
A proposito del rapporto tra elettrificazione e soviet

ROBERTO SALIZZONI

I. Comunismo sovietico libertario

In uno dei suoi ultimi libri, *Ecce Comu. Come si ridiventa ciò che si era*, Vattimo propone di riprendere e rilanciare del comunismo «l'aspetto ideale... quello che aspirava a una società libera dai rapporti di dominio e perciò dalle strutture proprietarie», ciò che sarebbe possibile soltanto «accompagnando l'ideale comunista con il rifiuto dell'economicismo, per giunta con pretese scientifiche, che l'ha affiancato nella sua formulazione marxista-sovietica. Secondo una ragionevole visione delle cose è solo quando il comunismo eredita... l'ideale del progresso associato allo sviluppo, oggi al PIL, che diventa comunismo totalitario e disciplinare» (Vattimo 2007: 107-9). Sfrondata dell'economicismo il comunismo si presenterebbe nel suo assetto originario, quello di una combinazione di «elettrificazione e soviet» mosso soltanto da un ideale di emancipazione. Perché il rapporto tra elettrificazione e soviet, tra tecnica e gestione politica resti fundamentalmente libertario, è necessario che accanto al riconoscimento delle conoscenze oggettive, necessarie perché l'elettrificazione funzioni, ci sia anche quello del carattere soggettivo-discrezionale del soviet: «Il soviet, però, è sovrano, rispetta la "natura" solo nella misura in cui gli serve per costruire una società libera dal dominio» (Vattimo 2007: 120). Visto che «Una volta conosciuta l'esperienza sovietica degli anni di Stalin e seguenti, nessuno può più in buona fede identificare il comunismo con questa sua immagine deformata» (Vattimo 2007: 107), l'indicazione essenziale per il recupero del buon comunismo originario è «riassumibile brutalmente così: non si dà comunismo libertario, "sovietico", senza nichilismo e rifiuto della metafisica» (Vattimo 2007: 122).

Quel che voglio provare a discutere della proposta di Vattimo non è l'idea che le combinazioni di elettrificazione e soviet realizzate nel mondo russo-sovietico abbiano ancora in serbo per noi lezioni significative e attuali, né che esistano nella storia della rivoluzione russa, pre e post-sovietica, ma prima dell'avvento di Stalin, momenti di esperienza del comunismo in qualche misura

nichilistica e antimetafisica, che sia cioè conciliabile con il pensiero “debole” di Vattimo, con la sua proposta emancipativa. Quel che non condivido è che un tal momento di schietta anticipazione della condizione postmoderna e delle sue attuali prospettive nella congiuntura forse più esplosiva della modernità sia da riconoscere nell’integrità marxista-sovietica che precede le corruzioni scien- tiste e totalitarie, in sostanza – mi pare che davvero non ci siano alternative – nel leninismo prima della nuova politica economica. Credo piuttosto che le più significative ed attuali combinazioni di elettrificazione e soviet si fossero già prodotte e sostanzialmente esaurite in polemica e in lotta con il leninismo.

Quando Vattimo direttamente esplora la postmodernità, non manca mai, soprattutto nei saggi più recenti, quelli appunto che immediatamente precedono e accompagnano la scoperta, o riscoperta del comunismo, non manca mai di impegnare la sua riflessione sulla questione religiosa, riproponendone l’attualità nella prospettiva postmoderna: l’attualità di una forma di “cristia- nesimo dopo la cristianità”, che a questo punto dovrebbe accettare la compa- gnia della nuova attualità del comunismo. La figura che rende componibili comunismo e cristianesimo e alla quale Vattimo spesso ricorre è quella di Gioacchino da Fiore con la sua filosofia del “terzo stato”.

Non ne sono certo, ma credo che l’attenzione a Gioacchino derivi a Vatti- mo dalla lettura di Ernst Bloch, che sul comunismo sovietico aveva idee più spericolate di quelle di Vattimo, mettendo tra l’altro in diretta connessione la rivoluzione russa con l’eredità filosofica e profetica di Gioacchino. Nel para- grafo “Gioacchino da Fiore, il terzo vangelo e il suo regno” del capitolo 36 “Libertà e ordine, compendio delle utopie sociali” de *Il principio speranza* Ernst Bloch scrive a proposito del “sogno” gioacchinista:

Esso attraversò grandi estensioni temporali e raggiunse remote contrade, scritti autentici e falsificati di Gioacchino si diffusero per secoli. Raggiunse- ro... anche la Russia e le sette che si richiamarono al cristianesimo delle origi- ni colà mostrarono chiari influssi della predicazione del calabrese... La chiesa orientale pur dopo aver accolto la sistemazione occidentale dei sacramenti ha dovuto concedere al monachesimo, anzi alle sette, un’autonomia carismatica, spesso ereticale... Nel cristianesimo russo viveva, senza che il Santo Sinodo riuscisse a proibirlo, proprio un elemento permanente non scritto essenziale di Gioacchino: viveva nel sentimento di fratellanza facile ad accendersi, nel- l’avventismo delle sette (la setta dei chiliasti o millenaristi professa l’esistenza di Cristi russi e ne numera sette), ma soprattutto nel motivo fondamentale della rivelazione non ancora compiuta. Perciò poterono sorgere ancora sul terreno bolscevico alcune grandi cose straordinarie in modo romantico-cri- stiano... Un segno di ciò fu fornito dall’incontestabile bolscevico e insieme incontestabile chiliasta Alexander Blok... (Bloch, 1994: 586).

Bloch nelle pagine successive evidenzia un percorso di continuità del giocchinismo non soltanto dentro il primo bolscevismo “romantico” (Blok), ma ben oltre fin negli sviluppi maturi del comunismo sovietico, che deve fare i conti ancora una volta con l’ostilità della chiesa, con: «l’inimicizia mortale del secondo regno ovvero del regno dei preti nel senso di Gioacchino contro il terzo regno che comincia ad iniziare in Unione Sovietica e che dalle tenebre non viene capito o, se capito, calunniato. Il cosiddetto diritto naturale della proprietà, il carattere addirittura “sacro” della proprietà privata costituiscono un principio sociale centrale di questo cristianesimo» (Ivi: 588). L’abolizione della proprietà privata sarebbe il presidio nel cuore del quale l’Unione Sovietica, già proprietà di Stalin, mantiene in vita lo spirito e il sogno di Gioacchino.

Il principio speranza considera le rivoluzioni russe e sovietiche dell’inizio del Novecento eventi che danno forma e figure “all’incompiuta rivelazione” custodita dal cristianesimo russo. Il fatto che Bloch non colga immediatamente la presenza o il sospetto di rotture e discontinuità sostanziali nella storia dell’Unione Sovietica pone questioni che non è il caso di affrontare qui, dove ci basta rilevare la differenza dalla prospettiva storica di Vattimo, che della rottura è certo, e fa pensare, pur senza indicarla con chiarezza, che si verifichi nelle trasformazioni del leninismo alle prese con compiti di governo.

2. Gioacchino e le sette

Se la conoscenza diretta di Gioacchino da parte di Bloch non è “dimostrabile”,¹ anche il suo rapporto con il mondo russo non sembra molto competente. Nel periodo delle rivoluzioni la presenza e la vita delle sette erano ancora significative? Gioacchino era riconosciuto come figura e come autore?

Cominciamo a verificare la seconda questione. In effetti qualcosa di meno sotterraneo c’è nella cultura russa del periodo, anche se la dottrina giocchinista del “terzo stato” viene per lo più attratta e assimilata dal mito della “terza Roma”, che per la cultura russa è un mito di fondazione.

Il caso più noto è quello di Merežkovskij, che pubblica nel 1937 il romanzo, o biografia romanzata *Francesco d’Assisi*, che ha una prima cospicua parte intitolata “Gioacchino e Francesco”, dove Francesco è presentato come ere-

¹ Le fonti di Bloch sarebbero tutte di seconda mano. Dall’uso disinvolto del testo di Gioacchino da parte di storici o di predicatori profetici nasce un nuovo lessico che contempla termini come “terzo regno”, o “terzo impero”, “vangelo”, “testamento”, “epoca”, che anche Bloch utilizza, mentre Gioacchino usa soltanto il termine “terzo stato” (*tertius status*). C’è da notare che in questa nebulosa concettuale e lessicale pescarono anche i nazisti, che parlano per il proprio progetto politico di “terzo regno” (Cunico 2005: 203-12)

de e prosecutore di Gioacchino. Colpisce il fatto che se è vero che il nome di Gioacchino e il riferimento determinato ai suoi scritti si trovano per la prima volta in quest'opera, quanto ai contenuti, che sono quelli di una mistica del terzo regno dello spirito e del "Terzo Vangelo" ovvero del "Vangelo Eterno", non c'è nulla di nuovo rispetto a quel che Merežkovskij aveva già messo nero su bianco fin dall'inizio del secolo.² In altre parole l'autore dirà di avere ad un certo punto, piuttosto tardivo, ma non si sa bene quale, trovato in Gioacchino la conferma di cose già pensate e scritte. Le corrispondenze sono tante e tali, da far pensare ad una precoce assimilazione del giocchinismo da fonti dottrinali di proselitismo espresse da quella presenza "sotterranea", che secondo Bloch alimenta la vita delle sette in Russia.³ Il crogiuolo che fonde e rende spesso indistinguibili questi echi e frammenti che affiorano dal mondo delle sette è quello della cosiddetta "ricerca di Dio", movimento ampio e sfrangiato che esprime la nuova tensione religiosa e accompagna le tensioni e le rotture sociali dell'inizio del secolo. Ma su questo punto dovremo tornare.

Dunque la figura di Gioacchino è conosciuta in Russia all'inizio del secolo e la sua presenza in parte mascherata nei testi degli intellettuali, siano essi romanzi o saggi critici, sembra confermare l'azione forte e costante di una corrente "sotterranea". Che le sette religiose fossero presenti, rigogliose e disponessero di una loro pubblicistica in Russia sulla soglia delle rivoluzioni è d'altra parte ampiamente riconosciuto. È documentato il fatto che anche Lenin essendosi "profondamente immerso" nella lettura di opere filosofiche manoscritte dei settari avesse infine esclamato: «Come è interessante! Questo è stato creato dalla gente semplice... interi trattati... Questo è il diciassettesimo secolo dell'Europa e dell'Inghilterra nel diciannovesimo secolo della Russia».⁴ L'interesse di Lenin risale agli ultimi anni dell'Ottocento. Considerava le sette un fenomeno proprio di un certo stadio di sviluppo di tutti i popoli. I settari andavano secondo lui difesi dalle persecuzioni dello stato e della chiesa, ma anche dai tolstojani e da quanti «li ingannavano e addormentavano la loro coscienza di classe... con balordaggini religiose di vario genere». Lenin ribadisce la posizione in *Che fare* del 1902 e nel secondo congresso del partito socialdemocratico russo del 1903. In seguito alle posizioni espresse da Lenin in quel congresso nel gennaio 1904 comincia ad uscire a Ginevra un periodico

² Ad esempio nella trilogia di romanzi *Cristo e l'Anticristo* scritta negli anni 1896-1905.

³ Sulla questione in generale si trova qualche informazione in Balistreri 2005. Una teologia del "Terzo Vangelo" diffusa e con interpreti manifesti e riconosciuti è ben testimoniata. Si veda ad esempio il saggio di Bazarov del 1909 (Bazarov 2001) o i ripetuti riferimenti in *Religione e socialismo* di Lunačarskij degli anni intorno al 1910 (Lunačarskij 1973).

⁴ Cito questo e i successivi passaggi tratti da varia pubblicistica dalla "Introduzione" di Kli-banov 1980: 3-24.

socialdemocratico dedicato ai settari, “Aurora”: «Nella rivista venivano sistematicamente pubblicate le rassegne “Fra i settari”, e venivano pubblicati materiali scritti dai settari stessi... “Aurora” si era posta come compito anche l’educazione all’ateismo scientifico dei settari». Ma da una parte il settarismo si rivela agli occhi dei socialdemocratici, rispetto al cristianesimo ortodosso ufficiale, come una religione “purificata dall’arcaismo”, “meglio adatta alle condizioni attuali”, ovvero pienamente in sintonia con i tempi e con le correnti condizioni sociali ed economiche; dall’altra il settario non solo dimostra di disporre di un solido assetto di critica nei confronti della chiesa dominante, ma «per la stessa sostanza della sua concezione del mondo, non esita a tuffarsi in questioni profondamente filosofiche e molto difficili. Egli si fa casista e scolastico». Insomma il settario è un osso duro, è in paro con i tempi, i vizi della chiesa ufficiale sono già obiettivo della sua critica, ed è ben ferrato da un punto di vista filosofico. Così non deve sorprendere se Lenin, che ancora in un articolo del 1905 (*Socialismo e religione*) riconosceva la libertà di «professare una qualsivoglia religione o di non riconoscerne nessuna, ossia di essere atei», nel 1913 scriva ormai, deluso dall’impermeabilità delle sette: «Ora, in Europa ed in Russia, *qualsiasi*, anche la più raffinata, la più bene intenzionata difesa o giustificazione dell’idea di Dio è una difesa della reazione».

3. Chiliasti e Chlysty

Ma l’ostinato e agguerrito settario che costringe i socialdemocratici e in particolare i bolscevichi ad abbandonare il progetto di “Aurora” già dopo poco più di un anno di esperienza, dimostra qualche parentela con il gioacchinismo. Proprio un passo della traduzione italiana di *Principio speranza*, che abbiamo riportato sopra, ci permette di entrare nel merito. Il passo è precisamente questo: « la setta dei chiliasti o millenaristi professa l’esistenza di Cristi russi... », che traduce il tedesco: « die Sekte der Chlysten lehrt russische Christusse ». Come si vede Bloch parla non di chiliasti, che in effetti vuol dire millenaristi, ma di *Chlysty*, che vuol dire “fruste” ed è un termine che designa gli appartenenti alla prima setta significativa della storia russa *Chlystovščina* o *Christovščina* le cui origini risalgono alla prima metà del Seicento: perciò *chlysty* equivale a *christovovery*, che potremmo tradurre con “credenti in Cristo”, nel senso tuttavia di una credenza particolare: quella di essere tutti, in quanto credenti, cristi. Questa credenza fondamentale della setta, per la quale chi crede in Cristo è Cristo, ha avuto delle modulazioni e variazioni anche significative a seconda dell’epoca e della localizzazione geografica: in alcuni casi il titolo di Cristo era riconosciuto soltanto agli adepti più ispirati, gli altri potevano essere considerati Profeti o Apostoli. Le donne erano Madonne. Si capisce come in qual-

che genealogia della setta i Cristi russi, come dice Bloch, abbiano potuto essere considerati piuttosto numerosi. Il fatto che fossero chiamati anche “fruste” indica che il loro modello di vita aveva i caratteri di un severo ascetismo: «che giungeva fino al rifiuto della procreazione e dei rapporti sessuali» (Klibanov 1980: 72). È pur vero che in alcuni casi: «pur senza annullare il principio del celibato, si legalizzarono, in certa misura, i rapporti naturali tra i sessi» (Klibanov 1980: 106): ma in nessun caso la loro condotta di vita ebbe mai a che fare con la dissolutezza orgiastica imputata alla setta dalla chiesa come pretesto per dure persecuzioni, processi e condanne. La cosa per noi più interessante è però il fatto che del tutto coerentemente con la prospettiva del terzo stato di Gioachino i credenti in Cristo ponessero «decisamente il loro posto in questo mondo», non attendessero con trepidazione la fine del mondo, ma sperimentassero attraverso forme di culto mistico-estatico il contatto e la comunione diretta con le forze dello “Spirito Santo”. Profetizzavano nel seguente modo: «Vi saranno incendi e non ci sarà pioggia, e per questo Dio non darà frutti... e non ci sarà una fine del mondo, soltanto, come l'uomo morrà per lui sarà la fine». In coerenza con tutto questo va notato come: «in tutte le fonti del XVIII e XIX secolo, sulle quali lo studioso ha la possibilità di ricostruire la concezione del mondo della setta dei *christovovery*, sia nel suo periodo iniziale come in quello più tardo, il materiale più scarso sia quello che caratterizza la concezione dei rappresentanti della setta riguardo all'oltretomba, al mondo dell'aldilà in generale. I *christovovery* ponevano decisamente il loro posto in questo mondo» (Klibanov 1980: 80).

Le sette dei *christovovery*, interpretano una via di emancipazione intratemporale che insegue le tracce di una rivelazione incompiuta, con la quale entrano in sintonia anche attraverso pratiche di culto mistico-estatiche, quelle in cui si confermano Cristi e Madonne. E si tratta delle sette più numerose e rappresentative tra quelle che hanno una genesi autonoma rispetto allo scisma del 1676. Da quello scisma che colpisce la chiesa ufficiale ortodossa nasce al nebulosa settaria dei Vecchi Credenti, in sostanza una chiesa scismatica polverizzata dalla repressione. I Vecchi Credenti sono dei veri millenaristi, che attendono “con trepidazione” la fine del mondo e non riconoscono, come fanno invece i *christovovery*, «un valore al copeco, specialmente a quel copeco che “fa il rublo” e, a poco a poco apre la strada all'indipendenza individuale» (Klibanov 1980: 80). La storia tragica della repressione e delle rivolte delle varie “chiese” dei Vecchi Credenti, offusca la vicenda delle altre sette e interferisce con la loro immagine, accendendola di un millenarismo esasperato, che ad essa non appartiene. Nel quotidiano l'ascetismo dei *Chlysty* tende a coincidere con la parsimonia e con l'oculato e onesto uso del danaro, sulla cui forza non nutrono alcun dubbio.

4. L'eresia di Bogdanov

Se i bolscevichi perdono ad un certo punto la pazienza, e Lenin in testa come abbiamo visto, nel trattare con i settari, qualche ragione c'era, anche se paradossale. In fondo l'impresa di "Aurora" e il lavoro di conversione all'ateismo scientifico, avevano innanzitutto l'obiettivo di riportare sulla terra i settari, che sulla terra rivendicavano però di essere già da un pezzo e con grande competenza. Ma non tutti i bolscevichi erano sulla stessa linea di Lenin, ed anzi dentro la frazione del partito socialdemocratico alcuni erano tutti intenti a giocare un ruolo "settario" in tutti i sensi. Sappiamo che il grande avversario ideologico di Lenin negli anni che precedono la rivoluzione d'ottobre è A.A. Bogdanov, che lo induce a scrivere l'unica opera con pretese filosofiche della sua cospicua produzione letteraria, ovvero *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909), che tenta una confutazione radicale della filosofia di Bogdanov allora espressa soprattutto in *Empiriomonismo* (1904-06). Bogdanov risponderà puntualmente a tutto con *Fede e scienza* (1910). «Bogdanov fu davvero un eretico, il primo eretico della nascente chiesa leninista» (Strada 1982: 8). Le difficoltà che Lenin palesa nella confutazione dell'empiriomonismo di Bogdanov, e che questi mette in luce nella replica, sono le stesse sperimentate dai socialdemocratici in generale nel dialogo con le sette: l'avversario, che si pensa di impiccare al suo idealismo, al suo "oscurantismo clericale" si dimostra molto ferrato sul "qui ed ora", molto a proprio agio sul terreno delle cose e dei fatti. Ne viene che le accuse di colpevole religiosità si incrociano fin dall'inizio, «la risposta di Bogdanov è, fin dal titolo *Fede e scienza*, una denuncia della mentalità "cattolica" di Lenin, della sua pretesa inquisitoriale di difendere la fede nella santa Materia» (Strada 1982: 19). E in conclusione Bogdanov invita a considerare il libello leniniano come un atto di propaganda religiosa: «Il libro che abbiamo esaminato insegna a credere... Da un lato, un aspro tono antireligioso, l'accusa alla parte avversa di tendenza all' "oscurantismo clericale" e, dall'altro, un pensiero profondamente religioso, con il culto dell'"assoluto"» (Strada 1982: 141-42). Non voglio certo dar conto qui del dibattito nelle sue articolazioni, che ha una sua ricca letteratura, anche se spesso deplorabile. Vorrei solo portarlo al vaglio della nostra questione: esiste nel comunismo russo-sovietico un momento in cui soviet ed elettrificazioni trovano un accordo libertario; in cui quest'accordo si disponga come dispiegamento possibile nella storia (intertemporalità) di una rivelazione incompiuta, del terzo stato giocchinita dello spirito?

Già dai pochi passi ricordati della polemica tra Lenin e Bogdanov si conferma quel che è risaputo: il primo si propone "cattolicamente" di garantirsi alcune verità assolute come pietre su cui fondare una nuova chiesa e un nuo-

vo culto; il secondo si dispone “religiosamente” ad un funzione di critica eretica di quella chiesa. Che cosa contrappone la religiosità di Bogdanov all’assoluto leniniano e alla fede che esso richiede, secondo quale prospettiva filosofica Bogdanov rileva in Lenin il «carattere *statico* del pensiero religioso, la sua tendenza all’immutabile e all’immobile, alla *sosta* sulla via della conoscenza e della pratica» (Strada 1982: 59)? Bogdanov coltiva una forma di sostanziale “relativismo” nella teoria del carattere provvisorio di ogni verità, nella loro necessaria adeguazione ai tempi ed ai suoi segni, attribuendo alla storia sommarariamente modellata sul materialismo marxiano il tratto dell’evento e della discontinuità.

La storia mostra che ogni sistema di idee – sia esso religioso, filosofico, giuridico o politico – per quanto fosse rivoluzionario al momento in cui nacque e intraprese la sua lotta per la supremazia, prima o poi diventa un impedimento e un ostacolo allo sviluppo ulteriore, diventa cioè una forza socialmente reazionaria (Strada 1982: 146).

In Bogdanov e nei bogdanovisti – tra i quali Lunačarskij e Gorkij, sui quali dovremo tornare, in quanto protagonisti della stagione dei “costruttori di Dio” – c’è l’acuta consapevolezza della provvisorietà delle proprie verità, che poggiano tuttavia per lo più sull’apertura del presente, piuttosto che sulla stabilità del passato o di un futuro non verificabile. Scrive ad esempio Lunačarskij: «La profonda consapevolezza della relatività della nostra concezione del mondo non c’impedisce di prendere come punto di partenza i dati della nostra scienza come qualcosa di stabile» (Lunačarskij 1973: 7). L’idea che un costante riferimento alla verità si possa ottenere soltanto attraverso l’estrema mobilità dell’attenzione è qui il tratto di una filosofia modernista, che mette in gioco necessariamente una dinamica di progresso, non pensato tuttavia come accesso ad una condizione finale, ma come adeguazione costante ai segni dei tempi, che non sono nella disponibilità dei soggetti, ma che per manifestarsi ne richiedono l’attiva disponibilità. Nel relativismo di Bogdanov e dei bogdanovisti il riconoscimento di una condizione progressiva della storia è del tutto evidente: la disponibilità a considerarsi soggetti filosofici, sociali e politici continuamente in gioco risponde all’idea di una storia sostanzialmente mobile e progressiva. Anche nella posizione leniniana gioca un fondamentale ruolo la certezza del progresso, un diverso progresso, scandito dalle inevitabili evoluzioni della materia e della storia, destinate a sublimarsi nel conseguimento di verità assolute definitive, sulle quali si può fin dall’inizio edificare una chiesa, senza dover inseguire i segni del tempo.

La storia dell’idea di progresso, che nasce come secolarizzazione della rendenzione cristiana e innerva la modernità, non va intesa come una sequenza

omogenea, che si afferma e poi declina progressivamente, come ad esempio sostiene Gehlen, fino a spegnersi poco a poco, marginalizzandosi in un'epoca post-moderna. È una storia che presenta articolazioni, ramificazioni e dispersioni interne. Si può ad esempio dire che abbia almeno due facce, molto diverse tra di loro e diversamente scandite nel tempo:

La secolarizzazione del tempo giudaico-cristiano fu però un cambiamento lieve, se la si confronta con la sua successiva naturalizzazione che, dopo essere stata preparata nel corso di numerose generazioni, ha raggiunto il proprio compimento all'inizio del diciannovesimo secolo... I suoi [della storia naturale o naturalizzata] interessi principali erano il progresso e la "storia", ma le sue teorie e i suoi metodi, ispirati alla geologia, all'anatomia comparativa e a discipline scientifiche a esse correlate, erano tassonomici piuttosto che genetico-processuali (Fabian 2000: 173).

Evidentemente tassonomico è il tempo che regge la concezione di progresso in Lenin, fin dai pochi esempi che abbiamo visto, statico nelle sue architetture del "tipico", disposte ad assimilare e neutralizzare qualsiasi evento, senza doversi in alcun modo mettere in discussione. Bogdanov conclude in questo modo *Empiriomonism*:

Per noi la questione riguarda il *presente*, e in nessun modo ho la pretesa di stabilire "la verità oggettiva" per ogni tempo... Io con gioia mi confronto con le critiche anche quando provengono dall'ambiente della corrente alla quale appartengo, purché sia una critica, purché materiale per il chiarimento della verità. Se in conclusione la verità viene in chiaro anche a prezzo della sconfessione delle mie idee, io saluterò con gioia questa verità per me nuova... (Bogdanov 2003: 243).

Il tratto genetico-processuale nella storia secondo Bogdanov imposta un tempo della rivelazione incompiuta, che richiede un atteggiamento di attesa e soprattutto di adesione senza riserve: i segni vanno raccolti e assegnati alla vita. Il leninismo rispetta l'intangibilità delle tassonomie manovrando il concetto, di schietta derivazione naturalistica, di maturazione: i frutti si possono e vanno raccolti quando sono maturi, ma se sono sgraditi o irraggiungibili, si può sempre decidere che non siano ancora maturi.

5. La tecnica e la cultura del proletariato

Per Bogdanov la vita, che accoglie il compiersi o comunque il dispiegarsi della "rivelazione", fin dai suoi aspetti più elementari e banali, è un fatto e un destino di "organizzazione", organizzazione di un mondo in costante cam-

biamiento, nel quale tutto è azione, reazione, mutamento. Ma organizzazione del mondo non significa azione umana che imprime sulla materia il sigillo dello spirito, perché un tale dualismo, di spirito e materia, non si dà. Significa il disporsi del mondo nelle sue consistenze umane e naturali come facce e momenti dell' unico principio di realtà e di vita che è l'esperienza, o ancora meglio esperienza di lavoro.

Bogdanov considera esperienza tanto le cose, quanto le sensazioni, nella misura in cui tanto le une, quanto le altre nella stessa misura formano il materiale per la conoscenza, il compito fondamentale della quale in relazione al sistema di esperienza di volta in volta presente (e qui Bogdanov resta fedele ad Avenarius e a Mach) consiste in questo, nell' "orientarsi" in quel sistema con la minore fatica possibile, con la pienezza e precisione più alta possibile", aspirando con ciò ad "un orientamento praticamente naturale" e realizzando una "natura della conoscenza economica (nel senso banale di economia)" (Maslin 1995: 632).

L'esperienza del lavoro è il mondo reale, l'esperienza del lavoro sostituisce il termine "percezioni" del machismo. L'esperienza è già di per sé un fatto di "organizzazione", del soggetto umano e delle cose naturali, secondo una corrispondenza e una convergenza che fanno dell'organizzazione umana attraverso il lavoro un organizzarsi del mondo: la tecnica è la traccia riconoscibile lungo il filo centrale e sostanziale di questa implicazione.

Nella filosofia dell'organizzazione (tettologia) di Bogdanov conoscenza è pressoché sinonimo di cultura, la cultura di ideologia. L'arte è una forma di conoscenza che organizza il mondo attraverso le immagini e i sentimenti piuttosto che con i concetti. E anche al mito e alla religione Bogdanov riconosce di aver svolto a suo tempo una funzione di organizzazione della realtà. Nel mondo che gli sta intorno, che gli è presente, nell'unico mondo nel quale e attraverso il quale si possono conseguire mobili verità, Bogdanov pensa che la possibilità di progresso ed emancipazione si giochi nell'implicazione reciproca di due momenti: quello della tecnica e quello del proletariato come classe. È questo il tratto sostanziale attorno al quale il mondo moderno aggrega la sua specificità di epoca è la tecnica. Il proletariato è il soggetto sociale che dimostra una vera vocazione a svilupparla. Va riconosciuto che la tesi bogdanoviana, secondo la quale il proletariato è il promotore elettivo della tecnica, rappresenta una convinzione non meno "mistico estatica" del fatto che effettivamente il proletariato si riconosca in questo ruolo. E in effetti nel momento in cui Bogdanov enuncia la tesi, che ritiene compiutamente marxista, si considera un membro di quella classe vocata ad organizzare il mondo attraverso la tecnica, a questo irresistibilmente spinta dall'affinità profonda

(destinata a rivelarsi identità) tra la struttura intrinsecamente collettiva e comunitaria della nuova classe, e la domanda di collettività che la tecnica manifesta nel e attraverso il suo sviluppo. Su questa premessa, che Bogdanov non discute, ma offre come il risultato di un contatto con lo “spirito”, il prodotto di un’ispirazione settaria simile a quelle che ha animato a lungo la comunità dei *chlysty*, l’empiriomonismo si propone tanto come una filosofia della conoscenza, quanto come una teoria e un progetto culturale, che ottengono grande risonanza. Inutile far notare che qui classe è sinonimo di soviet e tecnica di elettrificazione. Più utile può essere probabilmente ricordare che in tutt’altro contesto religioso e culturale Walter Benjamin comincia negli stessi anni a riconoscere nella *Technik* il segno di tempi inevitabilmente rivoluzionari, dei quali il proletariato sarà protagonista, in quanto soggetto storico in grado di produrre e raccogliere i frutti della tecnica.

L’empiriomonismo e la tettologia (scienza dell’organizzazione), nelle quali si imposta la teoria della conoscenza e dell’azione di Bogdanov, sono proposte filosofiche ricche di interesse, di “verità” misurabili nel loro presente, in qualche misura fedeli al principio relativistico che enunciano. Ma l’attualità possibile del bogdanovismo vorrei provare a proporla soprattutto sull’altro risvolto della sua opera, quello della teoria dell’arte e del programma culturale, nella loro presenza attiva nel mondo sovietico fino alla fine degli anni venti. Mi riferisco in particolare a fenomeni come quello della “costruzione di dio” e del “Proletkult”, nonché a figure di intellettuali come Platonov. Abbiamo qui a che fare con movimenti culturali e a figure che trovano nel bogdanovismo la loro premessa teorica.

5. “Costruzione di dio” e “Proletkul’t”

La “costruzione di dio” rappresenta il primo tentativo di attuare sul piano politico la sincronizzazione di tecnica e proletariato proposta dal monismo di Bogdanov. Il tratto religioso, identificato quasi con quello estetico, risulta ancora preponderante rispetto a quello identitario. La consapevolezza del proletariato di essere l’interprete dell’ideale umano più alto, legato allo sviluppo della tecnica, «la classe più avanzata, in una società nel più rapido sviluppo possibile» (Lunačarskij 1973: 12), è accompagnata da quella altrettanto essenziale della provvisorietà di ogni concezione che articola quella consapevolezza. «La profonda consapevolezza della relatività della nostra concezione del mondo non c’impedisce di prendere come un punto di partenza i dati della nostra scienza come qualcosa di stabile» (Lunačarskij 1973: 7). Quel che sincronizza il proletariato all’attualità tecnico-scientifica è una capacità valutativa, con un valore tanto religioso, quanto estetico, «una forma di affettività

relativa, transitoria e comunque soggettiva e puramente umana» (Lunačarskij 1973: 8). «La storia della valutazione del mondo coincide nell'essenziale con quella delle religioni e dei sistemi religioso-filosofici». Ma a questo punto si tratta di gettar via le “fasce della fede”, fidando nel fatto che: «L'essenza della religione possa e debba sopravvivere alle sue forme» (Lunačarskij 1973: 15). Nella costruzione di dio il monismo di Bogdanov imposta il rapporto tra soggetto sociale e sviluppo della tecnica, il reciproco riconoscimento di proletariato e tecnica, come un fatto di intensa e rapida soluzione, un episodio tempestoso e decisivo di agnizione storica – il proletariato si riconosce nella tecnica, che promette di trasfigurare il mondo prima di inventarlo. La costruzione di dio rappresenta la versione ovvero la faccia secolarizzata della “ricerca di Dio”, quel movimento di rinascita religiosa al quale si ascrive la figura e l'opera di Merežkovskij, che dell'eredità di Gioacchino era consapevole, abbiamo visto, incontrandola attraverso fonti dirette e indirette. I protagonisti della costruzione di Dio sono probabilmente più dei “ricercatori” vicini allo spirito gioacchinista, attenuano il millenarismo indeterminato dei “ricercatori”, dispiegano il senso della rivelazione in via di compimento in una “intratemporalità” più determinata, raccordata alla vita secondo lo spirito del settarismo dei *Chlysty*.⁵

Il Proletkul't è «il più nuovo e il più grande movimento artistico-letterario postrivoluzionario» (Strada 1990: 26) e porta alle sue coerenti conseguenze sul piano della prassi culturale ed artistica la fondamentale tesi della filosofia bogdanoviana: quella che identifica l'azione organizzatrice del proletariato attraverso la tecnica come divenire unico e sostanziale della realtà. Una conseguenza di questa impostazione monistica è il fatto che forme sociali e forme culturali non possono che coincidere: se c'è una cultura progressiva questa non può che essere quella del proletariato, la cultura del proletariato non può che essere quella più progressiva. Il proletariato, se non vuole tradire il proprio ruolo storico deve produrre una cultura tutta propria, deve organizzare il mondo organizzandosi nella propria apertura alla tecnica. Tutto ciò porta la nuova classe rivoluzionaria a concentrarsi sul proprio rapporto eletti-

⁵ «La “costruzione di dio” è una corrente religioso-filosofica e ideologica, che nasce nell'ambito socialdemocratico dopo la rivoluzione del 1905-1907... A differenza dei cercatori di Dio tentarono di fondare la “costruzione di dio” intendendo con ciò la messa a punto (“costruzione creativa”, poiché “gli dei non li cercano, ma li creano”) di nuovi oggetti sovraindividuali insieme di “culto” religioso e di trasformazione. Tali, secondo i costruttori di dio (Bazarov, Lunačarskij, e altri) quelli che per il marxismo sono interpretabili del tutto razionalmente, come: “natura-cosmo”, “lavoro”, “tecnica”, “collettivo”, “creazione”... Gettato via il logoro mantello del vecchio materialismo” (Lunačarskij), i costruttori di dio si fondarono sull'empirio-criticismo, sulla “filosofia del collettivismo” di Bogdanov, e sulle sue idee di organizzazione dell'esperienza» (Maslin 1995: 57, 58)

vo con il mondo della tecnica, a ignorare le tradizioni e le eredità del passato essendo essa una classe che nasce da uno sradicamento e da un trapianto nelle nuove condizioni produttive. D' altra parte se uno crede di essere Cristo, può ben pensare di trovare in sé la parola, senza doverla attingere alle scritture. La posizione del Prolet'kult si colloca subito al centro del dibattito estetico sul rapporto con l'arte del passato e in particolare con la tradizione borghese. Dal punto di vista politico generale viene accusata di isolazionismo e di settarismo. Ma il fatto più rilevante è il rovesciamento che la posizione del Proletkul't subisce nel giro di alcuni anni.⁶ Privato del suo relativismo storico il progetto di una cultura proletaria sostanzialmente votata a promuovere il nuovo e ad aggiornarsi sulla novità dei tempi, diventa un programma di controllo dell'ortodossia della cultura misurata sul protocollo stabilito dal partito e definito come proletario. Quando il movimento chiude la sua vicenda le sue parole d'ordine, tutte eccetto quella sostanziale del relativismo, sono assunte dallo stalinismo.

La posizione culturale del Proletkul't è sempre stata trattata con molto sospetto: molte letture, anche quelle più condivise, sembrano dire che in fondo il fatto che sia stata assimilata attraverso una mossa di falsificazione dallo stalinismo, è dovuto a un suo tratto di equivoco dogmatismo, mascherato dalla professione di provvisorietà. Credo che questo dipenda dal fatto che non viene colto il tratto nuovo, fortemente anticipatore, che caratterizza il bogdanovismo nel cuore della prospettiva culturale del Proletkul't. Ciò a cui Bogdanov pensa quando precisa le linee di politica culturale coerenti con l'empirionismo, è una teoria e una pratica di costruzione identitaria, simili a quelle con cui multiculturalismo e postmodernità ci hanno costretti a familiarizzare. È per questo che può anche permettersi di essere in seconda istanza più indulgente rispetto alla cultura borghese, di quanto la perentoria tesi introduttiva lasci pensare. «Il proletariato è l'erede legittimo di tutte le sue [del vecchio mondo] preziose conquiste spirituali: a questa eredità egli non può e non deve rinunciare. Ma egli deve impadronirsene in modo che non sia essa a impadronirsi dell'anima del proletariato, come il capitale morto si impadronisce dell'anima della borghesia, e affinché essa diventi uno strumento nelle mani del proletariato» (citato da Strada 1990: 28).

Si tratta di uno dei molti sforzi di definire la coscienza e la politica di clas-

⁶ Nato nel 1917 il Proletkul't viene neutralizzato e ridotto in pratica al silenzio nel '22, abolito dal Comitato centrale del partito nel '32. Precedenti significativi risalgono ai primi anni del secolo: è spesso citato un poema anonimo del 1902 *In strada*. Bogdanov nella raccolta *Questioni del socialismo* (1925) raccoglie saggi dedicati alla cultura proletaria che risalgono al 1904. La formazione del gruppo bolscevico *Vperëd* (Avanti) del 1909 è considerato una precisa anticipazione (cfr. Strada 1990: 27)

se nei termini di quello che oggi si definirebbe appunto costruzione di identità. Se il proletariato è il soggetto sociale vocato a liberare lo sviluppo della tecnica dalle pastoie della società di classe, il suo compito preliminare ed irrinunciabile è quello di definirsi costantemente in relazione al presente della tecnica nel suo sviluppo, di mantenersi in sintonia con i tempi che necessariamente cambiano, nei quali si tratta quindi di tuffarsi e di riconoscersi. Si tratta di un progetto di identità decisamente dinamico, rischioso e di fatto precario (secondo lo spirito della modernità) niente affatto conservativo come quelli che il multiculturalismo postmoderno ci propone: di un progetto identitario aperto ai segni del tempo e non del risultato di un riconoscimento dogmatico, suffragato dalle condizioni di potere politico, come quello del programma e della prassi leniniana. È il profilo identitario che deve mantenersi irriducibile nella sua vocazione e nella sua novità, senza compromessi: il progetto organizzativo è destinato a diventare egemone, non attraverso una trasfigurazione istantanea, ma piuttosto attraverso un duro lavoro di costruzione-organizzazione dell'identità.

Si tratta per Bogdanov e i bogdanovisti di un'identità plurale e pluralista, dalle molte facce contemporaneamente rivolte alla realtà, vincolate soltanto dall'obbligo di servire la tecnica ed ottenere con ciò di esserne serviti. Una condizione che è resa bene dall'immagine spesso utilizzata dai bogdanovisti della torre di Babele, opposta a quella della chiesa, che può trovare coronamento nella vittoria sulla condizione naturale – come vedremo, spesso identificata con il sole e la sua luce. L'estremismo bogdanoviano è in realtà la consapevolezza di un limite e di una specificità identitaria: in nessun modo la somma dei passi e delle azioni organizzative metterà a punto un assoluto (cosa che rimprovera a Lenin ed a Berdjaev insieme, con ciò imputati di dualismo), ma terrà vivo e attuale un soggetto storico adeguato all'epoca della tecnica, che ha tutta l'aria di essere un "terzo stato" giocchinita. Verità assolute non esistono né in sé, né come somma di verità relative: è questo il punto di risposta polemica più forte di Bogdanov a Lenin nella polemica sull'empiriocriticismo.

6. La vittoria sul sole

Il "debolismo" di Vattimo carica la prospettiva di un nuovo attuale ed emancipativo rapporto tra "soviet" ed "elettrificazione" di una valenza religiosa ed eretica, che abbiamo fin qui usato come reagente per rilevare nella tradizione russo-sovietica possibili assetti teorici e pratici di comunismo libertario. È venuto in primo piano il bogdanovismo, con il suo programmatico relativismo, dominante in una costellazione culturale che comprende "costruzione di

dio” e “Proletkul’t”. Nel pensiero debole il comunismo auspicato e possibile deve fare i conti non soltanto con un’essenziale carica religiosa, ma anche con tratti antropologici costitutivi: la “dissoluzione del soggetto” metafisico e la “proliferazione dei soggetti” culturali. C’è qualcosa di simile nella costellazione bogdanoviana? In che direzione si muove la mobile adeguazione dell’identità proletaria ai segni del tempo, verso la cementazione di un monolito totalitario, o la disseminazione fiorente di identità molteplici e differenziate? Più che una risposta nella teoria filosofica, raccoglierò degli indizi nella letteratura e nell’arte che risente del bogdanovismo, programmaticamente nel Proletkul’t e in autori come Gastev, almeno in una sua prima stagione, che del movimento fu pioniere e protagonista; per contagio e contiguità di idee in autori come Platonov, che in contatto e in dialogo per qualche momento, rimasero tuttavia in posizione di sostanziale autonomia. Si prenda ad esempio il tema della “vittoria sul sole”, assai nota e diffusa nell’ambito delle prime avanguardie. Racconta da una parte la sfida dell’artificio e della tecnica umana rivolta alla fonte di luce ed energia naturale: il progresso lo soppianderà. L’immagine vittoriosa è quella della torre di Babele, tipologicamente contrapposta a quella del tempio, che cresce inarrestabile sino a diventare tuttavia esso stesso tempio universale, universo come tempio: umanità come mente unica, non più frazionata nella miseria degli individui, macchina rombante, proletariato meccanizzato. Ma racconta anche l’avventura delle moltitudini entusiaste, ciascuna con la propria lingua, che quel sole così lontano e supremo, giungeranno a coprire con l’ombra della parola, della proliferazione linguistica. Abbiamo qui a che fare con un’ambivalenza di fondo, che istituisce un campo di oscillazione. Prendiamo il caso di Gastev, la personalità più significativa e rappresentativa del movimento. Di lui si può innanzitutto dire quel che vale per tutto il Proletkul’t, e cioè che «Molte opere del primo periodo di poesia proletaria vedono la sostituzione delle tradizionali rappresentazioni religiose con speranze social-utopiste... Tuttavia... gli interpreti poetici degli stati d’animo proletari non si accontentano più di una possibile ma incerta ricompensa in un mondo a venire» (Steffensen 1990: 50). Si trova nella sua pubblicistica la condanna dell’economicismo, come ricorda ancora Steffensen: «I rapporti economici fondati sulla proprietà dei mezzi economici non sarebbero stati il fattore decisivo per lo sviluppo sociale» (Steffensen 1990: 51). L’osservazione tuttavia più significativa è probabilmente questa.

È bene notare che il progresso, tema centrale in tutta la poesia di Gastev, rafforza la coscienza degli operai e il loro sentimento di dignità, ma non si ha mai da parte dell’autore un’indicazione su chi concretamente debba dirigere il processo politico in atto. Gastev è convinto che la dinamica interna dello

sviluppo creerà organicamente la solidarietà tra gli uomini e nuove possibilità per tutti coloro che aderiranno a tale sviluppo. Nell'ambito della sua poesia Gastev appare più come un sindacalista che come ideologo e uomo di partito. Per Gastev la tecnica è il primo motore dello sviluppo sociale (Steffensen 1950: 55).

Che la tecnica (elettrificazione) sia il motore del soviet era una premessa irrinunciabile per i bogdanovisti (oltre che per Bogdanov stesso, ovviamente). Il problema era semmai nella definizione della premessa inversa: nel modo in cui il soviet si dovesse dispiegare come motore della tecnica. La sottolineatura del fatto che apparisse più sindacalista che ideologo depone a favore di quello che proponevo come chiave di rilettura di molti momenti della storia culturale del mondo sovietico, da intendere come imprese di costruzioni identitarie, più che di ideologie dogmatiche. E tuttavia il campionario delle metafore correnti non è in proposito rassicurante. Se il ferro è potente, e si può considerare il "Salvatore", questo significa che: «nel proletariato noi abbiamo oggi una classe in ascesa, che sviluppa contemporaneamente sia la mano d'opera, sia la meccanica ferrea del nuovo collettivo, sia una nuova ingegneria di massa, che trasforma il proletariato in uno straordinario automa sociale». Non più con «milioni di teste», ma con «un' unica testa mondiale» (Kraiskij 1968: 379-80). A questo punto è chiaro che la vittoria sul sole non può aver luogo che: « nel bagliore delle macchine, nel fragore/folgorante di soli elettrici», come recita una allora popolare poesia di Kirillov (Steffensen 1990: 58). La torre di Babele non è qui il contenitore ardito e caotico dei molti linguaggi, ma anche, come abbiamo visto, il dispositivo che compatta le differenze. E tuttavia c'è un'altra vena nel programma politico e nella poesia della cultura proletaria, che è dominante in Platonov, vicino per qualche tempo ai programmi del Proletkul't. Platonov condivide l'idea diffusa tra gli intellettuali in quegli anni che dalla sincronizzazione di soviet ed elettrificazione si potrà, come scriveva Lunačarskij: «costruire un ordine cosmico, migliore di quello creato da Dio». Il che non indica un mondo definitivamente perfetto, ma un mondo rinnovato che inaugura un "terzo stato" nel senso dell'aspettativa gioacchinita. Nell'opera di Platonov, tanto nei saggi quanto nelle parole dei personaggi di racconti e romanzi, si trovano situazioni di ingaggio cosmico con il sole, per liberare l'umanità dal suo dominio, simbolo della natura. Ed ecco che infine: «si spegne il mondo sulle vette del lavoro e tu sei libero» (Malygina 2005: 42); «il sole improvvisamente si spense ed ovunque si diffuse l'ombra», ponendo fine alle siccità e alla fame; «ovunque regna il disastro, ma ... solo resta la luce dell'abatjour». L'accendersi dell'abatjour è il segno della vittoria sul sole, perché «è il simbolo del fatto che la luce

del sole sulla terra deve essere sostituita dalla luce artificiale della mente umana» (Malygina 2005: 124, 126).

Al rimpianto e alla ricerca postmoderna da parte di Vattimo di una condizione libertaria del soviet, si può dunque proporre la vena postmoderna nel mondo sovietico tra “costruzione di dio” e Proletkul’t. Non si tratta di riscoprire l’anima “autentica” della rivoluzione sovietica, rinnovando lo scontro del bogdanovismo con il leninismo e rivendicando il primato umano e politico del primo. Si tratta piuttosto di rileggere alcuni momenti dell’azione politica e della cultura di quegli anni, mettendo in gioco la questione della costruzione identitaria secondo quella dominanza che la riflessione postmoderna, postindustriale, ha variamente messo in luce nella condizione del multiculturalismo.

7. Abatjour e sole del consenso

L’immagine di un universo di abatjour, che si accendono rispondendo con ragionevolezza e sollievo allo spegnimento del sole, può risultare d’altra parte un’immagine strappata al futuro da uno sguardo profetico, se è vero che Sloterdijk, per descrivere lo “spazio mondano interno del capitale” nelle globalizzazioni postmoderne, lo caratterizza come «ambito di una generalizzata realtà *indoor*» dove «ovunque ci si trovi, bisogna tenere presente il tetto di vetro che sta sopra la scena» (Sloterdijk 2006: 246). Le derive del mondo sovietico, che abbiamo preso in considerazione, procedono nel senso ed anticipano le dinamiche di artificializzazione, i fenomeni che abbiamo imparato a chiamare “posthuman”, anche se costantemente corrono il pericolo di essere risucchiati in quel vortice di sopraffazione su scala industriale della natura e degli uomini innescato dai soviet staliniani e prestaliniani. Non è d’altra parte irrilevante che Sloterdijk consideri tanto gli USA che l’Unione Sovietica come «grandiosi tentativi di ingresso unilaterale nella civilizzazione post-storica» (Sloterdijk 2006: 218), né che riconosca nel “palazzo mondiale capitalistico”, che contiene la “generalizzata realtà *indoor*”, la messa in opera del “palazzo di cristallo” tanto aborrito da Dostoevskij. Non solo non è strano, ma è addirittura consueto riconoscere nella storia della Russia sovietica qualche anticipazione della condizione postmoderna. È quel che accade con Marshal Berman⁷ e più recentemente con Castells. Berman si interroga sulla sorprendente insofferenza di Dostoevskij per il Crystal Palace, che ebbe modo di vedere, sul fatto che attribuisse il peso di una costrizione liberticida ad un edificio aereo e aleatorio come quella serra smontabile. E suggerisce in sostanza che Do-

⁷ Cfr. Berman 1985, “Pietroburgo: il modernismo del sottosviluppo”, pp. 289-303.

stoevskij avesse colto l'aspetto *indoor* dell'edificio, la sua potenziale, sostanziale equivalenza con il sottosuolo che prediligeva. Quel che temeva non era la trasparenza come tale, con le sue conseguenze "panoptiche": in fondo sarebbe pur sempre rimasta l'alternativa del sottosuolo vero e proprio, ma la possibilità che la serra smontabile e trasparente si qualificasse essa stessa come il nuovo sottosuolo, il destino di ogni sottosuolo, dove «il sole delle buone intenzioni splendeva notte e giorno ed era ovvia la coesistenza pacifica di tutti» (Sloterdijk 2006: 221), annegando nel conformismo universale ogni possibile scarto di libertà. Dostoevskij paralizzato e terrorizzato da questa consapevolezza si chiuse nell'antimodernismo, anche perchè non era ancora a portata di mano la soluzione di Platonov e del suo mondo, quella di spegnere il sole ed accendere gli abatjour, l'unica soluzione di un'umanità irrimediabilmente "globalizzata", chiusa nel suo globo "psichedelico".

Castells, che è autore di un ambizioso lavoro in tre volumi dedicati alla condizione postmoderna, che vanno complessivamente sotto il titolo *L'età dell'informazione: economia, società e cultura*, introduce l'ultimo capitolo "Ai confini dell'eternità: tempo senza tempo" del primo volume *La nascita della società in rete* con un riferimento diretto ad Platonov: «La cultura popolare tradizionale russa considerava il tempo eterno, senza inizio né fine. Negli anni Venti, Andrej Platonov nei suoi scritti enfatizzò questa nozione profondamente radicata di una Russia come società senza tempo» (Castells 2002: 492). C'è secondo Castells un "tempo senza tempo" che caratterizza tanto gli anni Venti di Platonov quanto la condizione postmoderna della società in rete, mondi nei quali: «L'eliminazione delle sequenze crea un tempo indifferenziato che equivale all'eternità» (Castells 2002: 528). Quella che entra così in crisi è: «L'idea di progresso, alla base della nostra cultura e della nostra società negli ultimi due secoli». Abbiamo a che fare con «un universo della temporalità indifferenziata delle espressioni culturali», dove l'ordine degli eventi si organizza «secondo sequenze temporali che dipendono dal contesto sociale della loro utilizzazione» (*ibidem*). Se questi tratti rendono in prima istanza «la mancanza di temporalità dell'ipertesto multimediale», che è un aspetto decisivo del "mondo dei flussi" postmoderno, descrivono anche perfettamente il mondo di Platonov e del Proletkul't, del loro desiderio di proporre identità adeguate alle condizioni della tecnica, più che di proporre ideologie del progresso; di vivere la nuova età dello spirito "elettrico" raccogliendo i segni della sua presenza e istituendoli come valori del proletariato, della comunità ispirata che rappresentano.

Per concludere: se si vogliono trovare tra le numerose formule e gli esperimenti che hanno combinato elettrificazione e soviet in Russia nei primi venti o trent'anni del secolo scorso, quelle compatibili con un destino emancipato

del mondo post-storico, è probabilmente opportuno lasciar cadere l'ipotetico momento originario e autentico del leninismo marxista; e cercare invece nell'antileninismo di Bogdanov e Platonov, nella costruzione di dio e nel machismo, accettando il rischio di trovarvi molto gioacchinismo, settarismo religioso, relativismo epistemologico, poco marxismo e nessun materialismo dialettico.

roberto.salizzoni@unito.it

Bibliografia

- Ballistreri C., 2005: *La figura di Gioacchino da Fiore nell'opera di D.S. Merežkovskij*, in Potestà (a cura di) 2005: pp. 127-42.
- Bazarov V., 2001: *I cristiani del Terzo Vangelo e i costruttori della torre di Babilonia (1909)*, in Nikoljukin A.N. (a cura di), *D.S. Merežkovskij: pro et contra*, San Pietroburgo, RChGI.
- Berman M., 1985: *L'esperienza della modernità*, Bologna, Il Mulino.
- Bogdanov A.A., *Empiriomonizm. Stat'i po filosofii*, Mosca, Respublika.
- Bloch E., 1994: *Il principio speranza (1953, 1959)* Milano, Garzanti.
- Caprioglio N., 1990: *Dmitrij S. Merežkovskij*, "Rivista di Estetica", n. 40-41, anno XXXII, pp. 145-61.
- Cunico G., 2005: *Il Gioacchino di Ernst Bloch*, in Potestà G. L. 2005 pp. 2003-18.
- Castells M., 2002: *La nascita della società in rete*, Milano, Università Bocconi Editore.
- Fabian J., 2000: *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia (1983)*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo.
- Klibanov A.I., 1980: *Storia delle sette religiose in Russia. Dagli anni '60 del XIX secolo al 1917 (1965)*, Firenze, La Nuova Italia.
- Kraiski G. (a cura di), 1968: *Le poetiche russe del Novecento dal simbolismo alla poesia proletaria*, Bari, Laterza.
- Lunačarskij A.V., 1973: *Religione e socialismo (1908-11)*, Rimini, Guaraldi.
- Malygina N.M., 2005: *Andrej Platonov: poetika "vozvrščeniija"*, Moskva, Teis.
- Maslin M.A. (a cura di), 1995: *Russkaja Filosofija. Slovar*, Mosca, Respublika.
- Merežkovskij D.S., 1996: *Francesco d'Assisi (1937)*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana.
- Potestà G.L. (a cura di), 2005: *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Roma, Viella.
- Sloterdijk P., 2006: *Il mondo dentro il capitale*, Roma, Meltemi.
- Steffensen E., 1990: *Aleksej Gastev (1882-1941)*, in *Storia della letteratura russa*, vol. III-2, Torino, Einaudi, pp. 50-59.
- Strada V. (a cura di), 1982: *Fede e scienza. La polemica su "Materialismo ed empiriocriticismo"*, Torino, Einaudi.
- , 1990: *La rivoluzione e la letteratura*, in *Storia della letteratura russa*, vol. III-2, Torino, Einaudi, pp. 5-34.
- Vattimo G., 2007: *Ecce Comu. Come si ridiventa ciò che si era*, Roma, Fazi Editore.