare l'avvento di una religione dell'umanità. Henri Gouhier definisce giustamente il tentativo di Comte dicendo che si trattava per lui di scoprire un uomo senza traccia di Dio. Il primo scopo di Comte, che era quello di sostituire ovunque all'assoluto il relativo, si è presto mutato, per forza di cose, in divinizzazione di questo relativo e in predicazione di una religione insieme universale e senza trascendenza. Comte vedeva nel culto giacobino della ragione un'anticipazione del positivismo e si considerava, a buon diritto, il vero successore dei rivoluzionari del 1789. Egli continuava ed ampliava questa rivoluzione sopprimendo la trascendenza dei principi e fondando, sistematicamente, la religione della specie. La sua formula "mettere da parte Dio in nome della religione", non significava nient'altro. Inaugurando una mania che, in seguito, ha fatto fortuna, ha voluto essere il San Paolo di questa

nuova religione, e sostituire al cattolicesimo di Roma il cattolicesimo di Parigi. È noto come sperasse di vedere, nelle cattedrali, “la statua dell’umanità divinizzata sul vecchio altare di Dio”. Calcolava con precisione di dover predicare il positivismo a Notre-Dame prima del 1860. Questo calcolo non è ridicolo quanto sembra. Notre-Dame, posta in stato d’assedio, ancora resiste. Ma la religione dell’umanità è stata effettivamente predicata verso la fine dell’Ottocento e Marx, sebbene senza dubbio non avesse letto Comte, fu uno dei suoi profeti. Marx ha soltanto compreso che una religione senza trascendenza si chiamava propriamente politica. Comte lo sapeva, del resto, o almeno capiva che la sua religione era innanzi tutto una sociolatria e che essa presupponeva il realismo politico⁵, la negazione del diritto individuale e l’instaurazione del dispotismo. Una società di cui fossero sacerdoti gli scienziati, duemila banchieri e tecnici regnanti sopra una Europa di centoventi milioni d’abitanti nella quale la vita privata fosse assolutamente identificata con la vita pubblica, in cui si prestasse un’obbedienza assoluta “d’azione, di pensiero e di cuore” al gran sacerdote regnante su tutto, è questa l’utopia di Comte, annunciatrice di quelle che possiamo chiamare le religioni orizzontali del nostro tempo. Questa visione è utopistica, è vero, perché, convinto del potere illuminante della scienza, Comte s’è scordato di prevedere una polizia. Altri saranno più pratici; e la religione dell’umanità sarà effettivamente fondata, ma sul sangue e sul dolore degli uomini.

Ove infine si aggiunga a queste osservazioni che Marx deve agli economisti borghesi la propria idea esclusiva della produzione industriale nello sviluppo dell’umanità, e che ha tratto l’essenziale della sua teoria del valore-lavoro da Ricardo, economista della rivoluzione borghese e industriale, ci si riconoscerà il diritto di parlare della sua profezia borghese. Questi accostamenti mirano soltanto a dimostrare che Marx, invece di essere, come pretendono i marxisti disordinati del nostro tempo, principio e fine⁶, partecipa al contrario della natura umana: è erede prima di essere precursore. La sua dottrina, che egli pretendeva realista, lo era in realtà al tempo della religione della scienza, dell’evoluzionismo darwiniano, della macchina a vapore e dell’industria tessile. Cent’anni dopo, la scienza s’è scontrata nella relatività, nell’incertezza e nel caso; l’economia deve tenere conto dell’elettricità, della siderurgia e della produzione atomica. Il fallimento

del marxismo puro nell'integrare queste scoperte successive è anche fallimento dell'ottimismo borghese del suo tempo. Esso rende risibile la pretesa dei marxisti di mantenere immobili, senza che cessino di essere scientifiche, verità vecchie di cent'anni. Il messianesimo dell'Ottocento, sia esso rivoluzionario o borghese, non ha resistito agli sviluppi successivi di questa storia, che aveva in diverso grado divinizzati.

LA PROFEZIA RIVOLUZIONARIA

La profezia di Marx, nel suo principio, è anche rivoluzionaria. Tutta la realtà umana trae origine dai rapporti di produzione, il divenire storico è rivoluzionario perché lo è l'economia. Ad ogni stadio della produzione, l'economia suscita gli antagonismi che distruggono, a profitto di un livello superiore di produzione, la società corrispondente. Il capitalismo è l'ultimo di questi stadi di produzione in quanto produce le condizioni nelle quali ogni antagonismo sarà risolto e in cui non vi sarà più economia. Quel giorno, la nostra storia diverrà preistoria. Sotto altra prospettiva, è lo schema di Hegel. La dialettica viene considerata dal punto di vista della produzione e del lavoro, invece che da quello dello spirito. Senza dubbio, Marx non ha mai parlato personalmente di materialismo dialettico. Ha lasciato ai suoi eredi la cura di celebrare questo mostro logico. Ma egli dice al tempo stesso che la realtà è dialettica, e che essa è economica. La realtà è un perpetuo divenire, scandito dal fecondo cozzare di antagonismi ogni volta risolti in una sintesi superiore, che suscita essa stessa il suo opposto e fa di nuovo avanzare la storia. Quanto affermava Hegel della realtà in cammino verso lo spirito, Marx lo affermava dell'economia in cammino verso una società senza classi; ogni cosa è ad un tempo se stessa e il suo contrario, e questa contraddizione la costringe a divenire altra da sé. Il capitalismo, in quanto è borghese, si rivela rivoluzionario, e prepara le basi per il comunismo.

L'originalità di Marx sta nell'affermare che la storia, nel mentre è dialettica, è anche economica. Hegel, più sovrano, affermava che essa era ad un tempo materia e spirito. Non poteva d'altra parte essere materia se non in quanto appunto era spirito, e inversamente. Marx

nega lo spirito come sostanza ultima, e afferma il materialismo storico. Si può subito mettere in rilievo, con Berdiaiev, l'impossibilità di conciliare dialettica e materialismo. Non può esservi dialettica se non del pensiero. Ma il materialismo stesso è un concetto ambiguo. Soltanto per formare questa parola, bisogna già dire che c'è al mondo qualche cosa di più della materia. A maggior ragione questa critica andrà applicata al materialismo storico. La storia si distingue appunto dalla natura in quanto trasforma per mezzo della volontà, della scienza e della passione. Marx non è dunque un materialista puro, per la ragione evidente che non esiste materialismo puro, o assoluto. Lo è tanto poco da riconoscere che se le armi fanno trionfare la teoria, allo stesso modo la teoria può suscitare le armi. Sarebbe più esatto chiamare la posizione di Marx un determinismo storico. Egli non nega il pensiero, lo suppone assolutamente determinato dalla realtà esteriore. "Per me, il movimento del pensiero non è che il riflesso del movimento reale trasferito e trasposto nel cervello dell'uomo." Questa definizione particolarmente grossolana non ha alcun senso. Come e con che mezzo il movimento esteriore possa essere "trasferito nel cervello", questa difficoltà è niente rispetto a quella che consiste nel definire poi la "trasposizione" di questo movimento. Ma Marx aveva la filosofia angusta del suo secolo. Quello che egli vuol dire può definirsi su altri piani.

Per lui, l'uomo non è che storia e particolarmente, storia dei mezzi di produzione. Marx osserva infatti che l'uomo si distingue dall'animale in quanto produce i propri mezzi di sussistenza. Se innanzi tutto non mangia, non si veste, non si mette al riparo, egli non è. Questo *primum vivere* è la sua prima determinazione. Il poco che pensa in questo momento sta in rapporto diretto alle sue necessità inevitabili. Marx dimostra poi che questa dipendenza è costante e necessaria. "La storia dell'industria è il libro aperto delle facoltà essenziali dell'uomo." La sua generalizzazione personale consisterà nel dedurre da quest'affermazione, dopo tutto accettabile, che la dipendenza economica è unica e sufficiente, e questo resta da dimostrare. Si può ammettere che la determinazione economica svolga una funzione capitale nella genesi delle azioni e dei pensieri umani senza concludere per questo, come fa Marx, che la rivolta dei tedeschi contro Napoleone si spieghi soltanto con la penuria di zucchero e di caffè. Del resto, il determinismo puro è anch'esso assurdo. Se non lo fosse, basterebbe una

sola affermazione vera perché di conseguenza in conseguenza, si pervenisse alla verità intera. Ciò non essendo, o non abbiamo mai pronunciato un'affermazione vera, oppure ci accade di dire il vero, ma senza conseguenza, e il determinismo è falso. Tuttavia, Marx aveva le proprie ragioni, estranee alla pura logica, per procedere a una semplificazione così arbitraria.

Mettere alla radice dell'uomo la determinazione economica, significa ridurlo ai suoi rapporti sociali. Non esiste uomo solitario, è questa la scoperta incontestabile del diciannovesimo secolo. Una deduzione arbitraria porta allora a dire che l'uomo si sente solitario nella società unicamente per ragioni sociali. Se infatti lo spirito solitario dev'essere spiegato con qualche cosa che sta al di fuori dell'uomo, questi è allora sulla via di una trascendenza. La socialità, al contrario, non ha altro autore che l'uomo: se per di più si può affermare che la socialità è insieme creatrice dell'uomo, si crede di avere in mano la spiegazione totale che permette di espellere la trascendenza. L'uomo è allora, come pretende Marx, "autore e attore della propria storia". La profezia di Marx è rivoluzionaria perché egli porta a compimento il moto di negazione iniziato dalla filosofia illuminista. I giacobini distruggono la trascendenza di un dio personale, ma vi sostituiscono la trascendenza dei principi: Marx fonda l'ateismo contemporaneo distruggendo anche la trascendenza dei principi. La fede, nel 1789, è sostituita dalla ragione. Ma questa ragione, nella sua fissità, è essa stessa trascendente. Più radicalmente di Hegel, Marx distrugge la trascendenza della ragione e la precipita nella storia. Era regolatrice, prima di loro, eccola ora conquistatrice. Marx va più in là di Hegel e ostenta di considerarlo un idealista (ciò che egli non è, o almeno non più di quanto Marx sia materialista), appunto in quanto il regno dello spirito ristabilisce, in certo modo, un valore sovra-storico. Il *Capitale* riprende la dialettica signoria-servitù, ma sostituisce all'autocoscienza la autonomia economica, al regno finale dello Spirito assoluto l'avvento del comunismo. "L'ateismo è l'umanesimo mediato dalla soppressione della religione, il comunismo è l'umanesimo mediato dalla soppressione della proprietà privata." L'alienazione religiosa ha la medesima origine dell'alienazione economica. Non la si fa finita con la religione se non attuando la libertà assoluta dell'uomo rispetto alle sue determinazioni materiali. La rivoluzione coincide con l'ateismo e con il

regno dell'uomo.

Per questo Marx è portato a mettere l'accento sulla determinazione economica e sociale. Il suo sforzo più fecondo è stato nello svelare la realtà che si cela dietro ai valori formali di cui faceva mostra la borghesia del suo tempo. La sua teoria della mistificazione è ancora valida perché è valida universalmente, questo è vero, e si applica anche alle mistificazioni rivoluzionarie. La libertà che Sua Eccellenza Thiers riveriva era una libertà di privilegio consolidata dalla polizia; la famiglia esaltata dai giornali conservatori poggiava sopra uno stato sociale in cui uomini e donne erano scesi nella miniera, seminudi, attaccati alla stessa corda; la morale prosperava sulla prostituzione operaia. Che le esigenze dell'onestà e dell'intelligenza siano state colonizzate per fini egoisti dall'ipocrisia di una società mediocre e cupida, è una sventura che Marx, incomparabile scaltritore, ha denunciato con forza prima di lui ignota. Questa denuncia indignata ha portato ad altri eccessi che esigono un'altra denuncia. Ma bisogna, innanzi tutto, sapere, e dire, dov'è nata, nel sangue dell'insurrezione stroncata a Lione nel 1834 e, nel 1871, nell'ignobile crudeltà dei moralisti di Versailles. "L'uomo che non ha niente, oggi non è niente." Se quest'affermazione, in verità, è falsa, era quasi vera nella società ottimista dell'Ottocento. L'estrema indigenza prodotta dall'economia della prosperità doveva forzare Marx a porre in primo piano i rapporti sociali ed economici, e ad esaltare ancora di più la sua profezia del regno dell'uomo.

Si capisce meglio, allora, la spiegazione puramente economica della storia cui si accinge Marx. Se i principi mentono, sola vera è la realtà della miseria e del lavoro. Se poi si può dimostrare che essa basta a spiegare il passato e l'avvenire dell'uomo, i principi saranno per sempre abbattuti insieme con la società che di essi si fa forte. Sarà questo il tentativo di Marx.

L'uomo è nato con la produzione e con la società. L'ineguaglianza delle terre, il perfezionamento più o meno rapido dei mezzi di produzione, la lotta per la vita hanno rapidamente creato delle ineguaglianze sociali che si sono cristallizzate in antagonismi tra produzione e distribuzione; e quindi, in lotta di classe. Queste lotte e questi antagonismi sono principio motore della storia. L'antica schiavitù, la servitù feudale sono state le tappe di una lunga via che

mette capo all'artigianato dell'economia classica, in cui il produttore è padrone dei mezzi di produzione. In quel momento, l'apertura delle vie mondiali, la scoperta di nuovi sbocchi esigono una produzione meno provinciale. La contraddizione tra il mondo di produzione e le necessità nuove della distribuzione già annuncia la fine del regime della piccola produzione agricola e industriale. La rivoluzione industriale, l'invenzione del vapore, la concorrenza per gli sbocchi portano necessariamente all'espropriazione delle piccole proprietà e alla costituzione delle grandi manifatture. I mezzi di produzione vengono allora accentrati nelle mani di coloro che hanno potuto comperarli; i veri produttori, i lavoratori, non dispongono più che della forza delle loro braccia, da poter vendere all'"uomo con i quattrini". Il capitalismo borghese si definisce così mediante la separazione del produttore dai mezzi di produzione. Da questo antagonismo uscirà una serie di conseguenze ineluttabili che permettono a Marx di annunciare la fine degli antagonismi sociali.

A prima vista, notiamolo fin d'ora, non c'è ragione che il principio fermamente posto di una lotta dialettica tra le classi cessi ad un tratto di essere vero. È sempre vero, o non lo è mai stato. Marx dice bensì che non vi saranno più classi dopo la rivoluzione di quanto non vi siano stati ordini dopo il 1789. Ma gli ordini sono scomparsi senza che scompaiano le classi, e nulla dice che le classi non lasceranno posto a un altro antagonismo sociale. Eppure l'essenziale della profezia marxista sta appunto in questa affermazione.

Lo schema marxista è noto. Come Adam Smith e Ricardo, anche Marx definisce il valore di ogni merce mediante la quantità di lavoro che la produce. La quantità di lavoro, venduta dal proletariato al capitalista, è essa stessa una merce, il cui valore sarà definito dalla quantità di lavoro che la produce, ovvero dal valore dei beni di consumo necessari alla sua sussistenza. Il capitalista, comperando questa merce, s'impegna dunque a pagarla a sufficienza perché colui che la vende, il lavoratore, si possa nutrire e perpetuare. Ma contemporaneamente riceve il diritto di far lavorare quest'ultimo quanto più potrà. Lo può a lungo, più di quanto sia necessario per pagare la propria sussistenza. In una giornata di dodici ore, se la metà basta a produrre un valore equivalente al valore dei prodotti di sussistenza, le altre sei ore sono ore non pagate, un plusvalore, che

costituisce esclusivo beneficio del capitalista. È dunque interesse del capitalista di prolungare al massimo le ore di lavoro o, quando non lo può, di accrescere al massimo il rendimento dell'operaio. La prima esigenza è una questione di polizia e di crudeltà. La seconda è questione di organizzazione del lavoro. Questa porta dapprima alla divisione del lavoro, e poi all'utilizzazione della macchina, che disumanizza l'operaio. D'altra parte, la concorrenza ai mercati esteri, la necessità d'investimenti sempre maggiori nel nuovo materiale, producono i fenomeni della concentrazione e dell'accumulazione. I piccoli capitalisti sono innanzi tutto assorbiti dai grandi, che possono, per esempio, sostenere più a lungo prezzi deficitari. Una parte sempre più grande dei profitti viene infine investita in nuove macchine e accumulata nella parte stabile del capitale. Questo duplice movimento precipita innanzi tutto la rovina delle classi medie, che vanno a raggiungere il proletariato, e concentra poi, in mani sempre meno numerose, le ricchezze prodotte unicamente dai proletari. Così il proletariato s'accresce sempre più, via via che aumenta il suo immiserimento. Il capitale si concentra ormai soltanto nelle mani di alcuni padroni la cui crescente potenza è fondata sul furto. D'altra parte, scossi dalle crisi successive, incapaci di adeguarsi alle contraddizioni del sistema, questi padroni non possono nemmeno più assicurare la sussistenza dei loro schiavi che dipendono allora dalla carità privata o ufficiale. Viene fatalmente il giorno che un immenso esercito di schiavi oppressi si trova di fronte a un pugno di padroni indegni. È il giorno della rivoluzione. "La rovina della borghesia e la vittoria del proletariato sono ugualmente inevitabili."

Questa descrizione, ormai celebre, non rende conto ancora della fine degli antagonismi. Dopo la vittoria del proletariato, la lotta per la vita potrebbe presentare e far nascere nuovi antagonismi. Due concetti intervengono allora, uno economico, l'identità tra sviluppo della produzione e sviluppo della società, e l'altro puramente sistematico, la missione del proletariato. Questi due concetti vengono a convergere in quello che si può chiamare il fatalismo attivo di Marx.

La stessa evoluzione economica, che concentra effettivamente il capitale in poche mani, rende l'antagonismo più crudele e insieme, in certo modo, irrealistico. Sembra che al vertice dello sviluppo delle forze produttive, basti un buffetto perché il proletariato si trovi egli solo in

possesso dei mezzi di produzione, già sottratti alla proprietà privata e concentrati in una sola enorme massa, ormai comune. Quando la proprietà privata è concentrata nelle mani di un solo proprietario, non la separa dalla proprietà collettiva che l'esistenza di un solo uomo. Conclusione inevitabile del capitalismo privato è una specie di capitalismo di stato che basterà mettere poi al servizio della comunità perché nasca una società nella quale capitale e lavoro, ormai fusi, produrranno simultaneamente abbondanza e giustizia. È in considerazione di questo esito felice che Marx ha sempre esaltato la funzione rivoluzionaria assunta, inconsciamente, è vero, dalla borghesia. Ha parlato di un "diritto storico" del capitalismo, fonte di progresso e insieme di miseria. La missione storica e la giustificazione del capitale, ai suoi occhi, stanno nel preparare le condizioni di un modo superiore di produzione. Questo modo di produzione non è in se stesso rivoluzionario, esso sarà soltanto il coronamento della rivoluzione. Sole rivoluzionarie sono le basi della produzione borghese. Quando Marx afferma che l'umanità non si pone enigmi che non possa risolvere, mostra con questo che la soluzione del problema rivoluzionario si trova in germe nello stesso sistema capitalistico. Raccomanda dunque di sopportare lo stato borghese, e anzi di collaborare a costruirlo, piuttosto di tornare a una produzione meno industrializzata. I proletari "possono e debbono accettare la rivoluzione borghese come una condizione della rivoluzione operaia".

Marx è così il profeta della produzione, ed è lecito pensare che a questo punto preciso, e non altrove, egli abbia anteposto alla realtà il sistema. Non ha mai cessato di difendere Ricardo, economista del capitalismo manchesteriano, contro quelli che lo accusavano di voler la produzione per se stessa ("A giusta ragione" esclama Marx), e di volerla senza darsi cura degli uomini. "È appunto questo il suo merito," risponde Marx con la stessa disinvoltura di Hegel. Che importa infatti il sacrificio degli uomini se deve servire alla salvezza dell'intera umanità! Il progresso assomiglia a "quell'orribile dio pagano che non voleva bere il nettare se non nel cranio dei nemici uccisi". Ma almeno è il progresso, che cesserà di essere martoriante, dopo l'apocalisse industriale, nel giorno della riconciliazione.

Ma se il proletariato non può evitare questa rivoluzione, e non può non venire in possesso dei mezzi di produzione, saprà almeno usarli per

il bene di tutti? Dov'è la garanzia che nel suo stesso seno non sorgeranno degli ordini, delle classi, degli antagonismi? La garanzia sta in Hegel. Il proletariato è costretto a usare la sua ricchezza per il bene universale. Esso non è, in tal senso, il proletariato: è l'universale che si oppone al particolare, cioè al capitalismo. L'antagonismo tra capitale e proletariato è l'ultima fase della lotta tra singolare e universale, quale sta ad animare la tragedia storica del padrone e dello schiavo. Al termine dello schema ideale tracciato da Marx, il proletariato ha innanzi tutto conglobato tutte le classi e non s'è lasciato fuori che un gruppetto di padroni, rappresentanti del "delitto notorio", che la rivoluzione, giustamente, distruggerà. Inoltre il capitalismo, spingendo il proletario all'estremo decadimento, lo libera a poco a poco da tutte le determinazioni che potevano separarlo dagli altri uomini. Non ha niente, non proprietà, né morale, né patria. Non tiene dunque a niente tranne alla sola specie di cui è ormai rappresentante nudo e implacabile. Afferma tutto e tutti, se afferma se stesso. Non perché i proletari siano dèi, ma appunto perché sono ridotti alla condizione più inumana. "Solo i proletari totalmente esclusi da quest'affermazione della loro personalità sono capaci di attuare una completa affermazione di sé."

È questa la missione del proletariato: far sorgere la dignità suprema dalla suprema umiliazione. Per i suoi dolori e le sue lotte, esso è il Cristo umano che riscatta il peccato collettivo dell'alienazione. È innanzi tutto l'apportatore innumerevole della negazione totale, e poi l'araldo dell'affermazione definitiva. "La filosofia non può realizzarsi senza la scomparsa del proletariato, il proletariato non può liberarsi senza la realizzazione della filosofia" e ancora: "Il proletariato può esistere soltanto sul piano della storia mondiale... L'azione comunista non può esistere se non come realtà storica planetaria." Ma questo Cristo è al tempo stesso vendicatore. Secondo Marx, esso è l'esecutore del giudizio che la proprietà privata porta contro se stessa. "Tutte le case nei giorni nostri sono contrassegnate da una misteriosa croce rossa. Il giudice è la storia, l'esecutore della sentenza il proletario." La conclusione è così inevitabile. Le crisi succederanno alle crisi⁷, il decadimento del proletariato si farà più profondo, il suo numero aumenterà fino alla crisi universale in cui sparirà il mondo dello scambio e in cui la storia, mediante una violenza suprema, cesserà d'essere violenta. Il regno dei fini sarà costituito.

Si comprende come questo fatalismo abbia potuto essere spinto (com'è accaduto al pensiero hegeliano) fino a una specie di quietismo politico da alcuni marxisti, come Kautsky, per il quale i proletari non avevano maggior facoltà di creare la rivoluzione, che i borghesi d'impedirli. Anche Lenin, che doveva scegliere invece l'aspetto attivista della dottrina, scriveva nel 1905, in uno stile da scomunica: "È un'idea reazionaria cercare la salvezza della classe operaia altrove che nello sviluppo totale del capitalismo." La natura economica, in Marx, non fa salti, e non bisogna farle bruciare delle tappe. È assolutamente falso dire che i socialisti riformisti siano in questo rimasti fedeli a Marx. Il fatalismo esclude, al contrario, ogni riforma, in quanto questa rischierebbe di attenuare l'aspetto catastrofico dell'evoluzione e di conseguenza, ritardare la inevitabile conclusione. La logica di un simile atteggiamento esigerebbe che si approvasse quanto può accrescere la miseria operaia. Non bisogna dar nulla all'operaio, perché un giorno possa avere tutto.

Ciò non toglie che Marx abbia avvertito il pericolo di questo quietismo. Il potere non si attende, o si attende indefinitamente. Viene il giorno in cui bisogna prenderlo, e appunto questo giorno rimane in dubbia luce per ogni lettore di Marx. Su questo punto, egli non ha cessato di contraddirsi. Ha notato che la società era "storicamente forzata a passare attraverso la dittatura operaia". Quanto al carattere di questa dittatura, le sue definizioni sono contraddittorie⁸. È certo che ha condannato lo stato in termini chiari, dicendo che la sua esistenza è inseparabile da quella della servitù. Ma ha protestato contro l'osservazione, tuttavia giudiziosa, di Bakunin, che trovava il concetto di dittatura provvisoria contrario a quanto si sapeva della natura umana. Marx pensava, è vero, che le verità dialettiche fossero superiori alla verità psicologica. Che diceva la dialettica? Che "l'abolizione dello stato non ha senso se non presso i comunisti, come risultato necessario della soppressione delle classi, la cui scomparsa porta automaticamente con sé la scomparsa del bisogno di un potere organizzato di una classe per l'oppressione dell'altra". Secondo la formula consacrata, il governo della persona lasciava luogo allora all'amministrazione delle cose. La dialettica dunque parlava chiaro e non giustificava lo Stato proletario se non per quel lasso di tempo in cui la classe borghese doveva essere distrutta o integrata. Ma disgraziatamente, la profezia e il fatalismo

autorizzavano altre interpretazioni. Se è certo che il regno verrà, che importano gli anni? La sofferenza non è mai provvisoria per chi non crede all'avvenire. Ma cent'anni di dolore sono fuggevoli allo sguardo di colui che afferma, per l'anno centesimo primo, la città definitiva. Nella prospettiva della profezia, nulla importa. Comunque, scomparsa la classe borghese, il proletario stabilisce il regno dell'uomo universale al vertice della produzione, per la logica stessa dello sviluppo produttivo. Che importa che ciò avvenga mediante la dittatura e la violenza? In questa Gerusalemme ronzante di macchine meravigliose, chi ricorderà ancora il grido dello sgozzato?

L'età dell'oro rinviata al termine della storia e coincidente, per duplice attrazione, con un'apocalisse, giustifica dunque tutto. Bisogna meditare sulla prodigiosa ambizione del marxismo, valutare la sua predicazione smisurata, per capire come una simile speranza costringa a trascurare problemi che appaiono allora secondari. "Il comunismo, in quanto appropriazione reale dell'essenza umana da parte dell'uomo e per l'uomo, in quanto ritorno dell'uomo a se stesso in veste d'uomo sociale, cioè d'uomo umano, ritorno completo, cosciente, che serba tutte le ricchezze del movimento interiore, questo comunismo, essendo un compiuto naturalismo, coincide con l'umanesimo: è la vera fine della contesa tra uomo e natura e tra uomo e uomo... tra essenza ed esistenza, tra oggettivazione e affermazione di sé, tra libertà e necessità, tra individuo e specie. Risolve il mistero della storia, e sa di risolverlo." Il linguaggio solo, qui, vorrebbe essere scientifico. Quanto al fondo, quale differenza con Fourier che annuncia "i deserti fertilizzati, l'acqua di mare potabile, dal gusto di viole, l'eterna primavera..."? L'eterna primavera degli uomini ci viene annunciata in un linguaggio d'enciclica. Che può volere e sperare l'uomo senza Dio, se non il regno dell'uomo? Ciò spiega l'estasi dei discepoli. "In una società senz'angoscia, è facile ignorare la morte" dice uno di loro. Tuttavia, ed è questa la vera condanna della nostra società, l'angoscia della morte è un lusso che tocca ben più l'ozioso che il lavoratore, affissato dal proprio compito. Ma ogni socialismo è utopista, e per il primo il socialismo scientifico. L'utopia sostituisce a Dio l'avvenire. Essa identifica allora avvenire e morale: solo valore, quello che serve tale avvenire. Di qui il suo essere stata, quasi sempre, coercitiva e autoritaria². In quanto utopista, Marx non differisce dai suoi terribili

predecessori, e una parte del suo insegnamento giustifica i suoi successori.

Certo, s'è avuto ragione d'insistere sull'esigenza etica che sta in fondo al sogno marxista¹⁰. Bisogna dire appunto, prima di esaminare il fallimento del marxismo, che essa fa la vera grandezza di Marx. Egli ha posto il lavoro, il suo avvilito ingiusto e la sua dignità profonda, al centro della sua riflessione. È insorto contro la riduzione del lavoro a merce e del lavoratore a cosa. Ha ricordato ai privilegiati che i loro privilegi non erano divini, né la proprietà un diritto eterno. Ha dato inquietudine alla coscienza di coloro che non avevano il diritto di serbarla tranquilla e ha denunciato, con profondità senza pari, una classe il cui delitto sta non tanto nell'aver avuto il potere, quanto nell'averne usato ai fini di una società mediocre e senza vera nobiltà. Gli dobbiamo quest'idea che fa la disperazione del nostro tempo - ma qui la disperazione vale più di qualsiasi speranza - che quando il lavoro è avvilito, non è vita, sebbene occupi tutto il tempo della vita. Chi, nonostante le pretese di questa società, può dormirci in pace, sapendo ormai che essa trae i suoi mediocri piaceri dal lavoro di milioni d'anime morte? Esigendo per il lavoratore la vera ricchezza, che non è quella del denaro, ma quella degli svaghi o della creazione, egli ha rivendicato, nonostante le apparenze, la qualità dell'uomo. Facendo questo, lo possiamo affermare con forza, non ha voluto la degradazione supplementare che è stata, in suo nome, imposta all'uomo. Una frase, per una volta chiara e tagliente, rifiuta per sempre ai suoi discepoli trionfanti la grandezza e l'umanità che gli erano proprie: "Un fine che ha bisogno di mezzi ingiusti non è un fine giusto."

Ma ritroviamo qui la tragedia di Nietzsche. L'ambizione, la profezia sono generose e universali. La dottrina era restrittiva e la riduzione di ogni valore alla sola storia autorizzava le più estreme conseguenze. Marx ha creduto che i fini della storia, almeno, dovessero rivelarsi morali e razionali. Sta in questo la sua utopia. Ma è destino dell'utopia, com'egli pur sapeva, servire al cinismo che egli non ammetteva. Marx distrugge ogni trascendenza, poi attua egli stesso il passaggio dal fatto al dovere. Ma questo dovere non ha a suo principio nient'altro che il fatto. La rivendicazione della giustizia mette capo all'ingiustizia se non è innanzi tutto fondata su di una giustificazione etica della giustizia. In mancanza di questa anche il delitto, un giorno,

diventa dovere. Quando male e bene sono reintegrati nel tempo, confusi con gli eventi, nulla più è buono o cattivo, ma solo prematuro o scaduto. Chi deciderà dell'opportunità, se non l'opportunist? Più tardi, dicono i discepoli, giudicherete. Ma le vittime non saranno più là a giudicare. Per la vittima, il solo valore è il presente, e sola azione la rivolta. Il messianesimo, per essere, deve edificarsi contro le vittime. È possibile che Marx non l'abbia voluto, ma la sua responsabilità, che dobbiamo esaminare, sta appunto nel giustificare, in nome della rivoluzione, la lotta ormai sanguinosa contro tutte le forme della rivolta.

IL FALLIMENTO DELLA PROFEZIA

Hegel pone superbamente fine alla storia nel 1807, i sansimonisti ritengono che le convulsioni rivoluzionarie del 1830 e 1848 siano le ultime. Comte muore nel 1857, preparandosi a salire in cattedra per predicare il positivismo a un'umanità finalmente ravvedutasi dei suoi errori. A sua volta, con lo stesso cieco romanticismo, Marx profetizza la società senza classi e il risolversi del mistero storico. Più avveduto tuttavia, non fissa date. Disgraziatamente, la sua profezia descriveva anche il cammino della storia fino all'ora dell'appagamento: annunciava la tendenza degli eventi. Eventi e fatti appunto si sono scordati di venirsi ad allineare sotto la sintesi; questo già spiega che si sia dovuto ricondurveli a forza. Ma soprattutto, le profezie, dal momento che traducono la speranza vivente di milioni d'uomini, non possono restare impunemente senza termine. Viene il momento che il disinganno muta in furore la paziente speranza e il medesimo fine affermato con la rabbia della caparbia, preteso ancora più crudelmente, obbliga a cercare altri mezzi.

Alla fine dell'Ottocento e ai primi del Novecento, il movimento rivoluzionario ha vissuto come i primi cristiani, nell'attesa della fine del mondo e della parusia del Cristo proletario. È nota la persistenza di questo sentimento, in seno alle comunità cristiane primitive. Ancora alla fine del quarto secolo, un vescovo dell'Africa proconsole calcolava che restassero cento e un anno da vivere al mondo. Al termine di questi, sarebbe venuto il regno dei cieli che si doveva meritare senza indugio. Questo sentimento è generale nel primo secolo

della nostra èra¹¹ e spiega l'indifferenza che mostravano i primi cristiani alle questioni puramente teologiche. Se la parusia è prossima, è alla fede infiammata che bisogna consacrare tutto, più che alle opere o ai dogmi. Fino a Clemente e a Tertulliano, per più di un secolo, la letteratura cristiana si disinteressa dei problemi di teologia e non sta a cavillare sulle opere. Ma dall'istante in cui la parusia si allontana, bisogna vivere con la propria fede, vale a dire scendere a patti. Nascono allora la devozione e il catechismo. La parusia evangelica s'è allontanata, San Paolo è venuto a costituire il dogma. La Chiesa ha dato corpo a questa fede che era soltanto pura tensione verso il regno avvenire. S'è dovuto organizzare tutto nel secolo, anche il martirio, di cui saranno testimoni temporali gli ordini monastici; anche la predicazione, che si ritroverà sotto la toga degli inquisitori.

Un movimento analogo è nato dal fallimento della parusia rivoluzionaria. I testi di Marx già citati danno un'esatta idea dell'ardente speranza che era allora propria allo spirito rivoluzionario. Nonostante i fallimenti parziali, questa speranza non ha cessato di accrescersi fino al momento in cui si è trovata, nel 1917, davanti ai suoi sogni quasi realizzati. "Lottiamo per le porte del cielo," aveva gridato Liebknecht. Nel 1917, il mondo rivoluzionario si è creduto veramente giunto davanti a queste porte. Si realizzava la profezia di Rosa Luxemburg. "Domani la rivoluzione si ergerà con frastuono in tutta la sua statura e, a vostro terrore, annuncerà con tutte le sue trombe: ero, sono, sarò." Il movimento Spartakus ha creduto di essere giunto alla rivoluzione definitiva poiché, secondo lo stesso Marx, questa doveva passare attraverso la rivoluzione russa integrata da una rivoluzione occidentale¹². Dopo la rivoluzione del 1917, una Germania sovietica avrebbe aperto, in realtà, le porte del cielo. Ma Spartakus viene stroncato, fallisce lo sciopero generale francese del 1920, il movimento rivoluzionario italiano è soffocato. Liebknecht riconosce allora che la rivoluzione non è matura. "I tempi non erano compiuti." Ma aggiunge (e avvertiamo allora come la sconfitta possa sovraccitare la fede vinta fino all'estasi religiosa): "Al frastuono del crollo economico di cui già s'avvicina il rimbombo, le schiere addormentate del proletariato si ridesteranno come alle fanfare del giudizio universale, e i cadaveri dei lottatori assassinati si ergeranno e chiederanno conto a coloro che si sono gravati di maledizione." Intanto, egli stesso e Rosa Luxemburg

vengono assassinati; la Germania si precipiterà alla servitù. La rivoluzione russa rimane sola, viva contro il proprio sistema, ancora lontana dalle porte celesti, con un'apocalisse da organizzare. La parusia s'allontana ancora. La fede è intatta, ma piega sotto un'enorme massa di problemi e di scoperte che il marxismo non aveva previsto. La nuova chiesa è di nuovo davanti a Galileo: per conservare la sua fede, negherà il sole e umilierà l'uomo libero.

Che dice infatti, in questo momento, Galileo? Quali sono, dimostrati dalla stessa storia, gli errori della profezia? Sappiamo come l'evoluzione economica del mondo contemporaneo smentisca innanzi tutto un certo numero di postulati di Marx. Se la rivoluzione deve prodursi all'estremità di due movimenti paralleli, la concentrazione indefinita del capitale e l'incremento indefinito del proletariato, essa non si produrrà o non avrebbe dovuto prodursi. Capitale e proletariato sono stati ugualmente infedeli a Marx. La tendenza osservata nell'Inghilterra industriale dell'Ottocento si è, in certi casi, invertita, in altri complicata. Le crisi economiche che dovevano precipitare si sono invece distanziate; il capitalismo ha imparato i segreti della pianificazione, e contribuito per proprio conto alla crescita dello Stato-Moloch. D'altra parte, con la costituzione della società per azioni, il capitale, invece di accentrarsi, ha fatto nascere una nuova categoria di piccoli proprietari, che non pensano certo a incoraggiare gli scioperi. In molti casi, le piccole imprese sono state distrutte dalla concorrenza, come prevedeva Marx. Ma la complessità della produzione ha fatto proliferare, intorno alle grandi imprese, una moltitudine di piccole manifatture. Nel 1938, Ford poteva annunciare che per lui lavoravano cinquemiladuecento officine indipendenti. In seguito, la tendenza si è accentuata. Beninteso, per forza di cose, Ford ha in suo potere queste imprese. Ma l'essenziale sta nel fatto che i piccoli industriali formano uno strato sociale intermedio che complica lo schema immaginato da Marx. Infine, la legge della concentrazione si è rivelata assolutamente falsa per l'economia agricola, trattata con leggerezza da Marx. Qui, la lacuna ha la sua importanza. In uno dei suoi aspetti, la storia del socialismo del nostro secolo può essere considerata come la lotta del movimento proletario contro la classe rurale. Questa lotta continua, sul piano della storia, la lotta ideologica dell'Ottocento tra il socialismo autoritario e il socialismo libertario, le cui origini rurali e artigianali

sono evidenti. Marx aveva dunque, nel materiale ideologico del suo tempo, gli elementi di una riflessione sul problema contadino. Ma la volontà di sistema ha semplificato tutto. Questa semplificazione doveva costare cara ai *kulaki* che costituivano più di cinque milioni d'eccezioni storiche, subito ricondotte, mediante la morte e la deportazione, alla regola.

La stessa semplificazione ha distolto Marx dal fenomeno nazionale, proprio nel secolo delle nazionalità. Egli ha creduto che con il commercio e lo scambio, con la stessa proletarizzazione, le barriere sarebbero cadute. Sono state le barriere nazionali a far cadere l'ideale proletario. La lotta delle nazionalità si è rivelata almeno altrettanto importante, per spiegare la storia, della lotta di classe. Ma la nazione non si può interamente spiegare con l'economia; il sistema l'ha dunque ignorata.

Da parte sua, il proletariato non si è messo in linea. Si è innanzi tutto avverato ciò di cui Marx aveva timore: il riformismo e l'azione sindacale hanno ottenuto un rialzo del livello di vita e un miglioramento delle condizioni di lavoro. Questi vantaggi sono ben lungi dal costituire un'equa soluzione del problema sociale. Ma la condizione miserabile degli operai tessili inglesi all'epoca di Marx, invece di generalizzarsi e aggravarsi, com'egli pretendeva, si è riassorbita. Marx, del resto, non se ne lagnerebbe oggi, dato che l'equilibrio si trova ristabilito da un altro errore nelle sue predizioni. Si è infatti potuto constatare che la più efficace azione rivoluzionaria o sindacale, è sempre stata frutto di *élites* operaie che la fame non isteriliva. La miseria e la degenerazione non hanno cessato di essere quanto erano prima di Marx e quanto egli, contro ogni osservazione, non voleva che fossero: fattori di servitù, non di rivoluzione. Nel 1933, un terzo della Germania lavoratrice era disoccupato. La società borghese era quindi costretta a far vivere i suoi disoccupati, realizzando così la condizione che Marx esigeva per la rivoluzione. Ma non è bene che futuri rivoluzionari si trovino nel caso di dover attendere il loro pane dallo Stato. Quest'abitudine forzata ne trascina con sé altre che lo sono meno, e che Hitler ha eretto a dottrina.

Infine, la classe proletaria non si è accresciuta indefinitamente. Le stesse condizioni della produzione industriale, che ogni marxista doveva incoraggiare, hanno aumentato in misura notevole la classe media¹³ e creato persino un nuovo strato sociale, quello dei tecnici.

L'ideale caro a Lenin, di una società in cui l'ingegnere fosse contemporaneamente manovale, ha comunque cozzato contro i fatti, perché la tecnica come la scienza si è a tal punto complicata che non è possibile ad un solo uomo di abbracciarne i principi e le applicazioni nella loro totalità. È quasi impossibile, ad esempio, che un fisico di oggi abbia una visione completa della scienza biologica del suo tempo. E anche nel campo della sola fisica, non può pretendere di dominare tutti i settori della disciplina. Lo stesso accade per la tecnica. Dal momento in cui la produttività, considerata in se stessa un bene dai borghesi e dai marxisti, è stata sviluppata in proporzioni smisurate, la divisione del lavoro, che Marx pensava potesse evitarsi, è divenuta ineluttabile. Ogni operaio è stato portato ad effettuare un lavoro particolare senza conoscere il piano generale in cui s'inseriva la sua opera. Quelli che coordinavano il lavoro di ciascuno hanno costituito, per la loro funzione stessa, un ceto d'importanza sociale decisiva.

È giustizia elementare ricordare che l'era dei tecnocrati annunciata da Burnham già diciassett'anni fa Simone Weil l'ha descritta¹⁴ in forma che si può considerare compiuta, senza trarne le conseguenze inaccettabili di Burnham. Alle due forme tradizionali di oppressione conosciute dall'umanità, quella delle armi e quella del denaro, Simone Weil ne aggiunge una terza, l'oppressione esercitata mediante la funzione. "Si può sopprimere l'opposizione tra compratore e venditore del lavoro," scriveva la Weil, "senza sopprimere l'opposizione tra chi dispone della macchina e coloro di cui la macchina dispone." La volontà marxista di sopprimere la degradante opposizione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale ha cozzato contro le necessità della produzione che altrove Marx esaltava. Senza dubbio, Marx ha previsto, nel *Capitale*, l'importanza del "direttore" allo stadio di massima concentrazione del capitale. Ma non ha creduto che questa concentrazione potesse sopravvivere all'abolizione della proprietà privata. Divisione del lavoro e proprietà privata, diceva, sono espressioni identiche. La storia ha dimostrato il contrario. Il regime ideale fondato sulla proprietà collettiva si voleva definire come giustizia più elettricità. In conclusione, non rimane che l'elettricità, meno la giustizia.

Infine, l'idea di una missione del proletariato non ha finora potuto incarnarsi nella storia; ciò riassume il fallimento della predizione

marxista. L'insuccesso della seconda internazionale ha provato che oltre alla condizione economica, altri elementi determinavano il proletariato, e che contrariamente alla famosa formula, questo aveva una patria. In maggioranza, il proletariato ha accettato, o subito la guerra, e volente o nolente, ha collaborato ai furori nazionalisti dell'epoca. Marx pensava che le classi operaie, prima di trionfare, avrebbero acquistato capacità giuridica e politica. Il suo errore stava solo nel credere che l'estrema miseria, e particolarmente la miseria industriale, potesse condurre alla libertà politica. È certo, del resto, che la capacità rivoluzionaria delle masse operaie è stata frenata dalla decapitazione della rivoluzione libertaria, durante e dopo la Comune. Dopo tutto, il marxismo ha dominato facilmente il movimento operaio dal 1872 in poi, senza dubbio per la propria grandezza, ma anche perché la sola tradizione socialista atta a tenergli testa è stata soffocata nel sangue; praticamente, non c'erano marxisti tra gli insorti del 1871. Questa epurazione automatica della rivoluzione è continuata, a cura degli stati di polizia, fino ai giorni nostri. Sempre più la rivoluzione s'è trovata in balia dei suoi burocrati e dottrinari da una parte, e dall'altra di masse indebolite e disorientate. Quando si ghigliottinano i migliori rivoluzionari e si lascia vivere Talleyrand, chi si opporrebbe a Bonaparte? Ma a queste ragioni storiche si aggiungono le necessità economiche. Bisogna leggere i testi di Simone Weil sulla condizione dell'operaio di fabbrica¹⁵ per sapere a che grado di sfinimento morale e di disperazione silenziosa possa condurre la razionalizzazione del lavoro. Simone Weil ha ragione di dire che la condizione operaia è doppiamente inumana, priva di denaro per cominciare, e poi di dignità. Un lavoro al quale ci si possa interessare, un lavoro creativo, anche mal pagato, non degrada la vita. Il socialismo industriale non ha fatto niente d'essenziale per la condizione operaia perché non ha toccato il principio stesso della produzione e dell'organizzazione del lavoro; al contrario, lo ha esaltato. Ha potuto proporre al lavoratore una giustificazione storica dello stesso valore di quella che sta nel promettere le gioie celesti a chi muore in travaglio; non gli ha mai reso la gioia del creatore. A questo stadio, non si tratta più della forma politica di una società ma dei credo di una civiltà tecnica dalla quale dipendono del pari capitalismo e socialismo. Ogni pensiero che non faccia progredire questo problema sfiora appena la sventura dell'operaio.

Per il solo gioco delle forze economiche ammirate da Marx, il proletariato ha respinto la missione storica che Marx gli aveva appunto affidata. Si scusa l'errore di quest'ultimo perché, davanti all'invilimento delle classi dirigenti, un uomo cui stia a cuore la civiltà cerca d'istinto nuove *élites* atte a sostituirle. Ma quest'esigenza non è per se stessa creatrice. La borghesia rivoluzionaria ha assunto il potere nel 1789 perché già l'aveva. In quell'epoca, come dice Jules Monnerot, il diritto era in ritardo sul fatto. Il fatto era questo, che la borghesia già disponeva dei posti di comando e della nuova potenza, il denaro. Questo non avviene per il proletario che, al suo attivo, non ha nient'altro che la sua miseria e le sue speranze, e che la borghesia ha mantenuto in questa miseria. La classe borghese s'è invilita, per una follia di produzione e di potenza materiale; non poteva l'organizzazione stessa di questa follia creare delle *élites*¹⁶. La critica di quest'organizzazione e lo sviluppo di una coscienza della rivolta potevano al contrario foggare, in sostituzione di essa, una nuova *élite*. Solo il sindacalismo rivoluzionario, con Pelloutier e Sorel, ha preso questa via e ha voluto creare, per mezzo dell'educazione professionale e della cultura, i nuovi quadri che invocava e ancora invoca un mondo senza onore. Ma questo non poteva farsi in un giorno e già erano là i nuovi signori, che si davano cura di utilizzare immediatamente la sventura per una lontana felicità, piuttosto di alleviare il più presto possibile, e senz'aspettare, la tremenda pena di milioni d'uomini. I socialisti autoritari hanno ritenuto che la storia andasse troppo a rilento e che per accelerarla, si dovesse affidare la missione del proletariato a un manipolo di dottrinari. Appunto per questo, essi sono stati i primi a negare tale missione. Essa esiste tuttavia, non nel senso esclusivo che le attribuiva Marx, ma come esiste la missione di ogni gruppo umano che sappia trarre fierezza e fecondità dal proprio travaglio e dalle proprie sofferenze. Perché essa si manifestasse, bisognava però assumere un rischio e affidarsi alla libertà e alla spontaneità operaie. Il socialismo autoritario ha invece confiscato questa libertà viva a vantaggio di una libertà ideale, di là da venire. Così facendo, lo abbia voluto o meno, ha rafforzato l'impresa di asservimento iniziata dal capitalismo di fabbrica. Per effetto dell'azione concomitante di questi due fattori, e durante centocinquant'anni, fuorché nella Parigi della Comune, ultimo rifugio di una rivoluzione fedele allo spirito di rivolta, il proletariato ha avuto

la sola missione storica di essere tradito. I proletari si sono battuti e sono morti per dare il potere ad alcuni militari o ad alcuni intellettuali, futuri militari, che a loro volta li asservivano. Questa lotta è stata tuttavia la loro dignità, riconosciuta da tutti coloro che hanno scelto di condividere la loro speranza e la loro sventura. Ma questa dignità è stata conquistata contro il clan dei padroni vecchi e nuovi: li nega, al momento stesso in cui osano utilizzarla. In certo modo, annuncia il loro crepuscolo.

Le predizioni economiche di Marx sono dunque state almeno messe in questione dalla realtà. Di vero, nella sua visione del mondo economico, resta la costruzione di una società sempre più definita dal ritmo di produzione. Ma egli ha condiviso questa concezione, nell'entusiasmo del secolo, con l'ideologia borghese. Le illusioni borghesi riguardo alla scienza e al progresso tecnico, condivise dai socialisti autoritari, hanno dato origine alla civiltà dei domatori di macchine che può, con la concorrenza e il predominio, scindersi in blocchi nemici, ma che sul piano economico, è tuttavia sottomessa alle stesse leggi: accumulazione del capitale, produzione razionalizzata e in continuo aumento. La differenza politica, che verte sulla minore o maggiore onnipotenza dello Stato, è sensibile, ma potrebbe essere ridotta dall'evoluzione economica. Sola, sembra solida la differenza delle morali, la virtù formale contrapponendosi al cinismo storicistico. Ma l'imperativo della produzione domina ambedue gli universi e ne fa, sul piano economico, un solo mondo¹⁷.

Comunque, se l'imperativo economico è ormai innegabile¹⁸, le sue conseguenze non sono quelle che Marx aveva immaginato. Economicamente, il capitalismo è oppressore per il fenomeno dell'accumulazione. Opprime per il suo essere stesso, accumula per accrescere questo suo essere, sfrutta in proporzione e, progressivamente, accumula ancora. A questo cerchio infernale, Marx non immaginava altra fine che la rivoluzione. A questo punto, l'accumulazione non sarebbe necessaria se non in tenue misura, per garantire le opere sociali. Ma a sua volta la rivoluzione s'industrializza e s'accorge allora che l'accumulazione dipende dalla tecnica stessa, e non dal capitalismo; che, cioè, macchina chiama macchina. Ogni collettività in lotta ha bisogno di accumulare le sue rendite invece di distribuirle. Accumula per accrescersi e accresce la propria potenza.

Borghese o socialista, rinvia la giustizia a più tardi, a vantaggio della sola potenza. Ma la potenza s'opponne ad altre potenze. Si equipaggia, si arma, perché gli altri si armano e si equipaggiano. Non cessa di accumulare e mai cesserà se non forse a principiare dal giorno in cui regnerà sola sul mondo. Per questo, d'altra parte, deve passare attraverso la guerra. Fino a quel giorno, il proletario riceve a stento quanto occorre alla sua sussistenza. La rivoluzione si obbliga a costruire, con grande dispendio d'uomini, l'intermediario industriale e capitalista che il suo stesso sistema esigea. La rendita viene sostituita dal travaglio dell'uomo. La schiavitù è allora generalizzata, le porte del cielo restano chiuse. Tale è la legge economica di un mondo che vive del culto della produzione, e la realtà è ancora più sanguinosa della legge. Nel vicolo cieco in cui l'hanno cacciata i suoi nemici borghesi e i suoi fautori nichilisti, la rivoluzione è schiavitù. A meno di mutare principi e strada, la sua sola via d'uscita sta nelle rivolte servili, schiacciate nel sangue, o nella turpe speranza del suicidio atomico. La volontà di potenza, la lotta nichilista per il predominio e il potere, hanno più che eliminato l'utopia marxista. Questa è a sua volta divenuta un fatto storico destinato ad essere utilizzato come gli altri. Volendo dominare la storia, vi si è perduta; volendo asservire tutti i mezzi, è stata ridotta a mezzo e cinicamente manovrata per il più banale e il più cruento dei fini. Lo sviluppo ininterrotto della produzione non ha rovinato il regime capitalista a profitto della rivoluzione. Ha ugualmente rovinato la società borghese e la società rivoluzionaria a vantaggio di un idolo che ha il ceffo della prepotenza.

Come ha potuto un socialismo, che si diceva scientifico, cozzare in tal modo contro i fatti? La risposta è semplice: non era scientifico. Al contrario, il suo fallimento dipende da un metodo abbastanza ambiguo per voler essere a un tempo determinista e profetico, dialettico e dogmatico. Se lo spirito non è altro che il riflesso delle cose, non può precederne il corso, tranne con l'ipotesi. Se la teoria è determinata dall'economia, essa può descrivere il passato della produzione, non il suo avvenire che rimane soltanto probabile. Il compito del materialismo storico può essere soltanto quello d'istituire la critica alla società presente; sulla società futura non potrebbe fare, senza venir meno allo spirito scientifico, nient'altro che supposizioni. Del resto, non è per questo che il suo testo fondamentale si chiama il *Capitale* e non la

Rivoluzione? Marx e i marxisti si sono lasciati andare a predire l'avvenire e il comunismo a detrimento dei loro postulati e del metodo scientifico.

Questa predizione non poteva essere scientifica, al contrario, se non cessando di profetizzare nell'assoluto. Il marxismo non è scientifico; è, al massimo, scienziato. Esso rende patente il profondo divorzio che si è istituito tra la ragione scientifica, fecondo strumento d'indagine, di pensiero, e anche di rivolta, e la ragione storica, inventata dall'ideologia tedesca nella sua negazione di ogni principio. La ragione storica non è una ragione che, per propria funzione, giudichi il mondo. Lo guida al tempo stesso che pretende di giudicarlo. Immersa nell'evento, lo dirige. È insieme pedagogica e conquistatrice. Queste misteriose descrizioni celano, del resto, la più semplice realtà. Se si riduce l'uomo a storia, non gli rimane altra scelta che sprofondare nel frastuono e nel furore di una storia demente o imprimere a questa storia la forma della ragione umana. La storia del nichilismo contemporaneo non è dunque se non un lungo sforzo per dare, con le sole forze dell'uomo, o semplicemente con la forza, un ordine a una storia che non ne ha più. Questa pseudo-ragione finisce per identificarsi allora con l'astuzia e la tragedia, in attesa di culminare nell'Impero ideologico. Che ci verrebbe a fare qui la scienza? La conquista non è un fatto della ragione. Non si fa la storia con scrupoli scientifici; anzi, ci si condanna a non farla dal momento che si pretende di comportarvisi con l'obiettività degli scienziati. La ragione non si predica; se essa predica, non è più ragione. Per questo la ragione storica è una ragione irrazionale e romantica, che ricorda talvolta la sistematicità del paranoico, e altre volte l'affermazione mistica del verbo.

Il solo aspetto veramente scientifico del marxismo sta nel suo preventivo rifiuto dei miti, e nel suo mettere in luce gli interessi più crudi. Ma in questo caso, Marx non è più scientifico di La Rochefoucauld; e questo atteggiamento appunto, egli lo abbandona non appena entra nella profezia. Non ci si stupirà dunque che per rendere scientifico il marxismo, e sostenere questa finzione, utile al secolo della scienza, si sia dovuto in precedenza rendere marxista la scienza, mediante il terrore. Il progresso della scienza, dopo Marx, è consistito essenzialmente nel sostituire al determinismo e al meccanicismo abbastanza grossolani del secolo, un provvisorio probabilismo. Marx

scriveva a Engels che la teoria di Darwin costituiva la base stessa della loro teoria. Perché il marxismo restasse infallibile, si sono dunque dovute negare le scoperte biologiche posteriori a Darwin. Siccome è accaduto che queste scoperte, dalle mutazioni brusche constatate da De Vries in poi, siano consistite nell'introdurre in biologia, contro il determinismo, il concetto di caso, è stato necessario incaricare Lyssenko di disciplinare i cromosomi, e di dimostrare di nuovo il più elementare determinismo. Questo è ridicolo. Ma si dia una polizia a Monsieur Homais, egli non sarà più ridicolo, ed ecco il ventesimo secolo. A questo fine, il ventesimo secolo dovrà negare anche il principio d'indeterminazione in fisica, la relatività limitata, la teoria dei quanta¹⁹ e infine la tendenza generale della scienza contemporanea. Il marxismo non è oggi scientifico se non a condizione di esserlo contro Heisenberg, Bohr, Einstein e i maggiori scienziati del nostro tempo. Dopo tutto, il principio che consiste nel ricondurre la ragione scientifica al servizio di una profezia non ha niente di misterioso. Già lo si è chiamato principio d'autorità; è quello che guida le Chiese quando vogliono asservire la vera ragione alla fede morta e la libertà dell'intelligenza al mantenimento del potere temporale²⁰.

Insomma, della profezia di Marx, che si erge ormai contro i suoi due principi, economia e scienza, resta solo l'annuncio appassionato di un evento a lunghissima scadenza. La sola risorsa dei marxisti sta nel dire che il tempo necessario è semplicemente più lungo del previsto e che bisogna confidare che il fine giustificherà tutto, un giorno ancora invisibile. In altre parole, siamo in purgatorio e ci si promette che non vi sarà inferno. Il problema che allora si pone è di un altro ordine. Se la lotta di una o due generazioni nel corso di una evoluzione economica necessariamente favorevole basta a far sorgere la società senza classi, il sacrificio diviene concepibile per il militante: l'avvenire ha per lui un volto concreto, per esempio quello del suo bimbo. Ma se, non essendo bastato il sacrificio di parecchie generazioni, dobbiamo ora affrontare un periodo infinito di lotte universali mille volte più distruttrici, occorre allora la certezza della fede per accettare di morire e per dare la morte. Semplicemente, questa nuova fede non ha maggiore fondamento nella ragione pura di quanto ne avessero le antiche fedi.

Come immaginare infatti tale fine della storia? Marx non ha ripreso i termini di Hegel. Ha detto piuttosto oscuramente che il

comunismo era soltanto una forma necessaria dell'avvenire umano, e non era l'intero avvenire. Ma o il comunismo non mette termine alla storia delle contraddizioni e del dolore: e non si vede più allora come giustificare tanti sforzi e sacrifici: o vi mette un termine e non si può ormai immaginare il seguito della storia che come l'incedere verso questa società perfetta. Una nozione mistica s'introduce allora arbitrariamente in una descrizione che si pretende scientifica. La scomparsa finale dell'economia politica, tema favorito di Marx e di Engels, significa il finire di ogni dolore. L'economia coincide infatti con il travaglio e la sventura della storia, che con essa scompaiono. Siamo nell'Eden.

Non si fa progredire il problema dichiarando che non si tratta della fine della storia, ma del salto in un'altra storia. Questa nuova storia non possiamo immaginarla che secondo la nostra storia; tutte due insieme, per l'uomo, ne formano una sola. D'altra parte, essa pone lo stesso dilemma. O non è la soluzione delle contraddizioni, e noi soffriamo, uccidiamo e moriamo per quasi nulla. Oppure è la soluzione delle contraddizioni e mette praticamente termine alla nostra storia. A questo stadio, il marxismo non si giustifica che con la città definitiva.

Ha allora un senso questa città? Ne ha uno nell'universo sacro, una volta ammesso il postulato religioso. Il mondo è stato creato, avrà fine: Adamo ha lasciato l'Eden, l'umanità vi deve tornare. Non ne ha nell'universo storico ove si ammetta il postulato dialettico. La dialettica correttamente applicata non può e non deve fermarsi²¹. I termini antagonisti di una situazione storica si possono reciprocamente negare, poi superare in una nuova sintesi. Ma non c'è ragione perché questa nuova sintesi sia superiore alle prime. O piuttosto non c'è ragione a questo che dove s'imponga, arbitrariamente, un termine alla dialettica, e vi s'introduca quindi un giudizio di valore venuto dall'esterno. Se la società senza classi mette termine alla storia, allora la società capitalista è effettivamente superiore alla società feudale in quanto essa avvicina maggiormente l'avvento di questa società senza classi. Ma se si ammette il postulato dialettico, bisogna ammetterlo interamente. Come alla società degli ordini è seguita una società senza ordini ma con classi, bisogna dire che alla società delle classi succederà una società senza classi, ma animata da un nuovo antagonismo, ancora da definirsi. Un movimento al quale si rifiuta un inizio non può avere fine. "Se il

socialismo,” dice un saggista libertario²², “è un eterno divenire, i suoi mezzi sono il suo stesso fine.” Esattamente, non ha fine, ma soltanto dei mezzi che da nulla vengono garantiti, ove non lo siano da un valore trascendente il divenire. In questo senso, è giusto osservare che la dialettica non è e non può essere rivoluzionaria. Dal nostro punto di vista, essa è soltanto nichilista, puro movimento che mira a negare tutto ciò che è altro da sé.

Non c'è dunque, in quest'universo, alcuna ragione d'immaginare un termine alla storia. Eppure sarebbe questa la sola giustificazione dei sacrifici chiesti, in nome del marxismo, all'umanità. Ma il suo solo fondamento razionale sta in una petizione di principio che introduce nella storia, regno che si postulava unico e sufficiente, un valore estraneo alla storia. Siccome questo valore è insieme estraneo alla morale, non è un vero e proprio valore sul quale si possa regolare la propria condotta, è un dogma senza fondamento che l'uomo può far suo nel movimento disperato di un pensiero che soffoca di solitudine e di nichilismo, o si vedrà imporre da coloro cui il dogma reca profitto. La finalità della storia non costituisce un valore d'esempio e di perfezionamento. È un principio d'arbitrio e di terrore.

Marx ha riconosciuto che fino a lui, tutte le rivoluzioni erano fallite. Ma presumeva che la rivoluzione da lui annunciata dovesse riuscire definitivamente. Finora il movimento operaio ha vissuto su questa affermazione che i fatti non hanno cessato di smentire e di cui è il momento di denunciare tranquillamente la menzogna. Via via che la parusia si allontana, l'affermazione del regno finale, indebolitasi rispetto alla ragione, è divenuta articolo di fede. Ormai, nonostante Marx, il solo valore del mondo marxista risiede in un dogma imposto a tutto un impero ideologico. Il regno dei fini viene utilizzato, come la morale eterna e il regno dei cieli, a fini di mistificazione sociale. Elia Halévy si dichiarava nell'impossibilità di dire se il socialismo avrebbe condotto alla repubblica svizzera universalizzata oppure al cesarismo europeo. Ormai, siamo più edotti. Almeno su questo punto, sono giustificate le profezie di Nietzsche. Il marxismo si sta concretando, contro se stesso e per logica inevitabile, nel cesarismo intellettuale che dobbiamo infine accingerci a descrivere. Ultimo rappresentante della lotta della giustizia contro la grazia, si fa, senza averlo voluto, promotore della lotta della giustizia contro la verità. Come vivere senza

la grazia? È questo l'interrogativo che domina l'Ottocento. "Mediante la giustizia" hanno risposto tutti coloro che non volevano accettare il nichilismo assoluto. Ai popoli che disperavano del regno dei cieli, hanno promesso il regno dell'uomo. La predicazione della città umana si è accelerata sino alla fine dell'Ottocento, quando è divenuta propriamente visionaria e ha posto le certezze della scienza al servizio dell'utopia. Ma il regno si è allontanato, prodigiose guerre hanno devastato la più vecchia delle terre, il sangue dei rivoltosi ha coperto le mura della città umana, e la giustizia totale non s'è fatta più vicina. L'interrogativo del ventesimo secolo, per cui sono morti i terroristi del 1905 e che dilania il mondo contemporaneo, si è a poco a poco precisato: come vivere senza grazia e senza giustizia?

A questa domanda, il nichilismo solo ha risposto, e non la rivolta. È stato finora il solo a parlare, riprendendo la formula della rivolta romantica: "Frenesia". La frenesia storica si chiama potenza. La volontà di potenza è venuta a dare il cambio alla volontà di giustizia, dapprima fingendo d'identificarsi con essa, e poi relegandola chissà dove al termine della storia, in attesa che non resti sulla terra nulla da dominare. La coerenza ideologica ha trionfato allora della coerenza economica: la storia del comunismo russo smentisce i suoi principi. Ritroviamo al termine di questo lungo cammino la rivolta metafisica, che avanza questa volta nel tumulto delle armi e delle parole d'ordine, ma dimentica dei suoi veri principi, intenta a sommergere la sua solitudine in seno a folle armate, a coprire le proprie negazioni con una scolastica caparbia; volta ancora verso l'avvenire di cui ha fatto il suo dio, da esso la separa una moltitudine di nazioni da abbattere e di continenti da dominare. L'azione ad unico principio, il regno dell'uomo a suo alibi, essa ha già cominciato a scavare il suo campo trincerato, ad oriente d'Europa, di fronte ad altri campi trincerati.

II REGNO DEI FINI

Marx non immaginava così terrificante apoteosi. Nemmeno Lenin, che pure ha fatto un passo decisivo verso l'Impero militare. Buon stratega quanto mediocre filosofo, si è posto innanzi tutto il problema della conquista del potere. Notiamo subito che è

assolutamente falso parlare, come si è soliti fare, del giacobinismo di Lenin. Giacobina è solo la sua idea della frazione di agitatori e di rivoluzionari. I giacobini credevano ai principi e alla virtù; doverli negare li ha uccisi. Lenin crede soltanto alla rivoluzione e alla virtù dell'efficacia. "Bisogna essere pronti a tutti i sacrifici, servirsi se occorre di qualsiasi strattagemma, dell'astuzia, di metodi illegali, essere decisi a celare la verità, al solo fine di penetrare nei sindacati... e di svolgervi nonostante tutto il compito comunista." La lotta contro la morale formale, inaugurata da Hegel e Marx, si ritrova in lui nella critica agli atteggiamenti rivoluzionari inefficaci. Al termine di questo movimento stava l'Impero.

Ove si prendano le due opere che stanno all'inizio²² e alla fine²³ della sua carriera di agitatore, si è colpiti al vedere come egli non abbia cessato di lottare senza remissione contro le forme sentimentali dell'azione rivoluzionaria. Ha voluto cacciare la morale dalla rivoluzione perché riteneva, a giusta ragione, che il potere rivoluzionario non potesse istituirsi nel rispetto dei dieci comandamenti. Quando, dopo le prime esperienze, giunge sulla scena di una storia in cui doveva sostenere una parte così importante, a vederlo prendere con tanta naturale libertà il mondo quale l'hanno fabbricato l'ideologia e l'economia del secolo precedente, sembra il primo uomo di una nuova età. Indifferente all'inquietudine, alle nostalgie, alla morale, si mette alle leve di comando, cerca il miglior regime del motore e decide come tale virtù convenga al conduttore della storia, talaltra no. Va un po' a tentoni da principio, esita a decidere se la Russia debba prima passare per lo stadio capitalista e industriale. Ma ciò equivale a dubitare che la rivoluzione possa aver luogo in Russia. Egli è russo, è suo compito fare la rivoluzione russa. Getta a mare il fatalismo economico e si accinge all'azione. Dichiara nettamente, fin dal 1902, che gli operai non elaboreranno da sé un'ideologia indipendente. Nega la spontaneità delle masse. La dottrina sociale presuppone una base scientifica che solo gli intellettuali possono darle. Quando dice che bisogna cancellare ogni distinzione fra operai e intellettuali, va inteso che si può non essere proletario e conoscere gli interessi del proletario. Felicita quindi Lassalle per la sua lotta accanita contro la spontaneità delle masse. "La teoria," dice, "deve sottomettere a sé la spontaneità²⁴." Ciò significa che la rivoluzione ha

bisogno di capi, e capi che siano dei teorici.

Combatte ad un tempo e il riformismo, colpevole di allentare la forza rivoluzionaria, e il terrorismo²⁵, atteggiamento esemplare e inefficace. Prima di essere economica, o sentimentale, la rivoluzione è militare. Fino al giorno in cui questa scoppierà, l'azione rivoluzionaria si confonde con la strategia. Il nemico è l'autocrazia; la sua forza principale la polizia, corpo professionale di soldati politici. La conclusione è semplice: "La lotta contro la polizia politica esige qualità speciali, esige rivoluzionari di professione." La rivoluzione avrà il suo esercito di mestiere a lato della massa che si può un giorno chiamare per coscrizione. Questo corpo di agitatori deve venire organizzato prima della massa stessa. Una rete di agenti, tale è l'espressione di Lenin, che annuncia così il regno della società segreta e dei monaci realisti della rivoluzione: "Siamo i Giovani Turchi della rivoluzione," diceva, "con in più qualche cosa dei gesuiti." Da questo momento, il proletariato non ha più una missione. È soltanto un mezzo potente, tra altri mezzi, in mano ad asceti rivoluzionari²⁶.

Il problema dell'assunzione del potere trascina con sé quello dello Stato. *Stato e Rivoluzione* (1917), che tratta questo tema, è il più curioso e il più contraddittorio degli opuscoli. Lenin vi adopera il suo metodo favorito, il metodo d'autorità. Appellandosi a Marx ed Engels, comincia con l'ergersi contro qualsiasi riformismo che pretenda utilizzare lo Stato borghese, organo di predominio di una classe sull'altra. Lo Stato borghese poggia sulla polizia e sull'esercito perché è innanzi tutto uno strumento d'oppressione. Riflette insieme l'antagonismo inconciliabile delle classi e la riduzione forzata di esso antagonismo. Quest'autorità di fatto non merita nient'altro che il disprezzo. "Persino il capo del potere militare di uno Stato civile potrebbe invidiare il capo del clan che la società patriarcale circondava di un rispetto volontario e non imposto col bastone." Del resto, Engels ha fermamente stabilito che il concetto di Stato e quello di società libera sono inconciliabili. "Le classi spariranno altrettanto ineluttabilmente di quanto sono apparse. Con la scomparsa delle classi, scomparirà ineluttabilmente lo Stato. La società che riorganizzerà la produzione sulla base dell'associazione libera ed eguale dei produttori relegherà la macchina statale al posto che le compete: nel museo delle antichità, accanto al fuso e alla scure di bronzo."

Questo spiega senza dubbio come lettori distratti abbiano messo *Stato e Rivoluzione* sul conto delle tendenze anarchiche di Lenin e si siano impietositi sulla posterità singolare di una dottrina così severa per l'esercito, la polizia, il bastone e la burocrazia. Ma i punti di vista di Lenin, per essere compresi, devono sempre intendersi in termini di strategia. Se difende con tanta energia la tesi di Engels sulla scomparsa dello Stato borghese, è perché vuole da un lato ostacolare l'"economismo" puro di Plekhanov o di Kautsky, e d'altra parte dimostrare che il governo Kerensky è un governo borghese che si deve distruggere. Un mese dopo, del resto, lo distruggerà.

Bisognava anche rispondere a coloro che obiettavano che la rivoluzione stessa avrebbe avuto bisogno di un apparato di amministrazione e di repressione. Anche qui, Marx ed Engels vengono largamente utilizzati per provare, d'autorità, che lo Stato proletario non è uno Stato organizzato come gli altri, ma uno Stato che per definizione deperisce continuamente: "Dacché non v'è più alcuna classe sociale da tenere oppressa... uno Stato cessa d'essere necessario. Il primo atto mediante il quale lo Stato (proletario) si afferma realmente come rappresentante dell'intera società - la presa di possesso dei mezzi di produzione della società — è insieme l'ultimo atto proprio allo Stato. Al governo delle persone si sostituisce l'amministrazione delle cose. Lo Stato non viene abolito, deperisce." Dapprima, lo Stato borghese viene soppresso dal proletariato. In seguito, ma soltanto in seguito, lo Stato proletario si riassorbe. La dittatura del proletariato è necessaria: 1° per opprimere e sopprimere quanto rimane della classe borghese; 2° per realizzare la socializzazione dei mezzi di produzione. Svolti questi due compiti, comincia subito a deperire.

Lenin parte dunque dal principio, chiaro e fermo, che lo Stato muore non appena sia stata operata la socializzazione dei mezzi di produzione, essendo allora soppressa la classe degli sfruttatori. Eppure, nello stesso opuscolo, finisce per legittimare il mantenimento, dopo la socializzazione dei mezzi di produzione e senza termine prevedibile, della dittatura di una frazione rivoluzionaria sul resto del popolo. Il libello, che prende a riferimento costante l'esperienza della Comune, contrasta assolutamente alla corrente d'idee federaliste e anti-autoritarie che ha dato origine alla Comune; e altrettanto si oppone all'ottimistica descrizione di Marx ed Engels. La ragione è chiara: Lenin non ha

dimenticato che la Comune era fallita. Quanto ai mezzi di una dimostrazione così sorprendente, sono ancora più semplici: ad ogni nuova difficoltà incontrata dalla rivoluzione, si conferisce un attributo supplementare allo Stato descritto da Marx. Infatti, dieci pagine più avanti, Lenin afferma, senza transizione, che il potere è necessario per reprimere la resistenza degli sfruttatori “e anche per dirigere la gran massa della popolazione, contadini, piccola borghesia, semiproletari, nell’instaurazione dell’economia socialista”. La svolta è qui incontestabile; lo Stato provvisorio di Marx e di Engels si vede affidare una nuova missione che rischia di dargli lunga vita. Troviamo già la contraddizione del regime staliniano alle prese con la sua filosofia ufficiale. O questo regime ha attuato la società socialista senza classi, e il mantenimento di un formidabile apparato di repressione non si giustifica a termini di marxismo. Oppure non l’ha attuata e allora si ha la prova che la dottrina marxista è erronea e che in particolare la socializzazione dei mezzi di produzione non significa la scomparsa delle classi. Di fronte alla sua dottrina ufficiale, il regime è costretto a scegliere; o questa è falsa, oppure esso l’ha tradita. Insieme con Neciaiev e Tkacev, colui che Lenin ha fatto trionfare in Russia, contro Marx, è in realtà Lassalle, inventore del socialismo di Stato. Da questo momento, la storia delle lotte intestine del partito, da Lenin a Stalin, si riassumerà nella lotta tra democrazia operaia e dittatura militare e burocratica, tra giustizia infine ed efficacia.

Si dubita per un momento se Lenin non stia per trovare una specie di conciliazione, vedendolo fare l’elogio delle misure prese dalla Comune: funzionari eleggibili, revocabili, retribuiti come gli operai, sostituzione della burocrazia industriale mediante la gestione operaia diretta. Appare persino un Lenin federalista, che loda l’istituzione dei comuni e la loro rappresentanza. Ma si comprende rapidamente come questo federalismo venga decantato soltanto nei limiti in cui significa abolizione del parlamentarismo. Contro ogni verità storica, Lenin dà ad esso la qualifica di centralismo e mette subito l’accento sull’idea della dittatura proletaria, rimproverando agli anarchici la loro intransigenza per quanto riguarda lo Stato. Qui interviene, convalidata dall’autorità di Engels, una nuova affermazione che giustifica il mantenimento della dittatura del proletariato dopo la socializzazione, la scomparsa della classe borghese e persino la direzione di massa, finalmente ottenuta. Il

mantenimento dell'autorità, ora, avrà come limiti quelli che le vengono tracciati dalle condizioni stesse della produzione. Per esempio, il completo deperimento dello Stato coinciderà col momento in cui gli alloggi potranno essere forniti a tutti gratuitamente. È la fase superiore del comunismo: "A ciascuno secondo il bisogno." Fino a quel momento, vi sarà Stato.

Quale sarà la rapidità dello sviluppo verso questa fase superiore del comunismo in cui ciascuno riceverà secondo i propri bisogni? "Questo non lo sappiamo né possiamo saperlo... Non abbiamo dati che ci permettano di risolvere tali questioni." Per maggiore chiarezza Lenin afferma, sempre arbitrariamente, "che a nessun socialista è venuto in mente di promettere l'avvento della fase superiore del comunismo". Si può dire che a questo punto, la libertà muore definitivamente. Dal regno della massa, dal concetto di rivoluzione proletaria, si passa dapprima all'idea di una rivoluzione fatta e diretta da agenti professionisti. La critica spietata dello Stato si concilia poi con la necessaria, ma provvisoria, dittatura del proletariato, nella persona dei suoi capi. Infine, si annuncia che non si può prevedere il termine di questo stato provvisorio e che per giunta nessuno s'era mai sognato di promettere che avrebbe avuto termine. Dopo questo, è logico che l'autonomia dei Soviet venga combattuta, Makhno tradito e i marinai di Cronstadt annientati, dal partito.

Certo, molte affermazioni di Lenin, amante appassionato di giustizia, possono ancora essere contrapposte al regime staliniano; principalmente, il concetto di deperimento. Anche se si ammette che lo Stato proletario non possa per molto tempo sparire, bisogna almeno, secondo la dottrina, che tenda a sparire e divenga sempre meno coattivo. È certo che Lenin credeva inevitabile questa tendenza e che in questo è stato superato. In più di trent'anni, lo stato proletario non ha dato alcun segno di anemia progressiva. Si noterà al contrario la sua crescente prosperità. Del resto, due anni dopo, in una conferenza all'Università Sverdlov, sotto la pressione degli avvenimenti esterni e delle realtà interne, Lenin darà una precisazione che lascia prevedere il mantenimento definitivo del super-Stato proletario. "Con questa macchina o questa clava (lo Stato) schiacteremo ogni sfruttamento, e quando sulla terra non vi saranno più possibilità di sfruttamento, né possessori di terre e di fabbriche, né gente che si rimpinza sotto il naso

degli affamati, quando cose simili saranno impossibili, soltanto allora metteremo da canto questa macchina. Allora non vi sarà Stato, né sfruttamento.” Finché vi sarà sulla terra, e non più in una data società, un oppresso o un proprietario, fino a quel momento, dunque, lo Stato si manterrà. Fino a quel momento sarà obbligato ad accrescersi per vincere ad una ad una le ingiustizie, i governi dell’ingiustizia, le nazioni ostinatamente borghesi, i popoli accecati sui propri interessi. E quando, sulla terra finalmente sottomessa e sgombra d’avversari, l’ultima iniquità sarà stata soffocata nel sangue dei giusti e degli ingiusti, allora lo Stato, pervenuto al limite di ogni potenza, idolo mostruoso ricoprente il mondo intero, si riassorbirà saggiamente nella città silenziosa della giustizia.

Sotto la pressione, tuttavia prevedibile, degli imperialismi avversi, nasce in realtà, con Lenin, l’imperialismo della giustizia. Ma l’imperialismo, sia pure della giustizia, non ha fine se non nella disfatta, o nell’impero del mondo. Fino a quel momento, suo solo mezzo è l’ingiustizia. A questo punto, la dottrina s’identifica definitivamente con la profezia. Per una giustizia lontana, essa legittima l’ingiustizia per tutta la durata della storia, diviene quella mistificazione che Lenin detestava più di qualsiasi cosa al mondo. Fa accettare l’ingiustizia, il delitto e la menzogna con la promessa del miracolo. Più produzione ancora e potere sempre maggiore, il lavoro ininterrotto, il dolore incessante, la guerra permanente, e verrà il momento in cui la servitù generalizzata nell’Impero totale si muterà meravigliosamente nel suo contrario: liberi svaghi in una repubblica universale. La manifestazione pseudo-rivoluzionaria possiede ora la sua formula: bisogna uccidere ogni libertà. Il cammino dell’unità passa allora per la totalità.

LA TOTALITÀ E IL PROCESSO

La totalità non è infatti nient’altro che il vecchio sogno d’unità comune ad ogni fede e ogni rivolta, ma proiettato orizzontalmente sopra una terra ormai priva di Dio. Rinunciare ad ogni valore equivale allora a rinunciare alla rivolta per accettare l’Impero e la schiavitù. La critica dei valori formali non poteva risparmiare l’idea di libertà. Una volta riconosciuta l’impossibilità di far nascere, con le sole forze della

rivolta, l'individuo libero vagheggiato dai romantici, anche la libertà è stata incorporata nel movimento della storia. È divenuta libertà in lotta che, per essere, deve farsi. Identificata con il dinamismo della storia, non potrà godere se stessa se non quando la storia si fermerà, nella Città universale. Fino a quel momento, ogni sua vittoria susciterà una contestazione che la renderà vana. La nazione tedesca si libera dai suoi oppressori alleati, ma a prezzo della libertà di ciascun tedesco. In regime totalitario gli individui non sono liberi, sebbene sia stato liberato l'uomo collettivo. Alla fine, quando l'Impero affrancherà l'intera specie, la libertà regnerà su greggi di schiavi che, almeno, saranno liberi rispetto a Dio e in generale, ad ogni trascendenza. Il miracolo dialettico, la trasformazione della qualità in quantità, si chiarisce qui: si sceglie di chiamare libertà la servitù totale. Come del resto in tutti gli esempi citati da Hegel e da Marx, non c'è affatto trasformazione obiettiva, ma mutamento soggettivo di denominazione. Non c'è miracolo. Se la sola speranza del nichilista è che milioni di schiavi possano un giorno costituire un'umanità per sempre affrancata, la storia non è che un sogno disperato. Il pensiero storico doveva liberare l'uomo dalla soggezione divina; ma questa liberazione esige da lui la più assoluta sottomissione al divenire. Si accorre allora alla sede del partito come ci si gettava ai piedi dell'altare. Per questo l'epoca della maggior rivolta non offre alla nostra scelta nient'altro che conformismi. La vera passione del ventesimo secolo è la servitù.

Ma la libertà totale non è più facile a conseguirsi della libertà individuale. Per assicurare l'impero dell'uomo sul mondo, bisogna recidere e dal mondo e dall'uomo tutto ciò che sfugge all'Impero, tutto ciò che non sia del regno della quantità: è un'impresa infinita. Deve estendersi allo spazio, al tempo e alle persone, che costituiscono le tre dimensioni della storia. L'impero, affermando disperatamente che sarà fraternità, verità e libertà, e al tempo stesso guerra, oscurantismo e tirannia: l'obbliga a questo la logica dei suoi postulati. Senza dubbio c'è nella Russia d'oggi, ed anche nel suo comunismo, una libertà che nega l'ideologia staliniana. Ma questa ha la propria logica che si deve isolare e mettere in evidenza se si vuole che lo spirito rivoluzionario sfugga finalmente alla decadenza definitiva.

L'intervento cinico degli eserciti occidentali contro la rivoluzione sovietica ha mostrato, tra l'altro, ai rivoluzionari russi che guerra e

nazionalismo erano delle realtà allo stesso titolo della lotta di classe. In mancanza di una solidarietà internazionale dei proletari, che entrasse automaticamente in gioco, nessuna rivoluzione interna poteva ritenersi atta a vivere senza che fosse creato un ordine internazionale. Da quel giorno, si dovette ammettere che la città universale non si sarebbe potuta costruire se non a due condizioni. O rivoluzioni quasi simultanee in tutti i grandi paesi, oppure liquidazione, mediante la guerra, delle nazioni borghesi: rivoluzione in permanenza o guerra in permanenza. Il primo punto di vista è stato sul punto di trionfare, com'è noto. I moti rivoluzionari di Germania, d'Italia e di Francia hanno segnato l'apice della speranza rivoluzionaria. Ma l'annientamento di queste rivoluzioni e il conseguente rafforzamento dei regimi capitalisti hanno fatto della guerra la realtà della rivoluzione. La filosofia dei lumi mette capo allora all'Europa del coprifuoco. Per logica di storia e di dottrina, la Città universale, che doveva realizzarsi nell'insurrezione spontanea degli umiliati, è stata a poco a poco occupata dall'Impero, imposto dai mezzi della potenza. Engels, approvato da Marx, aveva accettato freddamente quella prospettiva quando scriveva in risposta all'*Appello agli Slavi* di Bakunin: "La prossima guerra mondiale farà sparire dalla faccia della terra non soltanto classi e dinastie reazionarie, ma interi popoli reazionari. Anche questo fa parte del progresso." Il progresso, nella mente di Engels, doveva eliminare la Russia degli Zar. Oggi, la nazione russa ha invertito la direzione del progresso. La guerra, fredda e tepida, è servitù dell'Impero mondiale. Ma divenuta imperiale, la rivoluzione si trova senza via d'uscita. Se non rinuncia ai suoi principi falsi per tornare alle fonti della rivolta, essa significa soltanto il mantenimento, per parecchie generazioni, e fino a decomposizione spontanea del capitalismo, di una dittatura totale su centinaia di milioni d'uomini; oppure ove voglia precipitare l'avvento della Città umana, la guerra atomica che essa rifiuta, e dopo la quale qualsiasi città, del resto, splenderebbe soltanto su rovine definitive. La rivoluzione mondiale, per legge di quella stessa storia che essa ha incautamente deificata, è condannata alla polizia o alla bomba. Con questo, si trova posta in una contraddizione supplementare. Il sacrificio della morale e della virtù, l'accettazione di tutti i mezzi che essa ha costantemente giustificati in nome del fine perseguito, non possono accettarsi, a rigore, se non in funzione di un fine che abbia ragionevoli probabilità di realizzazione.

La pace armata presuppone, dato il mantenimento indefinito della dittatura, la negazione indefinita di tale fine. Il pericolo di guerra, per di più, conferisce all'idea di fine una beffarda probabilità. L'estensione dell'Impero sullo spazio mondiale è una necessità inevitabile per la rivoluzione del ventesimo secolo. Ma questa necessità la pone di fronte a un ultimo dilemma: foggarsi nuovi princìpi o rinunciare alla giustizia e alla pace di cui voleva il regno definitivo.

In attesa di dominare lo spazio, l'Impero si vede costretto a regnare anche sul tempo. Negando ogni verità stabile, deve giungere a negare perfino la forma più bassa di verità, quella della storia. Ha trasferito la rivoluzione, ancora impossibile su scala mondiale, nel passato che si adopera a negare. Anche questo è logico. Ogni coerenza, che non sia puramente economica, fra passato e avvenire umano, suppone una costante che, a sua volta, potrebbe far pensare a una natura umana. La coerenza profonda che Marx, uomo di cultura, aveva mantenuto tra le civiltà, rischiava di evadere dalla sua tesi e di mettere in luce una continuità naturale, più larga della continuità economica. A poco a poco, il comunismo russo è stato indotto a rompere i ponti, a introdurre una soluzione di continuità nel divenire. La negazione dei genî eretici (e quasi tutti lo sono), degli apporti della civiltà, dell'arte, nella misura, infinita, in cui questa sfugge alla storia; la rinuncia alle tradizioni vive, hanno a poco a poco costretto il nichilismo contemporaneo entro limiti sempre più angusti. Non gli è bastato negare o tacere quanto, nella storia del mondo, è inassimilabile alla dottrina, né respingere le acquisizioni della scienza moderna. Ha dovuto anche rifare la storia, persino la più vicina, la più nota e, per esempio, la storia del partito e della rivoluzione. Di anno in anno, talvolta di mese in mese, la *Pravda* si autocorregge, si susseguono le edizioni ritoccate della storia ufficiale, Lenin è censurato, Marx non viene edito. A questo grado, non è più giusto nemmeno il paragone con l'oscurantismo religioso. La Chiesa non è mai arrivata a decidere successivamente che la manifestazione divina si faceva in due, poi in quattro, o in tre, e poi ancora in due persone. L'accelerazione propria al nostro tempo investe così anche la fabbricazione della verità che, a questo ritmo, diventa un puro fantasma. Come nella favola popolare in cui gli artigiani di una città intera tessevano il vuoto per vestire il re, migliaia d'uomini, cui è proprio questo strano mestiere, rifanno tutti i giorni una vana storia,

distrutta la sera stessa, in attesa che la voce tranquilla di un bimbo proclami a un tratto che il re è nudo. Questa tenue voce della rivolta dirà allora ciò che tutti già possono vedere: che una rivoluzione condannata, per durare, a negare la propria vocazione universale, o a rinunciare a se stessa per essere universale, vive su princìpi falsi.

Intanto questi princìpi continuano a funzionare al disopra di milioni d'uomini. Il sogno dell'Impero, contenuto dalle realtà del tempo e dello spazio, appaga la sua nostalgia sulle persone. Le persone non sono ostili all'impero solo in quanto individui: potrebbe allora bastare il terrore tradizionale. Gli sono ostili in quanto la natura umana, finora, non ha mai potuto vivere di sola storia e ad essa, in un modo o in un altro, è sempre sfuggita. L'Impero presuppone una negazione e una certezza: la certezza dell'infinita plasticità dell'uomo e la negazione della natura umana. Le tecniche propagandistiche servono a misurare questa plasticità e tentano di far coincidere riflessione e riflesso condizionato. Esse autorizzano a firmare un patto con chi, per anni, sia stato designato come il nemico mortale. Più ancora, permettono di rovesciare l'effetto psicologico così ottenuto e di sollevare di nuovo tutto un popolo contro quello stesso nemico. L'esperienza non è ancora giunta a termine, ma il principio è logico. Se non c'è natura umana, la plasticità dell'uomo è in realtà infinita. A questo grado, il realismo politico non è altro che un romanticismo senza freno, un romanticismo dell'efficacia.

Ci si spiega così come il marxismo russo rifiuti nella sua totalità, e sebbene se ne sappia servire, il mondo dell'irrazionale. L'irrazionale può servire all'Impero così come può confutarlo. Sfugge al calcolo, e il calcolo solo deve regnare nell'Impero. L'uomo non è altro che un gioco di forze sul quale si può premere razionalmente. Certi marxisti sconsiderati hanno creduto di poter conciliare la loro dottrina, ad esempio, con quella di Freud. Gliel'hanno ben mostrato, e alla svelta. Freud è un pensatore eretico e "piccolo borghese" perché ha messo in luce l'inconscio e gli ha conferito almeno altrettanta realtà che all'io superficiale, o sociale. Quest'inconscio può allora definire l'originalità di una natura umana, opposta all'io storico. L'uomo invece deve ridursi all'io sociale e razionale, oggetto di calcolo. Si è dovuto dunque asservire non solo la vita di ciascuno, ma anche l'evento più irrazionale e solitario, la cui attesa accompagna l'uomo lungo tutta la vita.

L'Impero, nel suo sforzo convulso verso il regno definitivo, tende a integrare la morte.

Si può asservire un uomo vivo e ridurlo allo stato storico di cosa. Ma se muore rifiutando, riafferma una natura umana che ripudia l'ordine delle cose. Per questo l'accusato viene mostrato e ucciso di fronte al mondo soltanto se acconsente a dire che la sua morte sarà giusta, e conforme all'Impero delle cose. Bisogna morire disonorato o non essere più, né in vita, né in morte. In quest'ultimo caso non si muore, si scompare. Allo stesso modo, se il condannato subisce un castigo, il suo castigo protesta silenziosamente e introduce un'incrinatura nella totalità. Ma il condannato non è punito, è reinserito nella totalità, edifica la macchina dell'Impero. Si trasforma in una ruota dell'ingranaggio di produzione, così indispensabile del resto, che alla lunga non sarà utilizzato nella produzione perché colpevole, ma giudicato colpevole perché la produzione ha bisogno di lui. Il sistema russo dei campi di concentramento ha in realtà realizzato il passaggio dialettico dal governo delle persone all'amministrazione delle cose, ma confondendo persona e cosa.

Persino il nemico deve collaborare all'opera comune. Fuori dell'Impero, nessuna salvezza. Quest'Impero è o sarà quello dell'amicizia. Ma si tratta dell'amicizia delle cose, perché l'amico non può essere preferito all'Impero. L'amicizia, non ne esiste altra definizione, è la solidarietà particolare, fino alla morte, contro tutto ciò che non appartiene al regno dell'amicizia. L'amicizia delle cose è l'amicizia in generale, l'amicizia con tutti, che implica, quando debba preservarsi, la denuncia di ciascuno. Chi ami l'amica o l'amico, l'ama nel presente, e la rivoluzione non vuole amare se non un uomo che ancora non c'è. Amare, in certo modo, è uccidere l'uomo compiuto che deve nascere per effetto della rivoluzione. Perché un giorno egli viva, deve essere infatti, fin d'ora, preferito a tutti. Nel regno delle persone, gli uomini si legano d'affetto; nell'Impero delle cose, gli uomini s'uniscono mediante la delazione. La città che si pretendeva fraterna diviene un formicaio d'uomini soli.

Su di un altro piano, solo il furore irrazionale di un bruto può immaginare che si debbano torturare sadicamente degli uomini per ottenere il loro consenso. Si ha allora soltanto un uomo che ne soggioga un altro, in un immondo accoppiamento di persone. Il rappresentante

della totalità razionale si accontenta, al contrario, di lasciare che nell'uomo la cosa prenda il sopravvento sulla persona. Lo spirito più alto viene innanzi tutto assimilato allo spirito più basso, mediante la tecnica poliziesca dell'amalgama. Poi, cinque, dieci, venti notti d'insonnia verranno a capo di un'illusoria convinzione e metteranno al mondo una nuova anima morta. Da questo punto di vista, la sola rivoluzione psicologica che il nostro tempo abbia conosciuta, dopo Freud, è stata operata dal N.K.V.D. e in generale dalle polizie politiche. Guidate da un'ipotesi determinista, calcolando i punti deboli e il grado d'elasticità delle anime, queste nuove tecniche hanno ancora una volta respinto uno dei limiti dell'uomo e si adoperano a dimostrare che nessuna psicologia individuale è originale e che comune misura dei caratteri è la cosa. Hanno letteralmente creato la fisica delle anime.

Su queste basi, le relazioni umane tradizionali sono state trasformate. Queste trasformazioni progressive caratterizzano il mondo del terrore razionale in cui, in diversa misura, vive l'Europa. Il dialogo, relazione di persone, è stato sostituito dalla propaganda e dalla polemica, che sono due generi di monologo. L'astrazione, propria al mondo delle forze e del calcolo, ha sostituito le vere passioni che appartengono al regno della carne e dell'irrazionale. Il tagliando facente veci di pane, l'amore e l'amicizia sottomessi a una dottrina, il destino al piano, il castigo chiamato norma, e la produzione sostituita alla creazione viva, descrivono abbastanza bene quest'Europa scarnita, popolata dei fantasmi, vittoriosi o asserviti, della potenza. "Quanto miserabile è dunque," esclamava Marx, "questa società che non conosce mezzo di difesa migliore del carnefice!" Ma il carnefice non era ancora il carnefice filosofo e non aspirava, almeno, alla filantropia universale.

La contraddizione ultima della più grande rivoluzione che la storia abbia conosciuta non è tanto, dopo tutto, quella di pretendere alla giustizia attraverso una catena ininterrotta d'ingiustizie e di violenze. Servitù o mistificazione, questa sventura è di tutti i tempi. La sua tragedia è quella del nichilismo, e si confonde col dramma dell'intelligenza contemporanea che, pretendendo all'universale, accumula invece le mutilazioni dell'uomo. La totalità non è unità. Lo stato d'assedio, anche esteso ai limiti del mondo, non è riconciliazione. La rivendicazione della città universale non si mantiene in questa

rivoluzione se non respingendo i due terzi del mondo e l'eredità prodigiosa dei secoli; negando, a beneficio della storia, la natura e la bellezza, stroncando nell'uomo la sua forza di passione, di dubbio, di felicità, d'invenzione singolare: in una parola, la sua grandezza. I principi che gli uomini si danno finiscono per prendere il sopravvento sulle loro intenzioni più nobili. A forza di contestazioni, di lotte incessanti, di polemiche, di scomuniche, di persecuzioni subite e rese, la Città universale degli uomini liberi e fraterni va lentamente alla deriva e lascia posto al solo universo in cui storia ed efficacia possano effettivamente erigersi a giudici supremi: l'universo del processo.

Ogni religione fa perno sui concetti d'innocenza e di colpevolezza. Eppure Prometeo, prima incarnazione della rivolta, ricusava il diritto di punire. Lo stesso Zeus, soprattutto Zeus, non è abbastanza innocente perché gli venga conferito questo diritto. Nel suo primo moto, la rivolta rifiuta dunque al castigo la sua legittimità. Ma nella sua ultima incarnazione, al termine del suo estenuante viaggio, l'insorto riprende il concetto religioso di castigo e lo mette al centro del proprio universo. Il giudice supremo non è più nei cieli, è la storia stessa, che applica sanzioni in veste di divinità implacabile. A suo modo, la storia non è altro che un lungo castigo poiché solo alla fine dei tempi si gusterà il vero premio. Secondo ogni apparenza, siamo lontani dal marxismo e da Hegel, e ancora più lontani dalla primitiva rivolta. Eppure, ogni pensiero puramente storicistico dischiude questi abissi. In quanto Marx predicava l'inevitabile realizzarsi della città senza classi, in quanto, stabiliva così la buona volontà della storia, ogni ritardo nell'avanzata liberatrice doveva essere imputato alla cattiva volontà dell'uomo. Marx ha reintrodotto nel mondo scristianizzato la colpa e il castigo, ma rispetto alla storia. Sotto un certo aspetto, il marxismo è una dottrina di colpevolezza quanto all'uomo, d'innocenza quanto alla storia. Lontano dal potere, la sua traduzione storica stava nella violenza rivoluzionaria; al sommo del potere, rischiava d'essere la violenza legale, cioè il terrore e il processo.

Del resto, nell'universo religioso, il vero giudizio è rinviato a più tardi; non è necessario che il delitto sia punito senza indugio, e l'innocenza consacrata. Nel nuovo universo, invece, il giudizio pronunciato dalla storia deve avvenire immediatamente, perché la colpevolezza coincide col fallimento e il castigo. La storia ha giudicato

Bukarin perché l'ha fatto morire. Proclama l'innocenza di Stalin: questi è al vertice della potenza. Tito è sotto istanza di processo, come lo fu Trotsky, la cui colpevolezza divenne chiara per i filosofi del crimine storico solo nel momento in cui il mantello omicida calò su di lui. E così per Tito, di cui non sappiamo, ci si dice, se sia colpevole o no. È denunciato, non ancora abbattuto. Quando sarà prostrato, la sua colpevolezza sarà certa. Del resto, l'innocenza provvisoria di Trotsky e di Tito dipendeva e dipende in gran parte dalla geografia; erano lontani dalla mano secolare. Per questo bisogna giudicare senza dilazioni coloro che questa mano può raggiungere. Il giudizio definitivo della storia dipende da un'infinità di giudizi che nel frattempo saranno stati pronunciati e che verranno allora confermati o infirmati. Si promettono così misteriose riabilitazioni per il giorno in cui il tribunale del mondo sarà stato edificato con il mondo stesso. Il tale che si dichiarò traditore e colpevole entrerà nel Pantheon degli uomini. Il talaltro resterà nell'inferno storico. Ma chi giudicherà allora? L'uomo stesso, finalmente compiuto nella sua giovane divinità. Intanto, quelli che hanno concepito la profezia, soli a saper leggere nella storia il senso che vi hanno preventivamente posto, pronunceranno sentenze, mortali per il colpevole, provvisorie soltanto per il giudice. Ma accade che chi giudica, come Rajk, sia a sua volta giudicato. Bisogna credere forse che questi non leggesse più la storia correttamente? Infatti, la sua sconfitta e la sua morte lo provano. Chi garantisce dunque che i suoi giudici di oggi non saranno domani traditori, e precipitati dall'alto del loro tribunale nei sotterranei di cemento dove agonizzano i dannati della storia? La garanzia sta nella loro chiaroveggenza infallibile. Chi la prova? Il loro perpetuo successo. Il mondo del processo è un mondo circolare in cui successo e innocenza reciprocamente si autenticano, e in cui tutti gli specchi riflettono la stessa mistificazione.

Esisterebbe così una grazia storica²⁷, di cui solo il potere può penetrare i disegni e che favoreggia o scomunica il suddito dell'Impero. Per far fronte ai suoi capricci, questi dispone soltanto della fede, quale almeno è definita negli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio. "Dobbiamo per non smarrirci mai essere sempre pronti a credere nero ciò che, quanto a me, vedo bianco, se la Chiesa gerarchica Lo definisce tale." Questa fede attiva nei rappresentanti della verità è la sola a poter salvare il suddito dalle misteriose devastazioni della storia. E anche

così, egli non si sottrae all'universo del processo, cui lo vincola al contrario il sentimento storico della paura. Ma, privo di tale fede, rischia sempre, senza averlo voluto e con le migliori intenzioni del mondo, di divenire un criminale obiettivo.

In questo concetto, finalmente, culmina l'universo del processo. Con esso, l'anello si richiude. Al termine di questa lunga insurrezione in nome dell'innocenza umana, sorge, per una perversione essenziale, l'affermazione della colpevolezza generale. Ogni uomo è un criminale che si ignora. Il criminale obiettivo è appunto colui che credeva di essere innocente. La propria azione, egli la riteneva soggettivamente inoffensiva, o persino favorevole all'avvenire della giustizia. Ma gli si dimostra che obiettivamente ha nociuto a questo avvenire. Si tratta di un'obiettività scientifica? No: storica. Come sapere, ad esempio, se l'avvenire della giustizia sia compromesso dalla denuncia sconsiderata di un'ingiustizia presente? La vera obiettività consisterebbe nel giudicare dei fatti e della loro tendenza in base a quei risultati che possono essere scientificamente osservati. Ma il concetto di colpevolezza obiettiva prova che questa curiosa obiettività non si fonda che su certi risultati e fatti accessibili soltanto alla scienza dell'anno 2000, almeno. Intanto, essa si riassume in una soggettività interminabile che s'impone agli altri come obiettività: è la definizione filosofica del terrore. Questa obiettività non ha un senso definibile, ma il potere le conferirà un contenuto decretando colpevole quanto non approva. Essa acconsentirà a dire, o a lasciare dire a filosofi che vivono fuori dell'Impero, che assume così un rischio nei confronti della storia, come l'ha assunto, ma senza saperlo, il colpevole obiettivo. La cosa verrà giudicata più tardi, quando colpevole e vittima saranno scomparsi. Ma questa consolazione vale soltanto per il carnefice, che appunto non ne ha bisogno. Intanto, i fedeli sono regolarmente invitati a strane feste in cui, secondo riti scrupolosi, vittime piene di contrizione vengono date in olocausto al dio storico.

L'utilità diretta di questo concetto sta nell'interdire l'indifferenza in materia di fede. È l'evangelizzazione forzata. La legge, che ha la funzione di punire i sospetti, li fabbrica. Fabbricandoli, li converte. Nella società borghese, per esempio, si presume che ogni cittadino approvi la legge. Nella società obiettiva, si presumerà che ogni cittadino la disapprovi. O almeno, dovrà essere sempre pronto a dimostrare che

non la disapprova. La colpevolezza non sta più nel fatto, sta nella semplice assenza di fede, il che spiega l'apparente contraddizione del sistema obiettivo. In regime capitalista, chi si dice neutrale è reputato, obiettivamente, favorevole al regime. In regime d'Impero, chi è neutrale è reputato, obiettivamente, ostile al regime. Non c'è da stupirsi. Se il suddito dell'Impero non crede all'Impero, è storicamente nullo, per propria scelta; egli sceglie dunque contro la storia, è blasfemo. Né basta la fede professata a fior di labbra; bisogna viverla e agire per servirla, essere sempre all'erta per consentire a tempo al mutarsi dei dogmi. Al minimo errore, la colpevolezza in potenza diviene a sua volta obbiettiva. Concludendo a suo modo la storia, la rivoluzione non si accontenta di stroncare qualsiasi rivolta. Si obbliga a considerare responsabile ogni uomo, perfino il più servile, del fatto che la rivolta sia esistita ed esista ancora sotto il sole. Nell'universo del processo, finalmente conquistato e portato a compimento, un popolo di colpevoli camminerà senza posa verso un'impossibile innocenza, sotto lo sguardo amaro dei grandi inquisitori. Nel ventesimo secolo, la potenza è triste.

Qui termina l'itinerario sorprendente di Prometeo. Clamando il suo odio agli dèi e il suo amore all'uomo, distoglie con spregio il suo sguardo da Zeus e viene verso i mortali per condurli all'assalto del cielo. Ma gli uomini sono deboli, o vili, bisogna organizzarli. Amano il piacere e la felicità immediata; bisogna insegnar loro a rifiutare, per farsi più grandi, il miele dei giorni. Così Prometeo diviene dapprima maestro che insegna, e poi, a sua volta, padrone che comanda. La lotta si prolunga ancora e diviene estenuante. Gli uomini dubitano d'approdare mai alla città del sole, e che questa città esista. Bisogna salvarli da se stessi. Allora l'eroe dice loro che conosce la città, e che è il solo a conoscerla. Chi ne dubiti verrà gettato nel deserto, inchiodato a una roccia, offerto in pasto agli uccelli crudeli. Gli altri marceranno ormai nelle tenebre, dietro al signore pensoso e solitario. Prometeo solo è divenuto dio e regna sulla solitudine degli uomini. Ma, di Zeus, non ha conquistato che la solitudine e la crudeltà: non è più Prometeo, è Cesare. Il vero, l'eterno Prometeo ha preso ora il volto di una delle sue vittime. Lo stesso grido, venuto dal fondo dei tempi, echeggia sempre in fondo al deserto di Scizia.

NOTE

¹ E. DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique*.

² Saint-Simon, che influirà su Marx, è d'altronde egli stesso influenzato da Maistre e Bonald.

³ *Les Illusions du Progrès*.

⁴ L'ultimo tomo del *Corso di filosofia positiva* esce nello stesso anno dell'*Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach.

⁵ “Tutto ciò che si sviluppa spontaneamente è necessariamente legittimo, per un certo tempo.”

⁶ Secondo Zdanov, il marxismo è “una filosofia qualitativamente diversa da tutti i sistemi anteriori”. Il che significa che il marxismo, per esempio, non è il cartesianesimo, ciò che nessuno si sognerà di negare, o che il marxismo non deve essenzialmente nulla al cartesianesimo, e questo è assurdo.

⁷ Ogni dieci o undici anni, prevede Marx. Ma la periodicità dei cicli si “accorcerà gradatamente”.

⁸ In *Tragédie du Marxisme*, Michel Collinet rileva, in Marx, tre forme di assunzione dei poteri da parte del proletariato: repubblica giacobina nel *Manifesto Comunista*, dittatura rivoluzionaria in *18 brumaio*, e governo federale e libertario nella *Guerra civile in Francia*.

⁹ Morelly, Babeuf, Godwin descrivono in realtà delle società d'inquisizione.

¹⁰ MAXIMILIEN RUBEL, *Pages Choisies pour une éthique socialiste*. Rivière.

¹¹ Sull'imminenza dell'evento, vedi Marco VIII-39, XIII-30; Matteo X-23, XII-27, 28, XXIV-34; Luca, IX-26, 27, XX-22 ecc.

¹² Prefazione alla traduzione russa del *Manifesto Comunista*.

¹³ Dal 1920 al 1930, in un periodo di intensa produttività, gli Stati Uniti hanno visto diminuire il numero dei loro operai metallurgici, mentre il numero dei venditori dipendenti dalla stessa industria quasi raddoppiava.

¹⁴ “Andiamo verso una rivoluzione proletaria?”. *Révolution proletarienne*, 25 aprile 1933.

¹⁵ *La condizione operaia*.

¹⁶ Del resto, Lenin ha registrato per primo questa verità, ma senza

amarezza apparente. Se la frase è terribile per le speranze rivoluzionarie, lo è ancora di più per Lenin stesso. Infatti, ha osato dire che le masse avrebbero più facilmente accettato il suo centralismo burocratico e dittatoriale perché “disciplina e organizzazione sono più facilmente assimilate dal proletariato grazie appunto alla scuola della fabbrica”.

¹⁷ Precisiamo che la produttività è malefica solo quando venga assunta come fine, non come mezzo che potrebbe essere liberatore.

¹⁸ Sebbene si potesse negarlo – fino al Settecento – per tutto il periodo in cui Marx ha creduto di scoprirlo. Esempi storici nei quali il conflitto delle forme di civiltà non ha portato a un progresso nel campo della produzione: distruzione della civiltà micenea, invasione di Roma da parte dei barbari, espulsione degli Arabi dalla Spagna, strage degli Albigesi ecc.

¹⁹ Roger Caillois fa notare come lo stalinismo faccia opposizione alla teoria dei quanta, ma utilizzi la scienza atomica che ne deriva (*Critique du Marxisme*, Gallimard).

²⁰ Su tutto questo vedi JEAN GRENIER, *Essai sur l'Esprit d'Orthodoxie* (Gallimard) che rimane, dopo quindici anni, un libro d'attualità.

²¹ Vedi l'ottima discussione di JULES MONNEROT, *Sociologie du Communisme*, parte III.

²² ERNESTAN, *Le Socialisme et la Liberté*.

²³ *Che fare?* 1902.

²⁴ *Stato e rivoluzione*, 1917.

²⁵ Non altrimenti Marx: “Non importa che cosa il tale o talaltro proletario, o anche l'intero proletariato, immagini essere suo scopo!”

²⁶ È noto come il fratello maggiore, che quanto a lui aveva scelto il terrorismo, sia stato impiccato.

²⁷ Heine già chiamava i socialisti “i nuovi puritani”. Puritanesimo e rivoluzione, storicamente, procedono di pari passo.

²⁸ “L'astuzia della ragione”, nell'universo storicistico, ripropone il problema del male.

RIVOLTA E RIVOLUZIONE

La rivoluzione dei principi uccide Dio nella persona del suo rappresentante. La rivoluzione del ventesimo secolo uccide quanto resta di Dio nei principi stessi, e consacra il nichilismo storico. Qualunque via prenda in seguito questo nichilismo, non appena esso vuol creare nel secolo, all'infuori di ogni regola morale, costruisce il tempio di Cesare. Scegliere la storia, ed essa sola, significa scegliere il nichilismo contro gli insegnamenti della rivolta stessa. Quelli che si avventano nella storia in nome dell'irrazionale, gridando che essa non ha senso alcuno, incontrano la servitù e il terrore e sfociano nell'universo concentrazionista. Quelli che vi si lanciano predicando la sua razionalità assoluta incontrano servitù e terrore, e sfociano nell'universo concentrazionista. Il fascismo vuole instaurare l'avvento del superuomo nietzschiano. Scopre subito che Dio, se esiste, è forse questo o quello, ma innanzi tutto è il signore della morte. Se l'uomo vuol farsi dio, si arroga il diritto di vita e di morte sugli altri. Fabbriante di cadaveri, e di sotto-uomini, è egli stesso sotto-uomo, e non Dio, ma ignobile servo della morte. La rivoluzione razionale, da parte sua, vuole realizzare l'uomo totale di Marx. La logica della storia, a principiare dal momento in cui viene totalmente accettata, la conduce a poco a poco, contro la sua passione più alta, a mutilare progressivamente l'uomo, e a trasformare se stessa in crimine obiettivo. Non è giusto identificare i fini del fascismo e quelli del comunismo russo. Il primo rappresenta l'esaltazione del carnefice da parte del carnefice stesso. Il secondo, più drammatico, l'esaltazione del carnefice da parte delle vittime. Il primo non ha mai sognato di liberare interamente l'uomo, ma soltanto di liberarne alcuni soggiogando gli altri. Il secondo, nel suo principio più profondo, mira a liberare tutti gli uomini asservendoli tutti, provvisoriamente. Bisogna riconoscergli la grandezza dell'intenzione. Ma è giusto, al contrario, identificare i loro mezzi con il cinismo politico che hanno attinto ambedue alla stessa fonte, il nichilismo morale. Tutto è accaduto come se i discendenti di Stirner e di Neciaiev utilizzassero i discendenti di Kaliayev e di

Proudhon. Oggi, i nichilisti sono sui troni. Le concezioni che pretendono di guidare il nostro mondo in nome della rivoluzione sono divenute in realtà ideologie di assenso, non di rivolta. Per questo il nostro tempo è quello delle tecniche private e pubbliche di annientamento.

Obbedendo al nichilismo, la rivoluzione s'è in realtà messa in contrasto con la rivolta da cui trae origine. L'uomo che odiava la morte e il dio della morte, che disperava della sopravvivenza personale, ha voluto liberarsi nell'immortalità della specie. Ma finché il gruppo non domina il mondo, finché la specie non vi regna, bisogna ancora morire. Il tempo urge allora, la persuasione richiede un certo agio, l'amicizia una costruzione senza fine; il terrore rimane dunque il cammino più breve per l'immortalità. Ma queste perversioni estreme gridano al tempo stesso la nostalgia del primitivo valore della rivolta. La rivoluzione contemporanea che pretende negare ogni valore è già, in se stessa, un giudizio di valore. Attraverso di essa, l'uomo vuole regnare. Ma perché regnare se nulla ha senso? Perché l'immortalità, se il volto della vita è spaventoso? Non esiste pensiero assolutamente nichilista se non, forse, nel suicidio, non più di quanto non esista un materialismo assoluto. La distruzione dell'uomo afferma ancora l'uomo. Il terrore e i campi di concentramento sono i mezzi estremi che l'uomo adopera per sfuggire alla solitudine. La sete d'unità si deve realizzare, sia pure nella fossa comune. Se uccidono degli uomini, lo fanno perché rifiutano la condizione mortale e vogliono l'immortalità per tutti. In certo modo, allora, si uccidono. Ma al tempo stesso provano che non possono fare a meno dell'uomo; essi soddisfano una spaventosa fame di fraternità. "La creatura deve avere una gioia e, quando non ha alcuna gioia, le occorre una creatura." Quelli che rifiutano la sofferenza d'essere e di morire vogliono allora dominare. "Il potere è solitudine" dice Sade. Il potere, oggi, per migliaia di solitari, poiché significa la sofferenza dell'altro, confessa il bisogno dell'altro. Il terrore è l'omaggio che astiosi solitari finiscono col rendere alla fraternità degli uomini.

Ma il nichilismo, se non è, si sforza di essere; e questo basta a disertare il mondo. La terra dell'umanesimo è divenuta quest'Europa, terra inumana. Ma questo tempo è il nostro, e come rinnegarlo? Se la nostra storia è il nostro inferno, non sapremmo distorglierne il viso. Quest'orrore non può essere eluso, ma assunto per venire superato; da

quelli stessi che l'hanno vissuto in lucidità, non da quelli che, avendolo provocato, si credono in diritto di pronunciare il giudizio. Una simile pianta non ha potuto scaturire infatti che da uno spesso terriccio d'iniquità accumulate. All'estremo di una lotta a morte nella quale la follia del secolo mischia indistintamente gli uomini, il nemico resta il fratello nemico. Anche denunciato nei suoi errori, non può essere disprezzato né odiato; la sventura è oggi patria comune, il solo regno terrestre che abbia risposto alla promessa.

La stessa nostalgia di riposo e di quiete dev'essere respinta; coincide con l'accettazione dell'iniquità. Quelli che van sospirando le società felici che incontrano nella storia confessano ciò che desiderano: non l'alleviarsi della miseria, ma il suo silenzio. Che sia al contrario lodato questo tempo in cui la miseria grida e ritarda il sonno dei sazi! Maistre già parlava del "sermone terribile che la miseria predicava ai re". Lo predica oggi, e in modo ancora più urgente, alle *élites* disonorate di questo tempo. Bisogna prestare ascolto a questo sermone. In ogni parola e in ogni atto, fossero pure criminali, sta la promessa di un valore che dobbiamo cercare e portare alla luce. L'avvenire non si può prevedere, e può darsi che la rinascita sia impossibile. Sebbene la dialettica storicista sia falsa e criminale, il mondo, dopo tutto, può realizzarsi nel crimine, seguendo un'idea sbagliata. Semplicemente, questo genere di rassegnazione è qui rifiutato: bisogna puntare sulla rinascita.

Non ci rimane del resto che rinascere o morire. Nel momento in cui giunge alla sua estrema contraddizione negando se stessa, la rivolta è costretta a perire col mondo che ha suscitato o a ritrovare una nuova fedeltà e un nuovo slancio. Prima di andar oltre, dobbiamo almeno chiarire questa contraddizione. Essa non è esattamente definita quando si dica, come fanno ad esempio i nostri esistenzialisti (sottomessi anche loro, per il momento, allo storicismo e alle sue contraddizioni)¹, che dalla rivolta alla rivoluzione c'è progresso, e che l'insorto non è niente se non è rivoluzionario. La contraddizione, in realtà, è più serrata. O il rivoluzionario esprime contemporaneamente la rivolta o non è più rivoluzionario, ma poliziotto e funzionario che alla rivolta contrasta. Ma se è fedele a questa, finisce per insorgere contro la rivoluzione. Cosicché non v'è progresso da un atteggiamento all'altro, ma simultaneità, e contraddizione continuamente crescente. Ogni

rivoluzionario finisce oppressore o eretico. Nell'universo puramente storico che hanno scelto, rivolta e rivoluzione sfociano nello stesso dilemma: polizia o follia.

A questo stadio, la sola storia non offre dunque alcuna fecondità. Non è fonte di valore, ma ancora una volta di nichilismo. Si può almeno creare il valore contro la storia sul solo piano della riflessione eterna? Ciò equivale a ratificare l'ingiustizia storica e la miseria degli uomini. Calunniare questo mondo riconduce al nichilismo definito da Nietzsche. Il pensiero che si forma con la sola storia, quanto quello che si contrappone ad ogni storia, tolgono all'uomo il mezzo o la ragione di vivere. Il primo lo spinge all'estrema prostrazione del "perché vivere?"; il secondo al "come vivere?". La storia, necessaria, non sufficiente, non è dunque che una causa occasionale. Non è assenza di valore, né valore in sé, e neppure materia prima di un valore. È un'occasione, tra altre, in cui l'uomo può avvertire l'esistenza ancora confusa di un valore che gli serve a giudicare la storia. La rivolta stessa ce ne dà promessa.

La rivoluzione assoluta presupponeva infatti l'assoluta plasticità della natura umana, la sua riduzione possibile allo stato di forza storica. Ma la rivolta è, nell'uomo, il rifiuto di essere trattato come cosa e ridotto alla pura storia. È l'affermazione di una natura comune a tutti gli uomini, che sfugge al mondo della potenza. Certo, la storia è uno dei limiti dell'uomo; in questo senso il rivoluzionario ha ragione. Ma reciprocamente l'uomo, nella sua rivolta, pone un limite alla storia. Su questo limite nasce la promessa di un valore. Appunto alla nascita di questo valore la rivoluzione cesarea si oppone oggi implacabilmente, poiché esso rappresenta la sua vera sconfitta, che l'obbligherebbe a rinunciare ai propri principi. Nel 1950, e provvisoriamente, le sorti del mondo non si giocano, come pare, nella lotta tra produzione borghese e produzione rivoluzionaria; esse volgeranno a uno stesso fine. Si giocano tra le forze della rivolta e quelle della rivoluzione cesarea. La rivoluzione trionfante deve, con le sue polizie, e i suoi processi e le sue scomuniche, dar prova che non esiste una natura umana. La rivolta umiliata, con le sue contraddizioni, i suoi patimenti, le sue rinnovate sconfitte e la sua fierezza inesausta deve dare a questa natura il suo contenuto di dolore e di speranza.

"Mi rivolto, dunque siamo" diceva lo schiavo. La rivolta metafisica aggiungeva allora quel "siamo soli" di cui viviamo ancor

oggi. Ma se siamo soli sotto il cielo vuoto, se dunque bisogna per sempre morire, come possiamo realmente essere? La rivolta metafisica tentava allora di fare l'essere col sembrare. Dopodiché, le concezioni puramente storiche sono venute a dirci che essere era fare. Non eravamo, ma dovevamo essere con qualsiasi mezzo. La nostra rivoluzione è un tentativo di conquistare un essere nuovo, mediante il fare, al di fuori d'ogni norma morale. Perciò si condanna a non vivere che per la storia, e nel terrore. Per essa, l'uomo non è niente se non ottiene nella storia, per amore o per forza, il consenso unanime. A questo punto preciso, il limite è oltrepassato, la rivolta tradita, dapprima, e poi logicamente assassinata, perché non ha mai affermato nel suo moto più puro se non appunto l'esistenza di un limite, e quell'essere diviso che siamo; essa non è all'origine della negazione totale di ogni essere. Al contrario, dice insieme sì e no. È il rifiuto di una parte dell'esistenza in nome di un'altra parte, che viene esaltata. Più quest'esaltazione è profonda, maggiormente implacabile è il rifiuto. Poi, quando nella vertigine e nel furore la rivolta passa al tutto o niente, alla negazione di ogni essere e di ogni natura umana, allora si rinnega. Solo la negazione totale giustifica il progetto di una totalità da conquistare. Ma dall'affermazione di un limite, di una dignità e di una bellezza comuni agli uomini, deriva soltanto la necessità di estendere questo valore a tutti e a tutto e di procedere verso l'unità senza rinnegare le origini. In tal senso la rivolta, nella sua autenticità primitiva, non giustifica alcuna concezione puramente storicistica. La rivendicazione della rivolta sta nell'unità, la rivendicazione della rivoluzione storica nella totalità. La prima muove dal no che poggia sopra un sì, la seconda muove dalla negazione assoluta e si condanna a tutte le servitù per fabbricare un sì respinto al termine dei tempi. Quella è creatrice, questa nichilista. La prima è destinata a creare per essere sempre di più, la seconda forzata a produrre per sempre meglio negare. La rivoluzione storica si obbliga a fare sempre, nella speranza, continuamente delusa, di essere un giorno. Anche il consenso unanime non basterà a creare l'essere. "Obbedite" diceva Federico il Grande ai suoi sudditi. Ma, morendo: "Sono stanco di regnare su schiavi." Per fuggire a questo assurdo destino, la rivoluzione è e sarà condannata a rinunciare ai propri principi, al nichilismo e al valore puramente storico, per ritrovare la fonte creatrice della rivolta. La rivoluzione, per essere

creatrice, non può fare a meno di una norma, morale o metafisica, che equilibri il delirio storico. Senza dubbio, non ha che un giustificato disprezzo per la morale formale e mistificatrice che trova nella società borghese. Ma la sua follia è stata di estendere questo disprezzo ad ogni rivendicazione morale. Alle sue stesse origini, e nei suoi slanci più profondi, sta una norma che non è formale e che tuttavia può esserle guida. La rivolta infatti le dirà a voce sempre più alta che bisogna cercare di fare, non per cominciare un giorno ad essere, agli occhi di un mondo ridotto all'assenso, ma in funzione di quell'essere oscuro che già si scopre nel moto d'insurrezione. Non formale né sottomessa alla storia, questa norma è quanto potremo precisare scoprendola allo stato puro, nella creazione artistica. Notiamo solo, in precedenza, che al "Mi rivolto, dunque siamo", al "Siamo soli" della rivolta metafisica, la rivolta alle prese con la storia aggiunge che invece di uccidere e morire per produrre l'essere che non siamo, dobbiamo vivere e far vivere per creare quello che siamo.

NOTE

¹ L'esistenzialismo ateo ha almeno la volontà di creare una morale. Bisogna aspettare questa morale. Ma la vera difficoltà starà nel crearla senza reintrodurre, nell'esistenza storica, un valore estraneo alla storia.

IV RIVOLTA E ARTE

L'arte è anch'essa quel movimento che a un tempo esalta e nega. "Nessun artista tollera il reale," dice Nietzsche. È vero; ma nessun artista può fare a meno del reale. La creazione è esigenza d'unità e rifiuto del mondo. Ma rifiuta il mondo a causa di quanto gli manca e in nome di ciò che, talvolta, esso è. La rivolta si lascia qui osservare, fuori dalla storia, allo stato puro, nella sua complicazione primitiva. L'arte dovrebbe dunque darci un'ultima prospettiva sul contenuto della rivolta.

Si osserverà tuttavia quale ostilità abbiano mostrato verso l'arte tutti i riformatori rivoluzionari. Platone è ancora moderato. Mette in questione solo la funzione menzognera del linguaggio e non esilia dalla sua repubblica che i poeti. Del resto, ha posto la bellezza al disopra del mondo. Ma il movimento rivoluzionario dei tempi moderni coincide con un processo all'arte che non è ancora finito. La Riforma sceglie la morale ed esilia la bellezza. Rousseau denuncia nell'arte una corruzione sovrapposta dalla società alla natura. Saint-Just tuona contro gli spettacoli e, nel bel programma che prepara per la "Festa della Ragione", vuole che la ragione sia personificata da una donna "piuttosto virtuosa che bella". La Rivoluzione francese non fa nascere alcun artista, ma soltanto un grande giornalista, Desmoulins, e uno scrittore clandestino, Sade. Il solo poeta del suo tempo, lo ghigliottina. Il solo grande prosatore va esule a Londra e difende il cristianesimo e il legittimismo. Un po' più tardi, i sansimoniani esigeranno un'arte "socialmente utile". "L'arte per il progresso" è un luogo comune, che ha avuto corso in tutto il secolo e che Victor Hugo ha ripreso, senza riuscire a renderlo convincente. Il solo Vallés arreca, nella maledizione all'arte, un tono d'imprecazione che l'autentifica.

È lo stesso tono dei nichilisti russi. Pisarev proclama scaduti i valori estetici a vantaggio dei valori pragmatici. "Preferirei essere un ciabattino russo piuttosto che un Raffaello russo." Per lui, un paio di stivali è più utile di Shakespeare. Il nichilista Nekrassov, grande e dolente poeta, afferma tuttavia di preferire un pezzo di formaggio a

tutto Puskin. È noto infine l'anatema contro l'arte pronunciato da Tolstoj. A quei marmi di Venere e Apollo, ancora dorati dal sole d'Italia, che Pietro il Grande aveva fatto venire nel suo giardino d'estate a Pietroburgo, la Russia rivoluzionaria ha finito col volgere le spalle. La miseria, talvolta, si scosta dalle dolorose immagini della felicità.

L'ideologia tedesca non è meno severa nelle sue accuse. Secondo gli interpreti rivoluzionari della *Fenomenologia*, non esisterà arte nella società riconciliata. La bellezza sarà vissuta, non più immaginata. Il reale, interamente razionale, potrà sedare da solo ogni sete. La critica della coscienza formale e dei valori d'evasione si estende naturalmente all'arte. L'arte non è di tutti i tempi, è al contrario determinata dalla sua epoca ed esprime, dirà Marx, i valori privilegiati della classe dominante. C'è dunque un'unica arte rivoluzionaria che è appunto l'arte posta al servizio della rivoluzione. Del resto, creando bellezza, al di fuori della storia, l'arte contrasta al solo sforzo che sia razionale: la trasformazione della storia stessa in bellezza assoluta. Dal momento che è cosciente della sua funzione rivoluzionaria, il ciabattino russo è il vero creatore della bellezza definitiva. Quanto a Raffaello, ha creato soltanto una bellezza effimera, che sarà incomprendibile all'uomo nuovo.

Marx si chiede, è vero, come la bellezza greca possa ancora essere bella per noi. Risponde che essa esprime l'infanzia ingenua di un mondo di cui, in mezzo alle nostre lotte d'adulti, abbiamo nostalgia. Ma come possono i capolavori del Rinascimento italiano, come può Rembrandt, come l'arte cinese, essere ancora belli per noi? Che importa! Il processo all'arte è definitivamente intentato e prosegue oggi con la complicità imbarazzata di artisti e di intellettuali votatisi alla calunnia della propria arte e della propria intelligenza. Si noterà infatti che in questa lotta tra Shakespeare e il ciabattino, non è il ciabattino a maledire Shakespeare o la bellezza, ma è colui che continua a leggere Shakespeare e non sceglie di fare gli stivali, che del resto non potrebbe mai fare. Gli artisti del nostro tempo somigliano ai gentiluomini penitenti della Russia Ottocentesca; li giustifica la loro cattiva coscienza. Ma l'ultima cosa che un artista possa provare davanti alla propria arte è il pentimento. Pretendere di rinviare anche la bellezza alla fine dei tempi e, intanto, privare tutti, e il ciabattino, di quel pane supplementare di cui abbiamo noi stessi gustato, vuol dire oltrepassare i

limiti della semplice e necessaria umiltà.

Una simile follia ascetica ha tuttavia le sue ragioni, e queste almeno c'interessano. Esse traducono sul piano estetico la lotta, già descritta, tra rivoluzione e rivolta. In ogni rivolta si scoprono l'esigenza metafisica di unità, l'impossibilità di conseguirla, e la fabbricazione di un universo che la sostituisca. Da questo punto di vista, la rivolta è fabbricatrice di universi. Ciò definisce anche l'arte. In realtà, l'esigenza della rivolta è, in parte, un'esigenza estetica. Tutte le concezioni improntate alla rivolta si concretano, come abbiamo visto, in una retorica o in un universo chiuso. La retorica dei bastioni in Lucrezio, i conventi e i castelli sprangati di Sade, l'isola o la rupe romantica, le cime solitarie di Nietzsche, l'oceano elementare di Lautréamont, i parapetti di Rimbaud, i castelli terrificanti che rinascono, battuti da un uragano di fiori, nei surrealisti, la prigione, la nazione separata, il campo di concentramento, l'impero dei liberi schiavi concretano ciascuno a suo modo lo stesso bisogno di coerenza e d'unità. Su questi mondi chiusi, l'uomo può regnare finalmente, e conoscere.

È il movimento stesso di tutte le arti. L'artista rifà il mondo per proprio conto. Le sinfonie della natura non conoscono battute d'aspetto. Il mondo non è mai silenzioso; il suo stesso mutismo ripete eternamente le medesime note, secondo vibrazioni che ci sfuggono. Quanto a quelle che percepiamo, ci arrecano dei suoni, raramente un accordo, mai una melodia. Eppure esiste la musica in cui le sinfonie si compiono, in cui la melodia dà forma a suoni che per sé non ne hanno, in cui una disposizione privilegiata di note trae infine, dal disordine naturale, un'unità soddisfacente per la mente e per il cuore.

“Sempre più,” scrive Van Gogh, “credo che non si debba giudicare il buon Dio da questo mondo. È un suo abbozzo mal riuscito.” Ogni artista cerca di rifare questo abbozzo e di dargli lo stile che gli manca. La maggiore e più ambiziosa delle arti, la scultura, si accanisce a fissare nelle tre dimensioni il volto sfuggente dell'uomo, a ricondurre il disordine dei gesti all'unità del grande stile. La scultura non respinge la somiglianza di cui, al contrario, ha bisogno. Ma non la ricerca per prima. Quello che cerca, nelle sue grandi epoche, è il gesto, l'atteggiamento e lo sguardo vuoto che riassumeranno tutti i gesti e tutti gli sguardi del mondo. Non è suo assunto imitare ma stilizzare, e imprigionare in una espressione significativa il passeggero furore dei

corpi o il vorticare infinito degli atteggiamenti. Soltanto allora erige, sul frontone delle città tumultuose, il modulo, il tipo, l'immobile perfezione che per un momento placherà l'incessante febbre degli uomini. L'amante frustrato dall'amore potrà girare infine intorno alle *koré* greche per impossessarsi di quanto, nel corpo e nel viso della donna, sopravvive ad ogni degradazione.

Il principio della pittura sta anch'esso in una scelta. "Il genio stesso," scrive Delacroix riflettendo sulla propria arte, "non è che il dono di generalizzare e di scegliere." Il pittore isola il soggetto, primo modo di unificarlo. I paesaggi sfuggono, scompaiono dalla memoria o si distruggono l'un l'altro. Per questo il paesaggista o il pittore di nature morte isola nello spazio e nel tempo ciò che, normalmente, gira con la luce, si perde in una prospettiva infinita o scompare all'urto d'altri valori. Il primo gesto del paesaggista è quello d'inquadrare la tela. Egli elimina nell'atto stesso di eleggere. Ugualmente, la pittura a soggetto isola nel tempo e nello spazio l'azione che normalmente si sperde in un'altra azione. Il pittore procede allora a una fissazione. I grandi creatori sono coloro che, come Piero della Francesca, danno l'impressione che in quel momento appena si sia operata la fissazione, e la macchina di proiezione fermata di scatto. Tutti i loro personaggi danno allora l'impressione di continuare, per miracolo d'arte, ad essere vivi, cessando tuttavia d'essere perituri. Molto tempo dopo la sua morte, il filosofo di Rembrandt medita sempre tra ombra e luce, sulla stessa interrogazione.

"Vana cosa è la pittura che ci piace per la somiglianza con oggetti che non ci potrebbero piacere." Delacroix, che cita la celebre frase di Pascal, scrive a ragione "strana" invece di "vana". Questi oggetti non ci potrebbero piacere perché non li vediamo: sono sommersi e negati in un divenire perpetuo. Chi guardava le mani del carnefice durante la flagellazione, gli ulivi sulla via Crucis? Ma eccoli rappresentati, sottratti al moto incessante della Passione, e il dolore di Cristo, imprigionato in quelle immagini di violenza e di bellezza, nuovamente grida ogni giorno tra le fredde sale dei musei. Lo stile di un pittore sta in questa congiunzione di natura e storia, questa presenza imposta a ciò che perennemente diviene. L'arte attua, senza sforzo apparente, la conciliazione di particolare e universale vagheggiata da Hegel.

È forse questa la ragione per cui le epoche smaniose d'unità,

come la nostra, si volgono verso le arti primitive in cui la stilizzazione è più intensa, l'unità più provocante? La più forte stilizzazione si trova sempre all'inizio e alla fine delle epoche artistiche: essa spiega la forza di negazione e di trasposizione che ha sollevato tutta la pittura moderna in uno slancio disordinato verso l'essere e l'unità. Il lamento ammirevole di Van Gogh è il grido orgoglioso e disperato di tutti gli artisti: "Posso benissimo, nella vita e anche nella pittura, fare a meno del buon Dio. Ma non posso, io sofferente, fare a meno di qualche cosa che è più grande di me, che è la mia vita: il potere di creare."

Ma la rivolta dell'artista contro il reale, e diviene allora sospetta alla rivoluzione totalitaria, contiene la medesima affermazione della rivolta spontanea dell'oppresso. Lo spirito rivoluzionario, nato dalla negazione totale, ha avvertito istintivamente che c'era nell'arte, oltre al rifiuto, anche un consenso; che la contemplazione rischiava di fare da contrappeso all'azione, la bellezza all'ingiustizia, e che in certi casi, la bellezza era in se stessa un'ingiustizia senza appello. Per di più, nessun'arte può vivere sul rifiuto totale. Così come ogni pensiero, e innanzi tutto quello della nonsignificanza, significa, allo stesso modo non c'è arte nel non-senso. L'uomo può sentirsi autorizzato a denunciare l'ingiustizia totale del mondo e rivendicare allora una giustizia totale che sarà solo a creare. Ma non può affermare la laidezza totale del mondo. Per creare la bellezza, deve al tempo stesso rifiutare il reale ed esaltare alcuni dei suoi aspetti. L'arte contesta il reale, ma ad esso non si sottrae. Nietzsche poteva rifiutare ogni trascendenza, morale e divina, dicendo che essa spingeva a calunniare il mondo e la vita. Ma c'è forse una trascendenza vivente, di cui la bellezza ci dà promessa, che può far amare e preferire a qualsiasi altro questo mondo mortale e limitato. L'arte ci riconduce così alle origini della rivolta, in quanto tenta di dar forma a un valore che fugge nel divenire perpetuo, ma che l'artista ha presentito e vuol sottrarre alla storia. Ce ne persuaderemo meglio ancora riflettendo sull'arte che si propone, appunto, di entrare nel divenire per dargli lo stile che gli manca: il romanzo.

ROMANZO E RIVOLTA

È possibile separare la letteratura di consenso che coincide,

approssimativamente, con i secoli dell'antichità classica e del Rinascimento, e la letteratura di dissidenza che comincia con i tempi moderni. Si osserverà allora la rarità del romanzo nella prima. Quando esiste, salvo rare eccezioni, non riguarda la storia, ma la fantasia (*Teagene e Cariclea*, o *l'Astrea*). Sono favole, non romanzi. Con la seconda, invece, si sviluppa veramente il genere del romanzo, che non ha mai cessato di arricchirsi e di estendersi fino ai giorni nostri, parallelamente al movimento critico e rivoluzionario. Il romanzo nasce insieme allo spirito di rivolta e traduce, sul piano estetico, la medesima ambizione.

“Storia immaginaria scritta in prosa” dice Littré del romanzo. È soltanto questo? Un critico cattolico¹ ha scritto tuttavia: “L'arte, qualunque sia il suo fine, fa sempre una colpevole concorrenza a Dio.” È più giusto infatti parlare, a proposito del romanzo, di concorrenza a Dio, che di concorrenza all'anagrafe. Thibaudet esprimeva un'idea analoga quando diceva di Balzac: “La *Commedia Umana* è l'imitazione di Dio Padre.” Sembra che lo sforzo della grande letteratura sia quello di creare universi chiusi o tipi compiuti. L'Occidente, nelle sue grandi creazioni, non si limita a ripetere la propria vita quotidiana. Continuamente si propone grandi immagini, che l'infiammano, e si getta a inseguirle.

Dopo tutto, scrivere o leggere un romanzo sono azioni insolite. Costruire una storia mediante una nuova composizione di fatti veri non ha niente d'inevitabile, o di necessario. Se anche la spiegazione volgare, che ciò si faccia per diletto del creatore e del lettore, fosse vera, ci si dovrebbe chiedere allora per quale necessità la maggioranza degli uomini prenda appunto diletto e interesse a storie immaginarie. La critica rivoluzionaria condanna il romanzo puro come evasione di un'immaginazione oziosa. Il linguaggio comune, a sua volta, chiama “romanzo” il racconto menzognero di un inabile giornalista. Or sono alcuni lustri l'uso voleva, contro ogni verosimiglianza, che le fanciulle fossero spiriti “romanzeschi”. S'intendeva con questo che quelle creature ideali non tenevano conto delle realtà dell'esistenza. In linea generale, si è sempre considerato che l'elemento romanzesco fosse separato dalla vita, e che l'abbellisse al tempo stesso che la tradiva. Il modo più semplice e comune di considerare l'espressione realizzata nel romanzo consiste dunque nel vedervi un esercizio di evasione. Il senso

comune viene a coincidere con la critica rivoluzionaria.

Ma da che cosa si evade mediante il romanzo? Da una realtà ritenuta troppo schiacciante? Anche la gente felice legge romanzi, mentre l'estrema sofferenza toglie ogni inclinazione alla lettura. D'altra parte, l'universo romanzesco ha senza dubbio minor peso e presenza dell'altro universo dove creature di carne ci assediano senza requie. Per quale mistero, tuttavia, Adolphe ci appare come un personaggio ben più familiare di Benjamin Constant, il conte Mosca dei nostri moralisti di professione? Balzac termina un giorno una lunga conversazione sulla politica e sulle sorti del mondo dicendo: "E ora torniamo alle cose serie," volendo alludere ai suoi romanzi. La gravità indiscutibile del mondo romanzesco, la nostra ostinazione a prendere sul serio, effettivamente, gli innumeri miti che da due secoli il genio dei romanzieri ci propone, l'amore dell'evasione non bastano a spiegarlo. Certo, l'attività romanzesca presuppone una specie di rifiuto del reale. Ma questo rifiuto non è una semplice fuga. Si deve vedere in esso il ritrarsi della bell'anima che, secondo Hegel, crea a se stessa nella delusione, un mondo fittizio in cui la morale è sola a regnare? Eppure il romanzo di edificazione rimane abbastanza lontano dalla grande letteratura; e il migliore dei romanzi a rosee tinte, *Paolo e Virginia*, opera veramente affliggente, nulla offre alla consolazione.

La contraddizione sta in questo: l'uomo rifiuta il mondo qual è, senza accettare di sfuggirgli. Di fatto, gli uomini tengono al mondo, e nella loro immensa maggioranza, non desiderano lasciarlo. Lungi dal volerlo sempre dimenticare, soffrono invece di non possederlo abbastanza, strani cittadini del mondo, esuli in patria. Salvo negli istanti sfolgoranti di pienezza, ogni realtà è per loro incompiuta. I loro stessi atti sfuggono loro in altri atti, tornano a giudicarli sotto volti inattesi, si dileguano come l'acqua di Tantalo verso una foce ancora ignota. Conoscere la foce, dominare il corso del fiume, cogliere finalmente la vita come destino, ecco la loro vera nostalgia, nel folto della patria. Ma questa visione che, almeno nella conoscenza, li riconcilierrebbe finalmente con se stessi, non può apparire, se appare, se non in quell'attimo fuggevole che è la morte: in essa tutto si compie. Per essere, una volta, al mondo, bisogna non essere mai più.

Nasce qui quella sciagurata invidia che tanti uomini portano alla vita degli altri. Scorgendo dall'esterno queste esistenze, attribuiscono

loro una coerenza e unità che in realtà non possono avere, ma che paiono evidenti all'osservatore. Questi non vede che la linea di cresta delle altre vite, senza prendere coscienza del particolare che le rode. Facciamo allora dell'arte su queste esistenze. In modo elementare, le romanziamo. Ognuno, in questo senso, cerca di fare della propria vita opera d'arte. Desideriamo che duri l'amore, e sappiamo che non dura; se anche, per miracolo, dovesse durare un'intera vita, sarebbe ancora incompiuto. Forse, in quest'insaziabile bisogno di durare, comprenderemmo meglio la sofferenza terrestre, se la sapessimo eterna. Sembra che talvolta le anime grandi siano meno spaventate dal dolore che dal suo non durare. In mancanza di una felicità inesaurita, una lunga sofferenza costituirebbe almeno un destino. Ma no, le peggiori torture cesseranno un giorno. Un mattino, dopo tante disperazioni, un'irrefrenabile voglia di vivere ci annuncerà che tutto è finito, e che la sofferenza non ha maggior senso della felicità.

La mania di possesso non è che un'altra forma del desiderio di durare; e crea il delirio impotente dell'amore. Nessun essere, neppure il più amato, e che meglio ci ricambi, è mai in nostro possesso. Sulla terra crudele dove gli amanti muoiono talvolta separati, nascono sempre divisi, il possesso totale di un essere, la comunione assoluta per tutto il tempo della vita, è un'impossibile esigenza. La volontà di possesso è a tal punto insaziabile che può sopravvivere allo stesso amore. Amare, allora, è isterilire l'amato. La vergognosa sofferenza dell'amante ormai solitario sta non tanto nel non essere amato quanto nel sapere che l'altro può e deve amare ancora. Al limite, ogni uomo divorato dallo sfrenato desiderio di durare e di possedere augura agli esseri che ha amati la sterilità o la morte. È questa la vera rivolta. Quelli che un giorno, almeno, non hanno provato l'esigenza di una verginità assoluta degli esseri e del mondo, tremando di nostalgia e d'impotenza davanti alla sua impossibilità, quelli che allora, senza posa respinti alla loro nostalgia di assoluto, non si sono distrutti a cercar di amare a mezz'altezza, non possono capire la realtà della rivolta e il suo furore di distruzione. Ma gli esseri sfuggono sempre e noi pure sfuggiamo loro; non hanno fermi contorni. La vita, da questo punto di vista, è senza stile. È solo un movimento che va rincorrendo la propria forma senza mai trovarla. L'uomo, così dilaniato, cerca invano questa forma che gli dia i limiti entro i quali sarebbe re. Che una sola cosa viva abbia forma

in questo mondo, e sarà riconciliato!

Non c'è un essere infine che, partendo da uno stadio elementare della coscienza, non si estenui a cercare le formule o gli atteggiamenti che darebbero alla sua esistenza l'unità che le manca. Sembrare o fare, il *dandy* o il rivoluzionario esigono l'unità, per essere, e per essere in questo mondo. Come in quelle patetiche e miserabili relazioni che talvolta sopravvivono a lungo a se stesse perché uno dei due compagni attende di trovare la parola, il gesto o la situazione che faranno della sua avventura una storia terminata, e formulata, nel tono giusto, ognuno si crea o si propone la parola finale. Non basta vivere, occorre un destino, e senz'aspettare la morte. È dunque giusto dire che l'uomo ha l'idea di un mondo migliore di questo. Ma migliore non vuole dire differente, vuol dire unificato. Quella febbre che solleva il cuore al disopra di un mondo sparpagliato, dal quale non può tuttavia distaccarsi, è la febbre d'unità. Essa non sfocia in una mediocre evasione, ma nella rivendicazione più ostinata. Religione o delitto, ogni sforzo umano obbedisce, alla fine, a questo desiderio irragionevole e pretende dare alla vita la forma che essa non ha. Lo stesso moto che può portare all'adorazione del cielo o alla distruzione dell'uomo porta ugualmente alla creazione romanzesca, la quale assume allora la propria serietà.

Che cos'è, infatti, il romanzo, se non quell'universo in cui l'azione trova una sua forma, in cui le parole finali vengono pronunciate, gli esseri concessi agli esseri, in cui la vita tutta prende il volto del destino². Il mondo del romanzo non è che la correzione di questo mondo, secondo il desiderio profondo dell'uomo. Perché si tratta proprio dello stesso mondo. La sofferenza è la stessa, e la menzogna e l'amore. I suoi eroi hanno il nostro linguaggio, le nostre debolezze, le nostre forze. Il loro universo non è più bello né più edificante del nostro. Ma essi, almeno, corrono fino in fondo al loro destino e anzi, non ci sono eroi più commoventi di quelli che vanno all'estremo della loro passione, Kirilov e Stavrogin, Madame Graslin, Julien Sorel o il principe di Clèves. È a questo punto che perdiamo la loro misura, perché essi finiscono allora ciò che noi non portiamo mai a compimento.

Madame de Lafayette ha tratto *La princesse de Clèves* dalla più fremente delle esperienze. È senza dubbio lei stessa Madame de Clèves, eppure non lo è affatto. Dov'è la differenza? La differenza è questa, che

Madame de Lafayette non è entrata in convento e che nessuno intorno a lei s'è spento dalla disperazione. Nessun dubbio che abbia conosciuto almeno gli istanti laceranti di quest'amore senza pari. Ma non c'è stato alcun punto finale: ha sopravvissuto ad esso, lo ha prolungato cessando di viverlo, e nessuno infine, né lei stessa, ne avrebbe conosciuto il disegno se non vi avesse impresso la curva nuda di un linguaggio senza pecca. Allo stesso modo, non c'è storia più romanzesca e più bella di quella di Sophie Tonska e Casimir nelle *Pléiades* di Gobineau. Sophie, donna sensibile e bella, che fa capire la confessione di Stendhal: "Solo le donne di grande carattere possono rendermi felice", costringe Casimir a confessarle il suo amore. Abituata ad essere amata, si spazientisce davanti a costui, che vede ogni giorno e che tuttavia non si è mai scostato da una calma irritante. Casimir confessa infatti il suo amore, ma con un tono d'esposto giuridico. L'ha studiata, la conosce quanto conosce se stesso, è certo che quest'amore, senza il quale non può vivere, non ha avvenire. Ha dunque deciso di dirle a un tempo questo amore e la sua vanità, di farle donazione dei suoi beni – lei è ricca e questo gesto è senza conseguenza – con l'impegno da parte sua di passargli una modestissima rendita, che gli permetta di stabilirsi alla periferia di una città scelta a caso (sarà Vilna), e di aspettarvi la morte, in povertà. Casimir riconosce, del resto, che l'idea di ricevere da Sophie quanto gli è necessario a vivere rappresenta una concessione alla debolezza umana, la sola che si permetterà, assieme all'invio, di tanto in tanto, di un foglio bianco entro una busta sulla quale scriverà il nome di Sophie. Dopo essersi mostrata indignata, poi turbata, poi melanconica, Sophie accetterà; tutto si svolgerà come Casimir aveva previsto. Morirà a Vilna, della sua passione triste. Il mondo romanzesco ha così una sua logica. Non esiste bella storia senza questa continuità imperturbabile che non c'è mai nelle situazioni vissute, ma che si trova nel procedere della fantasticheria, muovendo dalla realtà. Se Gobineau fosse andato a Vilna, vi si sarebbe annoiato e sarebbe tornato, oppure avrebbe trovato modo di starci a suo agio. Ma Casimir non conosce le voglie di mutare e i mattini di guarigione. Va fino in fondo, come Heathcliff, che desidererà oltrepassare anche la morte per giungere fino all'inferno.

Ecco dunque un mondo immaginario, ma creato attraverso una correzione di questo, un mondo in cui il dolore può, se vuole, durare

fino alla morte; in cui le passioni non vengono mai distratte, e gli esseri sono in preda all'idea fissa e sempre l'un l'altro presenti. L'uomo infine vi si dà la forma e il limite acquetante che invano persegue nella sua condizione. Il romanzo fabbrica destino su misura. È così che fa concorrenza alla creazione e trionfa, provvisoriamente, della morte. Un'analisi particolareggiata dei romanzi più celebri mostrerebbe, sotto prospettive ogni volta diverse, come l'essenza del romanzo sia in questa correzione perpetua, sempre diretta nello stesso senso, che l'artista effettua sulla propria esperienza. Lungi dall'essere morale o puramente formale, la correzione mira innanzi tutto all'unità e traduce così un bisogno metafisico. Il romanzo, a questo livello, è innanzi tutto un esercizio dell'intelletto a servizio di una sensibilità nostalgica o ribelle. Si potrebbe studiare questa ricerca d'unità nel romanzo analitico francese e in Melville, Balzac, Dostojevskij o Tolstoj. Ma basterà al nostro assunto un breve confronto tra due tentativi situati agli estremi opposti del mondo romanzesco, la creazione proustiana e il romanzo americano di questi ultimi anni.

Il romanzo americano³ pretende di trovare la propria unità riducendo l'uomo sia all'elementare, sia alle sue reazioni esteriori e al suo comportamento. Non sceglie un sentimento o una passione di cui dare un'immagine privilegiata, come avviene nei nostri romanzi classici. Rifiuta l'analisi, la ricerca di un movente psicologico fondamentale che spieghi e riassume la condotta di un personaggio. Perciò la sua è solo una unità di prospettiva. La sua tecnica consiste nel descrivere gli uomini dall'esterno nei loro gesti più indifferenti, nel riprodurre senza commenti i loro discorsi fin nelle ripetizioni⁴, nel fare infine come se gli uomini fossero interamente definiti dai loro automatismi quotidiani. A questo livello meccanico, infatti, gli uomini si assomigliano e ci si spiega così quel curioso universo in cui tutti i personaggi sembrano permutabili, perfino nelle loro particolarità fisiche. Questa tecnica viene detta realista soltanto per un malinteso. Oltre ad essere il realismo in arte, come vedremo, un concetto incomprensibile, è evidente che questo mondo romanzesco non tende alla pura e semplice riproduzione della realtà, ma alla sua più arbitraria stilizzazione. Nasce da una mutilazione, e mutilazione volontaria, operata sul reale. L'unità così ottenuta è un'unità degradata, un livellamento degli esseri e del mondo. Sembra che per questi

romanzieri sia la vita interiore a privare di unità le azioni umane e a sottrarre l'uno all'altro gli esseri. È un sospetto in parte legittimo. Ma la rivolta, che sta alla radice di quest'arte, può trovare appagamento solo nel fabbricare l'unità muovendo dalla realtà interiore, e non negandola. Negarla totalmente equivale a riferirsi ad un uomo immaginario. Anche il romanzo a fosche tinte è un romanzo da biblioteca rosa, di cui ha la vanità formale. A suo modo, edifica⁵. La vita dei corpi, ridotta a se stessa, produce paradossalmente un universo astratto e gratuito, costantemente negato a sua volta dalla realtà. Questo romanzo, purgato d'ogni vita interiore, in cui gli uomini sembrano osservati da dietro a un vetro, finisce logicamente, dandosi come unico soggetto il supposto uomo medio, col mettere in scena il caso patologico. Ci si spiega così il notevole numero di "innocenti" utilizzati nel suo universo. L'innocente è il soggetto ideale di una simile operazione poiché è soltanto, e interamente definito dal suo comportamento. È il simbolo di un mondo disperante, in cui sciagurati automi vivono nella più meccanica coerenza, e che i romanzieri americani hanno innalzato di fronte al mondo moderno come una protesta patetica, ma sterile.

Quanto a Proust, è stato suo sforzo creare, muovendo dalla realtà ostinatamente contemplata, un mondo chiuso, insostituibile, che appartenesse a lui solo e segnasse la sua vittoria sul fuggire delle cose e sulla morte. Ma i suoi mezzi sono opposti. Consistono innanzi tutto in una scelta concreta, una meticolosa collezione di istanti privilegiati che il romanziere eleggerà nell'intimo del suo passato. Immensi spazi morti vengono così respinti dalla vita perché nulla hanno lasciato nel ricordo. Se il mondo del romanzo americano è quello degli uomini senza memoria, il mondo di Proust non è in sé che una memoria. Solo, si tratta della più difficile e più esigente tra le memorie, quella che rifiuta la dispersione del mondo qual è, e trae, da un profumo ritrovato, il segreto di un nuovo e antico universo. Proust sceglie la vita interiore e, nella vita interiore, quanto le è ancora più intimo, contro ciò che del reale si dimentica, vale a dire la meccanicità, il mondo cieco. Ma da questo rifiuto del reale non desume la negazione del reale. Non commette l'errore, simmetrico a quello del romanzo americano, di sopprimere l'elemento meccanico. Riunisce al contrario in unità superiore il ricordo perduto e la sensazione presente, il piede che si sloga e i giorni felici di un tempo.

È difficile tornare sui luoghi della felicità e della giovinezza. Le fanciulle in fiore ridono e garriscono eternamente davanti al mare, ma chi le contempla perde a poco a poco il diritto di amarle, come quelle che egli ha amate perdono il potere di esserlo. È questa la malinconia di Proust. È stata abbastanza possente in lui per far erompere un rifiuto di tutto l'essere. Ma insieme, l'amore ai volti e alla luce l'attaccava a questo mondo. Non ha acconsentito a che quelle vacanze felici andassero per sempre perdute. Si è assunto il compito di ricrearle e mostrare, contro la morte, che il passato si ritrovava in capo al tempo in un presente imperituro, più vero e più ricco ancora che all'origine. L'analisi psicologica del *Tempo perduto* non è allora che un validissimo mezzo. La grandezza reale di Proust sta nell'aver scritto *Il tempo ritrovato*, che raduna un mondo disperso e gli dà un significato sul piano stesso di quella sua lacerazione. La sua difficile vittoria, alla vigilia della morte, sta nell'aver potuto estrarre dalla fuga incessante delle forme, per le sole vie del ricordo e dell'intelligenza, i simboli frementi dell'unità umana. La più certa sfida che un'opera del genere possa lanciare alla creazione è di presentarsi come un tutto, un mondo chiuso e unificato. Ciò definisce le opere senza pentimenti.

Si è potuto dire che il mondo di Proust era un mondo senza Dio. Se ciò è vero, non è perché non vi si parla mai di Dio, ma perché quel mondo ambisce di essere una perfezione chiusa e di dare all'eternità il volto dell'uomo. *Il tempo ritrovato*, almeno nella sua ambizione, è l'eternità senza Dio. A questo riguardo, l'opera di Proust appare come una delle imprese più smisurate e significative dell'uomo contro la propria condizione mortale. Egli ha dimostrato che l'arte del romanzo rifà la creazione stessa, quale ci è imposta e quale viene rifiutata. Sotto uno dei suoi aspetti almeno, quest'arte consiste nello scegliere la creatura contro il suo creatore. Ma, più profondamente ancora, fa lega con la bellezza del mondo o degli esseri contro le forze della morte e dell'oblio. È così che la sua rivolta è creatrice.

RIVOLTA E STILE

Col trattamento imposto alla realtà, l'artista afferma la sua forza di rifiuto. Ma quanto egli serba di realtà nell'universo che viene

creando rivela il consenso dato a una parte almeno del reale, che egli trae dalle ombre del divenire per portarlo alla luce della creazione. Al limite, se il rifiuto è totale, la realtà viene espulsa per intero e otteniamo allora delle opere puramente formali. Se invece l'artista sceglie, per ragioni spesso estranee all'arte, di esaltare la realtà brutta, abbiamo il realismo. Nel primo caso, il movimento primitivo di creazione in cui rivolta e consenso, affermazione e negazione, sono strettamente legati, è mutilato a vantaggio del solo rifiuto. Si ha allora l'evasione formale di cui il nostro tempo ha fornito tanti esempi e di cui si discerne l'origine nichilista. Nel secondo caso, l'artista pretende di dare al mondo la sua unità ritirandogli qualsiasi prospettiva privilegiata. In questo senso, confessa il proprio bisogno d'unità, sia pure degradata. Ma rinuncia pure all'esigenza prima della creazione artistica. Per meglio negare la relativa libertà della coscienza creatrice, afferma la totalità immediata del mondo. L'atto creatore si nega in questi due generi di opere. All'origine, rifiutava soltanto un aspetto della realtà al momento stesso in cui ne affermava un altro. Giunga da questo a rifiutare tutta la realtà o ad affermare essa sola, in ogni caso si rinnega, nella negazione assoluta o nell'affermazione assoluta. Sul piano estetico, quest'analisi, come vediamo, viene a coincidere con quella che abbiamo abbozzata sul piano storico.

Ma come non esiste nichilismo che non finisca per postulare un valore, né materialismo che, pensando se stesso, non venga a contraddirsi, arte formale e arte realista sono concetti assurdi. Nessun'arte può rifiutare assolutamente il reale. La Gorgona è senza dubbio una creatura puramente immaginaria; la sua grinta e le serpi che la cingono esistono in natura. Il formalismo può riuscire a svuotarsi sempre più di ogni contenuto reale, ma sempre l'aspetta un limite. Persino la geometria pura cui perviene talvolta la pittura astratta chiede ancora al mondo esterno i suoi colori e i suoi rapporti prospettici. Il vero formalismo è silenzio. Allo stesso modo, il realismo non può fare a meno di un minimo d'interpretazione e d'arbitrio. La migliore fotografia già tradisce il reale, essa nasce da una scelta e dà un limite a ciò che non ne ha. L'artista realista e l'artista formale cercano l'unità dove non è, nel reale allo stato grezzo, o nella creazione immaginaria che crede di espellere ogni realtà. Al contrario, l'unità in arte sorge al termine della trasformazione che l'artista impone al reale. Non può fare

a meno né dell'una né dell'altro. Questa correzione⁶, che l'artista opera col suo linguaggio e con una ridistribuzione di elementi attinti al reale, si chiama stile e conferisce all'universo ricreato la sua unità e i suoi limiti. Essa tende in ogni rivolta umana e riesce in alcuni genî, a dare al mondo la sua legge. "I poeti," dice Shelley, "sono i legislatori, non riconosciuti, del mondo."

L'arte del romanzo, per le sue stesse origini, non può mancare di concretare questa vocazione. Non può né acconsentire totalmente al reale, né scostarsene assolutamente. Il puro immaginario non esiste, e se anche esistesse in un romanzo ideale, che fosse puramente disincarnato, non avrebbe significato artistico, essendo prima esigenza dello spirito in cerca d'unità che questa unità sia comunicabile. D'altra parte, l'unità del puro ragionamento è una falsa unità poiché non poggia sul reale. Il romanzo ottimistico (o a fosche tinte), il romanzo edificante si scostano dall'arte nella misura, piccola o grande, in cui disobbediscono a questa legge. La vera creazione romanzesca, al contrario, utilizza il reale ed esso solo, con il suo calore e il suo sangue, le sue passioni e le sue grida. Semplicemente, vi aggiunge qualche cosa che lo trasfigura.

Allo stesso modo, quello che viene comunemente chiamato romanzo realista vuole essere la riproduzione del reale in quanto esso ha d'immediato. Riprodurre gli elementi del reale senza sceglierli nulla sarebbe, se quest'impresa si potesse immaginare, ripetere sterilmente la creazione. Il realismo non dovrebbe essere che il mezzo d'espressione del genio religioso, ciò che l'arte spagnola fa mirabilmente presentire o, all'altro estremo, l'arte delle scimmie che si accontentano di ciò che è, e lo imitano. In realtà, l'arte non è mai realista; ha talvolta la tentazione di esserlo. Per essere veramente realista, una descrizione si condanna a non avere fine. Dove Stendhal descrive, con una frase, l'ingresso di Lucien Leuwen in un salotto, l'artista realista dovrebbe, a termini di logica, adoperare parecchi tomi a descrivere personaggi e ambiente, senza arrivare ancora ad esaurire il particolare. Il realismo è enumerazione indefinita. Con ciò rivela che la sua ambizione è la conquista non dell'unità, ma della totalità del mondo reale. Si comprende allora come sia l'estetica ufficiale di una rivoluzione della totalità. Ma questa estetica ha già dimostrato la sua impossibilità. I romanzi idealisti scelgono loro malgrado nel reale, perché la scelta e il

superamento della realtà sono la condizione stessa del pensiero e dell'espressione⁷. Scrivere è già scegliere. Come c'è un arbitrio dell'ideale, esiste dunque un arbitrio reale che fa del romanzo realista un romanzo a tesi implicita. Ridurre l'unità del mondo romanzesco alla totalità del reale non è possibile se non mediante un giudizio *a priori* che elimini dal reale quanto non conviene alla dottrina. Il cosiddetto realismo socialista è allora destinato, per la logica stessa del suo nichilismo, ad accumulare i vantaggi del romanzo edificante e della letteratura di propaganda.

Sia che l'evento asservisca il creatore, sia che il creatore pretenda negare interamente l'evento, la creazione dunque si abbassa alle forme degradate dell'arte nichilista. La creazione segue le stesse leggi della civiltà; essa suppone una tensione ininterrotta tra forma e materia, divenire e spirito, storia e valori. Se l'equilibrio è spezzato, si ha dittatura o anarchia, propaganda o delirio formale. In ambedue i casi la creazione, che coincide invece con una libertà ragionata, è impossibile. Ceda alla vertigine dell'astrazione e dell'oscurità formale, o faccia appello alla sferza del realismo più crudo o più ingenuo, l'arte moderna, nella sua quasi totalità, è un'arte di tiranni e di schiavi, non di creatori.

L'opera il cui contenuto straripa dalla forma, quella in cui la forma sommerge il contenuto, non parlano che di un'unità delusa e delusoria. In questo campo come negli altri ogni unità che non sia di stile è mutilazione. Qualsiasi prospettiva abbia scelta un artista, un principio rimane comune a tutti i creatori: la stilizzazione, che suppone, ad un tempo, il reale e lo spirito che al reale dà forma. Per mezzo di questa, lo sforzo creatore rifà il mondo e sempre con una lieve deformazione che è il marchio dell'arte e della protesta. Si tratti dell'ingrandimento da microscopio che Proust arreca all'esperienza umana, o, al contrario, della tenuità assurda che il romanzo americano conferisce ai suoi personaggi, in qualche modo la realtà viene forzata. La creazione, la fecondità della rivolta stanno in questa deformazione che rappresenta lo stile e il tono di un'opera. L'arte è un'esigenza d'impossibile messa in forma. Quando il grido più lacerante trova il suo più fermo linguaggio, la rivolta appaga la sua vera esigenza e trae da questa fedeltà a se stessa una forza di creazione. Sebbene ciò urti i pregiudizi del nostro tempo, il più grande stile in arte è l'espressione della rivolta più alta. Come il vero classicismo non è altro che un

romanticismo dominato, il genio è una rivolta che ha creato la propria misura. Per questo non esiste genio, contrariamente a quanto s'insegna oggi, nella negazione e nella pura disperazione.

Ciò significa insieme che il grande stile non è una semplice virtù formale. Lo è quando venga perseguito per se stesso a detrimento del reale, e non è allora il grande stile. Non inventa più, ma imita – come ogni accademismo – mentre la vera creazione è, a suo modo, rivoluzionaria. Se bisogna spingere molto in là la stilizzazione, riassumendo essa l'intervento dell'uomo e la volontà di correzione apportata dall'artista alla riproduzione del reale, è d'uopo tuttavia che resti invisibile perché la rivendicazione che dà origine all'arte sia tradotta nella sua tensione estrema. Il grande stile è la stilizzazione invisibile, vale a dire incarnata. “In arte,” dice Flaubert, “non si deve temere di essere esagerati.” Ma aggiunge che l'esagerazione dev'essere “continua e proporzionale a se stessa”. Quando la stilizzazione è esagerata e si lascia scorgere, l'opera è pura nostalgia; l'unità che essa tenta di conquistare è estranea al concreto. Quando al contrario la realtà è consegnata allo stato grezzo, e la stilizzazione insignificante, il concreto viene offerto senza unità. La grande arte, lo stile, il vero volto della rivolta, stanno tra queste due eresie⁸.

CREAZIONE E RIVOLUZIONE

In arte, la rivolta si adempie e si perpetua nella vera creazione, non nella critica o nel commento. A sua volta, la rivoluzione può affermarsi soltanto in una civiltà, non nel terrore o nella tirannia. I due interrogativi che ormai il nostro tempo pone a una società costretta in un vicolo cieco, è possibile la creazione, è possibile la rivoluzione, ne fanno uno solo, che investe la rinascita di una civiltà.

La rivoluzione e l'arte del ventesimo secolo sono tributarie dello stesso nichilismo e vivono nella stessa contraddizione. Esse negano quanto tuttavia affermano nel loro movimento stesso e cercano ambedue uno sbocco possibile, attraverso il terrore. La rivoluzione contemporanea crede d'inaugurare un nuovo mondo, ed è soltanto la conclusione contraddittoria del vecchio. Infine, società capitalista e società rivoluzionaria fanno tutt'uno in quanto si asserviscono allo

stesso mezzo, la produzione industriale, e alla stessa promessa. Ma l'una dà la sua promessa in nome dei principi formali che è incapace d'incarnare, e che sono negati dal mezzo di cui si serve. L'altra giustifica la sua profezia in nome della sola realtà e finisce col mutilare la realtà. La società della produzione è soltanto produttrice, non creatrice.

L'arte contemporanea, perché nichilista, si dibatte anch'essa tra formalismo e realismo. Il realismo, del resto, non è meno borghese – ma allora a fosche tinte – che socialista, e qui diviene edificante. Il formalismo appartiene tanto alla società del passato, quando è astrazione gratuita, quanto alla società che si pretende dell'avvenire; esso definisce allora la propaganda. Il linguaggio distrutto dalla negazione irrazionale si perde in delirio verbale; sottomesso all'ideologia determinista, si riduce alla parola d'ordine. Tra i due, sta l'arte. Se nella sua rivolta l'uomo deve rifiutare ad un tempo il furore del nulla e il consenso alla totalità, l'artista deve sfuggire insieme alla frenesia formale e all'estetica totalitaria della realtà. Il mondo di oggi è uno, effettivamente, ma la sua unità è quella del nichilismo. La civiltà è possibile solo se, rinunciando al nichilismo dei principi formali e al nichilismo senza principi, ritrovi la via di una sintesi creatrice. Allo stesso modo, in arte, il tempo della glossa perpetua e del documentario agonizza; annuncia allora il tempo dei creatori.

Ma arte e società, creazione e rivoluzione devono, per questo, ritrovare la fonte della rivolta in cui rifiuto e assenso, singolare e universale, individuo e storia si equilibrano nella tensione più dura. La rivolta non è in sé un elemento di civiltà. Ma è premessa ad ogni civiltà. Sola, nelle strettoie in cui viviamo, permette di sperare l'avvenire vagheggiato da Nietzsche: “Al posto del giudice e del repressore, il creatore.” Formula che non può autorizzare la risibile illusione di una città retta da artisti. Essa chiarisce soltanto il dramma della nostra epoca in cui il lavoro, interamente sottomesso alla produzione, ha cessato di essere creatore. La società industriale non aprirà le vie di una civiltà se non restituendo al lavoratore dignità di creatore, cioè dedicando il proprio interesse e la propria riflessione non meno al lavoro stesso che al suo prodotto. La civiltà ormai necessaria non potrà scindere, sia nelle classi che nell'individuo, lavoratore e creatore; non più di quanto la creazione artistica pensi a scindere forma e contenuto, spirito e storia.

In questo modo riconoscerà a tutti la dignità affermata dalla rivolta. Sarebbe ingiusto, e del resto utopistico, che Shakespeare reggesse la società dei ciabattini. Ma non sarebbe meno disastroso che la società dei ciabattini pretendesse di fare a meno di Shakespeare. Shakespeare senza il ciabattino serve d'alibi alla tirannia. Il ciabattino senza Shakespeare viene assorbito dalla tirannia, ove non contribuisca ad estenderla. Ogni creazione, per se stessa, nega il mondo del signore e dello schiavo. La turpe società di tiranni e di schiavi in cui sopravviviamo non troverà la sua morte e la sua trasfigurazione se non sul piano della creazione.

Ma dall'essere la creazione necessaria, non deriva che essa sia possibile. Un'epoca creatrice in arte si definisce mediante l'ordine di uno stile applicato al disordine di un tempo. Mette in forma e in formule le passioni dei contemporanei. Non basta più dunque, per un creatore, ripetere Madame de Lafayette in un tempo in cui i nostri tetri principi non hanno più lo svago dell'amore. Oggi che le passioni collettive hanno preso il sopravvento sulle passioni individuali, è sempre possibile dominare, con l'arte, il furore dell'amore. Ma è anche un problema ineluttabile dominare le passioni collettive e la lotta storica. L'oggetto dell'arte, nonostante i rimpianti dei rifacitori, si è esteso dalla psicologia alla condizione dell'uomo. Quando la passione del tempo mette in gioco il mondo intero, la creazione vuole dominare l'intero destino. Ma con ciò mantiene di fronte alla totalità l'affermazione dell'unità. Semplicemente, la creazione è allora messa in pericolo prima di tutto da se stessa, e poi dallo spirito di totalità. Creare, oggi, è creare pericolosamente.

Per dominare le passioni collettive, bisogna infatti viverle e provarle, almeno relativamente. Al tempo stesso che le prova, l'artista viene da esse divorato. Ne deriva che la nostra epoca è quella del *reportage* piuttosto che dell'opera d'arte. Le manca un'equa ripartizione del tempo. L'esercizio di queste passioni, infine, porta con sé maggiori probabilità di morte che al tempo dell'amore e dell'ambizione, non essendovi altro modo di vivere autenticamente la passione collettiva che accettare di morire per essa, e a causa di essa. La maggiore probabilità di autenticità è oggi, per l'arte, la maggiore probabilità di fallimento. Se la creazione è impossibile tra guerre e rivoluzioni, non avremo creazione perché guerra e rivoluzione sono

nostro retaggio. Il mito della produzione indefinita porta in sé la guerra, come il nembo l'uragano. Le guerre devastano allora l'Occidente e uccidono Péguy. Appena risorta dalle rovine, la macchina borghese vede farlesi incontro la macchina rivoluzionaria. Péguy non ha più avuto neppure il tempo di rinascere; la guerra che incombe ucciderà tutti coloro che, forse, sarebbero stati Péguy. Se tuttavia un classicismo creatore si rivelasse possibile, si deve riconoscere che anche illustrato da un solo nome, sarebbe opera di una generazione. Le probabilità di fallimento, nel secolo della distruzione, possono essere compensate soltanto dalle probabilità numeriche, cioè dall'eventualità che su dieci artisti autentici uno, almeno, sopravviva, si assuma le prime parole dei suoi fratelli, e riesca a trovare, nella sua vita, il tempo della passione e insieme il tempo della creazione. Lo voglia o no, l'artista non può più essere un solitario, se non nel trionfo malinconico che deve a tutti i suoi pari. Anche l'arte in rivolta finisce così per rivelare il "Noi siamo", e con esso il cammino di una fiera umiltà.

Intanto, la rivoluzione conquistatrice, nello smarrimento del suo nichilismo, minaccia chi, contro di essa, pretenda mantenere l'unità nella totalità. Uno dei sensi della storia di oggi, e più ancora di domani, sta nella lotta tra gli artisti e i nuovi conquistatori, tra i testimoni della rivoluzione creatrice e i costruttori della rivoluzione nichilista. Sull'esito della lotta non ci si possono fare che illusioni ragionevoli. Almeno, sappiamo ormai che deve essere condotta. I conquistatori moderni possono uccidere, ma sembrano non poter creare. Gli artisti sanno creare, ma non possono realmente uccidere. Non si trovano omicidi tra gli artisti, se non per eccezione. Alla lunga l'arte, nelle nostre società rivoluzionarie, dovrebbe dunque morire. Ma allora la rivoluzione avrà fatto il suo tempo. Ogniqualvolta uccide in un uomo l'artista che avrebbe potuto essere, la rivoluzione si estenua ancora un poco. Se, infine, i conquistatori piegassero il mondo alla loro legge, non proverebbero che la quantità è regina, ma che questo mondo è inferno. In quest'inferno stesso, il posto dell'arte coinciderebbe ancora con quello della rivolta vinta, speranza cieca e vuota entro la vacuità di giorni disperati. Nel suo *Diario di Siberia*, Ernst Dwingler parla di quel sottotenente tedesco che, prigioniero da anni in un campo ove regnavano il freddo e la fame, s'era costruito, con tasti di legno, un piano silenzioso. Là, nell'infoltirsi della miseria, in mezzo a una turba

cenciosa, componeva una strana musica che era il solo ad udire. Così, gettati nell'inferno, misteriose melodie e immagini crudeli della bellezza fuggita ci arrecherebbero sempre, in mezzo al delitto e alla pazzia, l'eco di quell'insurrezione armoniosa che attesta lungo i secoli la grandezza umana.

Ma l'inferno ha un tempo solo, la vita un giorno ricomincia. La storia ha forse fine; non è tuttavia nostro compito terminarla ma crearla, a immagine di quello che ormai sappiamo essere vero. L'arte, almeno, c'insegna che l'uomo non si riduce alla sola storia e che egli trova anche una ragione di essere nell'ordine della natura. Per lui, il gran Pan non è morto. La sua rivolta più istintiva, nell'affermare il valore, la dignità comune a tutti, al tempo stesso rivendica ostinatamente, per appagare la sua fame d'unità, una parte intatta del reale che ha nome bellezza. Si può rifiutare tutta la storia e tuttavia accordarsi al mondo delle stelle e del mare. Coloro che rivoltandosi vogliono ignorare la natura e la bellezza si danno a esiliare, dalla storia che vogliono fare, la dignità del lavoro e dell'essere. Tutti i grandi riformatori cercano di costruire nella storia quello che Shakespeare, Cervantes, Molière, Tolstoj hanno saputo creare: un mondo sempre pronto ad appagare la fame di libertà e di dignità che sta in cuore ad ogni uomo. La bellezza, senza dubbio, non fa le rivoluzioni. Ma viene il giorno in cui le rivoluzioni hanno bisogno di lei. La sua norma, che nell'atto stesso di contestare il reale gli conferisce unità, è anche quella della rivolta. Si può, eternamente, rifiutare l'ingiustizia senza cessare di salutare la natura dell'uomo e la bellezza del mondo? La nostra risposta è sì. Questa morale, mai sottomessa, e ad un tempo fedele, è in ogni caso la sola a rischiarare il cammino di una rivoluzione veramente realista. Mantenendo la bellezza, prepariamo quel giorno di rinascita in cui la civiltà metterà al centro delle sue riflessioni, lungi dai principi formali o dai valori sviliti della storia, quella virtù viva che fonda la comune dignità del mondo e dell'uomo, e che dobbiamo ora definire di fronte a un mondo che la insulta.

NOTE

¹ Stanislas Fumet.

² Anche dove il romanzo non dica che la nostalgia, la disperazione, l'incompiuto, crea ugualmente la forma e la salvezza. Nominare la disperazione è superarla. Letteratura disperata è una contraddizione in termini.

³ Si tratta naturalmente del romanzo al modo "forte" quello degli anni intorno al '30 e '40, e non dell'ammirevole fioritura americana dell'Ottocento.

⁴ Anche in Faulkner, grande scrittore di questa generazione, il monologo interiore non riproduce che la corteccia del pensiero.

⁵ Bernardin de Saint-Pierre e il marchese di Sade sono, con indici diversi, i creatori del romanzo propagandistico.

⁶ Delacroix nota, ed è un'osservazione di grande portata, che bisogna correggere "quell'inflessibile prospettiva che (nella realtà) falsa la vista degli oggetti a *forza di giustizia*".

⁷ Ancora Delacroix lo dimostra con profondità: "Perché realismo non fosse una parola vuota di senso, bisognerebbe che tutti gli uomini avessero lo stesso spirito, lo stesso modo di concepire le cose."

⁸ La correzione differisce secondo i contenuti. In un'opera fedele all'estetica qui abbozzata, lo stile varierebbe con i contenuti, il linguaggio proprio all'autore (il suo tono) permanendo il luogo comune che mette in risalto le differenze di stile.

V IL PENSIERO MERIDIANO

RIVOLTA E OMICIDIO

Lungi da questa fonte di vita, comunque, l'Europa e la rivoluzione si consumano in una convulsione spettacolare. Nel secolo scorso, l'uomo abbatte i vincoli religiosi. Eppure, appena liberato, se ne inventa di nuovi, e intollerabili. La virtù muore, ma rinasce ancora più intrattabile. Grida a tutti i venti una frastornante carità, e quell'amore del lontano che fa dell'umanesimo contemporaneo un'irrisione. A questo grado di fissità, può operare soltanto devastazioni. Viene il giorno che s'inasprisce, si fa poliziotta e, per la salvezza dell'uomo, s'innalzano ignobili roghi. Al culmine della tragedia contemporanea, entriamo allora in familiarità col delitto. Le fonti di vita e di creazione sembrano inaridite. La paura agghiaccia un'Europa popolata di fantasmi e di macchine. Tra due ecatombi, s'installano patiboli in fondo ai sotterranei. Torturatori umanisti vi celebrano il loro nuovo culto, nel silenzio. Quale grido li turberebbe? Gli stessi poeti, davanti all'uccisione del loro fratello, dichiarano fieramente di avere le mani nette. Da quel momento, il mondo intero volge distrattamente le spalle a quel delitto; le vittime sono arrivate all'estremo della disgrazia: attendiamo. Nei tempi antichi, il sangue dell'omicidio provocava almeno un orrore sacro: santificava così il prezzo della vita. La vera condanna di quest'epoca sta al contrario nel far pensare che non sia abbastanza cruenta. Il sangue non è più visibile: non inzacchera con sufficiente veemenza il viso dei nostri farisei. Ecco l'estremo del nichilismo: l'omicidio cieco e furioso diviene un'oasi e il criminale imbecille sembra rinfrescante accanto ai nostri intelligentissimi carnefici.

Dopo aver a lungo creduto di poter lottare contro Dio insieme all'intera umanità, lo spirito europeo s'accorge dunque che se non vuole morire, deve lottare anche contro gli uomini. I rivoltosi che, ergendosi contro la morte, volevano costruire sulla specie una selvaggia immortalità, si sbigottiscono d'essere, a loro volta, obbligati a uccidere.

Se tuttavia indietreggiano, devono accettare di morire; se avanzano, di uccidere. La rivolta, sviata dalle sue origini e cinicamente travestita, oscilla ovunque tra sacrificio e omicidio. La sua giustizia, che sperava distributiva, è divenuta sommaria. Il regno della grazia è stato vinto, ma quello della giustizia crolla anch'esso. L'Europa muore di questa delusione. La sua rivolta difendeva l'innocenza umana ed eccola ora irrigidita contro la propria colpevolezza. Non appena si lancia verso la totalità riceve in sorte la solitudine più disperata. Voleva entrare in comunità e non ha più altra speranza che di adunare a uno ad uno lungo gli anni i solitari in cammino verso l'unità.

Dobbiamo dunque rinunciare ad ogni rivolta, sia che si accetti, con le sue ingiustizie, una società che sopravvive a se stessa, sia che si decida, cinicamente, di servire contro l'uomo il cammino forsennato della storia? Dopo tutto, se la logica della nostra riflessione dovesse concludere nel senso di un prono conformismo, si dovrebbe accettarlo come certe famiglie accettano talora inevitabili disonori. Se essa dovesse anche giustificare ogni specie d'attentato contro l'uomo, e persino la sua distruzione sistematica, bisognerebbe acconsentire a questo suicidio. Il senso di giustizia, in fin dei conti, vi troverebbe il suo vantaggio: la scomparsa di un mondo di mercanti e di poliziotti.

Ma siamo ancora in un mondo in rivolta? Questa non è forse divenuta, al contrario, alibi dei nuovi tiranni? Il "Noi siamo" contenuto nel moto di rivolta, può forse, senza scandalo e senza sotterfugio, conciliarsi con l'omicidio? Assegnando all'oppressione un limite entro il quale comincia la dignità comune a tutti gli uomini, la rivolta definiva un primo valore. Metteva in primo piano, tra le sue referenze, una complicità trasparente degli uomini tra loro, una tessitura comune, la solidarietà della catena, una comunicazione tra essere ed essere che rende gli uomini somiglianti e alleati. Faceva compiere così un primo passo allo spirito alle prese con un mondo assurdo. Con questo progresso, rendeva ancora più angoscioso il problema che deve ora risolvere di fronte all'omicidio. Sul piano dell'assurdo, infatti, l'omicidio suscitava soltanto contraddizioni logiche; sul piano della rivolta, è lacerazione. Poiché si tratta di decidere se sia possibile uccidere quel qualsiasi uomo di cui proprio ora abbiamo finalmente riconosciuto la somiglianza e consacrato l'identità. Superata appena la solitudine, dobbiamo dunque ritrovarla definitivamente legittimando

l'atto che separa da tutto? Forzare alla solitudine chi ha appena saputo che non è solo, non è forse il delitto definitivo contro l'uomo?

Sul piano logico, dobbiamo rispondere che omicidio e rivolta sono contraddittori. Che un solo padrone sia infatti ucciso, e l'insorto, in certo modo, non è più autorizzato a richiamarsi alla comunità degli uomini da cui tuttavia traeva giustificazione. Se questo mondo non ha un senso superiore, se l'uomo non ha che l'uomo a suo mallevadore, basta che un uomo scinda un solo essere dalla società dei viventi per escludere se stesso. Caino, quando uccide Abele, fugge nel deserto. E se gli uccisori sono folla, la folla vive nel deserto e in quell'altro genere di solitudine che si chiama promiscuità.

Non appena colpisce, l'insorto taglia il mondo in due. Si erge nella sua rivolta in nome dell'identità dell'uomo con l'uomo e sacrifica l'identità consacrando, nel sangue, la differenza. Il suo solo essere, al cuore della miseria e dell'oppressione, stava in questa identità. Lo stesso moto che tendeva ad affermarlo, lo fa dunque cessare di essere. Può dire che alcuni, e anche quasi tutti sono con lui. Ma che un solo essere manchi al mondo insostituibile della fraternità, ed eccolo spopolato. Se noi non siamo, io non sono, così si spiegano l'infinita tristezza di Kaliayev e il silenzio di Saint-Just. I rivoltosi decisi a passare attraverso la violenza e il delitto, hanno un bel sostituire al *Noi siamo*, per serbare la speranza di essere, il *Noi saremo*. Quando uccisore e vittima saranno scomparsi, la comunità si rifarà senza di loro. L'eccezione avrà fatto il suo tempo, la norma ridiventerà possibile. Tanto sul piano della storia quanto nella vita individuale, l'omicidio è così una eccezione disperata, o non è niente. L'effrazione che esso effettua nell'ordine delle cose è senza domani. È insolito e non può dunque essere utilizzato, né farsi sistematico, come pretende l'atteggiamento puramente storicistico. È il limite che solo una volta si può toccare, e oltre il quale si deve morire. L'uomo in rivolta non ha che un modo di riconciliarsi col suo atto omicida, se vi si è lasciato portare: accettare la propria morte e il sacrificio. Uccide e muore perché sia chiaro che l'omicidio è impossibile. Dimostra allora che preferisce in realtà il *Noi siamo* al *Noi saremo*. La felicità tranquilla di Kaliayev in carcere, la serenità di Saint-Just mentre incede verso il patibolo sono a loro volta spiegati. Oltre questa frontiera estrema cominciano la contraddizione e il nichilismo.

L'OMICIDIO NICHILISTA

Delitto irrazionale e delitto razionale, infatti, tradiscono ugualmente il valore messo in luce nel moto di rivolta. E innanzi tutto il primo. Chi nega tutto e si autorizza ad uccidere, Sade, il *dandy* omicida, l'Unico spietato, Karamazov, gli zelatori del brigante scatenato, il surrealista che tira sulla folla, rivendicano insomma la libertà totale, lo spiegamento senza limiti dell'orgoglio umano. Il nichilismo confonde nello stesso furore creatore e creature. Sopprimendo ogni principio di speranza, respinge ogni limite e, nell'accecamento di un'indignazione che non scorge più nemmeno le proprie ragioni, finisce col giudicare che sia indifferente uccidere quanto è già destinato alla morte.

Ma le sue ragioni, il mutuo riconoscimento di un destino comune e la comunicazione degli uomini tra loro, sono sempre vive. La rivolta le proclamava e s'impegnava a servirle. Con ciò definiva, contro il nichilismo, una regola di condotta che non ha bisogno di attendere la fine della storia per rischiare l'azione e che, tuttavia, non è formale. Al contrario della morale giacobina, lasciava posto a quanto sfugge alla regola e alla legge. Apriva le vie di una morale che, lungi dall'obbedire a principi astratti, non li scopre se non nel calore dell'insurrezione, nel moto incessante della contestazione. Nulla autorizza a dire che questi principi siano stati in eterno, a nulla serve dichiarare che saranno. Ma sono, nel momento stesso in cui siamo. Negano con noi, e lungo tutta la storia, il servaggio, la menzogna e il terrore.

Non c'è infatti nulla di comune tra un signore e uno schiavo, né si può parlare e comunicare con un essere asservito. Invece di quel dialogo implicito e libero mediante il quale riconosciamo la nostra somiglianza e consacriamo il nostro destino, la servitù fa regnare il più terribile silenzio. Se l'ingiustizia è un male per l'uomo in rivolta, non lo è in quanto contraddica a un'idea eterna della giustizia, che non sappiamo ove situare, ma in quanto perpetua l'ostilità muta che separa l'oppressore dall'oppresso. Uccide quel poco essere che può venire al mondo attraverso la complicità degli uomini tra loro. Allo stesso modo, poiché l'uomo che mente si chiude agli altri uomini, la menzogna si trova proscritta come, su di un piano inferiore, l'omicidio e la violenza, che impongono il silenzio definitivo. La complicità e la comunicazione scoperte dalla rivolta si possono vivere solo nel libero dialogo. Ogni

equivoco, ogni malinteso suscitano la morte; il linguaggio chiaro, la parola semplice, possono soli salvare da questa morte¹. Il vertice di tutte le tragedie è nella sordità degli eroi. Platone ha ragione contro Mosè e Nietzsche. Il dialogo ad altezza d'uomo costa meno caro del vangelo delle religioni totalitarie, monologato e dettato dall'alto di una montagna solitaria. Sulla scena come nella realtà, il monologo precede la morte. Ogni uomo, per quel solo moto di rivolta che lo solleva di fronte all'oppressore, difende dunque la vita, s'impegna a lottare contro la servitù, la menzogna e il terrore e afferma, per la durata di un lampo, che questi tre flagelli fanno regnare il silenzio tra gli uomini, li ottenebrano l'un l'altro e impediscono loro di ritrovarsi nel solo valore che li possa salvare dal nichilismo, la lunga complicità degli uomini alle prese col proprio destino.

Per la durata di un lampo. Ma questo basta, provvisoriamente, per dire che la libertà estrema, quella di uccidere, non è compatibile con le ragioni della rivolta. La rivolta non è affatto una rivendicazione di libertà totale. Al contrario, la rivolta fa il processo alla libertà totale. Contesta appunto il potere illimitato che autorizza un superiore a violare la frontiera vietata. Lungi dal rivendicare nella sua rivolta un'indipendenza generale, l'uomo vuole si riconosca che la libertà ha i suoi limiti ovunque si trovi un essere umano, il limite essendo appunto costituito dal potere di rivolta di quest'essere. Sta in questo la ragione profonda dell'intransigenza della rivolta. Più questa ha coscienza di rivendicare un giusto limite, più è inflessibile. L'insorto esige senza dubbio una certa libertà per sé: ma in nessun caso, se è conseguente, il diritto di distruggere l'essere e la libertà dell'altro. Non umilia nessuno. La libertà che egli reclama, la rivendica per tutti; quella che rifiuta, la vieta a tutti. Non è soltanto schiavo contro il signore, ma anche uomo contro il mondo del signore e dello schiavo. C'è dunque nella storia, grazie alla rivolta, qualche cosa di più del rapporto tra signoria e servitù. La potenza illimitata non è la sola legge. È in nome di un altro valore che l'uomo in rivolta afferma la impossibilità della libertà totale nell'atto stesso di reclamare per sé la relativa libertà, necessaria al riconoscimento di questa impossibilità. Ogni libertà umana, alla sua radice più profonda, è così relativa. La libertà assoluta, quella di uccidere, è la sola a non reclamare insieme a se stessa ciò che la limita o l'oblitera. Si scinde allora dalle proprie radici, erra alla ventura,

ombra astratta e malefica, fino a che s'immagina di trovar corpo nell'ideologia.

È dunque possibile dire che quando sfocia nella distruzione, la rivolta è illogica. Reclamando l'unità della condizione umana, essa è forza di vita, non di morte. La sua intima logica non è quella della distruzione; è logica della creazione. Il suo movimento, per restare autentico, non deve lasciarsi indietro alcuno dei termini della contraddizione che lo regge. Dev'essere fedele al *sì* che contiene e insieme a quel *no* che le interpretazioni nichiliste isolano nella rivolta. La logica della rivolta sta nel voler servire la giustizia per non accrescere l'ingiustizia della condizione, nello sforzarsi al linguaggio chiaro per non infittire la menzogna universale e nel puntare, di fronte al dolore degli uomini, sulla felicità. La passione nichilista, incrementando l'ingiustizia e la menzogna, distrugge nella sua mania la propria esigenza primitiva e si toglie così le più chiare ragioni della sua rivolta. Uccide, smaniosa di sentire che questo mondo è in balia della morte. La coerenza della rivolta, invece, sta nel rifiutare la propria legittimazione all'omicidio poiché, nel suo principio, essa è protesta contro la morte.

Ma se l'uomo fosse capace d'introdurre da solo l'unità nel mondo, se potesse farvi regnare, per suo solo decreto, la sincerità, l'innocenza e la giustizia, sarebbe Dio stesso. E quindi, se lo potesse, la rivolta sarebbe ormai priva di ragioni. Se esiste rivolta, è in quanto menzogna, ingiustizia e violenza ne determinano, in parte, le condizioni. L'insorto non può dunque pretendere assolutamente di non uccidere né mentire, senza rinunciare alla sua rivolta e accettare una volta per tutte l'omicidio e il male. Ma non può neppure accettare di uccidere o di mentire, poiché il movimento inverso che legittimerebbe omicidio e violenza distruggerebbe anche la ragione della sua insurrezione. L'uomo in rivolta non può dunque trovar requie. Sa il bene e fa suo malgrado il male. Il valore che lo sorregge non gli è mai dato una volta per tutte, egli deve senza posa mantenerlo. L'essere che egli consegue si sfascia se di nuovo non lo sostiene la rivolta. In ogni caso, se non sempre può non uccidere, direttamente o indirettamente, può volgere la sua febbre e la sua passione a diminuire intorno a sé le probabilità di omicidio. Sua sola virtù sarà, immerso nelle tenebre, non cedere alla loro vertigine oscura; incatenato al male, trascinarsi ostinatamente

verso il bene. Se egli stesso uccide, infine, accetterà la morte. Fedele alle proprie origini, l'uomo in rivolta dimostra che non rispetto all'omicidio è la sua vera libertà, ma rispetto alla propria morte. Scopre con ciò l'onore metafisico. Kaliayev si pone allora sotto la forca e indica visibilmente, a tutti i suoi fratelli, il limite esatto ove ha inizio e termine l'onore degli uomini.

L'OMICIDIO STORICO

La rivolta si concreta anche nella storia che chiede non solo opzioni esemplari, ma anche atteggiamenti efficaci. L'omicidio razionale rischia di trovarvi giustificazione. La contraddizione della rivolta si ripercuote allora in antinomie apparentemente insolubili i cui due moduli, in politica, sono l'opposizione tra violenza e non violenza da un lato, e dall'altro tra giustizia e libertà. Cerchiamo di definirle nel loro paradosso.

Il valore positivo contenuto nel primo moto di rivolta implica la rinuncia alla violenza di principio. Ne deriva, per conseguenza, l'impossibilità di stabilizzare una rivoluzione. La rivolta trascina incessantemente con sé questa contraddizione, che sul piano della storia si fa più irriducibile. Se rinuncio a far rispettare l'identità umana, abdicò di fronte a chi opprime, rinuncio alla rivolta e ritorno a un consenso nichilista. Il nichilismo si fa allora conservatore. Se esigo, per essere, che questa identità venga riconosciuta, m'impegno in un'azione che, per riuscire, presuppone un cinismo della violenza, e nega l'identità umana e la rivolta stessa. Estendendo ancora la contraddizione, se l'unità del mondo non può venire dall'alto, l'uomo deve costruirla al proprio livello, nella storia. La storia, senza un valore che la trasfiguri, è retta dalla legge dell'efficacia. Il materialismo storico, il determinismo, la violenza, la negazione di ogni libertà che non vada nel senso dell'efficacia, il mondo del coraggio e del silenzio sono le conseguenze più legittime di una filosofia puramente storicistica. Nel mondo d'oggi, solo una filosofia dell'eternità può giustificare la non-violenza. Allo storicismo assoluto obietterà la creazione della storia, alla situazione storica chiederà la sua origine. Infine, consacrando allora l'ingiustizia, rimetterà nelle mani di Dio la

cura della giustizia. Con ciò le sue risposte, a loro volta, esigeranno la fede. Le si obietterà il male, e il paradosso di un Dio onnipotente e malefico, o benefico e sterile. Resterà aperta la scelta tra la grazia e la storia, tra Dio e la spada.

Quale può essere allora l'atteggiamento dell'uomo in rivolta? Egli non può distogliersi dal mondo e dalla storia senza rinnegare il principio della sua rivolta stessa, scegliere la vita eterna senza rassegnarsi, in certo senso, al male. Non cristiano, per esempio, deve andare fino in fondo. Ma fino in fondo significa scegliere la storia assolutamente e con essa l'uccisione dell'uomo, se quest'uccisione è necessaria alla storia: accettare la legittimazione dell'omicidio è ancora una volta rinnegare le proprie origini. Se l'uomo in rivolta non sceglie, sceglie il silenzio e la schiavitù altrui. Se, in un moto di disperazione, dichiara di scegliere a un tempo contro Dio e contro la storia, è testimone della libertà pura, vale a dire del nulla. Allo stadio storico cui apparteniamo, e nell'impossibilità in cui esso si trova di affermare una ragione superiore che non incontri nel male il proprio limite, il suo apparente dilemma è questo: il silenzio oppure l'omicidio. In ambedue i casi, un'abdicazione.

Così per quanto riguarda la giustizia e la libertà. Queste due esigenze stanno al principio del movimento di rivolta, e si ritrovano nello slancio rivoluzionario. La storia delle rivoluzioni mostra tuttavia che esse entrano quasi sempre in conflitto come se le loro reciproche esigenze si trovassero ad essere inconciliabili. La libertà assoluta coincide col diritto, per il più forte, di dominare. Essa mantiene dunque i conflitti che avvantaggiano l'ingiustizia. La giustizia assoluta passa attraverso la soppressione di ogni contraddizione: essa distrugge la libertà². La rivoluzione per la giustizia mediante la libertà finisce col farle insorgere l'una contro l'altra. C'è così, in ogni rivoluzione, una volta liquidata la casta fino a quel momento dominante, una tappa in cui essa stessa suscita un moto di rivolta che indica i suoi limiti e annuncia le sue possibilità di fallimento. La rivoluzione si propone da principio di soddisfare lo spirito di rivolta che le ha dato origine; s'obbliga poi a negarlo per meglio affermare se stessa. A quanto pare, c'è opposizione irriducibile tra il moto di rivolta e le acquisizioni della rivoluzione.

Ma queste antinomie non esistono se non nell'assoluto. Esse suppongono un mondo e un pensiero senza mediazioni. Non c'è infatti

conciliazione possibile tra un dio totalmente avulso dalla storia e una storia svuotata di di ogni trascendenza. I loro rappresentanti in terra sono effettivamente lo yoghi e il commissario. Ma la differenza tra questi due tipi d'uomo non è, come si dice, differenza tra la vana purezza e l'efficacia. Il primo sceglie soltanto l'inefficacia dell'astensione e il secondo quella della distruzione. Poiché ambedue respingono il valore di mediazione che la rivolta invece rivela, non ci offrono, ugualmente distanti dal reale, che due generi d'impotenza, quella del bene e quella del male.

Se infatti ignorare la storia equivale a negare il reale, è allontanarsi dal reale anche considerare la storia come un tutto autosufficiente. La rivoluzione del ventesimo secolo crede di evitare il nichilismo, di essere fedele alla vera rivolta, sostituendo a Dio la storia. Rafforza il primo, in realtà, e tradisce la seconda. La storia, nel suo puro divenire, non fornisce per se stessa valore alcuno. Bisogna dunque vivere secondo l'efficacia immediata, e tacere o mentire. La violenza sistematica, o silenzio imposto, il calcolo o menzogna concertata diventano regole inevitabili. Una concezione puramente storicistica è dunque nichilista: essa accetta totalmente il male della storia, e si oppone in questo alla rivolta. Per quanto voglia affermare in compenso la razionalità assoluta della storia, questa ragione storica non sarà compiuta, non avrà un suo senso intero, non sarà appunto ragione assoluta, e valore, se non alla fine della storia. Intanto bisogna agire, e agire senza norma morale perché la norma definitiva venga alla luce. Il cinismo come atteggiamento politico non è logico se non in funzione di una concezione assolutista, cioè da un lato il nichilismo assoluto, e dall'altro il razionalismo assoluto.³ Quanto alle conseguenze, non esiste differenza tra i due atteggiamenti. Dall'istante in cui vengono accettati, la terra è deserta.

In realtà, l'assoluto puramente storico non è neppure concepibile. Il pensiero di Jaspers, per esempio, in quanto ha di essenziale, sottolinea l'impossibilità per l'uomo di cogliere la totalità, poiché si trova all'interno di essa totalità. La storia potrebbe esistere come un tutto soltanto agli occhi di un osservatore estraneo ad essa e al mondo. Al limite, non c'è storia se non per Dio. È dunque impossibile agire secondo piani che abbraccino la totalità della storia universale. Ogni iniziativa storica non può essere allora che un'avventura più o meno

ragionevole e fondata. È innanzi tutto rischio. In quanto rischio, non potrebbe giustificare alcuna dismisura, alcuna posizione implacabile e assoluta.

Se la rivolta potesse fondare una filosofia, questa sarebbe al contrario una filosofia dei limiti, dell'ignoranza calcolata e del rischio. Chi non può sapere tutto, non può tutto uccidere. L'uomo della rivolta, lungi dal fare della storia un assoluto, la ricusa e la sottopone a contestazione in nome di un'idea che ha della propria natura. Rifiuta la propria condizione, condizione che è, in gran parte, storica. L'ingiustizia, la fugacità, la morte si manifestano nella storia. Respingendole, si respinge la storia stessa. Certo, l'uomo in rivolta non nega la storia che lo circonda, appunto in essa egli cerca d'affermarsi. Ma si trova di fronte alla storia come l'artista di fronte al reale, la respinge senza sfuggirla. Non un attimo ne fa un assoluto. Se può partecipare, per forza di cose, al delitto della storia, non può dunque legittimarlo. Il delitto razionale non soltanto non si può ammettere sul piano della rivolta, ma per di più esso significa la morte della rivolta. Per rendere più chiara questa esigenza, il delitto razionale si esercita innanzi tutto sui rivoltosi la cui insurrezione contesta una storia ormai divinizzata.

La mistificazione propria allo spirito che si dice rivoluzionario riprende oggi e aggrava la mistificazione borghese. Sotto la promessa di una giustizia assoluta, fa passare la perpetua ingiustizia, il compromesso senza limiti e l'indegnità. Quanto alla rivolta, essa non tende che al relativo e non può promettere altro che una dignità certa congiunta a una giustizia relativa. Si fa sostenitrice di un limite sul quale si stabilisce la comunità degli uomini. Il suo è l'universo del relativo. Invece di dire con Hegel e Marx che tutto è necessario, ripete soltanto che tutto è possibile, e che ad un certo confine anche il possibile merita il sacrificio. Tra Dio e la storia, lo yoghi e il commissario, apre una via difficile in cui le contraddizioni si possono vivere e superare. Consideriamo così le due antinomie poste ad esempio.

Un'azione rivoluzionaria che voglia essere coerente con le proprie origini si dovrebbe riassumere in un consenso attivo al relativo. Sarebbe fedeltà alla condizione umana. Intransigente sui mezzi, accetterebbe l'approssimazione quanto ai fini e, perché l'approssimazione venga

progressivamente a definirsi, lascerebbe libero corso alla parola. Manterrebbe così quell'essere comune che giustifica la sua insurrezione. In particolare, serberebbe al diritto la possibilità permanente di esprimersi. Ciò definisce un comportamento rispetto alla giustizia e alla libertà. Non c'è giustizia, nella società, senza diritto naturale o civile che ne sia fondamento. Non c'è diritto senza una sua espressione. Il diritto si esprima senza indugio, ed è probabile che, presto o tardi, la giustizia che esso fonda verrà al mondo. Per conquistare l'essere, bisogna partire da quel poco essere che scopriamo in noi, non cominciare col negarlo. Far tacere il diritto fino a che sia instaurata la giustizia è farlo tacere per sempre. Di nuovo, si affida dunque la giustizia a coloro che soli hanno la parola, i potenti. Da secoli, la giustizia e l'essere dispensati dai potenti si sono chiamati beneplacito. Uccidere la libertà per far regnare la giustizia equivale a riabilitare il concetto di grazia senza l'intercessione divina e a restaurare, per una reazione vertiginosa, il corpo mistico sotto le specie più basse. Anche quando la giustizia non sia realizzata, la libertà preserva la facoltà di protesta e salva la comunicazione. La giustizia in un mondo silenzioso, la giustizia asservita e muta, distrugge la complicità e non può infine più essere giustizia. La rivoluzione del ventesimo secolo ha superato arbitrariamente, per fini smisurati di conquista, due concetti inseparabili. La libertà assoluta irride la giustizia. La giustizia assoluta nega la libertà. Per essere fecondi, i due concetti devono trovare, l'uno nell'altro, il proprio limite. Nessun uomo reputa libera la propria condizione se non è insieme giusta, né giusta ove non sia libera. Non si può, appunto, immaginare libertà senza la facoltà di dire chiaramente il giusto e l'ingiusto, di rivendicare l'essere intero in nome di una particella d'essere che rifiuta di morire. C'è infine una giustizia, per quanto ben diversa, nel restaurare la libertà, solo valore imperituro della storia. Mai gli uomini sono morti bene se non per la libertà: non credevano allora di morire del tutto.

Lo stesso ragionamento si applica alla violenza. La non-violenza assoluta fonda negativamente la servitù e le sue violenze: la violenza sistematica distrugge positivamente la comunità vivente e l'essere che ne riceviamo. Per essere feconde, queste due nozioni devono trovare i loro limiti. Nella storia considerata come assoluto, la violenza si trova legittimata; come rischio relativo, essa costituisce una frattura nella

comunicazione. Deve dunque serbare, per l'insorto, il suo carattere di provvisoria effrazione, andar sempre congiunta, se non può evitarsi, a una responsabilità personale, a un rischio immediato. La violenza sistematica si colloca nell'ordine; è, in certo senso, comoda. *Führer-Prinzip* o Ragione storica, qualsiasi ordine le sia fondamento, essa regna sopra un universo di cose, non d'uomini. Allo stesso modo che l'uomo in rivolta considera l'omicidio come un limite che deve, qualora vi acceda, consacrare morendo, così la violenza non può essere nient'altro che un limite estremo che si oppone a un'altra violenza, per esempio in caso d'insurrezione. Se l'eccesso d'ingiustizia rende quest'ultima impossibile a evitarsi, chi sia fedele alla rivolta rifiuta in anticipo la violenza al servizio di una dottrina o di una ragion di Stato. Ogni crisi storica, per esempio, si conclude con istituzioni. Se non abbiamo presa sulla crisi stessa, che è puro rischio, ne abbiamo sulle istituzioni poiché possiamo definirle, scegliere quelle per cui lottiamo e inclinare così nella loro direzione la nostra lotta. L'autentica azione di rivolta acconsentirà ad armarsi soltanto per le istituzioni che limitano la violenza, non per quelle che la codificano. Una rivoluzione vale la pena che si muoia per essa solo se assicura senza indugio la soppressione della pena di morte; che per essa si patisca il carcere, solo se rifiuta a priori d'applicare castighi senza termine prevedibile. Esplicarsi nella direzione di queste istituzioni, annunciandole più sovente possibile, sarà per la violenza insurrezionale il solo modo di essere veramente provvisoria. Quando il fine è assoluto, cioè, storicamente parlando, quando si ritiene certa la sua realizzazione, si può arrivare a sacrificare gli altri. Quando non lo è, si può sacrificare soltanto se stessi, come posta di una lotta per la dignità comune. Il fine giustifica i mezzi? È possibile. Ma chi giustificherà il fine? A questo interrogativo, che il pensiero storico lascia in sospeso, la rivolta risponde: i mezzi.

Che significa in politica tale atteggiamento? E innanzi tutto, è efficace? Bisogna rispondere senza esitare che oggi è il solo efficace. Ci sono due generi d'efficacia, quella del tifone e quella della linfa. L'assolutismo storico non è efficace, è efficiente; ha preso e conservato il potere. Una volta munito del potere, distrugge la sola realtà creatrice. L'azione intransigente e limitata, scaturita dalla rivolta, mantiene questa realtà e cerca solo di estenderla progressivamente. Non è detto che quest'azione non possa vincere. È detto che corre il rischio di non

vincere e di perire. Ma, o la rivoluzione si assumerà questo rischio, oppure confesserà di essere soltanto una speculazione di nuovi signori, passibili dello stesso disprezzo. Una rivoluzione che venga separata dall'onore tradisce le sue origini, che appartengono al regno dell'onore. In ogni caso, la sua scelta si limita all'efficacia materiale e il nulla, oppure al rischio e la creazione. Gli antichi rivoluzionari andavano dritti all'essenziale, e il loro ottimismo era intero. Ma oggi lo spirito rivoluzionario è cresciuto in coscienza e in chiaroveggenza: ha dietro di sé centocinquant'anni d'esperienza, sui quali poter riflettere. Per di più, la rivoluzione ha perduto i suoi prestigii di festa. È in se stessa un prodigioso calcolo, che si estende all'universo. Sa, per quanto non sempre lo confessi, che sarà mondiale o non sarà. Le sue probabilità di successo si equilibrano ai rischi di una guerra universale che, anche in caso di vittoria, non le offrirà nient'altro che l'Impero delle rovine. Può allora serbarsi fedele al suo nichilismo, e incarnare nei carnai la ragione ultima della storia. Bisognerebbe allora rinunciare a tutto, tranne alla silenziosa musica che trasfigurerà ancora gli inferni terrestri. Ma lo spirito rivoluzionario, in Europa, può anche, per la prima e l'ultima volta, riflettere sui propri principi, chiedersi quale sia la deviazione che lo smarrisce nel terrore e nella guerra, e ritrovare, con le ragioni della sua rivolta, la propria fedeltà.

NOTE

¹ Si noterà che il linguaggio proprio alle dottrine totalitarie è sempre un linguaggio scolastico o amministrativo.

² Nei suoi *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, Jean Grenier pone le basi di una dimostrazione che si può così riassumere: la libertà assoluta è distruzione di ogni valore; il valore assoluto sopprime ogni libertà. Così Palante: "Se esiste una verità unica e universale, la libertà non ha ragion d'essere."

³ Si vede nuovamente, e non insisteremo mai troppo su questo, che il razionalismo assoluto non è razionalismo. Tra i due, passa la stessa differenza che fra cinismo e realismo. Il primo spinge il secondo

oltre i limiti che gli danno senso e legittimità. Più brutale, è in fin dei conti meno efficace. È la violenza di fronte alla forza.

MISURA E DISMISURA

Lo smarrimento rivoluzionario si spiega innanzi tutto con l'ignoranza o il misconoscimento sistematico di quel limite che sembra inseparabile dalla natura umana e che la rivolta, appunto, rivela. Le concezioni nichiliste, trascurando questa frontiera, finiscono col gettarsi in un moto uniformemente accelerato. Nulla le ferma più nelle loro conseguenze, ed esse giustificano allora la distruzione totale o la conquista indefinita. Sappiamo ora, al termine di questa lunga indagine sulla rivolta e sul nichilismo, che la rivoluzione senz'altro limite che l'efficacia storica, significa servitù senza limiti. Se il limite scoperto della rivolta trasfigura tutto; se ogni pensiero, ogni atto che oltrepassi un certo punto nega se stesso, c'è infatti una misura delle cose e dell'uomo. Nella storia come in psicologia, la rivolta è un pendolo sregolato che corre alle più pazze ampiezze perché cerca il suo ritmo profondo. Ma questa sregolatezza non è completa. Si muove intorno a un perno. Nell'atto stesso di suggerire una natura comune agli uomini, la rivolta mette in luce la misura e il limite che stanno al principio di questa natura.

Oggi ogni riflessione, nichilista o positiva, talvolta senza saperlo, fa nascere questa misura delle cose che la scienza stessa conferma. I quanta, fino ad oggi la relatività, le relazioni d'incertezza, definiscono un mondo che non ha realtà definibile se non alla scala di quelle grandezze medie che ci sono proprie¹. Le ideologie che reggono il nostro mondo sono nate al tempo delle grandezze scientifiche assolute. Le nostre conoscenze reali autorizzano, al contrario, soltanto un pensiero adeguato a grandezze relative. "L'intelligenza," dice Lazare Bickel, "è la nostra facoltà di non spingere al limite quanto pensiamo, per poter credere ancora alla realtà." Solo il pensiero approssimativo è generatore di realtà².

Perfino le forze materiali, nel loro cieco procedere, fanno sorgere una propria misura. Per questo è inutile voler rovesciare la tecnica. L'era del fuso non è più, e il sogno di una civiltà artigianale è vano. La macchina non è cattiva se non nell'uso che ne viene fatto attualmente.

Bisogna accettare i suoi benefici, anche se si rifiutino le sue devastazioni. L'autocarro, condotto lungo i giorni e le notti dal suo guidatore, non umilia quest'ultimo che lo conosce per intero e lo utilizza con amore ed efficacia. La vera e inumana dismisura sta nella divisione del lavoro. Ma a forza di dismisura, viene il giorno che una macchina da cento operazioni, condotta da un solo uomo, crea un solo oggetto. Quest'uomo, su scala diversa, avrà ritrovato in parte la forza di creazione che possedeva nell'artigianato. Il produttore anonimo si riavvicina allora al creatore. Non è certo, naturalmente, che la dismisura industriale si avvii immediatamente su questa strada. Ma già essa dimostra, col suo funzionamento, la necessità di una misura, e suscita la riflessione atta ad organizzare questa misura. Comunque, o si servirà quel valore che il limite per se stesso costituisce, oppure la dismisura contemporanea non troverà regola e pace se non nella distruzione universale.

Questa legge della misura si estende anche a tutte le antinomie del pensiero in rivolta. Né il reale è interamente razionale, né il razionale del tutto reale. Il desiderio di unità, lo abbiamo visto a proposito del surrealismo, non esige soltanto che tutto sia razionale. Vuole anche che l'irrazionale non venga sacrificato. Non si può dire che nulla ha senso poiché con ciò si afferma un valore consacrato da un giudizio; né che tutto abbia senso poiché la parola tutto non ha significato per noi. L'irrazionale limita il razionale che a sua volta gli conferisce la propria misura. Qualche cosa, infine, ha un senso che dobbiamo conquistare sul non-senso. Allo stesso modo, non si può dire che l'essere sia soltanto sul piano dell'essenza. Dove cogliere l'essenza se non sul piano dell'esistenza e del divenire? Ma non si può dire che l'essere sia soltanto esistenza. Ciò che sempre diviene non ha la possibilità di essere, occorre un inizio. L'essere non può sperimentarsi se non nel divenire, il divenire è nulla senza l'essere. Il mondo non consiste in una fissità pura; ma non è soltanto movimento. È movimento e fissità. La dialettica storica, per esempio non fugge indefinitamente verso un valore ignoto. Gira intorno al limite, primo valore. Eraclito, inventore del divenire, dava tuttavia un confine a questo perpetuo scorrere. Questo limite era simboleggiato da Nemese, dea della misura, fatale ai dismisurati. Una riflessione che volesse tener conto delle contraddizioni contemporanee della rivolta dovrebbe chiedere ispirazione a questa dea.

Anche le antinomie morali cominciano a chiarirsi alla luce di questo valore, e della mediazione che esso opera. La virtù non può scindersi dal reale senza divenire principio di male. Non può neppure identificarsi assolutamente col reale senza negare se stessa. Il valore morale messo in luce dalla rivolta, infine, non è al disopra della vita e della storia più di quanto storia e vita non siano al disopra di esso. In verità, esso non si concreta nella storia se non quando un uomo dà per esso la vita, oppure gliela consacra. La civiltà giacobina e borghese suppone che i valori stiano al disopra della storia, e la sua virtù formale fonda allora una ripugnante mistificazione. La rivoluzione del ventesimo secolo decreta che i valori sono commisti al movimento della storia e la sua ragione storica giustifica una nuova mistificazione. Di fronte a questi moti sregolati, la misura c'insegna che occorre ad ogni morale una parte di realismo: la virtù pura è omicida; e che occorre una parte di morale ad ogni realismo: il cinismo è omicida. Per questo le ciance umanitarie non hanno maggior fondamento della provocazione cinica. L'uomo infine non è interamente colpevole, non ha dato inizio alla storia; né è del tutto innocente poiché la continua. Coloro che oltrepassano questo limite e affermano la propria innocenza totale finiscono in una smania di colpevolezza definitiva. La rivolta ci mette invece sul cammino di una colpevolezza calcolata. La sua sola ma invincibile speranza, s'incarna, al limite, in uccisori innocenti.

Su questo limite, il "Noi siamo" definisce paradossalmente un nuovo individualismo. "Noi siamo" davanti alla storia, e la storia deve fare i conti con questo "Noi siamo" che, a sua volta, deve mantenersi nella storia. Io ho bisogno degli altri, che hanno bisogno di me e di ciascuno. Ogni azione collettiva, ogni società presuppongono una disciplina; e l'individuo, senza questa legge, è soltanto uno straniero che piega sotto il peso di una collettività nemica. Ma società e disciplina perdono ogni direzione se negano il "Noi siamo". Da solo, in certo senso, sostengo la dignità comune che non posso lasciar avvilita in me stesso, e neppure negli altri. Questo individualismo non è piacere, è lotta, sempre, e gioia senza pari, talvolta, al vertice della fiera compassione.

IL PENSIERO MERIDIANO

Quanto all'espressione politica che tale atteggiamento può trovare nel mondo contemporaneo, è facile evocare, e non è che un esempio, quello che vien detto tradizionalmente sindacalismo rivoluzionario. Questo sindacalismo stesso non è inefficace? La risposta è semplice: esso appunto ha migliorato prodigiosamente, in un secolo, la condizione operaia, dalla giornata di sedici ore alla settimana di quaranta ore. Quanto all'Impero ideologico, esso ha fatto arretrare il socialismo e distrutto la maggior parte delle conquiste del sindacalismo. Si è che il sindacalismo partiva dalla base concreta, la professione, che rappresenta nell'ordine economico quello che è il comune rispetto all'ordine politico, la cellula vivente sulla quale si edifica l'organismo, mentre la rivoluzione cesarea muove dalla dottrina e vi fa entrare a forza il reale. Tanto il sindacalismo quanto il comune sono negazione, a vantaggio del reale, del centralismo burocratico e astratto³. La rivoluzione del ventesimo secolo, invece, pretende di poggiare sull'economia, ma è innanzi tutto una politica e un'ideologia. Non può, per sua funzione, evitare il terrore e la violenza fatta al reale. Nonostante le sue pretese, muove dall'assoluto per plasmare la realtà. La rivolta, all'opposto, poggia sul reale per avviarsi, in una perpetua lotta, verso la verità. La prima tenta di compiersi dall'alto in basso, la seconda dal basso in alto. Lungi dall'essere un romanticismo, la rivolta, al contrario, è fautrice del vero realismo. Se vuole una rivoluzione, la vuole a favore della vita, non contro di essa. Per questo si appoggia inizialmente alle realtà più concrete, la professione, il villaggio, in cui traspaiono l'essere, il cuore vivo delle cose e degli uomini. Per essa, la politica si deve sottomettere a queste verità. Infine, quando fa progredire la storia e allevia il dolore degli uomini, lo fa senza terrore, se non senza violenza, e nelle condizioni politiche più diverse⁴.

Ma questo esempio va più in là di quanto non sembri. Il giorno appunto che la rivoluzione cesarea ha trionfato dello spirito sindacalista e libertario, il pensiero rivoluzionario ha perduto, in se stesso, un contrappeso di cui non può, senza scadere, privarsi. Questo contrappeso, questo spirito che misura la vita, è il medesimo che anima la lunga tradizione di quello che si può chiamare pensiero solare, nel quale, dai Greci in poi, la natura è sempre stata equilibrata al divenire.

La storia della prima Internazionale in cui il socialismo tedesco lotta senza posa contro il pensiero libertario dei Francesi, degli Spagnoli, degli Italiani, è la storia delle lotte tra ideologia tedesca e spirito mediterraneo⁵. Comune contro stato, società concreta contro società assolutista, libertà riflessiva contro tirannia razionale, l'individualismo altruista infine contro la colonizzazione delle masse, sono allora le antinomie che traducono, una volta di più, il lungo affrontarsi di misura e dismisura che anima la storia d'Occidente, dall'antichità classica in poi. Forse il conflitto profondo di questo secolo si stabilisce non tanto tra le ideologie storicistiche tedesche e la politica cristiana, che sono in certo senso complici, quanto tra i sogni tedeschi e la tradizione mediterranea, le violenze dell'eterna adolescenza e la forza virile, la nostalgia, esasperata dalla conoscenza e dai libri, e il coraggio temprato e chiarito nella corsa della vita; la storia infine, e la natura. Ma in questo, l'ideologia tedesca porta un retaggio. In essa si compiono venti secoli di vana lotta contro la natura in nome di un dio storico dapprima, e poi della storia divinizzata. Senza dubbio, il cristianesimo non ha potuto conquistare la propria cattolicità se non assimilando quanto poteva del pensiero greco. Ma sperperata la sua eredità mediterranea, la Chiesa ha messo l'accento sulla storia a detrimento della natura, ha fatto trionfare il gotico sul romantico e, distruggendo in se stessa un limite, ha sempre più rivendicato la potenza temporale e il dinamismo storico. La natura che cessa di essere oggetto di contemplazione e di ammirazione non può più essere, poi, che materia di un'azione mirante a trasformarla. Queste tendenze, e non i concetti di mediazione che avrebbero fatto la vera forza del cristianesimo, trionfano nei tempi moderni, e contro il cristianesimo stesso, per una giusta conversione di cose. Che Dio sia infatti espulso da quest'universo storico, e nasce allora l'ideologia tedesca nella quale l'azione non è più perfezionamento ma pura conquista, cioè tirannia.

Ma l'assolutismo storicista, nonostante i suoi trionfi, non ha mai cessato di cozzare contro un'esigenza invincibile della natura umana di cui il Mediterraneo, dove l'intelligenza è sorella della luce cruda, serba il segreto. Le concezioni fedeli alla rivolta, quella della Comune e quella del sindacalismo rivoluzionario, non hanno cessato di gridare tale esigenza sia di fronte al nichilismo borghese, sia di fronte all'assolutismo cesareo. Con l'aiuto di tre guerre e grazie alla

distruzione fisica di una *élite* di rivoltosi, il pensiero autoritario ha sommerso questa tradizione libertaria. Ma questa povera vittoria è provvisoria, il combattimento dura ancora. L'Europa non è mai stata altrimenti che in questa lotta fra meriggio e mezzanotte. Non si è degradata se non disertando questa lotta, eclissando il giorno con la notte. La distruzione di questo equilibrio dà oggi i più bei frutti. Privi delle nostre mediazioni, esiliati dalla bellezza naturale, siamo di nuovo nel mondo dell'Antico Testamento, costretti tra Faraoni crudeli e un cielo implacabile.

Nella miseria comune, rinasce allora l'antica esigenza: di nuovo la natura si erge di fronte alla storia. Beninteso, non si tratta di disprezzare nulla, né di esaltare una civiltà contro un'altra, ma semplicemente di dire che esiste un pensiero cui il mondo di oggi non potrà più a lungo rinunciare. Certo, nel popolo russo esiste di che dare una forza di sacrificio all'Europa, nell'America una necessaria potenza costruttiva. Ma la giovinezza del mondo si trova ancora intorno alle stesse sponde. Gettati nell'ignobile Europa ove muore, priva di bellezza e d'amicizia, la più orgogliosa tra le razze, noi mediterranei viviamo sempre della stessa luce. In cuore alla notte europea, il pensiero solare, la civiltà dal duplice volto, attende la sua aurora. Ma già questa rischiarerà le vie di una vera signoria.

La signoria vera consiste nel far giustizia dei pregiudizi del tempo, e innanzi tutto del più profondo e sciagurato tra essi, secondo il quale l'uomo liberato dalla dismisura sarebbe ridotto a una saggezza povera. È vero che la dismisura può essere santità, ove si paghi con la pazzia di un Nietzsche. Ma questa perenne ubriachezza dell'anima che si esibisce sulle scene della nostra cultura, è ancora la vertigine della dismisura, la follia d'impossibile la cui arsura non lascia mai più chi, una volta almeno, vi si sia abbandonato? Prometeo avrebbe mai avuto questa faccia da ilota e da pubblico ministero? No, la nostra civiltà sopravvive a se stessa nella compiacenza d'animi vili e astiosi, pervicace vanagloriuzza di vecchi adolescenti. Lucifero è morto con Dio e, dalle sue ceneri, è sorto un demone meschino che non vede nemmeno più dove s'avventuri. Nel 1950, la dismisura è un comodo, e talvolta una carriera. La misura, al contrario, è pura tensione. Sorride, senza dubbio, e di ciò i nostri convulsionari, intenti a laboriose apocalissi, la spregiano. Ma il suo sorriso risplende al sommo di un

interminabile sforzo: è *una* forza supplementare. Questi piccoli europei che ci mostrano una faccia avara, se non hanno più la forza di sorridere, perché pretenderebbero dare ad esempio di superiorità le loro convulsioni disperate?

La vera pazzia di dismisura muore o crea la propria misura. Non fa morire gli altri per crearsi un alibi. Nella lacerazione estrema, ritrova il proprio limite sul quale, come Kaliayev, si sacrifica, ove occorra. La misura non è il contrario della rivolta. La rivolta è essa stessa misura: essa, la ordina, la difende e la ricrea attraverso la storia e i suoi disordini. L'origine di questo valore ci garantisce che esso non può non essere intimamente lacerato. La misura, nata dalla rivolta, non può viverci se non mediante la rivolta. È costante conflitto, perpetuamente suscitato e signoreggiato dall'intelligenza. Non trionfa dell'impossibile né dell'abisso. Si adegua ad essi. Qualunque cosa facciamo, la dismisura serberà sempre il suo posto entro il cuore dell'uomo, nel luogo della solitudine. Tutti portiamo in noi il nostro ergastolo, i nostri delitti e le nostre devastazioni. Ma il nostro compito non è quello di scatenarli attraverso il mondo; sta nel combatterli in noi e negli altri. La rivolta, la secolare volontà di non subire, di cui parlava Barrès, ancor oggi è al principio di questo combattimento. Madre delle forme, sorgente di vita vera, ci tiene sempre ritti nel moto informe e furioso della storia.

NOTE

¹ Vedi in proposito l'ottimo e curioso articolo di Lazare Bickel, *La physique conforme la phisolophie*, Empédocle n. 7.

² La scienza di oggi tradisce le proprie origini e nega le proprie acquisizioni lasciandosi porre al servizio del terrorismo di Stato e dello spirito di potenza. La sua punizione e la sua degradazione stanno allora nel non produrre, in un mondo astratto, nient'altro che mezzi di distruzione e di asservimento. Ma quando il limite sarà raggiunto, la scienza servirà forse la rivolta individuale. Questa terribile necessità segnerà la svolta decisiva.

³ Tolai, futuro comunardo: “Gli esseri umani si emancipano soltanto in seno ai gruppi naturali.”

⁴ Le odierne società scandinave, per dare un solo esempio, mostrano quanto vi sia di artificioso e di omicida nelle opposizioni puramente politiche. Il più fecondo sindacalismo vi si allea alla monarchia costituzionale e attua un'approssimazione di società giusta. È stata al contrario prima cura dello Stato storicistico e razionale di schiacciare per sempre la cellula professionale e l'autonomia comunale.

⁵ Cfr. la lettera di Marx a Engels (20 luglio 1870) auspicante la vittoria della Prussia sulla Francia: “Il prevalere del proletariato tedesco sul proletariato francese segnerebbe al tempo stesso il prevalere della nostra teoria su quella di Proudhon.”

OLTRE IL NICHILISMO

Esistono dunque, per l'uomo, un'azione e un pensiero possibili a quel livello medio che gli è proprio. Ogni tentativo più ambizioso si rivela contraddittorio. L'assoluto non si consegue e soprattutto non si crea attraverso la storia. La politica non è religione, o allora è inquisizione. Come potrebbe la società definire un assoluto? Ognuno forse cerca, per tutti, quest'assoluto. Ma la società e la politica hanno il solo compito di sbrigare gli affari di tutti perché ciascuno abbia il tempo e la libertà di questa ricerca comune. La storia allora non può più essere innalzata a oggetto di culto. È solo un'occasione, che si tratta di rendere feconda con una rivolta vigile.

“L'ossessione della messe e l'indifferenza alla storia,” scrive mirabilmente René Char, “sono i due estremi del mio arco.” Se il tempo della storia non è fatto del tempo della messe, la storia non è infatti che un'ombra fugace e crudele in cui l'uomo non ha più parte. Chi si dà a questa storia non si dà a niente, ed è a sua volta niente. Ma chi si dà al tempo della sua vita, alla casa che difende, alla dignità dei vivi, quegli si dà alla terra e ne riceve la messe che di nuovo si fa seme e nutrimento. Infine, fanno avanzare la storia coloro che sanno, al momento voluto, rivoltarsi anche contro di lei. Ciò suppone un'immensa tensione e la rattratta serenità di cui parla lo stesso poeta. Ma la vera vita è presente al cuore di questa lacerazione. È la lacerazione stessa, lo spirito librato su vulcani di luce, la smania di equità, l'intransigenza estenuante della misura. Ad echeggiare per noi ai confini di questa lunga avventura ribelle non è qualche formula di ottimismo, di cui non sapremmo che fare all'estremo della nostra sciagura, ma parole di coraggio e d'intelligenza che, vicino al male, sono una stessa virtù.

Oggi, nessuna saggezza può pretendere di dare di più. La rivolta cozza instancabilmente contro il male, dal quale non le rimane che prendere un nuovo slancio. L'uomo può signoreggiare in sé tutto ciò che deve essere signoreggiato. Deve riparare nella creazione tutto ciò che può essere riparato. Dopo di che, i bambini moriranno sempre

ingiustamente, anche in una società perfetta. Nel suo sforzo maggiore, l'uomo può soltanto proporsi di diminuire aritmeticamente il dolore del mondo. Ma ingiustizia e sofferenza perdureranno, e, per limitate che siano, non cesseranno di essere scandalo. Il "perché" di Dimitri Karamazov continuerà a risuonare, l'arte e la rivolta non moriranno se non con l'ultimo uomo.

C'è un male, senza dubbio, che gli uomini accumulano nel loro desiderio forsennato d'unità. Ma un altro male sta all'origine del loro movimento disordinato. Davanti a questo male, davanti alla morte, l'uomo dal più profondo di sé grida giustizia. Il cristianesimo storicista non ha risposto a questa protesta contro il male se non con l'annuncio del regno, poi della vita eterna, che richiede la fede. Ma la sofferenza logora la speranza e la fede; rimane allora solitaria, e senza spiegazioni. Le folle del lavoro, stanche di patire e di morire, sono folle senza Dio. Il nostro posto è quindi al loro fianco, lontano dai vecchi e dai nuovi dottori. Il cristianesimo storico rinvia oltre la storia la guarigione del male e dell'omicidio che sono tuttavia sofferti nella storia. Anche il materialismo contemporaneo crede di rispondere a tutti gli interrogativi. Ma, servo della storia, accresce il dominio dell'omicidio storico e insieme lo lascia senza giustificazione, tranne nell'avvenire il quale, anch'esso, richiede la fede. In ambedue i casi bisogna aspettare, e intanto, l'innocente non cessa di morire. Da venti secoli a questa parte, la somma complessiva del male non è scemata nel mondo. Nessuna parusia, né divina né rivoluzionaria, si è compiuta. Un'ingiustizia rimane inerente ad ogni sofferenza, anche la più meritata agli occhi degli uomini. Sempre grida il lungo silenzio di Prometeo davanti alle forze che l'opprimono. Ma nel frattempo, Prometeo ha visto gli uomini volgersi anch'essi contro di lui, e schernirlo. Costretto tra il male umano e il destino, il terrore e l'arbitrio, non gli resta che la rivolta per salvare dall'omicidio quanto ancora può essere salvato, senza cedere all'orgoglio della bestemmia.

Si comprende allora che la rivolta non può fare a meno di uno strano amore. Coloro che non trovano quiete né in Dio né entro la storia si dannano a vivere per quelli che, come loro, non possono vivere; per gli umiliati. Il movimento più puro della rivolta si corona allora del grido lacerante di Karamazov: "Se non sono salvi tutti, a che serve la salvezza di uno solo!" Così alcuni condannati cattolici, nelle segrete di

Spagna, rifiutano oggi la comunione perché i preti del regime l'hanno resa obbligatoria in certe prigioni. Anch'essi, soli testimoni dell'innocenza crocifissa, rifiutano la salvezza, se deve essere pagata con l'ingiustizia e l'oppressione. È questa la pazza generosità della rivolta, che dà senza indugio la sua forza d'amore e rifiuta senza dilazioni l'ingiustizia. Il suo onore sta nel non calcolare nulla, nel distribuire tutto alla vita presente e ai suoi fratelli vivi. In questo modo essa giova agli uomini di là da venire. La vera generosità verso l'avvenire consiste nel dare tutto al presente.

La rivolta, con questo, prova di essere il moto stesso della vita, e non la si può negare senza rinunciare a vivere. Il suo grido più puro, ogni volta, suscita un essere. È dunque amore e fecondità, o non è niente. La rivoluzione senza onore, la rivoluzione del calcolo che, preferendo un uomo astratto all'uomo di carne, nega l'essere tante volte quante occorrono, mette appunto il risentimento al posto dell'amore. Non appena la rivolta, dimentica delle sue generose origini, si lascia contaminare dal risentimento, nega la vita, corre alla distruzione e fa alzare la coorte ghignante di quei piccoli ribelli, seme di schiavi, che definiscono per offrirsi, oggi, su tutti i mercati d'Europa, a qualsiasi servitù. Non è più rivolta né rivoluzione, ma rancore e tirannia. Allora, quando la rivoluzione, in nome della potenza e della storia, si converte in meccanismo omicida e smisurato, diviene sacra una nuova rivolta, in nome della misura e della vita. Siamo a questo estremo. In fondo alle tenebre avvertiamo già l'inevitabile luce e non ci resta che lottare perché sia. Al di là del nichilismo, noi, tutti, tra le rovine, prepariamo una rinascita. Ma pochi lo sanno.

E già, in realtà, la rivolta, senza pretendere di risolvere tutto, può almeno fronteggiare. Da quell'istante, il meriggio zampilla e scorre sul movimento stesso della storia. Intorno al braciere divorante, battaglie d'ombre s'agitano un attimo, poi scompaiono; e alcuni ciechi, toccandosi le palpebre, gridano che questa è la storia. Gli uomini d'Europa, abbandonati alle ombre, si sono distolti dal punto fisso e irraggiante. Scordano il presente per l'avvenire, la preda degli esseri per il fumo della potenza, la miseria dei sobborghi per una città radiosa, la giustizia quotidiana per una vana terra promessa. Disperano della libertà delle persone e vanno fantasticando di una strana libertà della specie; rifiutano la morte solitaria, e chiamano libertà una prodigiosa

agonia collettiva. Non credono più a ciò che è, al mondo e all'uomo vivo; l'Europa non ama più la vita, questo è il suo segreto. I suoi ciechi hanno creduto puerilmente che amare un solo giorno di vita equivallesse a giustificare i secoli d'oppressione. Per questo hanno voluto cancellare la gioia dalla scena del mondo, e rimandarla a più tardi. L'impazienza dei limiti, il rifiuto del loro duplice essere, la disperazione d'essere uomini li hanno gettati infine in una dismisura inumana. Negando la giusta grandezza della vita, hanno dovuto puntare tutto sulla propria eccellenza. In mancanza di meglio, hanno divinizzato se stessi e la loro sciagura ha avuto inizio: questi dèi hanno gli occhi squarciati. Kaliayev, e i suoi fratelli del mondo intero, rifiutano invece la divinità poiché respingono il potere illimitato di dare la morte. Eleggono, e ci danno ad esempio, la sola regola che sia oggi originale: imparare a vivere, a morire e, per essere uomo, rifiutare di essere dio.

Al meriggio del pensiero, l'uomo in rivolta rifiuta così la divinità per condividere le lotte e la sorte comune. Sceglieremo Itaca, la terra fedele, il pensiero audace e frugale, l'azione lucida, la generosità dell'uomo che sa. Nella luce, il mondo resta il nostro primo e ultimo amore. I nostri fratelli respirano sotto il nostro stesso cielo, la giustizia è viva. Allora nasce la gioia strana che aiuta a vivere e a morire e che rifiuteremo ormai di rimandare a più tardi. Sulla terra dolorante, essa è la gramigna instancabile, l'amaro nutrimento, il vento duro venuto dai mari, l'antica e nuova aurora. Con lei, rifaremo l'anima di questo tempo e un'Europa che, essa, non escluderà nulla. Né quel fantasma, Nietzsche, che per dodici anni dopo il suo crollo, l'Occidente andava a visitare come l'immagine folgorata della sua più alta coscienza e del suo nichilismo; né quel profeta della giustizia senza tenerezza che riposa, per errore, nel recinto dei miscredenti al cimitero di Highgate; né la mummia deificata dell'uomo d'azione nella sua teca di vetro, né cosa alcuna di ciò che l'intelligenza e l'energia d'Europa hanno fornito senza posa all'orgoglio di un tempo miserabile. Tutti possono rivivere infatti, accanto ai sacrificati del 1905, ma a condizione di capire che si correggono l'un l'altro e che tutti, nel sole, li ferma un limite. Ognuno dice all'altro che non è Dio; qui termina il romanticismo. In quest'ora in cui ognuno di noi deve tendere l'arco per rifare la prova, per conquistare, entro e contro la storia, quanto già possiede, la magra messe dei suoi campi, il breve amore di questa terra; nell'ora in cui

nasce infine un uomo, bisogna lasciare l'epoca e i suoi furori adolescenti. L'arco si torce, il legno stride. Al sommo della più alta tensione scaturirà lo slancio di una dritta freccia, dal tratto più duro e più libero.