

IL TERRORE, O DEL NEGATIVO COME FURIA DEL DILEGUARE

Luciano De Fiore

Man's inhumanity to man
Makes countless thousands mourn!

I versi di Robert Burns sono del 1784¹. L'umanità per i propri simili non avrebbe certo avuto bisogno di dar nuova prova di sé. Qualche anno dopo il poeta scozzese si sarebbe entusiasmato per la Rivoluzione Francese, come molti altri intellettuali europei ed americani². Tuttavia, più in generale l'Occidente di allora è attonito, specie quando cade la testa del Re. Se Kant, pur molto colpito, sa che di mezzo c'è almeno il Reno, e si sente spettatore (*Zuschauer*)³; se Fichte, Shelley e Foscolo ne scrivono elettrizzati, altri accorrono addirittura a Parigi per prender parte alla bolgia. Quasi tutti, inizialmente, ne sposano i principi. Ma col tempo, di nuovo quasi tutti ne prendono le distanze, colpiti dal tributo di sangue che la Libertà sembra imporre ai suoi seguaci⁴. Un esempio

¹ R. BURNS, *Man Was Made To Mourn: A Dirge*: «L'umanità dell'uomo verso l'uomo è causa d'innumerabili lutti».

² Col '92 la Rivoluzione diviene cosmopolita, aprendosi ai «benefattori dell'umanità che avessero attaccato coi loro scritti le fondamenta della tirannia e aperta la via alla libertà». Ricevono la cittadinanza francese onoraria diversi stranieri, tra cui uno dei padri dell'utilitarismo, l'inglese Jeremy Bentham, i difensori della causa dei neri James Makintosh e David Williams; gli americani George Washington, Hamilton e Thomas Paine; i tedeschi Klopstock, Schiller, Campe, lo svizzero Pestalozzi. Ed anche un italiano, Giuseppe Gorani, uno strano personaggio, già conoscente di Kant e amico di Mirabeau e poi vicino ai Girondini. Un tedesco, Anacharsis Cloots, e Thomas Paine vengono anche eletti deputati alla Convenzione.

³ In particolare, il Kant del *Confitto delle facoltà*: «La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale abbiamo veduto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; può accumulare miseria e crudeltà tali che un benpensante, se anche potesse sopporre d'intraprenderla con successo una seconda volta, non s'indurrebbe a farlo [...]; questa rivoluzione, dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (i quali non siano personalmente coinvolti in questo gioco) una partecipazione sul piano del desiderio che rasenta l'entusiasmo [*eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt*]» (§ VI). Ad esser sollecitato, dunque, secondo Kant è il piano del desiderio [*Wunsch*]. Poi interviene l'intelletto.

⁴ Ogni italiano di allora prese posizione. Ed è comune un giudizio difforme, favorevole alla Rivoluzione in gioventù, e assai più critico col trascorrere degli anni. Fu così per Alfieri, ma anche per Foscolo, per Verri, Pindemonte, Parini e Monti, fino al Giuseppe Mazzini dei *Pensieri sulla rivoluzione francese*. Un caso a parte quello di Alessandro Manzoni che, com'è noto, scrisse addirittura una *Storia della rivoluzione francese*. L'influenza tra gli italiani fu tale che, in un appunto di *Letteratura e vita nazionale*, Antonio Gramsci sostiene che «si può forse affermare che tutta la vita intellettuale italiana fino al 1900 [...], in quanto ha tendenze democratiche, cioè in quanto vuole (anche se non ci riesce sempre) prendere contatto con le masse popolari, è semplicemente un riflesso francese, che ha avuto origine dalla rivoluzione del 1789: l'artificiosità di questa vita è nel fatto che in Italia essa non aveva avuto le premesse

tipico? Thomas Carlyle, per il quale la Rivoluzione è, nella sostanza, un «grande atto di suicidio». Spiegabile, certo: l'esplosione collettiva è stata terribile, perché terribile era stata la compressione dei desideri del popolo francese. Ma basta attendere, e tutto tornerà all'ordine consueto⁵. I due versi di Burns restano, ad ammonimento di un contrappasso tragico che accompagna la storia dell'emancipazione umana. Perché mai la Libertà per farsi largo ha bisogno di tanta violenza? Perché la Politica, quando attua in suo nome, sembra dover masticare fatti e persone senza riguardo alla loro sorte? Come se l'incedere della Libertà fosse avvinto alla morte e non riuscisse a scrollarsi di dosso la catena del lutto.

Ecco la questione. Tralasciando la relazione, attigua e imparentata, tra sentimento della libertà e paura. Quella specie di horror vacui che, da Hobbes in poi, costituisce il motivo-principe per alienare la propria libertà individuale a vantaggio di una sicurezza che sollevi dal terrore di essere preda dell'arbitrio altrui. La libertà sgomenta, innanzitutto perché confina con le libertà, e l'arbitrio, degli altri. Lasciamo da un canto questo aspetto, peraltro cruciale per la genesi dell'istituzione politica.

1. *Hegel e la Rivoluzione*

A partire dall'estate del '93, in particolare con la legge istituita il 10 agosto, la Francia rivoluzionaria inaugura e istituzionalizza – e vedremo quanto questo faccia problema – *La Grande Terreur*, il momento in cui il Terrore diviene lo strumento per rafforzare l'identità nazionale. Non più un mezzo di difesa, soprattutto nei confronti dell'esterno, per impedire il crollo dell'«ordine» rivoluzionario, ma per rafforzarlo. Non più sintomo dell'anarchia, ma – al contrario – espressione della restaurazione dell'autorità statale.

Gli storici calcolano che questo stato di eccezione, provvisorio per quanto prolungato, costa alla Francia un massimo di 300mila vittime, circa l'1% della popolazione (che contava allora 28 milioni di abitanti). Diciassettemila furono i morti da esecuzioni ufficiali, mentre almeno 23mila furono vittime del Terrore extralegale, per esempio degli annegamenti nella Loira a Nantes, dove furono affogati migliaia di vandeani antirivoluzionari. In Vandea, il Terrore causò il più gran numero di caduti, 190mila, comprese donne e bambini. Molti più che la ghigliottina. Fin dai primi anni della Restaurazione si è condannato l'eccidio e se ne è fatto il simbolo dell'efferatezza dei rivoltosi, a partire dal 1793, dall'instaurarsi del Terrore. Al contrario, tra chi ha valutato l'Ottantanove come una palingenesi, questa perdita di vite è stata spesso giustificata come un prezzo da pagare, come un sacrificio dovuto, uno scotto che non intacca la sostanza positiva del nuovo⁶.

storiche che invece erano state in Francia. Niente in Italia di simile alla rivoluzione del 1789 e alle lotte che ne seguirono; tuttavia in Italia si 'parlava' come se tali premesse fossero esistite».

⁵ Difficile non riconoscere al romanticheggiante e restauratore almeno una certa potenza retorica della prosa: «Che è dunque mai questa Cosa chiamata *La Révolution*, che, come un Angelo della Morte, si libra sulla Francia, e annega, fucila, combatte, perfora col cannone, concia le pelli umane?».

⁶ Nelle *Lezioni* Hegel medesimo invita i propri studenti a farsi una ragione dei «danni collaterali» comportati dall'incedere degli «uomini del corso del mondo»: «Una grande figura, che proceda innanzi, calpesta più di un fiore innocente, deve per la sua via qualcosa

Nel complesso, la trattazione hegeliana del Terrore nella Rivoluzione Francese fa eccezione⁷. Per almeno tre ragioni. Intanto, perché Hegel sostanzialmente non cambia a causa del Terrore il proprio giudizio positivo sulla Rivoluzione nel corso del tempo, al punto che anche nei suoi ultimi anni non dispense l'abitudine di festeggiare il 14 luglio coi suoi allievi, stappando una bottiglia di buon vino.

In secondo luogo, perché per lui la Rivoluzione francese va giudicata come una fase storica unica e complessa che comprende l'89 ed il Terrore, non termina col Termidoro, ma si prolunga anzi fino all'Impero costituito da Napoleone. Infine, perché se si vuol proprio tracciare un discrimine simbolico, secondo Hegel questo non passa tra l'89 ed il '93-'94, ma tra il 16 e il 17 giugno 1789, cioè tra il giorno prima ed il giorno in cui gli Stati Generali si proclamarono Assemblea Nazionale.

Queste tre ragioni aiutano Hegel a «tener fermo il morto», a lasciar lavorare realmente quel lutto «virtuale» che l'Occidente scelse di intestarsi, partecipando intellettualmente ed emotivamente, quando non politicamente, agli avvenimenti della *Révolution*, pur non avendoli vissuti, per la grande maggioranza. Ciò consente che quella caratteristica del Terrore che Hegel definisce «*die Furie des Verschwindens*», la furia del dileguare, non dilegui essa stessa: non v'è traccia nei suoi scritti, per così dire, di un dileguare della furia del dileguare⁸. Per Hegel la questione è un'altra, e decisiva: quando la libertà si fa assoluta, è allora che impazza il Terrore ed il dileguare della libertà stessa. *Verschwinden*, in tedesco, significa dileguare nel senso di sparire: *Der Zauberer verschwand in einer Rauchwolke*. Ma ha senso anche: *Das Kaninchen verschwand im Hut des Zauberers*. Solo che ne ha un altro. Anche se entrambe le frasi in tedesco sono corrette. Il senso è diverso perché, nel primo caso, il mago sparisce in una nuvola di fumo grazie ad un proprio atto – si fa sparire – mentre nel secondo il coniglio sparisce nel cappello grazie ad un'azione del mago. Insomma un conto è voler sparire, dileguarsi, un altro è sparire per mano altrui. Quando non è possibile distinguere, allora in italiano utilizziamo di solito il termine *scomparsa* – come nel caso della scomparsa di Ettore Majorana⁹.

distruggere» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1975, vol. I, p. 97).

⁷ Com'è noto, Hegel dedica al Terrore lo spazio teoreticamente forse più rilevante nel sesto capitolo («Lo spirito») della *Fenomenologia dello spirito*, pur trattandone anche altrove. All'interno del VI, il suo spazio è in B. (cioè ne «La cultura») III, col titolo – assai rilevante ai nostri fini – di «La libertà assoluta e il Terrore».

⁸ Né tantomeno di un trascorrere di questa a quella furia della caducità (come Hans-Magnus Enzensberger intitola una propria raccolta di poesie), né tantomeno al *fading* che affascina Lacan e Roland Barthes. «*Enzensbergers Furie ist und bleibt die Raube selbst*» (L. ERRLICH, *Fading. Zur Figur des Liebesentzugs bei Roland Barthes*, in AA.VV., *Rhetoriken des Verschwindens*, hrsg. von T.K. Pusse, K&N, Würzburg 2008, p. 163). Vedi le annotazioni lacaniane sulla *ὑπάνισις* e la ripresa del motivo nei *Frammenti di un discorso amoroso* di Barthes. Se in Lacan il *fading*, in quanto *ὑπάνισις*, disvela la sparizione della soggettività (*Quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*), in Barthes annuncia invece la lacerazione interna del linguaggio, del trascendentale. Enzensberger riprende l'espressione hegeliana in un libro di poesie degli anni Ottanta. In italiano la raccolta – e la terza sezione della stessa, dal medesimo titolo – viene tradotta, si è detto, *La furia della caducità*. Con un sensibile scivolare del senso dal dileguare alla caducità, nella quale *Verschwinden* viene ad assumere tutt'altro significato, tradendo completamente quello hegeliano.

⁹ Il discorso è complesso anche nel caso della scomparsa. Proprio a partire dal caso

La mia ipotesi è che Hegel utilizzi la retorica del dileguare in entrambi i modi in cui ne fa uso il mago, quindi in una duplice sfumatura di senso. La Rivoluzione dilegua nella propria stessa furia. Come? La Rivoluzione (fa) dileguare i propri stessi figli, e così annichilisce sé stessa. E perché? Perché non ammette *limite*. Perché rinuncia a calibrare la gittata dei propri desideri. Tanto più che questi sono impersonali, appartengono a tutti ed a nessuno in particolare. Non possono – *stricto sensu* – essere intestati ad alcuna soggettività, perché manifesterebbero quella mancanza che la volontà generale – costituita da tutti – non tollera, non può ammettere al proprio interno. Anzi, meglio: perché nella fase della Libertà assoluta la stessa dinamica desiderante non può esser che inibita e soppressa. La libertà assoluta, infatti, per definizione non ha alcunché fuori di sé, è sempre tutta presso di sé: quindi non ha desideri, non può averne. La Libertà stessa, compiutasi senza residui, non è neppur più desiderio, come invece è stata per millenni: anelito, speranza, traguardo da conquistare, tappa dopo tappa secondo una logica. Motivo per cui Hegel dirà che, una volta conquistata la Libertà, la Storia in quanto tale è finita. La Storia altro non è che il cammino umano che ha portato all’imporsi della libertà in quanto concetto. Se questo non ha più senso; o meglio: se il Senso è ormai compiuto, allora accade quello che già Giacomo Leopardi di lì a pochi anni coglierà, per cui «pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell’essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l’infinito venga in sostanza a esser lo stesso nulla»¹⁰.

L’assoluta Libertà che si sa tale («il punto atomico della coscienza», la definisce Hegel) dilegua, svanisce nel puro nulla. E diviene il suo contrario: servaggio nei confronti della morte¹¹. Vediamo ora perché Hegel identifica il momento più alto della libertà, quando si fa assoluta, con la sua sparizione, con il suo annichilirsi. Perché sceglie d’inaugurare la modernità fondandola sulla sua più assoluta rovina.

2. Un “giallo”. Hanno assassinato la realtà. Ora spazio al Reale

Rispetto ad Hegel, si oscilla spesso tra conoscenza e ignoranza, per cui si danno per note delle nozioni senza però esser sicuri, al fondo, di averle davvero comprese. Come avessimo sviluppato una sorta di resistenza nei suoi confronti, nel senso in cui Derrida ne parlava a proposito della psicoanalisi, o degli antibiotici: una sorta di addomesticamento per inerzia, dovuto alla diffusione della sua ter-

Majorana, ne discute – com’è noto – Giorgio Agamben, ipotizzando che «la scomparsa è l’unico modo in cui il reale può affermarsi perentoriamente come tale», sottraendosi alla presa del calcolo al quale lo costringerebbe la meccanica quantistica. Vedi G. AGAMBEN, *Che cos’è reale? La scomparsa di Majorana*, Neri Pozza, Vicenza 2016, pp. 52-53.

¹⁰ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, 1 maggio 1826.

¹¹ Lo spiega bene Kojève, commentando questi passi della *Fenomenologia*: «Nessuno si oppone a questo governo. Perviene al potere senza lotta, tutto quel che dirà sarà Legge [*Gesetz*], tutto quale che farà sarà: azione dello Stato [*Staatsaktion*]. Ma non è una dittatura, proprio perché nulla gli si oppone; esso si costituisce in un vuoto [...]. Esso non può farsi alcuna opera reale positiva. Non vi è azione coronata da successo, e non vi è dunque vera libertà, reale. [...] La Libertà “assoluta” è un nulla: essa non è; – ecco perché la sua “realizzazione” o rivelazione non è che morte e nulla» (A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 179-180).

minologia e ad una sorta di banalizzazione dei suoi concetti che finiscono così col valere – diceva Derrida – «come un medicinale scaduto in fondo a una farmacia». Vale per concetti e categorie come quelle di alienazione, spirito, dialettica. Ed anche per riflessioni in apparenza meno centrali, come quella sulla storia e sulle sue scansioni. Come la rivoluzione. E dire che Ritter, uno studioso notevole di Hegel, riteneva invece che «non esiste nessun'altra filosofia che, come quella di Hegel, sia altrettanto, e fin dentro i suoi intimi impulsi, filosofia della Rivoluzione».

Intanto, nella considerazione della storia – secondo Hegel – ci si muove ai confini delle possibilità di una trattazione scientifica: «la storia universale filosofica è più un *mostrare* [Aufweisen] che un *dimostrare* [Beweisen] quanto detto». Alla filosofia della storia tocca certificare quel che è già trascorso, attribuendogli un senso attraverso le parole. Queste, di per sé, universalizzano i fatti, strappandoli alla mera contingenza. Allo stesso tempo, li assassinano: il nostro nominare le cose e gli avvenimenti li deparicolarizza e insieme li priva di vita¹². A maggior ragione, vale per la scrittura della storia. Di modo che, sosteneva Blanchot, «per Hegel la comprensione equivale ad un assassinio». Anche per questa via «gialla», dell'assassinio della realtà per mano del linguaggio, si può intendere il concetto di “fine della storia” che, com'è stranoto, non si risolve affatto in una sparatoria contro gli orologi, ma in una sorta di fotografia che li ferma convenzionalmente a un momento specifico: quello della comprensione filosofica, sovrapponendo poi quell'immagine a tutte le altre che la memoria ci offre di quell'avvenimento – un po' come in quei libretti che si sfogliano velocemente dalla fine all'inizio o dall'inizio alla fine e che, offrendo una parvenza di movimento (un movimento assassinato), ricostruiscono la serie degli avvenimenti, riproducendone la vita. Che anche in Hegel si affacci, per questa via, una concezione non accumulativo-accrescitiva del tempo? Certo, pensa alla Storia in termini di progresso. Ma, in quel momento apicale e “senza tempo” che è il Sapere Assoluto, non pensa più il divenire in termini accrescitivi, intuendo una forma del tempo come processo che possa non essere lineare.

3. Della dismissione del desiderio

«Strano non desiderare più quei desideri», scrive Rilke nella prima delle *Elegie duinesi*¹³. È quel che vive di fatto la Libertà quando si assume con la elle maiuscola, quando non è più libertà politica, quindi libertà determinata *da* o *di*, ma si vuole – appunto – assoluta. *Absolut* in tedesco vale, come in italiano, per sciolto, svincolato, libero da. Spirito assoluto, infatti, significa nell'uso hegeliano cultura superlibera, cultura che non ha altri signori che sé stessa. Quindi, libertà assoluta significa libertà e basta; non più libertà dai balzelli doganali, dalle angherie

¹² Nel senso in cui Maurice Blanchot sosteneva che la letteratura tutta ci dà l'essere, ma ce lo dà privo di essere: se dico “questa donna”, nel dirlo la inserisco nell'universale del discorso, ma parimenti in un modo o in un altro la tiro via dalla sua realtà di carne ed ossa, l'anniento in quanto donna concreta: «Le mot me donne l'être, mais il me le donne privé d'être. Il est l'absence de cet être, son néant, ce qui demeure de lui lorsqu'il a perdu l'être, c'est-à-dire le seul fait qu'il n'est pas» (*De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981, p. 36).

¹³ «Seltsam, die Wünsche nicht weiterzuwünschen. Seltsam, | alles, was sich bezog, so lose im Raume flattern zu sehen». Impressionante anche il riferimento rilkeano a quel «fluttuare nello spazio».

e dalle *corvées*. E neppure libertà di opinione, di esprimersi articolandosi in partiti e movimenti, di desiderare un mondo più giusto e di eguali. Non è la Libertà costituita dal sommarsi delle libertà concrete, frutto delle lotte e delle rivendicazioni del Terzo Stato. Per questo motivo Hegel fissa al 17 giugno 1789 l'inizio del Terrore; perché quel giorno gli Stati Generali si autoproclamano Assemblea nazionale, passando così di colpo dal nulla al Tutto. È allora che «l'indivisa sostanza della libertà assoluta ascende al trono del mondo senza che potere alcuno sia stato in grado di resisterle»¹⁴. E proprio quell'ergersi a completezza assoluta costituisce l'aspetto propriamente terroristico e anti-politico incistato nel cuore stesso della Rivoluzione francese. La transizione ex nihilo del Terzo Stato – suggerita dall'abate Sieyès – da «nulla» a «tutto» viene così sia affermata che realizzata performativamente. Hegel osserva affascinato questo strepitoso passaggio a vuoto, questa radicale esperienza del negativo attraverso la quale la soggettività moderna sembra andare incontro alla sua «castrazione simbolica», pagando con la moneta sonante della rinuncia alle proprie inclinazioni e passioni biopolitiche una nuova identità¹⁵.

La grandezza e insieme la causa della tragedia dei Giacobini consistette nell'enfaticizzazione di quel passo del 17 giugno '89, nel tentativo, riuscito a caro prezzo, di assolutizzare la Libertà. Di fatto il loro regime impose al contempo il terrore dello Stato contro gli individui e il terrore del popolo – roussoianamente, della volontà generale – contro le istituzioni statuali che in quanto tali non potevano che tendere a particolarizzarsi, esprimendo una qualche soggettività, a quel punto comunque indebita¹⁶. Hegel legge nel primo caso l'esercizio della negatività assoluta da parte dello Stato nei confronti della particolarità individuale; nel secondo è il popolo stesso a mettere in campo la violenza, in quanto dimensione terroristica della democrazia che perennemente controlla e scuote le istituzioni, vigilando contro il pericolo – inevitabile però – che si particolarizzino in individui o gruppi. Due meccanismi cui non può non andare incontro l'azione politica, che

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, Vol. II, p. 126.

¹⁵ Da una prospettiva del tutto diversa prende le mosse la riflessione, influenzata da una particolare lettura lacaniana, di Jean-Claude Milner che sostiene che «contrariamente alla leggenda non c'è alcuna continuità tra Dichiarazione dei Diritti e Terrore. Sono estranei l'una all'altro, come il Reale e la realtà» (*Relire la Révolution*, Verdier, Lagrasse 2016, p. 244).

¹⁶ «Nella piatezza di queste sillabe consiste la saggezza del governo, l'intelligenza [ma forse sarebbe meglio qui l'intelletto, der Verstand, nota mia] della volontà universale nel portarsi a compimento. Il governo stesso altro non è se non il punto che si fissa o l'individualità della volontà universale. Esso, – volere ed eseguire procedenti da un punto, – vuole e in pari tempo eseguisce un ordine ed un'azione determinati. Il governo quindi da una parte esclude gli altri individui dalla sua operazione; d'altra parte si costituisce così come tale, da essere una volontà determinata, e da opporsi con ciò alla volontà universale; esso quindi non può veramente far altro che presentarsi come una fazione. Soltanto la fazione vincente si chiama governo, e appunto perché essa è fazione, è data immediatamente la necessità del suo tramonto; e il fatto ch'essa sia governo la rende, per converso, fazione e la fa colpevole» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. II, p. 130). Parte un processo di cattiva infinità, in termini hegeliani. Il governo non è altro che la fazione vincente. Anche quando condanna il traditore perché venuto meno alla volontà generale, compie, in quanto agente particolare di un'azione determinata, un atto equiparabile al tradimento stesso. La condanna è un atto determinato. E quindi il governo stesso è colpevole agli occhi della volontà generale, in ragione del proprio (illegittimo) agire particolare.

non può esser valutata che sulla base dei risultati – come la pietra che, lanciata, appartiene al Diavolo. Infatti Robespierre negava che il Terrore fosse una dittatura, perché affinché questa vi sia, deve esserci un due sulla scena: un dittatore ed un sottoposto¹⁷. Oppure il popolo contro l'aristocrazia, mentre il Terrore – come il comunismo – ha la pretesa di incarnare tutta la volontà generale e non lascia spazio proprio (personale, nel senso della condizione di diritto) alle particolarità. Le quali però – paradossalmente – possono dire tutte, come il Re Sole “Io Stato sono io”. Ognuna è il sole dello Stato, e null'altro che quello. È l'astrazione robespierrista, quella che Alain Badiou chiama «l'Idea eterna», la prospettiva di una emancipazione radicale, ugualitaria per tutti.

Come si sa, Hegel sosterrà l'esigenza opposta, tutta storica e umana, limitata, di costruire un sistema dell'eticità nel quale la Politica si organizzi nelle determinatezze della vita civile, nelle quali quindi si cristallizzino – per così dire – le molteplici libertà, evitando di diventare assolute. Altrimenti, ed è quel che accadde in Francia, ciò che nasce al bene, si converte in una rovinosa macchina di morte. Rigettando ogni limite, l'unico desiderio lecito resta che la libertà si espanda e si faccia nulla, tutto travolgendo.

L'alternativa è il Terrore, un *metus* sconfinato, un sentimento anch'esso assoluto, più apparentabile all'*Angst*, all'angoscia di nulla, che alla paura. Qui, anzi, non si ragiona sulla paura. Piuttosto, è la caducità ad entrare nel discorso, come altro dall'immanenza assoluta, come sfondo storico, transeunte di una libertà che si dà gambe nella concretezza di una realtà prosaica¹⁸. Mentre il Terrore punisce finanche l'intenzione, l'interiorità non ancora agita, ma ciò nondimeno infida¹⁹: Hegel allude chiaramente alla legge dei sospetti del 17 settembre 1793, la quale estendeva i criteri per cui erano considerati possibili controrivoluzionari tutti coloro che «o per la loro condotta, o per i loro rapporti, o per i propositi o gli scritti, si siano mostrati sostenitori della tirannide o del federalismo, e nemici della

¹⁷ Dal discorso del 5 febbraio 1794 di Maximilien Robespierre, eroe tragico per eccellenza: «Se la forza del governo popolare in tempo di pace è la virtù, la forza del governo popolare in tempo di rivoluzione è ad un tempo la virtù ed il terrore. La virtù, senza la quale il terrore è cosa funesta; il terrore, senza il quale la virtù è impotente. Il terrore non è altro che la Giustizia pronta, severa, inflessibile. Esso è dunque una emanazione della virtù. È molto meno un principio contingente, che non una conseguenza del principio generale della democrazia applicata ai bisogni più pressanti della patria [...]. Punire gli oppressori dell'umanità: questa è clemenza. Perdonare loro sarebbe barbarie. Il rigore dei tiranni ha come fondamento soltanto il rigore: quello del governo repubblicano ha invece come sua base la beneficenza».

¹⁸ Questa libertà storica, minuta che Hegel rivendica contro quella assoluta, rousseauiana, lo arruola – nello schema proposto da Rocco Ronchi – tra gli interpreti del canone maggiore, classico, della filosofia. Laddove invece «immanenza assoluta è il nome che abbiamo scelto di dare al mostruoso – mostruoso perché pre-umano, non umano o al di là dell'umano, mostruoso perché dotato di una spontaneità che si fa beffe di ogni libertà umana –, un mostruoso che occorre pensare per essere veramente filosofi e non sofisti» (R. RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 14).

¹⁹ «Se la volontà generale si attiene all'effettuale agire del governo come a colpa ch'esso commette contro di lei; il governo, per contro, non ha nulla di determinato né di esteriore mediante cui si rappresenti la colpa della volontà a lui opposta; infatti, di contro al governo inteso come effettuale volontà universale sta soltanto l'ineffettuale volontà pura: l'intenzione».

libertà»²⁰. Una legge che, ovviamente, non poteva essere condivisa da Hegel, avverso ad ogni morale dell'intenzione: per lui, la responsabilità deve sempre esser riconducibile a quel che si è fatto, non a quel che si pensa o si vorrebbe. Riassumendo, ecco come Hegel parla ai suoi studenti di questa fase storica:

Dominano ora i principi astratti della libertà e della sua manifestazione nella volontà soggettiva, la virtù. La virtù deve ora governare contro i molti che, con la loro corruzione e con i loro vecchi interessi, o anche per gli eccessi della libertà e delle sue passioni, le sono infedeli. Il principio della virtù fu posto come principio supremo da Robespierre, e si può dire che quest'uomo la prese veramente sul serio. La virtù è qui un principio semplice, e distingue solo quelli che hanno un convincimento da quelli che non ce l'hanno. Ma il convincimento non può essere conosciuto e giudicato che dal convincimento. Domina perciò il sospetto: ma la virtù, appena diviene sospetta è già condannata. Inoltre, il sapere chi sia sospetto è un sapere immediato. Il sospetto acquista una forza terribile, e conduce al patibolo il monarca, la cui volontà soggettiva era appunto la coscienza cattolico-religiosa. Dominano così, ora, la virtù e il terrore: infatti questa virtù soggettiva, che governa solo in base al convincimento, porta con sé la più terribile tirannia. Essa esercita il potere senza forme legali, e la pena che infligge è egualmente semplice: – la morte²¹.

Passo che lasciamo commentare dalle stesse famosissime parole di Hegel nella *Fenomenologia*:

L'unica opera ed operazione della libertà universale è perciò la morte, e più propriamente una morte che non ha alcun interno ambito né riempimento; infatti, ciò che viene negato è il punto, privo di riempimento, del sé assolutamente libero; questa morte è dunque la più fredda e più piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua.

Puntualizzandosi, appuntendosi in un Governo, l'idea rivoluzionaria vi mantiene intatta l'astrattezza della propria ispirazione: davanti ad esso, ogni singolarità ha da cadere. Un punto contro un altro punto – *ein sich festsetzende Punkt*, così si esprime Hegel, per rendere tutto l'orrore di questa contrapposizione che sfugge a qualsiasi confronto effettuale. La stessa morte appare la più fredda e piatta morte: come tagliare un cespo d'insalata o bere un sorso d'acqua. Eppure, solo attraverso il Terrore l'autocoscienza, misurandosi con la morte, intuirà «quest'essenza negativa della libertà» [*der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses negatives Wesens*]. Si ripete, a livello collettivo, l'esperienza scioccante del servo nel IV capitolo della *Fenomenologia*. Viene colta e tesaurizzata la negatività assoluta della libertà stessa. E attraverso questa pura negatività viene a prospettarsi il puramente positivo, la dimensione coscienziale soggettiva, quella fin qui cancellata senza requie dall'impeto rivoluzionario.

La Libertà pura, assoluta, non circostanziata, è dunque assurda, mortifera. Oltre che inutile. Fissa soltanto la negazione, cancellando la singola autocoscienza. Che adesso che l'ha conosciuta e agita reclama di nuovo il proprio

²⁰ Lo aveva già pensato Rousseau che scriveva nel *Contratto sociale*: «Quando prevale un'opinione contraria alla mia, ciò prova soltanto che ho sbagliato, e che quel che ritenevo fosse generale non lo era. Se la mia opinione personale avesse prevalso sul volere generale, avrei fatto così qualcosa che nell'intimo non avrei voluto fare, e quindi non sarei stato libero» (libro IV, capitolo II, «Sul suffragio»). È la logica tipica dello stalinismo: se il mio volere è diverso da quello di tutti, evidentemente sono io che sbaglio e non posso che confessarlo.

²¹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della storia*, cit., pp. 209-210.

spazio. L'autocoscienza, cioè il singolo – l'individuo Marat, l'individuo Danton, lo stesso individuo Saint-Just – scopre che la realtà assolutamente, immediatamente negativa del Terrore è d'impedimento al concetto stesso di Libertà²². Due capoversi più in là, Hegel descrive allora il momento successivo, ma che compie davvero la Rivoluzione e la innalza a concretezza, in cui le autocoscienze «che hanno provato la paura del loro signore assoluto, la morte, si rassegnano di nuovo alla negazione e alle differenze, si ordinano sotto masse e ritornano a un'opera frazionata e limitata; ma, con ciò, anche alla loro effettualità sostanziale». Insomma: va in scena Napoleone ed il suo sistema, capace di riorganizzare in “masse spirituali” la folla sparsa e convulsa della Rivoluzione. Anche il tentativo di Napoleone, per quanto alto, fallirà. Perché permane, a detta di Hegel, un deficit cultural-coscienziale nel popolo francese. Non è possibile, alla lunga, una rivoluzione politica senza una rivoluzione coscienziale (o religiosa, come la chiama l'autore della *Fenomenologia*), cioè senza una riforma della coscienza individuale e collettiva.

4. Della caducità e del limite, o della morte

Caduco è, propriamente, il contrario di assoluto: è ciò che ha un limite, appunto. Quando c'è limite, e quindi ancora quando è acceso il desiderio, non c'è furia. Semmai, consapevolezza. La consapevolezza del limite porta con sé anche la paura dello stesso. In primis, di morire, del confine per eccellenza. C'è una durezza inaggirabile nel vivere storico, inassolvibile da qualsiasi processualità si metta in atto. Che non sia questa una delle ragioni per cui Hegel autoassolve la Germania dei cento Stati dal non aver attraversato la fase rivoluzionaria? I Tedeschi, non la Germania, hanno fatto la Riforma: un *fare* nel senso in cui diciamo che si *fa* un lutto²³. In fondo Hegel ritiene che i Tedeschi possano *limitarsi* a osservare e riflettere su quel che accade in Francia, perché si sono già sottoposti a una sorta di preventiva trasformazione culturale. Avendo già sperimentato in proprio lo sconvolgimento religioso della Riforma protestante, sarebbero esenti dai cataclismi politici patiti dai Francesi. Il motivo? Proprio l'interiorizzazione del limite e della colpa comportati dal luteranesimo. Non a caso l'antropologia hegeliana si fonda sull'*Arbeit*, sul lavoro che ciascuno non può non svolgere, se desidera evolversi in soggetto consapevole²⁴. Se lo si vuole, perché ovviamente si è liberi di fare una scelta diversa, quella signorile che – in spregio del limite e della morte – consegna il soggetto ad un destino ben diverso. Ma se si tiene fermo il limite, se si desidera, se si vuole ancora desiderare, allora si deve previamente introiettare

²² Secondo Jean Hyppolite, siamo di fronte al «significato dialettico del Terrore: l'universalità astratta e la singolarità ugualmente astratta, la volontà generale una e indivisibile e il pulviscolo atomico degli individui, si separano e si oppongono. L'unica opera della volontà generale può essere solo l'annientamento continuo della volontà singola che emerge sempre di nuovo» (*Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 564). La sua unica opera è la morte. Come esclama lo sfrenato girondino Isnard, «con la parola responsabilità, noi intendiamo la morte».

²³ Su questo punto, si veda di R. COMAY, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford 2010.

²⁴ Hegel definisce questa fase *Selbstbewußtsein*, autocoscienza o coscienza consapevole; non coscienza *di sé*, dato che questa figura si accommiata proprio dallo schema che vedeva la coscienza esser consapevole *di* qualcosa o qualcuno fuori di sé.

quel «principio nordico» – come Hegel lo chiama – che preserva ogni rivoluzione dalla propria stessa fine, ineluttabile invece, se non si passa prima per una riforma spirituale. Anche per questo motivo nella *Fenomenologia* il Terrore è figlio, anche, della dialettica dell'Illuminismo, ineffettuale anch'essa, perché incompleta dal momento che mette capo ad un'assolutizzazione categoriale: lì, l'Utile, trasformatosi poi per passaggi quasi ineluttabili nella Libertà stessa. Ora, proprio dal dislivellamento tra aspirazioni individuali e (interpretazione della) volontà generale nasce il Terrore in quanto metodo di governo. Ognuno, in quanto portatore di interessi legittimamente personali, è sospettabile. Il Terrore diviene un metodo per risolvere, con un cortocircuito, la frizione – tipica peraltro della democrazia – tra interessi privati o personali e interesse pubblico. Si decide, semplicemente, di far prevalere sempre e comunque quest'ultimo, in nome dell'assolutezza della Libertà, dell'intangibilità dell'ideale. Per di più, si decide che la Libertà assoluta prevalga sempre in tempi rapidissimi, stando al passo con un'epoca di cambiamenti tanto inesorabili, quanto tumultuosi e incalzanti. Non c'è tempo, perché il nemico interno (in Vandea come nelle stanze delle Tuileries) ed esterno, sui confini ad est ed a nord-est, si organizza ed è pronto ad attaccare. Come scriverà Condorcet, rivoluzionario diviene sinonimo di ciò che è in grado di «mantenere questa rivoluzione e di accelerarne o regolarne la marcia». Tornano utili alcune riflessioni di Maurice Blanchot. Si danno alcuni momenti decisivi della storia

nei quali tutto sembra esser messo in questione, nei quali la legge, la fede, lo Stato, il mondo dell'Alto ed il mondo di ieri, tutto affonda senza sforzo, senza travaglio, nel nulla. L'uomo sa che ora la storia è il vuoto, è il vuoto che viene a realizzazione, la libertà assoluta divenuta evento. Tali epoche le si chiama rivoluzioni. In quei momenti, la libertà pretende di realizzarsi sotto la forma immediata del tutto è possibile, tutto può esser fatto. Momenti favolosi, dai quali chi li ha conosciuti non può tornare indietro, perché ha conosciuto la storia come sua propria storia e la sua propria libertà come libertà universale²⁵.

Ecco perché l'azione rivoluzionaria sarebbe così simile a quella letteraria: per la capacità di entrambe di passare dal nulla al tutto, di affermare l'assoluto come evento e ogni evento come assoluto. Come l'atto letterario, quello rivoluzionario è certo che quel che fa vale assolutamente, non è rapportato ad un qualche fine particolare, desiderato, ma «è l'ultima fine, l'Ultimo Atto. Quest'ultimo atto è la libertà, e non c'è altra scelta che tra la libertà e il niente. Ecco allora perché la sola parola sopportabile è: la libertà o la morte. Così appare il Terrore. Ognuno cessa di essere un individuo impegnato in un compito determinato, agente soltanto qui e adesso: è invece la libertà universale che non conosce né altro luogo né domani, né lavoro né opera»²⁶. Per cui anche il cittadino, che in quanto singolo altro non è, come ha mostrato Sofocle una volta per tutte narrando la vicenda di Polinice e di sua sorella, «ha per così dire diritto alla morte: la morte non è la sua condanna, è l'essenza del suo diritto; non è soppresso in quanto colpevole, ma ha bisogno della morte per affermarsi in quanto cittadino ed è nella sparizione della morte che la libertà lo fa nascere». La stessa morte dei capi rivoluzionari, primi fra tutti Robe-

²⁵ M. BLANCHOT, *La letteratura et le droit à la mort*, in ID., *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981, p. 31.

²⁶ *Ivi*, p. 32.

spierre e Saint-Just, lo testimonia. Essi sono “morti” in quanto persone ben prima che la ghigliottina faccia il suo. Il Terrore da loro incarnato non viene dalla morte che danno, ma dalla morte che scelgono. In altre parole, «i rivoluzionari sanno, mentre esercitano quel puro potere sovrano, di camminare sull’orlo dell’abisso, che non è il vuoto del nulla, ma il ricettacolo incommensurabile da cui soltanto possono scaturire nuove forme. Non è il nulla nichilistico, bensì l’istante del nulla – quell’istante straordinario in cui il popolo ha conquistato la sovranità»²⁷.

Da questo punto di vista, sarebbe Sade l’intellettuale che meglio comprende la Rivoluzione. E infatti non fa che scriverne. Perché capisce che la Rivoluzione è quel momento in cui le passioni più aberranti possono trasformarsi in realtà politica, hanno diritto di mostrarsi, divengono Legge. Sade è anche colui per il quale la morte è la passione più grande, l’ultimo appiattimento che taglia le teste come si taglia una testa di cavolo, con un’indifferenza talmente grande che niente è più irreal della morte. Sade ha compreso fino in fondo la sovranità della morte e che la libertà è morta. Per questo, secondo Blanchot, Sade è lo scrittore per eccellenza.

5. Oltre la Libertà assoluta

La *Furie des Verschwindens* è la nemesis di una Rivoluzione che non può agire se non negativamente, pena la rinuncia alla propria assolutezza. Hegel lo spiega nei *Lineamenti di filosofia del diritto*:

È la libertà del vuoto che, elevata a forma reale e a passione, cioè, restando semplicemente teoretica, diventa, in religione, il fanatismo della pura contemplazione indiana; ma, volgendosi alla realtà, in politica come in religione, diventa il fanatismo della distruzione di ogni ordine sociale esistente, e l’eliminazione degli individui sospetti, come annullamento di ogni organizzazione che vuole risorgere. Soltanto distruggendo qualcosa questa volontà negativa ha il senso della sua esistenza; essa crede certo di volere una data situazione positiva, per es., la condizione dell’eguaglianza universale e la vita religiosa universale, ma non ne vuole, in fatto, la realtà positiva; poiché questa immette subito in qualche ordinamento, in una specificazione tanto di organizzazioni, quanto di individui; ma la specificazione e l’oggettiva determinazione è ciò dal cui annullamento deriva a questa libertà negativa la sua autocoscienza. Così ciò che essa crede di volere, può essere per sé soltanto una immaginazione astratta, e la realizzazione di essa soltanto la furia della distruzione²⁸.

D’altra parte, sosteneva Saint-Just, «ciò che produce il bene generale è sempre terribile». Nel Terrore il soggetto si espone sic et simpliciter alla pura negatività, in un gioco a perdere al termine del quale non rimane niente. Ma allora, si chiede Žižek

come fa questa pura negatività o perdita a trasformarsi ‘magicamente’ in una nuova positività? Che cosa ci rimane se non otteniamo nulla in cambio? C’è solo una risposta coerente: questa nullità stessa. Quando non c’è riempimento della negazione, quando siamo costretti a fronteggiare il potere della negatività nella sua nuda purezza e siamo da essa inghiottiti, l’unico modo per andare avanti è pensare che questa negatività sia il vero cuore del nostro essere, che il soggetto ‘sia’ il vuoto della negatività. Il nucleo del mio essere non riposa in qualche tratto positivo ma semplicemente nella capacità di

²⁷ D. DI CESARE, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino 2017, p. 68.

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2005, § 5, pp. 28-29.

mediare o negare tutte le determinazioni fisse; non è ciò che sono, ma il modo negativo in cui riesco a rapportarmi a ciò che sono e a qualunque cosa io sia²⁹.

Li dove l'Ideale si assolutizza, rinunciando alla mediazione, esplose il conflitto. E questo alimenta sé stesso, senza che la politica possa nulla. Perché non è vero che la politica è la continuazione della guerra con altri mezzi; la politica è la negazione della guerra, la sua alternativa più radicale. E lo si vede dovunque, laddove e quando il conflitto deflagra e lascia la politica senza mezzi, al punto che l'unica opzione sembra divenire quella dei "boots on the ground". Occorre allora fermarsi prima che la libertà si faccia assoluta; occorre, con qualche modestia, assumersi il limite. Cioè delimitare lo spazio della politica. Circoscriverlo, impedendo che anch'esso si faccia assoluto sfuggendo alle proprie stesse premesse. Creontizzandosi, per dire così. Nel senso in cui l'operazione di Creonte può esser letta proprio come la diretta conseguenza del suo carattere tutto politico³⁰. Di qui la sua degenerazione tirannica, la vocazione totalizzante di una politica che non ammette altro che le proprie leggi e la sua propria ragione. In fondo, vedeva bene Kant. La Rivoluzione ha a che fare col desiderio. Solo che questo è qualcosa di assai complesso. Per decifrarlo, possiamo contare su alcune preziose indicazioni: di Platone (per esempio, nel *Fedro* e in *Repubblica*, libri VIII e IX), di Agostino, di Spinoza, di Freud, di Lacan. Tutti coloro che hanno colto il carattere polimorfo e sfuggente del desiderio umano. Per un verso illimitato e irrefrenabile, senza oggetto e im-placabile, e per un altro legato al limite ed alla finitudine attraverso la catena pulsionale. Per cui nessuna politica può pensare di soddisfarlo solo attraverso il nomos, la legge. E ciò nondimeno la legge è necessaria, perché il desiderio per strutturarsi ne ha bisogno – diremmo che ha bisogno dell'immaginario, in termini lacanianiani – ma non può illudersi di appagarlo sulla base di un consenso esteriore. Forse è di aiuto quell'Antifonte, tra gli interlocutori più interessanti di Socrate³¹, che prima di Freud sosteneva che la costruzione di un ordine sociale dipende dalla capacità di un individuo di trovare un giusto rapporto con sé stesso e con le cose. Ma questo non è affatto semplice e comporta grandi sacrifici, secondo il Freud di *Totem e tabù* e del *Disagio nella civiltà*.

L'alternativa è tragica, e forse letale. Poiché sembra portare con sé appunto lo spettro del Terrore e di un suo derivato, il terrorismo. Se la politica, l'ordine delle regole e dell'immaginario, si fa assoluta, sia pure in nome della Libertà, deroga al proprio più intimo compito. Si "creontizza", come ho detto prima; o se volete, si robespierrizza³². E allora il suo motto diviene quello che il Presidente degli Stati Uniti, Francis "Frank" Underwood, nella serie *House of Cards*, esclama in apertura della quinta annata: «Noi non subiamo il terrore. Noi creiamo il terrore».

²⁹ S. ŽIŽEK, *Meno di niente*, Ponte alle Grazie, Milano 2014, vol. I, p. 389.

³⁰ P. BONAZZI, *Atene. La città inquieta*, Einaudi, Torino 2017.

³¹ *Ibidem*.

³² «La gente non giudica allo stesso modo dei tribunali; la gente non emette sentenze, scaglia dei fulmini; non condanna re, ma li sprofonda nel vuoto; e questa giustizia vale tanto quanto quella dei tribunali». Con il che Robespierre assume, in qualche modo eroicamente, la solitudine della decisione sovrana circa la divina violenza: *fiat iustitia, pereat mundus*. Robespierre presenta così una variante teoreticamente impressionante del nesso tra umanismo e terrore: nella quale nel loro darsi in alternativa (umanismo o terrore) è il terrore il termine positivo.