

**ARCHIVIO
DI STORIA DELLA CULTURA**

ANNO XXII - 2009

LIGUORI EDITORE

La pubblicazione di alcuni saggi di questo numero si avvale di un contributo dei Fondi per la ricerca scientifica erogati dal M.I.U.R. e dall'Università degli Studi di Napoli «Federico II» e di un contributo erogato dalla Regione Campania.

Volume XXII - Anno 2009

ISSN 1124-005

Questa opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore

(Legge n. 633/1941: http://www.giustizia.it/cassazione/leggi/1633_41.html).

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete Internet sono riservati, anche nel caso di utilizzo parziale.

La riproduzione di questa opera, anche se parziale o in copia digitale, è ammessa solo ed esclusivamente nei limiti stabiliti dalla Legge ed è soggetta all'autorizzazione scritta dell'Editore.

La violazione delle norme comporta le sanzioni previste dalla legge.

Il regolamento per l'uso dei contenuti e dei servizi presenti sul sito della Casa Editrice Liguori è disponibile al seguente indirizzo: http://www.liguori.it/politiche_contatti/default.asp?c=legal

L'utilizzo in questa pubblicazione di denominazioni generiche, nomi commerciali e marchi registrati, anche se non specificamente identificati, non implica che tali denominazioni o marchi non siano protetti dalle relative leggi o regolamenti.

Direttore: *Fulvio Tessitore*

Direttore Responsabile: Salvo Vitrano

Redazione: Antonio Carrano, Giuseppe D'Alessandro, Giuseppe D'Anna, Rosario Diana, Maurizio Martirano, Giovanni Morrone, Leonardo Pica Ciamarra, Pierluigi Venuta

Editorial Board: Giuseppe Acocella, Giuseppe Cacciatore, Maurizio Cambi, Giuseppe Cantillo, Domenico Conte, Emilia D'Antuono, Giuseppe Di Costanzo, Giuseppe Di Marco, Francesco Donadio, Antonello Giugliano, Giuseppe Lissa, Fabrizio Lomonaco, Eugenio Mazzarella, Enrico Nuzzo, Manuela Sanna, Edoardo Massimilla (segretario)

Amministrazione e diffusione:

Liguori Editore - via Posillipo, 394 - I 80123 Napoli

<http://www.liguori.it> - email dircomm@liguori.it

© 2009 by Liguori Editore, S.r.l.

Tutti i diritti sono riservati

Prima edizione italiana Ottobre 2009

Autorizzazione del Tribunale di Salerno n. 688 del 16.11.1988

ISBN-13 978 - 88 - 207 - 4878 - 4

Archivio di storia della cultura

diretto da Fulvio Tessitore

Consiglio scientifico: Heribert Böder, Francesco Paolo Casavola, Claudio Cesa, Furio Diaz, Valeria Fiorani Piacentini, Giuseppe Galasso, Antonio Garzya, Giuseppe Giarrizzo, Matthias Kaufmann, Carlo Maria Ossola, Gennaro Sasso, Biancamaria Scarcia Amoretti, José M. Sevilla Fernandez, Maurizio Torrini, Cesare Vasoli, Edoardo Vesentini, Pasquale Villani, Maurizio Vitale.

Consiglio direttivo: Giuseppe Acocella, Giuseppe Cacciatore, Maurizio Cambi, Giuseppe Cantillo, Domenico Conte, Emilia D'Antuono, Giuseppe Di Costanzo, Giuseppe Di Marco, Francesco Donadio, Antonello Giugliano, Giuseppe Lissa, Fabrizio Lomonaco, Eugenio Mazzarella, Enrico Nuzzo, Manuela Sanna, Edoardo Massimilla (segretario).

Segreteria di redazione: Antonio Carrano, Giuseppe D'Alessandro, Giuseppe D'Anna, Rosario Diana, Maurizio Martirano, Giovanni Morrone, Leonardo Pica Ciamarra, Pierluigi Venuta.

Ciascun contributo ricevuto dalla rivista per la pubblicazione è preventivamente sottoposto a una procedura di "peer review".

I contributi, la corrispondenza e i libri vanno inviati al prof. Edoardo Massimilla, Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta", via Porta di Massa, 1 - 80133 Napoli.

Ogni richiesta di informazione attinente all'amministrazione va indirizzata a Liguori Editore - via Posillipo, 394 - 80123 Napoli - Tel. 0817206111.

La direzione ricorda con riconoscenza i maestri che hanno fatto parte del Consiglio scientifico di questo «Archivio»:

Karl Christ
Francesco De Martino
Francesco Gabrieli
Eugenio Garin
Ettore Lepore
Giuliano Marini
Arnaldo Momigliano
Sabatino Moscati
Giovanni Nencioni
Manfred Riedel
Cinzio Violante

SOMMARIO

| | | |
|---|------|-----|
| MAURIZIO VITALE, Ricordo di Giovanni Nencioni | pag. | 1 |
| FULVIO TESSITORE (a cura di), Lettere di Giovanni Nencioni | ” | 9 |
| MEMORIE | | |
| PIETRO PIOVANI, Da un temporalismo all’altro | ” | 23 |
| FULVIO TESSITORE, Piovani, la religione e la storia | ” | 47 |
| SANDRO BARBERA, Un Prometeo tedesco? Osservazioni su <i>Hermann und Dorothea</i> | ” | 59 |
| ERICH FUCHS, Il problema della libertà, anche per Fichte. Riflessioni tra biografia e filosofia | ” | 77 |
| DOMENICO CONTE, «Spazzare il cuore con la scopa». Crisi dell’individuo, primitività e fascismo nel <i>Doktor Faustus</i> di Thomas Mann | ” | 91 |
| RICCARDO DI DONATO, La volontà di comprendere. Momigliano, Vernant, Vidal-Naquet | ” | 121 |
| DISCUSSIONI E RASSEGNE | | |
| LUIGI INGALISO, Note su <i>Galileo barocco</i> | ” | 137 |
| FULVIO TESSITORE, Ancora sul “costituzionalismo” di Cuoco e sull’idea di storia utile | ” | 147 |

VIII *Sommario*

| | |
|--|----------|
| RENATO DE FILIPPIS, Osservazioni sul ruolo della filosofia antica nell'opera e nella dottrina di John Stuart Mill | pag. 157 |
| GIANCARLO MAGNANO SAN LIO, Biografia e storiografia: l'edizione italiana del <i>Leben Schleiermachers</i> di Wilhelm Dilthey | ” 173 |
| FULVIO TESSITORE, Altre annotazioni sul primo Croce e l'idea di connessione in storia | ” 183 |
| GIOVANNI SGRO', Anticritiche conclusive sull'origine del capitalismo moderno. Le risposte di Max Weber e di Karl Marx ai loro rispettivi critici | ” 195 |
| DOMENICO CONTE, Circumnavigazioni weberiane, partendo da Napoli. Qualche osservazione sugli studi weberiani di Edoardo Massimilla | ” 215 |
| FRANCESCO TUCCARI, Tra «vecchia» e «nuova scienza». <i>Wissenschaft als Beruf</i> nel dibattito tedesco degli anni Dieci, Venti e Trenta | ” 225 |
| LUIGI AZZARITI-FUMAROLI, <i>Epoché</i> delle epoche (con in appendice una lettera di E. Husserl a E. Rádl) | ” 241 |
| ANNA MARIA VOCI, Prima di Meinecke. Una replica e FULVIO TESSITORE, Controreplica | ” 257 |
| DELIO SALOTTOLO, La discontinuità e l'evento. Un percorso tra Bachelard e Foucault | ” 263 |
| GIUSEPPE RACITI, Il comunismo secondo Boris Groys | ” 285 |
| GIUSEPPE ACOCELLA, Vita professionale ed etica | ” 301 |
| FRANCESCO DONADIO, Annotazioni ermeneutiche su <i>eros</i> , <i>agape</i> e persona | ” 305 |
| GIUSEPPE CACCIATORE, Universalismo e particolarismo, oggi. Un punto di vista filosofico | ” 321 |
| TESTI | |
| NIKETA STEFA, Jakob Zwilling tra Hölderlin e Sinclair | ” 335 |
| JAKOB ZWILLING, Una lettera e due annotazioni filosofiche | ” 345 |

| | | |
|--|------|-----|
| GIANCARLO MAGNANO SAN LIO, Nota alla traduzione italiana del frammento di Dilthey su Haym | pag. | 355 |
| WILHELM DILTHEY, Rudolf Haym | ” | 357 |
| MARIO MAZZA, Per la riedizione di <i>Storia romana e storiografia moderna</i> di Santo Mazzarino | ” | 361 |
| SANTO MAZZARINO, <i>Storia romana e storiografia moderna</i> | ” | 383 |

IL COMUNISMO SECONDO BORIS GROYS

di *Giuseppe Raciti*

«Die russische Revolution erschütterte mich, und die historische Überlegenheit ihrer Prinzipien über diejenigen der Mächte, die uns den Fuß auf den Nacken setzten, litt in meinen Augen keinen Zweifel» (Th. Mann)

In un saggio rapido e intenso che mette a confronto America e Russia attraverso la statua parlante di Lincoln a Disneyland e la mummia di Lenin a Mosca, Groys sfiora un aspetto remoto della costellazione apollinea. Il dio appare impegnato nella difesa del grano dall'attacco dei topi; è l'Apollo Smintheus. La scena è oscura, arcaica, ma sembra espandersi dietro il vetro di un pesante monitor stile *cold-war*:

Il dio greco Apollo, che presiedeva all'articolazione del mondo, era originariamente anche il dio preposto alla difesa del grano dai topi. Mickey Mouse, figura centrale della mitologia disneyana, simbolizza pertanto anche l'opposto principio dionisiaco. Il topo pervade ogni confine e divora le scorte¹.

Letto in controtuce il testo riarticola gli elementi essenziali del concetto di civiltà – per es. nel senso indicato da Thomas Mann alla vigilia dell'era dei blocchi contrapposti. Il termine *Kultur* designa «propriamente l'atto devoto e ordinatore, e vorrei dire propiziatorio, di includere i mostri della notte nel culto degli dei»². L'azione inarrestabile dei demoni della notte americana rimanda al carattere per-

¹ B. Groys, *Lenin und Lincoln: Zwei Gestalten des modernen Todes* (1991), in Id., *Die Erfindung Rußlands*, München, 1995, p. 186.

² Th. Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde* (1947), Frankfurt a.M., 2008, p. 15.

vasivo del denaro e del potere economico. Il confine tracciato dalla intenzione prescrittiva di Apollo allude invece all'esercizio del potere politico. Groys elabora la sua visione del comunismo in termini analoghi:

per comunismo [intendo] il progetto di sottomettere l'economia alla politica, in modo che la politica possa agire libera e sovrana. L'economia funziona entro il medium del denaro. Opera con i numeri. La politica funziona entro il medium del linguaggio. Opera con le parole – con argomenti, programmi e risoluzioni, ma anche ordini, divieti, decisioni e prescrizioni. La rivoluzione comunista trascrive l'ordine sociale dal medium del denaro in quello del linguaggio³.

La “verbalizzazione” dell'economia finanziaria, la sua rimodulazione secondo le leggi dialettiche della retorica, risponde alla logica ordinatrice della civilizzazione. Anche in questo caso, infatti, occorre misurare l'alterità e includerla nel «culto degli dei». Ciò presuppone la capacità politica di ridurre i flussi finanziari, come dire gli umori di Dioniso, a una «precisa compattezza iconica»⁴, ma anche il proposito, espresso a suo tempo da Walter Benjamin, di sottrarre la lingua «alle brutali eteronomie del caos economico»⁵. Groys riproduce il dilemma ponendo da un lato l'articolazione apollinea del mondo, che si avvale del medium politico o linguistico (il termine tecnico è *Versprachlichung*, *to put into words*, “verbalizzare”), e dall'altro il “silenzio delle merci”:

Entro il medium del linguaggio è del tutto sensato e legittimo osteggiare le decisioni politiche, poiché tali decisioni sono concepite in seno allo stesso medium. Ma nelle condizioni imposte dal capitalismo le critiche e le proteste sono fondamentalmente insensate. Nel capitalismo, infatti, anche il linguaggio funziona come una merce, o sia è fin dall'inizio muto. I discorsi critici o di protesta vengono riconosciuti solo se si vendono bene – e se si vendono male sono destinati a soccombere. Tali discorsi sono insomma in tutto simili alle altre merci, e ugualmente muti – ovvero parlano solo per reclamizzarsi⁶.

Il clamore delle merci è fittizio come il canto delle sirene. Kafka ha descritto questo supremo inganno mettendo in scena per l'ultima volta in Occidente il mito di Ulisse⁷. Com'è noto, l'apologo presenta due soluzioni. In un caso Ulisse non udi

³ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, Frankfurt a.M., 2006, p. 7. Mentre congedo questo saggio esce l'ed. italiana del libro di Groys, *Post Scriptum comunista*, Roma, 2008, tr. it. di S. Rodeschini, con una introduzione di G. Bonaiuti. La stretta concomitanza non mi ha consentito di utilizzare questo pregevole e importante lavoro.

⁴ Tollo l'espressione dal best-seller di R. Saviano, *Gomorra. Viaggio nell'impero economico e nel sogno di dominio della camorra*, Milano, 2006, p. 310. *Gomorra* e il *Poscritto* escono praticamente in contemporanea e condividono, pur su piani assai differenti, lo stesso pathos del linguaggio.

⁵ W. Benjamin, *Strada a senso unico* (1928), a cura di G. Schiavoni, Torino, 2006, p. 23.

⁶ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 8.

⁷ *Das Schweigen der Sirenen* reca la data del 23 settembre 1917; negli stessi giorni, in Russia, il governo Kerenskij agonizza e Lenin lavora febbrilmente alla presa del potere prima delle elezioni per la Costituente.

il silenzio delle sirene, nell'altro finse di non udirlo⁸. In riferimento alle merci, la seconda opzione è quella che smaschera il messaggio pubblicitario come pseudo-linguaggio, o sia come effettivo silenzio. Le merci tacciono perché il loro mezzo espressivo è numerale, digitale, cioè logico e non contraddittorio. Per contro, «la verbalizzazione dei nessi sociali del potere offre a ciascuno la possibilità di contraddire il potere stesso, il destino, la vita – mette ogni individuo in condizione di criticarli, denunciarli, maledirli»⁹. In ciò, del resto, consiste il compito stesso della filosofia, che è quello di «diberare l'uomo dall'oppressione esercitata da un linguaggio corretto sul piano della logica formale»¹⁰. Avendo adottato il silenzio digitale delle scienze esatte, le merci si sottraggono alla visione teoretica non meno che al lavoro politico.

Senza linguaggio non si dà teoria, questo è evidente; meno scontato, anzi del tutto imprevedibile, è il fatto che per Groys i limiti della teoria sono i limiti stessi del comunismo. Ne ricaviamo che i limiti del comunismo sono quelli del linguaggio. Il comunismo è l'altro nome, quello tecnico, della visione teoretica, il cui medium è il linguaggio. Ciò spiega, secondo Groys, «l'istintiva preferenza che ogni coscienza criticamente avvertita accorda al comunismo [...]»¹¹. Peter Sloterdijk esprime un concetto convergente quando osserva che «senza il riferimento all'utopia comunista», la teoria «rimane priva di oggetto»¹².

Qui è opportuno anzitutto chiarire in che modo Groys pone in rapporto il comunismo reale o sovietico e il comunismo come teoria. La rivoluzione sovietica aveva spostato «la discussione sul comunismo dalla sfera teoretica a quella della politica reale»¹³. «La fine dell'esperienza comunista implica ora un'ulteriore dislocazione della discussione dall'ambito politico-reale a quello teoretico»¹⁴. Con la differenza, però, che la realizzazione del comunismo non è più un compito a venire e non ha più niente a che fare con la minaccia «dell'alterità assoluta»¹⁵; si tratta piuttosto, in modo più prosaico ma pur sempre inquietante, della «ricostruzione della stessa cosa con altri mezzi»¹⁶. Il ritorno del comunismo alla condizione teoretica implica anzitutto un rovesciamento della comprensione abituale del tempo. La ripresa teoretica del comunismo comporta più precisamente una *risrittura* del tempo: non più da sinistra verso destra, ma da destra verso sinistra. Il tempo

⁸ F. Kafka, *Il silenzio delle sirene*, in Id., *Skizzen-Parabeln-Aphorismen*, a cura di G. Baglioni, ed. bilingue, Milano, 1983, p. 141.

⁹ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 96.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 9.

¹² P. Sloterdijk, *Ira e tempo. Saggio psico-politico* (2006), a cura di G. Bonaiuti, tr. it di F. Pelloni, Roma, 2007, p. 220.

¹³ B. Groys, *Die postkommunistische Situation*, in *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*, a cura di B. Groys, A. v. der Heiden e P. Weibel, Frankfurt a.M., 2005, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶ *Ibid.*

non segue più una direzione, diciamo così, naturale, cioè dal «passato al futuro», ma artificiale, «dal futuro al passato»¹⁷; a partire dalla fine del comunismo storico, «la vita scorre al contrario, segue un movimento opposto al flusso del tempo»¹⁸. Organizzare il lavoro teoretico *dopo* l'esperienza sovietica, significa inoltre restituire la filosofia alla sua vocazione più autentica, o sia la vocazione spaziale. Se infatti dal punto di vista temporale gli opposti si avvicendano o meglio ancora si sopprimono, dal punto di vista spaziale essi sostano nella compresenza e coagiscono. Nello spazio opera «the law of the contact of extremes»¹⁹. *Gli estremi si toccano*. Il filosofo che non facesse i conti con questo «assioma», osserva ironicamente Karl Marx, farebbe il paio con l'astronomo che pretendesse di ignorare «the laws of Kepler or the great discovery of Newton»²⁰.

Abbiamo usato l'espressione “fine del comunismo”, ma potevamo anche dire “fine della storia”. Ritorneremo tra poco su questo tema controverso. C'è prima un altro aspetto altrettanto importante da considerare. Il comunismo in quanto teoria è cosa ben diversa da una teoria del comunismo, per es. la teoria di Marx o di Lenin. Nel discorso comunistico di Groys i rimandi ai grandi teorici del comunismo appaiono artatamente sbiaditi e talvolta inconsistenti. Le rade citazioni sono per lo più *loci communes*. I nomi di Marx, Lenin e Trockij sono indicatori retorici che affiorano sulla superficie del testo allo scopo di marcare la differenza tra una teoria del comunismo e il comunismo come teoria, o sia il comunismo teoretico. Marx o Lenin incarnano l'aspetto storico del comunismo, ma Groys adotta una prospettiva diversa. L'elemento di novità – *das Neue*²¹ – è rappresentato qui dal fatto che per rompere il silenzio delle merci non è sufficiente elaborare un'altra teoria del comunismo; la lingua delle merci rimane ancora insondata e non si palesa come *silenzio*, come primato del polo economico su quello politico, come dominio dell'elemento digitale su quello teoretico-linguistico, se si continua a manovrare i concetti in un ambito in cui vige la correlazione dei fatti (l'ambito storico) o la correlazione delle idee (l'ambito storiografico). Il “nuovo” crompte invece dal proposito di elevare il comunismo alla stessa altezza del platonismo. «Platone», argomenta Groys,

è stato il primo nella tradizione occidentale a fare del linguaggio il medium del potere totale, della trasformazione totale della società. Nella *Repubblica* egli spiega che il regno dei filosofi costituisce il *telos* dello sviluppo sociale. Platone si distacca dai Sofisti perché ritiene che il filosofo non si serva del linguaggio per esprimere, legittimare e difendere interessi privati o parziali, ma per pensare la società nella sua totalità. Ma

¹⁷ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Si cita dal celebre attacco dell'articolo di K. Marx sulla «New York Daily Tribune» (*Die Revolution in China und in Europa* [1853], in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Berlin, 1960, vol. 9, p. 95).

²⁰ *Ibid.*

²¹ Groys ha dedicato a questo concetto uno studio specifico: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, Monaco, 1992.

pensare la società nella sua totalità significa pensare in maniera altrettanto totale il linguaggio parlato da questa società. In questo la filosofia si differenzia dalla scienza o dall'arte, le quali specializzano il linguaggio in una guisa o in un'altra. La scienza parla unicamente un linguaggio privo di contraddizioni, logicamente corretto. L'arte ha la pretesa di esprimersi esteticamente. La filosofia, invece, usa il linguaggio in modo che questo possa esprimersi nella sua totalità. Ma inevitabilmente pensare e esprimere la totalità del linguaggio significa nutrire la pretesa di governare la società che lo parla. In questo senso, il comunismo si colloca nella tradizione platonica – è una forma moderna di platonismo pratico²².

Osservato da questa specola platonica, vale a dire da un punto di vista che non è storico o neo-platonico, ma semplicemente teoretico, il comunismo realizza la «liberazione dell'uomo dal potere della natura e del mercato»²³. Natura e mercato sono forze contigue e interagenti, giacché il mercato ha «il potere di allargare le leggi naturali anche alla società»²⁴. Il mercato assolve qui al compito di “naturalizzare” la società. La società naturalizzata è la società sottoposta al dominio economico, il cui spazio di azione è il mercato. Secondo Groys, le dinamiche del mercato sono naturali perché si avvalgono di un mezzo d'espressione assolutamente naturale: il desiderio. Sicché non appena «un'ideologia o una religione cessa di parlare di “spirito” e traduce il suo polveroso arsenale concettuale nel linguaggio del desiderio, essa diventa immediatamente idonea dal punto di vista del mercato»²⁵.

La conversione dello spirito in desiderio non cela un problema astratto, semmai rivela la struttura stessa dell'astrazione. L'astrazione non elimina, come ritiene il senso comune, la realtà, piuttosto la riplasma secondo il caratteristico stile digitale dell'economia finanziaria, cioè la riproduce sotto forma di merce. A ben vedere, dunque, si fa astrazione non dalla realtà come tale, ma dalla politica, cioè da quell'aspetto della realtà che antepone la forma al mero scorrimento, il finito all'infinito, e anche il finito alla “cattiva finità”, o sia a quella finità non contraddittoria espressa, come vedremo, dal «lavoro della differenza»²⁶. L'astrazione è precisamente il prodotto della subordinazione di una potenza politica – lo spirito – alla potenza economica del mercato.

Scopo del comunismo teoretico è l'affrancamento dal potere economico e insieme da quello naturale, dal potere naturale dell'economia, dal primato dionisiaco del desiderio e del mercato. La questione non è più quella di smascherare la presunta naturalità degli assetti economici (la categoria dell'economico è sempre naturale), si tratta invece di restituire l'elemento naturale alla sua congenita “falsità” e astrazione. Lo scopo del comunismo, in altre termini, è quello di neutralizzare l'astrazione. L'atto di astrarre dall'astrazione (negazione della negazione) è reso

²² Id., *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 15.

²³ Id., *Die postsowjetische Postmoderne* (1994), in Id., *Die Erfindung Russlands*, cit., p. 189.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 70.

²⁶ *Ibid.*, p. 76.

possibile anzitutto dalla critica del concetto di proprietà privata. Tale critica, tuttavia, non va intesa come una ripresa più o meno originale della teoria comunista della proprietà, ma come il dispositivo che insedia di diritto il comunismo nella “topologia” della teoria delle idee.

All’abolizione della proprietà privata si deve «il passaggio dall’elemento naturale a quello artificiale, dal regno della necessità a quello della libertà (in quanto forza politica e plasmatrice), dallo stato tradizionale all’opera d’arte totale»²⁷. Il ricorso al concetto di *Gesamtkunstwerk* sfiora le corde estetiche del ragionamento di Groys. Su questa falsariga, in effetti, l’aspetto politico e quello estetico appaiono congiunti come l’arco e la lira nell’iconografia apollinea. La «totale plasticità sociale»²⁸, su cui il partito comunista sovietico ha impresso il suo sigillo caratteristico, è il prodotto della «totale statalizzazione di tutta la proprietà privata»²⁹. In virtù di un siffatto traguardo politico, certo il più radicale nella storia dell’Occidente, la materia riacquista la duttilità di cui godeva al cospetto del Demiurgo nel racconto cosmogonico di Timeo di Locri. Ciò comporta «anzitutto il primato dell’arte sulla natura – sulla natura umana e sulla natura come tale»³⁰.

Il comunismo realizza «l’esigenza fondamentale» dell’avanguardia artistica, o sia il «passaggio dall’arte della rappresentazione della vita (*Darstellung des Lebens*) alla sua trasfigurazione (*Umstellung*) nel quadro di un progetto estetico-politico totale»³¹. Il politico comunista, diciamo il politico tout-court, riprende e completa l’opera dell’artista rivoluzionario: si trova cioè coinvolto «nel processo di formazione diretta della realtà».³² La rinuncia politica, artistica e teoretica alla proprietà privata rende possibile pensare la realtà non più in termini di *Darstellung*, ma di *Umstellung*. È in gioco il passaggio dalla mimesi alla costruzione della realtà. Entriamo così nel dominio apollineo dell’artificio, rispetto a cui l’elemento naturale e dionisiaco, economico e pulsionale, rappresenta la deriva astrattiva. Le conseguenze di ciò, com’è inevitabile, investono anche lo statuto classico (cartesiano) della soggettività. «Se insieme ai “diritti naturali”, compreso il diritto alla proprietà privata, l’uomo rinuncia anche ai propri legami “naturali”, cioè alla sua origine, alla sua eredità, alla sua “particolare” tradizione culturale, allora egli può sentirsi completamente libero di inventarsi in un nuovo modo»³³. «Solo chi non possiede niente» chiosa freddamente Groys «si offre liberamente a ogni tipo di esperimento sociale»³⁴.

²⁷ Id., *Privatisierungen oder die künstlichen Paradiese des Postkommunismus* (2004), in Id., *Die Kunst des Denken*, a cura di P. Weibel, Hamburg, 2008, p. 231.

²⁸ Id., *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 93.

²⁹ *Ibid.*, p. 92.

³⁰ *Ibid.*, p. 93.

³¹ Id., *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gesplante Kultur in der Sowjetunion* (1988), München-Wien, 1996, p. 45; Id., *Lo stalinismo ovvero l’opera d’arte totale*, tr. it. di E. Gueretti, Milano, 1992, p. 50.

³² *Ibid.*, pp. 42-43; tr. it. cit., p. 48.

³³ Id., *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 93.

³⁴ *Ibid.*

Se ora facciamo scorrere il fuoco tematico dal soggetto alla storia, tocchiamo un altro punto nevralgico di questo delicato plesso concettuale. La critica della proprietà privata è infatti all'origine di «una rottura radicale con il passato e pertanto con la storia in generale, la quale viene concepita come storia delle condizioni imposte dalla proprietà privata»³⁵. Come ricorda a più riprese Groys, è stato il connazionale Alexandre Kojève, nei suoi celebri seminari hegeliani, a stabilire un rapporto problematico tra lo stalinismo e la “fine della storia” (*posthistoire*)³⁶. Si tratta adesso di valutare l'incidenza di questo concetto sulla piatta campitura della situazione postcomunista.

La fine della storia non è un evento apocalittico, ma una condizione quotidiana e ultimativa. Si è già accennato al fatto che il suo contrassegno consiste in un'effettiva riscrittura della percezione temporale. La fine della storia pone «il presente contro il futuro, nella certezza che il futuro non possa apportare niente di nuovo – eccetto quanto già visto in passato»³⁷. Sotto il nostro sguardo si dipana lentamente uno scenario senza profondità e senza prospettiva – non già in senso politico, ma pittorico e architettonico. Qui il “nuovo” è già dato, e ogni evento, dal più ordinario al più singolare, «può essere al limite ripetuto, ma in nessun caso oltrepassato»³⁸. Ciò tuttavia non comporta il primato del passato sul futuro o l'identità del passato e del presente; ancor meno si delinea un primato del futuro. «Il nuovo si contrappone tanto al futuro come al passato»³⁹.

La fine della storia segna anzitutto la fine del passato. La rivoluzione comunista offre a questo proposito un esempio paradigmatico. La società comunista, osserva Groys, ha negato il passato «sotto molteplici aspetti e in modo assai più moderno di quanto non fosse riuscito ai paesi occidentali»⁴⁰. Questo significa che essa ha sciolto i rapporti con il passato in maniera più conseguente della rivoluzione borghese. È un siffatto rigore teoretico e operativo a conferire alla rivoluzione comunista un carattere di estrema chiusura e compattezza. Ma la forma compiuta assunta storicamente dalla società comunista, prima con la rivoluzione e poi con lo stalinismo, non è stata una conseguenza «della stabilità delle sue tradizioni, bensì della radicalità dei suoi progetti»⁴¹. Ora, il punto sul quale occorre intendersi senza equivoci è questo: il comunismo elabora una concezione del tempo in cui è «il futuro, e non il passato, a inscrivere nel cerchio compiuto del presente»⁴². La fine della storia sancisce la fine del passato e l'assunzione del futuro nel presente. *Il presente esclude il passato e include il futuro*. Due sono gli aspetti del presente: da un

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Id.*, *Privatisierungen oder die künstlichen Paradiese des Postkommunismus*, cit., p. 238.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Id.*, *Über das Neue*, cit., p. 38.

⁴⁰ *Id.*, *Die postkommunistische Situation*, in *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*, cit., p. 47.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 48.

lato c'è un presente senza passato – dunque un presente rivoluzionario –, dall'altro un presente senza futuro – dunque un presente intemporale. Cadono in taglio, qui, le parole del Gurnemanz wagneriano: *Zum Raum wird hier die Zeit*.

Di rimando anche le classiche antinomie del pensiero occidentale – «antiutopia e utopia, inferno e paradiso, dannazione e redenzione»⁴³ – subiscono una caratteristica riconversione in senso spaziale; esse tendono cioè a placarsi e pacificarsi, a convivere le une accanto alle altre, e rispondono perciò ad altre leggi rispetto a quelle che regolano i moti fisici e naturali. La cristallizzazione degli opposti è un effetto della normalizzazione del paradosso, nasce cioè dal fatto che il paradosso si eleva al rango di norma e realizza l'antico progetto politico della filosofia. Questo progetto delinea un'organizzazione delle cose del tutto indipendente dal modello naturale o "clidromico" adottato da Hegel nella filosofia della storia. Si tratta di un'articolazione artificiale o "lunare" e come tale perfettamente stabile. «Il sole» osserva lo studioso di miti Robert Graves «si indebolisce o si rafforza nel corso dell'anno, i rami degli alberi sono ora fronzuti ora spogli, ma la luce della luna non varia»⁴⁴. La stabilità ascritta qui all'elemento selenico è molto più che una suggestiva metafora luministica. Essa cela piuttosto una diversa e più potente concezione del divenire. Tale concezione affiora per es. in quel noto passaggio dei *Grundrisse* in cui Marx cenna al duplice paradosso di un divenire senza storia (il «movimento assoluto del divenire») e di una oggettivazione senza alienazione (la «completa estrinsecazione della natura interna dell'uomo») ⁴⁵. L'immagine del comunismo teoretico è frutto dell'intersezione tra questi concetti paradossali.

A questo punto è utile inquadrare con più precisione la struttura logica del paradosso comunista. Groys segnala opportunamente il pericolo di considerare il modello comunista come una variante attualizzata delle società chiuse, tradizionali o premoderne, rispetto alle quali le moderne società occidentali, democratiche e differenziate, vantano una indiscutibile superiorità. In realtà la società comunista non ha niente di "tradizionale"; al suo interno, al contrario, «la differenziazione sociale si è spinta in avanti a tal segno, che gli strumenti della mediazione demo-

⁴³ Id., *Privatisierungen oder die künstlichen Paradiese des Postkommunismus*, cit., p. 237.

⁴⁴ R. Graves, *La Dea Bianca. Grammatica storica del mito poetico* (1946-1961), tr. it. di G. Pelissero, Milano, 1998², p. 445. La singolare nozione di una «civiltà lunare» (*Mondlichtzivilisation*), riferita da Oswald Spengler al Giappone, sembra implicare il fatto che il mondo moderno, contrassegnato dallo sviluppo planetario della tecnica, è dotato di energie essenzialmente "riflesse", cioè artificiali (*Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1923, München, 1990, p. 685). Il che, però, non esclude un rapporto con l'elemento arcaico. Secondo Thomas Mann, l'«esattezza lunare» (*Mondlicht-Genauigkeit*) è la cifra paradossale del linguaggio mitico (*Die Geschichten Jaakobs*, in Id., *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt a.M., 2004¹⁵, vol. I, p. 186. Il tema ritorna significativamente nell'ultimo episodio della saga, *Joseph, der Ernährer*, *ibid.*, vol. IV, p. 447). Il concetto di "linguaggio totale" teorizzato da Groys si avvale della stessa grammatica – lunare, paradossale, artificiale – che codifica l'espressione mitica.

⁴⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)*, a cura di E. Grillo, Scandicci, 1997, vol. II, pp. 112-113.

cratica non sono in grado di imporre al suo interno un assetto coeso»⁴⁶. E ciò dipende essenzialmente da un certo modo di concepire la natura e la funzione della contraddizione. Essa può collocarsi infatti all'esterno o all'interno del paradigma sociale. L'assunzione esterna della contraddizione si basa sul meccanismo democratico dell'«accordo» ovvero del «consenso», da intendersi nel senso della «correttezza logico-formale classica, a cui tende il processo democratico di impostazione occidentale»⁴⁷. L'accordo *media* gli opposti, cioè tende a escluderli in funzione di un assetto omogeneo. Per contro, la società comunista non si unifica sulla base del consenso o dell'accordo democraticamente mediati, ma opera sulla differenziazione sociale mediante l'assunzione interna della contraddizione. Assumere internamente la contraddizione significa *amministrarla*. Si tratta di amministrare l'elemento comune a tutti i discorsi, i quali condividono la proprietà di contraddirsi tra loro e con se stessi. Il materialismo dialettico «non ricerca l'elemento comune (*das Gemeinsame*) a tutti i singoli discorsi con l'obiettivo di trovare un accordo eventualmente capace di mediarli – già l'inevitabilità del conflitto di classe rende un simile accordo impossibile. Piuttosto l'elemento comune viene localizzato nel punto in cui non solo ogni discorso contraddice gli altri discorsi, ma anche se stesso. Il Materialismo Dialettico si costituisce con ciò quale dottrina della contraddizione interna a tutte le cose e a tutti i discorsi, senza pertanto escluderne l'autocontraddizione»⁴⁸.

Comunismo significa letteralmente: amministrazione dell'elemento comune. Il comunismo è la cosa comune, cioè la casa comune delle contraddizioni. La determinazione di questo luogo comune, la sua corretta indicazione topografica, comporta la comunità del paradosso e insieme il paradosso della comunità. In effetti le democrazie occidentali non pensano fino in fondo il paradosso politico insito in una effettiva associazione di singolarità; se lo facessero, dovrebbero rinunciare alla logica formalmente coerente su cui si regge il consenso, o sia la logica che *media* e esternalizza la contraddizione. Il processo di esternalizzazione della contraddizione è funzionale a un regime di omogeneità sociale, così come il processo di esternalizzazione del lavoro è funzionale a un regime di pseudoconcorrenzialità. Ma nell'ottica della contraddizione interna, la comunità *non* è l'individuo e l'individuo *non* è la comunità. La loro unità e coesione è nella reciproca contraddizione; individuo e comunità condividono la medesima estraneità. Questo ragionamento denuncia verosimilmente ascendenze kierkegaardiane (e implicitamente antihegeliane). È in gioco, almeno sullo sfondo, il paradosso dell'«autoistituzionalizzazione» del singolo; si delinea cioè la capacità, da parte dell'individuo, di ascrivere a se stesso, lungo una linea che scorre parallela rispetto

⁴⁶ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 71.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 73-74.

al potere oggettivo e fattuale, funzione autoritativa (*Selbstermächtigung*)⁴⁹.

La struttura logica del paradosso si riflette anche sul piano storico. Lo stalinismo è così il «luogo dell'utopia realizzata»⁵⁰, perché produce nello stesso tempo l'inferno delle epurazioni di massa e il paradiso dell'espropriazione totale. In altre parole, lo stalinismo esaurisce lo spettro delle possibilità storiche. Si tratta pertanto di un evento liminare, tutt'al più ripetibile, ma oltre il quale la storia non procede. Naturalmente queste affermazioni sono contraddette dalla più semplice evidenza. È facile constatare come lo stalinismo sia stato ampiamente superato (e condannato) dalla storia; ancora più facile è dimostrare coi fatti come nel paradiso dell'utopia realizzata la guerra non fosse affatto scongiurata. «Più difficile» rileva a questo proposito Groys «capire che i combattenti, a rigore, non continuano a combattere, ma sono semplicemente irrigiditi in una posa da combattimento»⁵¹. Qui Groys sembra alludere alla presenza sempre più massiccia dei media nei campi di battaglia, un fenomeno che avvalorava l'ipotesi della progressiva trasformazione in chiave rappresentazionale dei conflitti moderni. Il campo di battaglia assomiglia sempre di più a un teatro di posa, il che prefigura uno scenario letteralmente capovolto rispetto al canone del «tramonto dell'Occidente». In questo caso, infatti, la storia tramonta a Oriente: la fine della storia va a coincidere con la fine del comunismo storico (o sovietico), e questo significa che in profondità, sotto la superficie illusoria degli eventi – dietro i fasti dell'imperialismo americano –, la storia riguarda solo il comunismo, dialoga senza posa con il comunismo ed è perciò, in senso costitutivo, storia del comunismo. Che si accetti o meno questo paradosso, rimane comunque il dato incontrovertibile che la società sovietica è stata l'ultima forma sociale fondata su un'ideologia argomentata in termini storici⁵².

Il proposito groisiano di abitare il paradosso (il proposito stesso della filosofia) discende in larga misura dal rapporto tra originalità e comunismo. Sotto gli occhi dell'Occidente, è noto, il comunismo ha sempre avuto «un aspetto grigio, monotono e poco ispirato»⁵³. Oggi si applica la stessa visione all'universo postcomunista; nel rutilante scacchiere occidentale esso rimane «una macchia cieca»⁵⁴. Groys, tuttavia, non cessa di rivendicare una siffatta uniformità, giacché alla domanda circa l'«origine della preferenza che il mondo postmoderno accorda in guisa incondizionata alla variopinta molteplicità», c'è una sola risposta possibile: tale preferenza è la stessa che attualmente si concede al mercato e nasce pertanto dal «gusto del mercato» (*Markt-Geschmack*)⁵⁵. L'odierna tendenza alla «eterogeneità

⁴⁹ Id., *Über Kierkegaard*, in *Kierkegaard. Ausgewählt und vorgestellt von Boris Groys*, a cura di P. Sloterdijk, München, 1999, p. 30.

⁵⁰ Id., *Privatisierungen oder die künstlichen Paradiese des Postkommunismus*, cit., p. 236.

⁵¹ *Ibid.*, p. 238.

⁵² Id., *Die Muse im Pelz. Die Venus im Pelz als Muse der Massenkultur*, Graz-Wien, 2004, p. 22.

⁵³ Id., *Die postkommunistische Situation*, cit., p. 45.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

culturale» stringe così un rapporto di «complicità» con l'esigenza mercantile della diversificazione delle merci⁵⁶. Le filosofie della differenza lavorano sotterraneamente in questa direzione. «Il regno delle differenze e delle eterogeneità, per sua natura irriducibile e disomogeneo, infinito e virtuale, realizza l'utopia borghese di un mercato pluralistico e senza perdenti»⁵⁷. Ma nell'ambito del mercato le differenze non convivono pacificamente, non dialogano all'insegna del paradosso; dietro l'utopistica pace del mercato si cela in realtà il mercato della pace, o sia quella prassi largamente praticata in Occidente, in cui anche la pace diventa merce di scambio.

Groys, che si è formato nelle università di Leningrado e Mosca⁵⁸, ricorda che tra le accuse più gravi in cui si poteva incorrere in una polemica filosofica in Unione Sovietica, c'era quella relativa alla *mancaza di originalita*⁵⁹. È evidente che un'accusa di questo genere lascia molto turbato anzitutto quel genere di osservatore «finora incline a considerare la filosofia sovietica come qualcosa di rigido e dogmatico»⁶⁰. Nel corso di queste «discussioni» veniva bollata «come non originale quella posizione dotata di un contenuto determinato e facilmente riconoscibile»⁶¹. Si riteneva cioè che un tale contenuto fosse la «continuazione di una delle tante tradizioni del pensiero borghese»⁶². Per i «teorici sovietici» la novità, vale a dire la carica rivoluzionaria contenuta in un asserto, non consiste «nello sforzo di dire qualcosa di nuovo; proprio un siffatto sforzo, al contrario, tradiva una impostazione pedissequa e non originale», cioè una impostazione modellata sull'esigenza tipicamente borghese di attingere l'originalità a ogni costo⁶³.

Nel modo di pensare sovietico l'originalità consiste piuttosto nella «rinuncia al ruolo tradizionale del filosofo nella società», vale a dire la rinuncia «al carattere individuale del suo pensiero filosofico»⁶⁴. Il carattere individuale del pensiero e la presenza di contenuti riconoscibili e accreditati procedono qui di pari passo. La tradizione impone al filosofo un ruolo irripetibile e ottiene questo scopo identificando un determinato contenuto di pensiero alla sua persona. In questo modo il contenuto di pensiero trova ricetto nel colombario storiografico e appartiene di diritto al passato. Proprio per questa ragione, tuttavia, l'originalità non può es-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁷ *Id.*, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 78.

⁵⁸ Nato a Berlino-Est nel 1947, Groys studia filosofia e matematica a Leningrado. A partire dal 1976 lavora al Dipartimento di linguistica strutturale e applicata dell'Università di Mosca. Ritorna definitivamente in Germania nel 1981. Oggi insegna Filosofia e teoria dei media alla *Hochschule für Gestaltung* di Karlsruhe, la celebre Università diretta da Peter Sloterdijk. Groys conta tra i più autorevoli teorici dell'arte contemporanea.

⁵⁹ B. Groys, *Die sonjetische ideologische Praxis* (1987), in *Id.*, *Die Erfindung Russlands*, cit., p. 88.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 88-89.

sere legata alla produzione individuale, poiché il nuovo, nel senso particolare che Groys attribuisce a questo concetto, trae la sua misura interna dalla soppressione rivoluzionaria del passato. «Di tutto ciò che è identificabile, si può dire anche che non è nuovo»⁶⁵.

Questo significato paradossale dell'originalità si riflette in primo luogo sul destino del comunismo, e meglio ancora sul comunismo come destino. La mancanza di originalità, intesa come identificazione e storicizzazione di un contenuto di pensiero, ricade inevitabilmente sullo stesso apparato ideologico elaborato dai «teorici sovietici». Nel fatto, la semplice possibilità di attribuire un contenuto di pensiero all'ideologia sovietica, di riconoscerne insomma provenienza e fattura, trasforma la rivoluzione in un evento circoscritto nel tempo e la condanna a una sopravvivenza puramente storiografica. Messa di fronte a questa impasse concettuale, l'ideologia sovietica dovette «negare per sé qualunque contenuto», giacché «ogni tentativo di formulare un siffatto contenuto, avrebbe attirato su di essa la taccia di “unilateralità” e di “mancanza di originalità”»⁶⁶. Avrebbe cioè azzerato le potenzialità teoretiche e politiche della rivoluzione. Per scongiurare questo destino, non restava che la via dell'«autonegazione»⁶⁷. Il culmine del paradosso comunista consiste allora nel fatto che «le sconfitte dell'ideologia sovietica servirono in un certo senso al suo rafforzamento»⁶⁸. Il comunismo giunge a compimento (e si realizza) attraverso la sua scomparsa; la sua realtà è la sua «autonegazione». Seguiamo il ragionamento di Groys:

Se ci chiediamo per quale motivo i partiti comunisti dell'Est, e in primo luogo il partito comunista sovietico e quello cinese, hanno smesso di lavorare al progetto comunista e sono passati alla costruzione del capitalismo nei rispettivi paesi, possiamo rispondere solo a condizione di trattare la questione nel contesto del materialismo dialettico. Il materialismo dialettico [...] pensa l'unità di A e non-A. Se A corrisponde a un progetto, non-A è il contesto di questo progetto. Ora se si continua a portare avanti il progetto A, si agisce in modo unilaterale, perché in tal caso si ignora per sempre il contesto in cui sorge il progetto, cioè non-A. Il contesto di un dato progetto è il suo stesso destino, in quanto stabilisce le condizioni necessarie alla sua realizzazione. Tendere alla totalità significa passare dal progetto al suo contesto. E poiché il contesto del comunismo sovietico era il capitalismo, la fase successiva in vista della realizzazione del comunismo non poteva essere che il passaggio dal comunismo al capitalismo⁶⁹.

L'assunto è limpido, il tocco apollineo. Il passaggio politico dal comunismo al capitalismo va concepito nell'ottica teoretica del materialismo dialettico e risponde alla logica contraddittoria della totalità. La totalità è data dalla compresenza del

⁶⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Id.*, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 80.

progetto e del contesto. Progetto e contesto, A e non-A, convivono all'insegna del paradosso. Il paradosso consiste precisamente nel fatto che il capitalismo *realizza* il comunismo, o sia lo contestualizza e ne fa per ciò stesso una totalità. Del resto solo la totalità è reale: qualcosa è reale quando esaurisce tutte le potenzialità che presiedono alla realizzazione del suo progetto, quando il progetto, come il cadavere di Lenin, si iscrive senza residui nel suo contesto. Il reale è totale perché è paradossale. Fuori dal paradosso, la realtà è solo parziale, unilaterale. La realtà coerente, logica, non paradossale, è una realtà solo possibile, progettuale – è la realtà *negativa* che scorre (temporalmente) nel sistema hegeliano.

Il *Poscritto* rilancia la dialettica materialista contro la *logica dialettica* di ispirazione hegeliana. Nel fatto la dialettica non può avere una logica – la sua natura è paradossale. «Il paradosso è l'icona del linguaggio nella sua totalità»⁷⁰. La totalità del linguaggio è lo spazio conchiuso in cui A e non-A sono compresenti. Il paradosso di questa compresenza è negato dalla logica dialettica non meno che dalla logica formale. La logica dialettica (o hegeliana) illustra il passaggio diacronico da un opposto all'altro, delinea il primato storico di un opposto sull'altro. La logica formale fa la stessa cosa, ma in astratto, cioè senza servirsi del tempo o della storia (*tertium non datur*)⁷¹.

La logica dialettica e la logica formale condividono inoltre la stessa vocazione universalistica. E qui, argomenta Groys, «bisogna anzitutto distinguere in maniera netta la totalità dall'universalità. Una proposizione è universale quando è valida per tutti. Tuttavia, dal punto di vista del materialismo dialettico, la pretesa alla validità universale di una proposizione è considerata come l'espressione di una radicale unilateralità, in quanto esclude senza residui ogni altra alternativa»⁷². L'universalità impone l'omogeneità a spese dell'uguaglianza. Il solo modo di assicurare l'uguaglianza è garantire la compresenza degli opposti.

La dottrina comunista concepisce la dialettica nel quadro della totalità finita – tale dottrina non esclude, ma include l'alternativa; non esclude ma include il paradosso. Possiamo allora «raffigurarci la storia della filosofia come una raccolta di paradossi iconici, ognuno dei quali irraggia la propria evidenza senza contraddire gli altri, ché i paradossi non possono contraddirsi tra loro. Le cosiddette dottrine filosofiche [...] possono dunque coesistere pacificamente, mentre invece le dottrine scientifiche stanno tra loro in rapporti di reciproca concorrenzialità»⁷³. Le dottrine scientifiche stanno tra loro in rapporti di mercato, cioè in rapporti

⁷⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁷¹ *Ibid.*, p. 41: «La logica del materialismo dialettico è una logica totale – a differenza della logica formale o della logica dialettica di impostazione hegeliana. La logica formale esclude il paradosso, la logica dialettica hegeliana lo diluisce nel tempo (*die Hegelsche dialektische Logik löst das Paradox in der Zeit vergehen*)». E più avanti, a p. 45: «Tanto la logica formale che quella dialettica non permettono di pensare la totalità: la logica formale esclude il paradosso, la dialettica lo temporalizza».

⁷² *Ibid.*, pp. 40-41.

⁷³ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 25.

temporali: l'una sopprime l'altra. Il mercato è la continuazione della guerra, nel tempo, con altri mezzi.

Stringiamo l'angolo. All'atto teoretico che iscrive il progetto nel suo contesto, l'evento nel suo destino, corrisponde l'atto politico che realizza il passaggio del comunismo al capitalismo e all'economia di mercato. Si tratta di un mutamento di prospettiva radicale. La tradizione filosofica, ricorda Groys, designa questo genere di mutamento con il nome di *metanoia*⁷⁴. In questo caso, però, il termine tecnico *metanoia* non indica il passaggio da una prospettiva corporale a un punto di vista improntato alla centralità dell'anima. Rispetto all'antico significato adombrato dal platonismo e fissato dalla tradizione cristiana, Groys orienta il concetto *à rebours*: la *metanoia* riguarda adesso la vita del corpo dopo la morte dell'anima. È l'inizio di un lungo cammino all'insegna del paradosso, è la prima tappa di un'avventura straordinaria nel cuore della materia.

Il cadavere di Lenin esposto nella piazza Rossa di Mosca è l'«icona immutabile della *metanoia* materialista»⁷⁵. Per Groys siamo di fronte a uno dei culti «più contraddittori (*widerspruchlich*) nella storia universale delle religioni»⁷⁶; al tempo stesso «si tratta certamente di una delle esposizioni più visitate nella storia del museo moderno»⁷⁷. L'esposizione della mummia ha lo scopo di provare che Lenin, «è effettivamente morto e non potrà mai risorgere – almeno fintanto che il suo cadavere si troverà lì»⁷⁸. *La mummia di Lenin attesta il paradosso della sopravvivenza del corpo dopo la morte dell'anima*.

Senza il principio unificatore dell'anima, il cadavere si apre a una serie di metamorfosi contraddittorie, ciascuna delle quali ne origina altre, e così via. In nessun caso queste trasformazioni conoscono l'esito definitivo (infernale o salvifico) a cui approda l'anima dopo la liberazione dal corpo. E poiché l'utopia «viene concepita come un ordine definitivo e razionalmente compiuto», ecco allora che dal cadavere, dalla sua instabilità costitutiva, origina un movimento radicalmente antiutopistico⁷⁹. Del pari, la decisione di consegnare il corpo disanimato alla trasformazione capitalistica fa del comunismo l'oggetto del pensiero antiutopico e insieme il luogo dell'utopia realizzata. Ancora oggi, di fronte alle folle ammutolite del turismo mondiale, gli uomini della Guardia Rossa impediscono la resurrezione di Lenin e decretano in pose da parata la fine della storia.

Lo statuto radicalmente antiutopico del «socialismo di stampo staliniano» mette capo «all'affermazione che nell'Unione Sovietica l'utopia fosse di fatto già realizzata»⁸⁰. Sulla scorta del fenomeno della riprivatizzazione postcomunista, e

⁷⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁷⁶ *Id.*, *Gesamtkunstwerk Stalin*, cit., p. 73; tr. it. cit., p. 83 (versione modificata).

⁷⁷ *Id.*, *Lenin und Lincoln: Zwei Gestalten des modernen Todes*, cit., pp. 181-182.

⁷⁸ *Id.*, *Politik der Unsterblichkeit*, in *Id.*, *Die Kunst des Denkens*, cit., p. 42.

⁷⁹ *Id.*, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 88.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 95.

cioè con la definitiva contestualizzazione del progetto rivoluzionario, l'«evento del comunismo» attinge infine la sua «forma storica»: «Con ciò il comunismo non è più un'utopia — la sua incarnazione terrena è completa (*vollendet*). Completa significa qui conchiusa (*abgeschlossen*); essa, cioè, è pronta per ripetersi ancora»⁸¹.

È chiaro che una siffatta ripetizione non è dovuta semplicemente al caso. La trasformazione capitalista del comunismo non si attua «alla cieca»⁸², ma segue la legge della metanoia materialista. «Il potere sovietico è stato in primo luogo l'amministrazione della metanoia, il controllo della costante trasformazione, del costante annullamento e ricominciamento, dell'autocontraddizione»⁸³. Il fatto che questa amministrazione non abbia fine, non significa che essa non persegua un fine. Il fine dell'amministrazione della metanoia materialista è la ricostruzione, su basi totalmente artificiali, della privatizzazione capitalista. «La privatizzazione si rivela in definitiva come una costruzione politica integralmente artificiale, proprio come il processo inverso della statalizzazione. Lo stesso stato che aveva avviato la statalizzazione per costruire il comunismo, adesso si vota alla privatizzazione per costruire il capitalismo»⁸⁴. Il dato essenziale è che in un caso e nell'altro siamo di fronte a una *costruzione*. Artificio e costruzione non significano qui ideologia e astrazione. Al contrario, l'artificio e la costruzione dimostrano la fluidità del reale, il suo carattere dialettico, in quanto il dato oggettivo non cessa di rapportarsi a quello soggettivo, *et viceversa*. Si è già detto che questa uguaglianza dei poli è frutto di una visione politica, non economica. «Il comunismo» afferma Groys, «è stato l'ultimo tentativo storico di sottomettere interamente i fatti economici al soggetto politico», e aggiunge:

Il comunismo si prefiggeva di liberare l'uomo, non di ridurlo in schiavitù — si trattava cioè della libertà rispetto alle costrizioni economiche, era in gioco la sovranità in rapporto alle decisioni economiche. Se prendo una decisione economica nel contesto dello Stato comunista, rifletto anzitutto sulla rilevanza politica di questa decisione: a seconda che si tratti di una rilevanza positiva o negativa, dico di sì o di no. Oggi si fa un ragionamento inverso: si prendono decisioni politiche sulla base delle loro possibili conseguenze economiche⁸⁵.

Il comunismo riporta la decisione nell'universo conchiuso del linguaggio. La decisione non riguarda lo stato di eccezione, ma lo statuto linguistico della contraddizione. Come fatto linguistico, la contraddizione è il cardine su cui ruota la critica. «La società comunista può essere definita come una società in cui il potere e la sua critica operano entro lo stesso medium»⁸⁶. Groys intende dire che

⁸¹ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁸² *Ibid.*, p. 88.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁸⁵ *Id.*, *Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel*, Monaco, 2002, p. 125.

⁸⁶ *Id.*, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 9.

il potere comunista non solo è criticabile, ma è fatto della stessa stoffa della critica che lo accusa. L'ultimo paradosso consiste così nel fatto che una società «diventa criticabile solo a condizione che prima diventi comunista»⁸⁷.

THE COMMUNISM ACCORDING TO BORIS GROYS. *Boris Groys' suggestion is that after the historical experience of the Soviet Union and the passage to the market economy in China, the communism goes back to the state of theory. Such theoretical communism is not a theory of the communism though, nor a resumption and reinterpretation of the great theoretical apparatuses of the communism. It is instead a theory melted from the facts, literally ab-solute: not because the facts are "idealistically" resolved into the concept, but simply because they are "already happened". In the scene of the posthistoire the communism reveals its ancient linguistic nature: its task is to preside to the concert of the contradictions. The communism is the common house of the contradictions, where the contradictions coexist all together; and in this sense, it is also the last theory of peace.*

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 8-9.