

La dialettica interrotta. Riflessioni sul totalitarismo

POLIZIANO FRATTI¹

Abstract: The paper indicates a close theoretical connection between the political totalitarianism and the philosophical mindset of idealism. According to the Hegelian model, idealism tends to an intellectual comprehension of totality (*das Ganze*); in a similar way to idealism, the twentieth century totalitarianism meant not only knowing but dominating the whole, even with violence. Thus, the paper underlines the idealistic origin of the totalitarian political project. Following the historiographical investigations of Ernst Nolte and the anthropological research of René Girard, this paper analyzes the dialectical relationship that there was between Bolshevism and Nazism: Nazism developed as a response to Bolshevism and was its mimetic copy. However, it is an “interrupted dialectic,” a dialectic without synthesis (*Aufhebung*): from the ashes of twentieth century totalitarianism Western society has developed an openly democratic, liberal and anti-totalitarian “way of life.”

Keywords: *dialectic, Bolshevism, René Girard, idealism, Nazism, Ernst Nolte, totalitarianism.*

Proponiamo alcune brevi riflessioni sui totalitarismi politici, che dall'Europa hanno globalmente segnato la storia del Novecento. Riflessioni di natura teoretica poiché, come segnalano le ideologie, il totalitarismo ha immediate implicazioni di pensiero su cui poggia la sua pretesa totalizzante, per quanto irrazionali siano gli effetti. In particolare considereremo gli apici del fenomeno, le punte incandescenti del nazionalsocialismo e del bolscevismo, un confronto che sul finire del secolo scorso ha dato vita al cosiddetto *Historikerstreit*, una disputa sulle controverse tesi dello storico tedesco Ernst Nolte².

Secondo Nolte, è il panico che la Rivoluzione d'ottobre diffonde in Germania a provocare nei tedeschi la risposta del nazismo. Una risposta profondamente emotiva, incontrollata, che ne esaspera i presupposti. Il bolscevismo quindi, - è la tesi di Nolte -, pone il modello a cui il nazismo reagisce, esagerandone la violenza: *Vorbild* e *Schreckbild*, l'esempio, il modello e la sua immagine terrorizzata; e l'effetto retroagisce sulla causa in un cortocircuito "infernale".

Osserviamo che è esattamente il meccanismo della violenza mimetica descritto da René Girard. È la celebre tesi de *La violenza e il sacro*: un crescendo speculare che culmina in una "crisi mimetica" risolta dal capro espiatorio, soluzione impraticabile dopo il sacrificio di Cristo che ha svelato l'innocenza della vittima e la proiezione della violenza unanime su di essa³.

1 Fellow della Fondazione “Luigi Stefanini” (Treviso).

2 In particolare cfr. E. NOLTE, *Nazionalsocialismo e bolscevismo. I grandi totalitarismi europei del XX secolo*, [titolo originale *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*], trad. it. di F. Coppellotti, V. Bertolino, G. Russo, BUR, Milano 1999; cfr. anche lo studio di T. VALENTINI, *Bolscevismo e nazionalsocialismo nell'interpretazione di Ernst Nolte: rilievi critici sulla dialettica Vorbild/Schreckbild*, in L. MENCACCI – T. VALENTINI (a cura di), *La dialettica esaurita? A 100 anni dalla Rivoluzione d'ottobre. Interpretazioni politiche, filosofiche, estetiche*, Drengo, Roma 2017, pp. 433-490.

3 R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, [titolo originale *La violence et le sacré*], tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

Sottolineiamo che la crisi mimetica si produce tra simili, è crisi di una comunità, di un contesto, interessante perché Nolte insiste sulla "guerra civile europea" quale innesco dei conflitti del novecento e la violenza mimetica appunto si scatena tra simili, in una cancellazione progressiva delle differenze.

Avvertiamo dunque nei totalitarismi una qualche connessione, una tangenza opaca con la razionalità, interpretata generalmente come deriva nell'irrazionale dei fascismi e del progetto storico del comunismo. È questo fondo, questa animazione sommersa che ci proponiamo di interrogare, seguendo una traccia evidente: il nazionalsocialismo si costruisce su forti elementi della tradizione tedesca e Marx, nella medesima tradizione volle rimettere con i piedi sulla terra la filosofia hegeliana, definendo l'impianto teorico del comunismo. All'incrocio delle ideologie totalitarie del primo novecento troviamo quindi uno sfondo idealistico, come il clima dell'illuminismo nella Rivoluzione francese e nelle sue conseguenze. È questa traccia, sottile e resistente che intendiamo seguire.

I.

Dei totalitarismi politici in epoca moderna larga parte degli storici rintraccia il germe nella Rivoluzione francese. E punta indicativamente l'attenzione su un avvenimento, un fatto concreto nello spazio e nel tempo: la battaglia di Valmy, con il contributo del popolo marsigliese in armi, il 20 settembre 1792. Sotto una pioggia battente, tra i vigneti delle colline della Marna qualche centinaio di uomini cade sotto il fuoco dell'artiglieria: un breve scontro, che pure «attraversa il tempo storico come un vallo morale e modifica improvvisamente il senso delle cose umane»⁴. Goethe ne ebbe esatta percezione, come di una cesura storica. Di fatto, di lì a Waterloo ventitré anni dopo, «la storia della rivoluzione francese diventa storia dell'Europa»⁵. Un prima e un poi. «A Valmy finiscono le guerre di conquista, cominciano le guerre di liberazione»⁶.

Sofferamoci un istante su questo straordinario cambiamento. Sulla sua ambiguità anche, che sovrappone diritto e conquista: si liberano i popoli dai tiranni attraverso l'armata rivoluzionaria oppure l'esercito della *Nation* sottomette gli stati alla Francia titolare della Rivoluzione? Perché la patria francese è divenuta qualcosa di differente dalle patrie tradizionali, è una patria ideologica, "filosofica" in senso illuminista. Che convoca il popolo in armi perché del popolo si tratta, della sua soggettività sovrana; che implica l'umanità perché rivendica diritti per l'uomo.

Questi fatti nuovi trasformano la guerra. La natura stessa del nemico subisce un mutamento: si fa inopinatamente prossimo, quasi attraversando un confine interiore: chi vince non è più semplicemente il conquistatore ma l'usurpatore, l'ostacolo che contraddice un'intima essenza, il diritto inalienabile di essere uomini. Chi avversa la Francia nega l'ideale: «nessuna libertà per i nemici della libertà», proclama Saint-Just alla Convenzione, lo stesso anno della battaglia di Valmy in cui l'assemblea autorizza le guerre di espansione rivoluzionaria. Tutto acquista un'accelerazione, uomini ed avvenimenti. I confini si indeboliscono, in un prodromo di totalità. Si inaugura così un'epoca di mobilitazione generale che eclissa d'improvviso la *guerre en dentelles*, la coreografia delle battaglie e il gioco della diplomazia che regolavano i conflitti delle dinastie europee nel secolo XVIII, accendendo pericolosamente una violenza mimetica portata da ideali di umanità e di giustizia.

4 S. ROMANO, *Disegno della storia d'Europa dal 1789 al 1989*, Longanesi, Milano 1991, p. 9.

5 *Ibidem*, p. 9.

6 *Ibidem*, p. 10.

«Paradossalmente i nemici si assomigliano, alla fine delle guerre francesi, assai più di quanto non di assomigliassero nel 1792»⁷. Anche un ufficiale prussiano, testimone allora giovanissimo della battaglia come portastendardo del duca di Brunswick, comprende l'importanza di Valmy, il discrimine che segna nella conduzione della guerra: Carl von Clausewitz, che nel suo celebre trattato di strategia militare, *Della guerra*, riflette il passaggio epocale segnato dalle campagne napoleoniche.

II.

Rileggendo Clausewitz, Girard vi scopre una conferma delle sue intuizioni. La teoria del capro espiatorio, formulata in sede antropologica per illuminare il fenomeno dell'ominazione, l'origine della cultura umana nelle società arcaiche, riceve una convalida, con il ritrovamento della violenza mimetica in epoca storica e quasi una religione della guerra al cuore della modernità.

La definizione di Clausewitz è netta: «la guerra non è che un duello su vasta scala»⁸; «un atto di forza, all'impiego della quale non esistono limiti»⁹. Già in queste brevi sentenze affiora la "tendenza all'estremo" (*Streben nach dem Äussersten*) capace di condurre allo sterminio. Certamente questo è un concetto, attenua Clausewitz, quasi una "fantasia logica" che non si verifica, perché significherebbe adeguare la guerra al suo concetto, il che non avviene. Ma quello che appare un ritorno di Clausewitz sui suoi passi, ad una concezione ancora istituzionale della guerra, passibile di essere governata dalla politica (la guerra, «prosecuzione della politica con altri mezzi»), dopo la radicalità della sua prima intuizione, non è per Girard che una concettualizzazione incompleta in un tempo, quello dello scontro franco-prussiano di cui Clausewitz è partecipe, in cui l'essenza della guerra come nuda violenza non si era ancora manifestata completamente¹⁰. Girard si propone quindi di "finire Clausewitz", o *portare Clausewitz all'estremo* come titola in traduzione italiana il suo testo sull'argomento, mostrandone le implicazioni, fino alle attuali condizioni di conflitto diffuso e al loro rischio globale¹¹.

Inseriamo un'osservazione. La Rivoluzione francese, appellandosi ai diritti dell'uomo e non più alla signoria della terra traccia un orizzonte universale alla sua azione, introduce una dimensione di assoluto che muta, e non solo idealmente i conflitti, trasformando la guerra in una sorta di guerra civile dell'umanità, tra simili soggetti alla violenza mimetica. Nonostante l'ambiguità a cui si accennava, la sovrapposizione del generale e del particolare come viene certificata dalla stessa *Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo* la cui formulazione completa è diritti dell'Uomo e del Cittadino, è l'assolutezza in cui si disegna il conflitto l'elemento nuovo: la totalità che riduce la guerra al duello di Clausewitz con la sua violenza speculare.

7 *Ibidem*, p. 15.

8 R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo. Conversazioni con B. Chantre*, [titolo originale: *Achever Clausewitz*], trad. it. di G. Fornari, Adelphi, Milano 2008, p. 29.

9 *Ibidem*, p.31.

10 *Ibidem*, p. 59. «Il trattato di Clausewitz, composto nella solitudine di un esilio interiore, al di fuori di qualunque dialogo e di qualunque dibattito, pronuncia l'imminente dittatura della violenza. C'è in Clausewitz una sorta di sacralizzazione della guerra, che entra in azione non appena quest'ultima è sufficientemente violenta per realizzare la propria essenza».

11 *Ibidem*, pp. 52, 53. «[...] Il principio di reciprocità, una volta liberato, non svolge più il ruolo inconsapevole di prima... constatiamo la crescente sterilità della violenza, ormai incapace di elaborare un qualsivoglia mito per giustificarsi e restare nascosta. Ed è questa tendenza all'indifferenziazione che Clausewitz intravede dietro la legge del duello. I massacri di civili ai quali assistiamo sono dunque altrettanti insuccessi sacrificali, altrettanti fallimenti nel risolvere la violenza con la violenza, nell'espellere violentemente la reciprocità. Dato che la polarizzazione su vittime espiatorie è diventata impossibile, le rivalità mimetiche si scatenano con modalità contagiose senza mai poter essere scongiurate». «Clausewitz preannuncia il totalitarismo», afferma Girard (p. 41).

Un conflitto a rigore senza vinti né vincitori, in cui uno rimane e l'altro è annientato: necessariamente, osserviamo dal punto di vista logico, poiché già concettualmente non esistente in seno all'assoluto. È la stessa esistenza dei contendenti ad essere allora in gioco, mentre ogni differenza, ogni esigenza posta dalla guerra viene infine livellata su questo termine ultimo.

Clausewitz si riferiva ai duellanti da cui vedeva dipendere il destino d'Europa, la Francia e la Prussia, ma sottolineiamo la natura che assume comunque la guerra in un orizzonte totalizzato: un duello all'ultimo sangue, con le parole di Clausewitz, in cui il vincitore vince tutto e il perdente perde tutto.

III.

La sovrapposizione del particolare e dell'universale ha la conseguenza immediata di indeterminare il contesto, radicalizzandolo senza soluzione salvo l'eliminazione della dualità, l'annullamento della contesa con l'annientamento dell'avversario. Dunque la guerra cresce su se stessa fino all'accecamento.

A questo punto possiamo introdurre una riflessione più puramente teoretica, e riferirci all'idealismo che abbiamo posto sullo sfondo dei fenomeni totalitari, chiarendone il senso.

La razionalità idealistica è propriamente una ragione del divenire, una dialettica che anima la storia. È una conflittualità, che si risolve realizzando una realtà più alta. Nella riduzione essenziale della guerra a duello, Clausewitz ci mostra invece l'esempio di una "dialettica" senza superamento, una contrapposizione fissata nel conflitto, che riproduce la violenza mimetica. Manca un elemento risolutivo, e insieme fondativo quale l'*Aufhebung* nella dialettica hegeliana, che annulla e insieme conserva, svolgendo in sintesi il divenire. È ciò che abbiamo definito blocco nella conflittualità, una mancanza di rigenerazione storica - la dialettica vera, quella di infinito e di finito e non la "cattiva dialettica", la cattiva infinità della lotta - una reciprocità che si approssima, accelerando all'annullamento.

Il senso di comparare idealismo e totalitarismo è allora questo: i totalitarismi sono ideologie della totalità come indica il nome, intenzioni politiche rivolte al tutto; l'idealismo è filosofia del tutto, un sistema dialettico assoluto. Confrontare ideologia e filosofia è cercare di vedere l'ideologia nella luce della speculazione: cercare di comprendere il fallimento delle intenzioni politiche che hanno provocato catastrofi storiche immani. La stessa "dialettica" di Clausewitz ha attinenza con la totalità e così le indagini di Girard, nella linea delle sue scoperte antropologiche e delle loro conseguenze per il suo pensiero. Prendiamo dunque la dialettica hegeliana come paradigma idealistico e focalizziamo l'attenzione sull'*Aufhebung*¹².

Aufhebung è termine di non semplice traduzione, una di quelle parole della lingua tedesca che Hegel definisce implicitamente speculative ("una medesima parola per due determinazioni opposte"). Significa insieme togliere e conservare. È tutt'altro che una semplice nullificazione di termini opposti. Prendiamo il divenire: che diviene nella contrapposizione di essere e nulla. L'essere dilegua nel nulla, ma anche il nulla dilegua: un nulla che proviene dall'essere, che "ha ancora in sé la determinazione da cui proviene". "Ciò si potrebbe esprimere anche così: il divenire è il dileguare dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere, e il dileguarsi dell'essere e del nulla in generale; ma nello stesso tempo esso riposa nella loro differenza".

12 Le citazioni da Hegel in questo paragrafo sono tratte da G.W.F. HEGEL, *La dialettica. Antologia sistematica*, a cura di C. Fabro, La Scuola, Brescia 1960, pp. 61-66.

La loro contrapposizione viene "tolta", e il negativo incluso. "Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annientato". Nel processo universale, l'*Aufhebung* rinnova la contrapposizione segnando i passaggi dello Spirito.

Diamo un'immagine. Prendo coscienza, ad esempio di un comportamento errato; e correggo la mia condotta. Quel trasalimento interno che mi dà coscienza dell'errore, non è *Aufhebung*. Immaginiamo invece di venire raggiunti dalla consapevolezza del fallimento della nostra vita, che l'esistenza fino a quel punto condotta improvvisamente si riveli falsa: tutto si spegne, come un paesaggio nel sole improvvisamente coperto di nubi; e nello stesso momento già sono affacciato su un nuovo inizio. In quell'attimo in cui tutto finisce, qualcosa già si inaugura. Una nuova unità riprende il cammino. L'*Aufhebung* interiorizza la totalità, è "movimento" del tutto attraverso il tutto, universalizzazione. "Il divenire è una incontenibile inquietudine che sprofonda in un risultato calmo". Per questa pace, questa esigenza conciliativa, il totalitarismo si getta in una guerra senza quartiere, dilaniando se stesso.

Nella contrapposizione dialettica e nella sua soluzione c'è un rapporto "generativo" tra universale e particolare, attraverso il tutto: il conflitto dialettico si risolve in unità successivamente più pregne di concetto, fino alla risoluzione nella totalità vivente, la vita dell'Assoluto.

Siamo al punto, il centro della nostra riflessione. La totalizzazione comporta una dualità in tensione, che l'*Aufhebung* scioglie creativamente: che ne è dell'*Aufhebung* nel bolscevismo, nel nazismo, posto l'idealismo come sfondo? In assenza di superamento, il conflitto è un nodo che si strige sempre più, eliminando ogni gradazione su cui misurare la sconfitta e la vittoria, il cui esito è l'annientamento di una parte o al limite la catastrofe di entrambe. E quale posizione occupa l'*Aufhebung* nelle ideologie, quale figura eventualmente vi assume, posto che ve ne siano gli indizi; o che significa la sua assenza? Sotto questo profilo, esaminiamo le ideologie estreme che hanno insanguinato il novecento.

IV.

I due sistemi sono evidentemente diversi. Il marxismo svolge una progressione dialettica, che caratterizza come lotta di classi e finale palingenesi. Ha dunque una razionalità implicita e il comunismo si può dire in termini razionali, mentre il nazismo sembra estraneo a qualsiasi trattazione logica, mosso dalla volontà di potenza e dai miti della razza e del sangue. Tuttavia entrambi sono totalitari, assoluti, scomposti in dualità conflittuali e rientranti quindi a diverso titolo nella cornice che abbiamo tratteggiato.

Il termine di paragone, la sonda intellettuale che gettiamo per scandagliare questi fenomeni complessi è, accennavamo, la figura dell'*Aufhebung*. In essa i due lati della dialettica hegeliana si integrano: l'*Aufhebung* "interiorizza" il divenire storico, rigenerandolo in sintesi progressive, momenti di maggior consapevolezza dello Spirito e più piena realizzazione del Concetto.

Nella dialettica marxista non c'è *Aufhebung*. Tutto vi diviene esteriore, come gli elementi di una macchina. È un materialismo come si dichiara, di natura dialettica: un gioco di forze e di resistenze storiche che conduce alla liberazione dell'umanità. La figura dell'*Aufhebung* si può rinvenire, ma esteriorizzata, oggettizzata sul medesimo piano della conflittualità dialettica, nel momento finale della dittatura del proletariato, che segna il passaggio alla fine della storia: l'assoluto del popolo viene "interiorizzato" dal partito, la cui guida "genera" la nuova società senza classi. La dialettica viene ridotta sostanzialmente a tesi e antitesi, di cui l'antitesi è l'elemento propulsivo mentre la sintesi è infine la consapevolezza e la guida unica del Partito che porta il conflitto storico a soluzione.

Il nazismo invece sembra privo di razionalità, avverso alla ragione. Un movimento pulsionale mosso da arcaismi e dagli interessi della classe dominante, oltre che da ambizioni di rivalse storica e di dominio. Una questione visceralmente tedesca che nell'affiorante società massificata e tecnica porta ad esiti catastrofici.

La finalizzazione del movimento storico, cioè la storicità dell'assoluto è quanto permette ad Hegel di affermare che il reale è razionale e a Marx di profetizzare la liberazione dell'uomo. Nel nazismo questa dimensione di progresso manca e il nazismo non diviene, in questo senso: c'è piuttosto il fato, l'ombra del destino. La razionalità dialettica viene sostituita dall'aura del mito: della razza e della volontà, della forza che autorizza a prevalere. Tuttavia il confronto con l'idealismo rimane illuminante. Anche il nazismo si concepisce assoluto, totalizzante e questo assoluto "vive", anche se privo di vero svolgimento: un movimento che si avvita in un accumulo di potenza, inseguendo in una pura coincidenza di sé il proprio fondamento. Davvero significativo quanto Hanna Arendt riferisce nella sua opera sui totalitarismi: con la "soluzione finale" lo sterminio non si arresta: dopo gli ebrei è già programmata l'eliminazione di disabili, cardiopatici e via via altre categorie disfunzionali all'interno della stessa società tedesca¹³. Significa che antisemitismo è il primo nome di un "idealismo" bloccato nella conflittualità, senza superamento, che vive della soppressione dell'impuro da parte del puro, l'eletto che si cerca in questo annullamento. Anche qui, come nel marxismo, un *Aufhebung* manca. Ma se nel marxismo ne troviamo la figura materializzata, resa esterna nel momento della dittatura del proletariato e della guida unica del Partito, il nazismo appare come sospeso in un *Aufhebung* irrisolto e irrisolvibile, in un clima imminente di tragedia: la dualità antitetica è fondamentale la totalità stessa che si specchia, invertendo la propria immagine in un'antitesi conflittuale. La crisi mimetica, nel linguaggio di Girard, che è l'acme della violenza speculare, è già fin dall'inizio e accompagna come un'ombra. Non c'è progressione, ma semplice mutamento di obbiettivi: manca la sintesi rigenerante, in un vortice che discende alla ricerca di una fondazione impossibile: il sogno di sé nella purezza della razza, l'integrità ultima e invincibile dei dominatori.

Questo delirio distruttivo non riguarda tuttavia solo il nazismo. Consideriamo il comunismo nella fase della presa del potere e della dittatura del Partito. Il Partito simbolizza il popolo stesso giunto alla consapevolezza storica, che assume la direzione del processo per liquidare le sacche di resistenza che si oppongono alla direzione della storia. Abbiamo quindi il popolo e i nemici del popolo, che devono essere soppressi: perché che cosa rimane di popolo all'esterno del popolo? E che giustificazione avrebbe un'azione di contrasto alla storia stessa, che è il popolo, cioè il Partito? Nessuna.

13 H. HARENDT, *Le origini del totalitarismo*, [titolo originale *The Origins of Totalitarianism*], tr. it. di A. Martinelli, Einaudi, Torino 2009, p. 498. Commenta la Arendt in nota riferendosi a documenti originali: «Che la macchina di distruzione nazista non si sarebbe arrestata di fronte al popolo tedesco, è evidente dal progetto di legge sanitaria per il Reich preparato dallo stesso Hitler. Esso si proponeva di "isolare" dal resto della popolazione tutte le famiglie in cui c'erano malattie cardiache e polmonari, di qui si sarebbe passati alla loro liquidazione fisica"; misure da adottare "prima... e dopo la conclusione vittoriosa della guerra» (p. 430). Più avanti la Harendt menziona il progetto di una legge sugli «estranei alla comunità, che avrebbe consentito alla polizia di deportare persone innocenti nel lager» (*ibidem*). Questo connota profondamente la concezione totalitaria del nazismo, il suo movimento senza arresto, che investe lo stesso significato letterale del termine nazionalsocialismo: «Hitler promise ancora nei primi tempi che il movimento nazista avrebbe valicato gli angusti limiti del nazionalismo moderno» (p. 496), per una *Volksgemeinschaft* (comunità di popolo), proclamante un'uguaglianza non di diritti ma di natura. «La *Volksgemeinschaft* era soltanto la preparazione propagandistica di una società razzista 'ariana', che alla fine avrebbe avrebbe condannato alla distruzione tutti i popoli, compreso quello tedesco».

Vediamo quindi nel nazismo come nel comunismo della dittatura del proletariato, cioè il comunismo al potere, l'esigenza della cancellazione dell'avversario come nei duellanti di Clausewitz. Il nemico è nemico ontologicamente diremmo, non per ragioni che la politica potrebbe comporre. È nemico perché esiste oltre ciò che solo ha diritto ad esistere, un simulacro funzionale di esistenza, la mediazione sacrificale all'esistenza vera.

V.

Riprendiamo Girard lettore di Clausewitz. La modernità portata dalla Rivoluzione francese con il suo orizzonte di universalità trasforma la guerra in un duello: due contendenti si affrontano e la violenza dell'uno provoca specularmente una violenza maggiore nell'altro. Le risposte diventano sempre più simili e incombenti, finché la fine di uno dei due duellanti interrompe lo scontro. Girard confronta questa rappresentazione con le crisi mimetiche delle società arcaiche e la loro soluzione: attribuire la colpa del disordine ad un elemento esterno o marginale salva all'ultimo la comunità dalla distruzione e la vittima sacrificata posta all'origine del male con un capovolgimento improvviso viene deificata, celebrata come il dio salvifico che ha riportato la concordia nella comunità, guarendola della sua violenza interna¹⁴. Attraverso questa proiezione religiosa la colpa collettiva viene dimenticata, coperto l'atto criminale unanime della folla, come murandolo nel fondamento del rinnovato ordine sociale. In questo suo disegno dell'origine Girard si avvicina all'interpretazione di Freud della nascita della civiltà dall'uccisione del padre e dalla rimozione della colpa, la teoria che Girard chiama dell'assassinio fondatore¹⁵.

Questo meccanismo ha potuto funzionare in quando rimaneva sostanzialmente inconscio ma è divenuto impraticabile, afferma Girard, dopo la rivelazione di Cristo, l'immolazione della vittima consenziente che smaschera il processo di divinizzazione e la proiezione della colpa, che è per Girard l'essenza stessa del mitologico¹⁶. Il meccanismo della sostituzione vittimaria è da allora inceppato, la violenza ha perduto la sua possibilità di canalizzazione costruttiva ed è libera di crescere fino alle estreme conseguenze. Possiamo rintracciare anche qui, in filigrana all'idealismo che abbiamo posto sullo sfondo, un'esteriorizzazione dell'*Aufhebung*: la sua "materializzazione" in un elemento esterno alla Soggettività, cioè la comunità violenta: il sacrificio della vittima, la soluzione che può relativamente funzionare rimanendo inconscia.

14 R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 347. «Se le categorie sacrificali sono spesso costituite da creature che non appartengono e non sono mai appartenute alla comunità, è perché la vittima espiatoria appartiene innanzi tutto al sacro. La comunità invece emerge dal sacro». Rappresentazione di un'ambiguità fondamentale è la stessa parola greca *pharmacos*, che significa sia rimedio, cura che veleno.

15 *Ibidem*, pp. 168, 169. «L'idea che i temi mitologici celino la paura degli uomini davanti ai fenomeni naturali, ha ceduto il posto, nel secolo XX, all'idea che questi stessi temi celino la paura degli uomini davanti alla verità puramente sessuale o "incestuosa" del loro desiderio.. Si può quindi vedere in Freud una tappa verso la rivelazione di un rimosso più essenziale... verso cui tende oscuramente, la violenza assoluta ancora dissimulata da certe forme di misconoscimento ancora sacrificali». «Finché il pensiero moderno non comprenderà il carattere formidabilmente operativo del capro espiatorio e di tutti i suoi succedanei sacrificali, continueranno a sfuggirgli i fenomeni più essenziali di ogni cultura umana» (p. 382).

16 La vittima che si offre al sacrificio, la consapevole Vittima che è uscita dal mimetismo perché imita il Padre e non gli uomini, è inservibile per un ordine comunque compromesso con la violenza, è "pietra" viva, che risveglia.

VI.

Dunque solo la cancellazione di uno dei due "duellanti" dà all'altro il possesso illusorio della totalità. Che tornando ai regimi totalitari e calandoci nella concreta esistenza, significa violenza, anche interna e terrore.

Apriamo una breve parentesi esistenziale, psicologica. La totalità come tale non offre orientamento. Comprendendo ogni direzione non ne privilegia alcuna: letteralmente non ha senso, non avendo un senso che prevale. Immaginatoci un paesaggio: attraversandolo le stesse accidentalità naturali suggeriscono un percorso; mentre un deserto si perde all'orizzonte in un'apertura illimitata. Così l'individuo nella totalità è confinato in sé, al centro di un astratto dominio, mentre un'avversione lo circonda: un'ambigua "terra di nessuno" dove chiunque accampa la medesima pretesa, lo stesso diritto a una generica esistenza. Non verificandosi una coincidenza immediata di universale e di particolare, la totalità necessariamente si scinde: l'individuo e ciò che lo completa, che sta tra sé e il tutto. Un'antitesi incalcolabile, che calamita l'irrazionale. È il sottofondo di insicurezza minacciosa di un contesto totalizzato, il conflitto dialettico irrisolto vissuto personalmente. Razionalità e irrazionalità si indeterminano, oscillano sfumando i contorni, come se il regime di totalità volesse far emergere una coscienza unica, collettiva, un'impersonalità senza differenze, mentre diffonde un'antitesi inconciliabile. Ad un diverso livello, speculativo, ma forse con il medesimo carico di esperienza e di necessità logica, Carl Schmitt formula il principio del suo pensiero politico, l'opposizione fondamentale amico/nemico.

Il regime nazista sorge secondo Nolte da una *Grundemotion*, un'emozione fondamentale, la paura suscitata dal bolscevismo che muove i tedeschi ad una reazione più intensa e speculare¹⁷. Senza entrare qui nel merito dell'interpretazione, che ci sembra comunque solo parziale, certamente il regime diffonde una tensione senza oggetto che dispone alla perdita di riferimenti immediati, ad una tracimazione irrazionale. Come testimonia efficacemente la Arendt, con il progredire del tempo un'angoscia silenziosa si diffonde nella società tedesca: nessuno è più sicuro della propria posizione e può cadere in sospetto senza apparente motivo; gli stessi organi di controllo vengono moltiplicati e può accadere che un segmento dello stato ne sopprima un altro per un ordine ricevuto, senza spiegazioni¹⁸. Il clima generale di insicurezza isola l'individuo; rende irreali ai suoi stessi occhi l'iniziativa personale, insignificante resistere alla totalizzazione della società, la sua riduzione a macchina ideologica. E questo, nota ancora la Arendt, ha l'effetto perverso di rafforzare l'impressione interiore di un legame diretto del semplice uomo della folla con il Führer, *unicum* che tutto riassume, di cui lo Stato è il mistico e a volte infedele riflesso¹⁹.

17 Lo stesso Girard cita Nolte in *Portando Clausewitz all'estremo* (p. 80), commentando: «È proprio perché non ha scoperto fino in fondo la teoria mimetica che Ernst Nolte non tira le conclusioni appropriate dalle sue intuizioni. Anziché cercare di esentare la Germania dalle sue colpe peggiori, sarebbe stato il caso di mostrare che a provocare la "guerra assoluta" che ha visto morire decine di milioni di innocenti, e con loro anche l'istituzione della guerra in Europa, è stata la furiosa imitazione reciproca tra URSS e Terzo Reich».

18 H. ARENDT, cit., p. 451. «Né il nazismo né il bolscevismo hanno mai proclamato una nuova forma di stato, o affermato che i loro obiettivi erano raggiunti con la conquista del potere e il controllo dell'apparato statale. La loro idea di dominio concerne qualcosa che né uno stato né un semplice apparato di violenza, ma soltanto un movimento costantemente in marcia può conseguire: cioè il dominio permanente di ogni singolo individuo in qualsiasi aspetto della vita».

19 *Ibidem*, p. 450. Hitler, in un discorso alle S.A.: «Tutto quello che voi siete, lo dovete a me; tutto quello che io sono, lo devo a voi»; a significare la speciale posizione del capo, e di Hitler in particolare, in un regime totalitario. «La completa identificazione del capo con ogni subalterno... (è la differenza) fra un capo totalitario e un comune dittatore o despota» (pp. 516, 517).

Il Führer fonte unica del diritto, ebbe a teorizzare Carl Schmitt. Del tutto simili le condizioni d'esistenza nello stato comunista, soprattutto staliniano, raffreddato lo slancio "religioso", i furori eroici e non meno feroci degli inizi. Disciplina poliziesca e arbitrio. Rischio di sparire: in un arresto notturno o lungo una via; processi falsati; imprevedibilità e incertezza della propria sorte fin dentro la cerchia più esclusiva del potere. Culto del capo, estrema propaggine intelligente del processo storico e guida della Rivoluzione²⁰.

Che sia l'impersonale razionalità della storia che agisce nel partito, o la puntualità di un individuo-guida in cui si concentra la volontà della nazione, la persona è abolita e il soggetto spinto all'esterno di sé, aderente al moto generale che coinvolge intenzionalmente tutto.

VII.

Le ideologie totalitarie dunque alterano diversamente l'idealismo, ma rimane identico un fatto fondamentale: l'esigenza di annientare l'avversario, siano i nemici della rivoluzione comunista nell'assoluto del mondo o ciò che minaccia l'assoluto della razza destinata a dominarlo. Incontriamo i nodi del *Gulag* e della *Shoah*, con l'interrogazione sulla sua unicità nell'esperienza umana.

Nolte propone la derivazione dei campi hitleriani dal *Gulag*, che avrebbe fatto da modello. Da parte nostra abbiamo rilevato la diversità dei due sistemi, pur riconoscendo centralità all'imitazione. Rimane comunque in entrambi, un tratto moderno dalla Rivoluzione francese, il coinvolgimento diretto della popolazione, le classificazioni generiche su cui pesa lo sterminio.

La macina "dialettica" del nazionalsocialismo trova nel popolo ebraico un obiettivo eccezionalmente funzionale, per diversi motivi. C'era una tradizione antisemita in Germania ed era facile additare gli ebrei all'odio della massa, attribuendo loro ogni nefandezza: un obiettivo quindi a portata di mano²¹. Ma soprattutto quello ebraico è il popolo eletto, che rispecchia la pretesa di purezza razziale, l'assoluto etnico che il nazionalsocialismo rivendica. Questo scatena la violenza mimetica, in un'ansia di totalizzazione: l'esigenza di cancellare il doppio, un'essenza circolante e senza terra che inquina la purezza di una comunità naturale e legittima. *Blut und Bode*, il richiamo della terra e del sangue è uno slogan forte del nazionalsocialismo. Il popolo ebraico deve quindi essere cancellato *in toto*, estirpata la sua radice.

La *Shoah* è dunque un avvenimento unico, senza confronti nella storia umana? La risposta ci appare complessa. Possiamo cominciare tralasciando l'espressione "male assoluto", da cui ricaviamo tuttavia un'indicazione importante. Il male assoluto: una formula priva di consistenza logica ragionando strettamente, il male è male per qualcuno o qualcosa, se è assoluto non è relativo, è relativo a nulla, cioè non è. Se c'è assoluto non c'è male. Ma proprio in questo troviamo la carica simbolica che i crimini comunisti non hanno. Annientare il popolo eletto è annientare simbolicamente l'assoluto: è lo scandalo intollerabile dell'assassinio del bene ad accompagnare lo sterminio del popolo ebraico, un attentato alla radice dell'umanità, oltre la stessa atrocità del fatto.

20 *Ibidem*, p. 447. «Il regime staliniano riuscì ad instaurare una società atomizzata quale non si era mai vista prima, e a creare intorno a ciascun individuo un'impotente solitudine quale neppure una catastrofe da sola avrebbe potuto creare».

21 *Ibidem*, p. 484. «La propaganda totalitaria perfeziona la teoria della propaganda di massa, ma non ne inventa né propone i temi. Questi sono già presenti...» . «Il contenuto della propaganda antisemita dell'altro dopoguerra non era nuovo o originale, e neppure monopolio dei nazisti» (p. 480). «La propaganda nazista fu tanto ingegnosa da trasformare l'antisemitismo in un principio di autodefinizione» (p. 492).

L'eliminazione dei nemici di classe, la segmentazione dialettica del crimine, non porta la medesima associazione pur nell'identica violenza inflitta per la sola colpa di esistere, assolvendo un'anonima funzione della storia.

VIII.

Nessuna sostituzione, nessun mascheramento mitologico della vittima, nessuna positività della violenza è più possibile. Tuttavia qualcosa di diverso può prenderne il posto, assumere la necessità del mito: la razionalità del preteso funzionamento della storia o una formalità programmatica, l'abito razionale dello sterminio. Una veste di scientificità, un impersonale dovere nel silenzio della coscienza.

Questa "mitologia" che la razionalità stende implicitamente sulle cose è l'oggetto di *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno²². Dialettica appunto, che si può assimilare al discorso fatto fin qui, proiezione in questo caso di una speciale conflittualità: della civiltà e della natura, ancora in un orizzonte totalizzante. L'illuminismo è il tentativo di ridurre la natura a chiarezza razionale, attraverso cui l'uomo si emancipa; ma le formule, i processi logici e più estesamente la matematizzazione del reale lo riconsegnano alla necessità, al dominio di una natura essenzializzata e velata di astrazioni²³. L'opacità delle origini ritorna, in un'eterogenesi dei fini che rovescia il progresso nel contrario²⁴.

L'individuo conosce allora una nuova schiavitù, perde l'autonomia nel momento in cui la conquista. Non occorre che il progetto illuminista sia completo, l'ambivalenza è già presente, contermine alla sua definizione. Sorto in avversione al mito, l'illuminismo nuovamente vi affonda: la chiarezza della ragione porta con sé l'oscurità e l'individuo sperimenta nella società moderna una regressione alla barbarie nel progresso della civiltà, la reificazione della propria identità nelle funzioni del sistema²⁵. Non si esce dalla stretta del potere ci dicono gli autori, sia la natura o l'organizzazione anonima delle società democratiche e industriali o infine scopertamente la dittatura dei regimi totalitari. E l'individuo con la sua umanità fa da mediatore tra l'infinità della natura e l'impersonalità della legge, in margine ad un riassorbimento inconscio.

In un certo senso, possiamo scorgere in queste analisi un profilo della condizione sacrificale rilevata da Girard nelle società arcaiche, modificata ed estesa alla totalità degli individui: non un sistema di salvazione ma di circolazione, una fisiologia sacrificale del potere. E una reminiscenza dell'*Aufhebung*, per ritornare agli elementi della nostra interpretazione, atomizzato in un pensiero che ha smesso di pensare, direbbe Heidegger, divenuto pura referenzialità tecnica.

22 M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *La dialettica dell'illuminismo*, [titolo originale *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*], tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966.

23 *Ibidem*, p. 8. «L'assoggettamento di tutto ciò che è naturale al soggetto padrone di sé si conclude proprio nel dominio dell'oggettività e della naturalità più cieca».

24 *Ibidem*, p. 6. «Il mito è già illuminismo e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia».

25 *Ibidem*, p. 4. «La causa della regressione dell'illuminismo alla mitologia non va tanto cercata nelle moderne mitologie nazionalistiche, pagane ecc., escogitate appositamente a scopi regressivi, quanto nell'illuminismo stesso paralizzato dalla paura della verità». Possiamo qui incrociare le tesi di Girard: «La tendenza a cancellare il sacro, ad eliminarlo interamente, prepara il ritorno surrettizio del sacro, in una forma non trascendente bensì immanente, nelle forme della violenza e del sapere della violenza» (R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 445). Questo non significa affatto, in entrambi i casi, propendere per l'irrazionale, ma richiamare proprio ad una ragione più stringente, ad un senso critico nei confronti delle forme "coprenti" della razionalità. La differenza fra le due posizioni è per Girard sostanzialmente questa: «Nelle interpretazioni religiose è misconosciuta la violenza fondatrice, ma è affermata la sua esistenza. Nelle interpretazioni moderne è negata la sua esistenza» (p. 444).

L'idealismo invece risolve il "duello" dialettico. Tuttavia l'automatismo della conciliazione, la sua necessità al sistema gli fa assumere una posizione che potremmo definire mitologica in un dramma razionale, un destino logico che sacrifica l'uomo concreto alla conciliazione universale. Quasi una riedizione, ancora una volta, del sacro arcaico attraverso le forme della civilizzazione, immanente ad esse e non per la proclamata divinità di una vittima che riconcilia la comunità con il patimento della propria morte. Si può quindi scoprire nell'idealismo hegeliano, nei suoi fondamenti una compromissione di razionale e di primitivo, in assonanza con le tesi di Hölderlin e Adorno sull'illuminismo; e osservare viceversa nel sacro arcaico un "*Aufhebung*" privo di sintesi interiore, reso esterno alla coscienza e giocato al vivo nei ruoli della comunità e della vittima, una comunità concreta che nell'assassinio di un innocente si lava delle colpe e si procura magicamente la possibilità di un inizio.

C'è dunque un motivo originale per confrontare idealismo e totalitarismo, ovviamente senza confusioni, e un legame forte con la ricerca di René Girard che nel processo di divinizzazione e di colpa vede affermarsi l'ambiguità del sacro, la sua commistione di anonimata e violenza. D'altronde Girard considera con sospetto l'*Aufhebung* hegeliano giudicandolo insufficientemente "religioso", cioè non fondato nella concretezza umana: una pacificazione ideologica, improduttiva. E l'esigenza di una verità che sostituisca l'immagine, la razionalità che copre il conflitto fondandosi su vittime incolpevoli, è per Girard un motivo profondo dell'avvenimento dei totalitarismi nella storia con l'esplosione della loro violenza reale.

IX.

Illuminismo e idealismo sono due posizioni, quasi due differenti latitudini di una stessa epoca. L'illuminismo prende a modello la legge, e stabilisce un'oggettività del mondo e la legalità dell'individuo sovrano; mentre l'idealismo è in sé una potente rappresentazione della coscienza, un'animazione filosofica della totalità. Quando gli avvenimenti tendono al tutto, e quindi ad una configurazione globale che formalmente implica la coscienza, l'idealismo conserva attualità e una presa anche su fenomeni che ne escludono gli orizzonti.

Perché un nuovo tipo di totalizzazione, non ideologica o strettamente politica si viene ora formando. Un totalitarismo non metafisico, un antidealismo, per riprendere i temi di questo saggio, strutturato paradossalmente sull'idealità del numero. E il numero «sottolinea la socialità, il rapportarsi delle creature umane al gregge e a un'esistenza comparativa che ne compromette la singolarità, facendone copie indistinte di un unico esemplare²⁶. È un contesto di indeterminazione crescente, di una sovrapposizione inedita: non di finito e infinito, ma di finito e *finito più grande*, che è la condizione operativa dell'algoritmo²⁷

È un approccio nuovamente totalizzante. Tutto diviene calcolabile, salvo un errore di approssimazione. Conoscibile-modificabile indistintamente, mediante la potenza del calcolo. Nell'algoritmo la teoria presiede allo strumento ma lo strumento è omogeneo alla teoria, è cioè strutturato con elementi teorici.

26 P. ZELLINI, *La dittatura del calcolo*, Adelphi, Milano 2018.

27 *Ibidem*, p. 12 e 32. «L'algoritmo è un *processo*, una sequenza di operazioni che deve soddisfare almeno due requisiti: ad ogni passo della sequenza è già deciso, in modo deterministico, quale sarà il passo successivo, e la sequenza deve essere *effettiva*, cioè tendere ad un risultato concreto, reale e virtualmente utile». L'algoritmo mira «a un risultato effettivo in un numero finito di passi».

Ne consegue una commistione di teoria e di pratica, di riflessione sui fondamenti della matematica e di tecnica computazionale, in un'oscillazione di piani: qualcosa che già conosciamo come tratto tipico del moderno nelle sue espressioni totalitarie, una tensione ambigua che non si risolve, che sfuma i confini. Una posizione non metafisica proprio perché non contrappone alla metafisica un'antimetafisica, cioè in fondo una metafisica di segno opposto, ma ignora la distinzione e la dignità del problema.

Comincia così, è già cominciato accelerando prodigiosamente un mondo colonizzato dagli strumenti, avviato ad una modificazione pervasiva, una sperimentazione costante in cui "l'incertezza e l'approssimazione sono la norma, e coesistono curiosamente con il carattere categorico dei processi di calcolo"²⁸. Perché la matematica degli algoritmi non comprende l'errore come un accidente rispetto alla perfezione di una sovrastante teoria, ma lo prevede, integrandolo probabilisticamente nelle ragioni dello strumento e le sue condizioni di efficacia.

Su questa compattezza operativa, così aderente da sostituirsi alle cose e così convincente da moltiplicare invisibilmente l'errore nell'esattezza del procedimento, la coscienza si mimetizza, si proiettata su una realtà uniforme concretamente mentalizzata dalla matematica, inseguita dalle scienze cognitive in una posizione di "Aufhebung", termine speculativo improprio e ormai privo di senso: il fenomeno coscienza, mero episodio del metodo alla pari di ogni altro.

Tuttavia, il tutto non è maneggiabile. È un'evidenza logica²⁹, e il limite dello strumento per quanta potenza possa raggiungere. Ed è la forma della coscienza, se così si può dire, e la puntualità della sua sintesi, irriducibili al finito manipolabile degli strumenti. Anche dove «libertà e determinismo non sono neppure, ormai, un'antitesi plausibile, essendo tutto calcolabile a meno di una valutazione probabilistica o di un errore di cui si ignora quasi sempre l'esatta entità»³⁰, una scienza della coscienza rimane un assunto contraddittorio: non si avrebbe che scienza, o meglio scienze di una coscienza oggettivata, sia pure in processi immateriali di calcolo, cioè una coscienza fattasi paradossalmente inconscia, una procedura senza origine classificata con il nome di coscienza.

Qualsiasi progetto di totalizzazione ha un punto cieco, un "elemento" enigmatico e incomponibile, di infinita resistenza.

A conclusione, torniamo sull'idealismo e al suo paragone con le condizioni totalitarie. L'idealismo rimane interessante oltre la dottrina della scienza assoluta e la sua collocazione storica, come filosofia della totalità e raffigurazione della coscienza. Anche la coscienza isolata, dell'individuo dai legami attenuati delle società contemporanee, che nell'immediato rispecchia la sua origine e per cui l'esistenza assume frequentemente l'aspetto di una totalizzazione mancata. Un individuo esposto al contagio mimetico, in una moltitudine accomunata dalla similitudine delle condizioni, tentato di cancellare il prossimo in uno strisciante e a volte disperato tentativo di esistere.

Una condizione di irrilevanza minaccia infatti dall'interno i contesti tecnologicamente avanzati. Una diffusa incertezza nell'aumento delle possibilità; un'anonimia in cui può affiorare il terrore. Le condizioni di indifferenziazione, che Girard associa alla crisi mimetica e allo scatenamento della violenza, paiono divenute endemiche e tendenzialmente strutturali.

28 *Ibidem*, p. 136.

29 Ad esempio P. Zellini (*ibidem*, p. 24), a proposito della matematica degli insiemi cita dai *Principia Mathematica* di Russel e Whitehead: «Qualsiasi cosa coinvolga tutti i termini di una collezione non può essere a sua volta un elemento della collezione».

30 P. ZELLINI, *cit.*, p. 157.

Come se l'ideologia totalitaria si fosse rifranta in una miriade di strumenti, in nicchie operative di significato tecnico e sociale. Mentre un impulso non riconosciuto di umanità, un'unità che antecede le specificazioni, preme sulle pareti sempre più diafane e complesse dei sistemi, in una nebbia numerica e localmente lucida.

Un'utilità "ideale", totalitaria sembra occupare il campo. Eppure paradossalmente una società fibrillante di stimoli può offrire infine un paesaggio desolato alla coscienza, una funzionalità sempre periferica; una desertificazione emotiva. L'accumulo sensoriale può divenire una "macchina" apatica, avvicinando stranamente la condizione dell'*Aufhebung* (parola che ha in sé il pareggiare: *eben*, uguale, piano, *Ebene*, pianura) ma parzializzata, inconoscibile nella sua separazione materiale. L'indice simbolico di una situazione che si viene pericolosamente radicalizzando: per il peggio, o coraggiosamente per il meglio.

