



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

CICLO: XXXVII

**MESSIANESIMO POLITICO, DEMOCRAZIA TOTALITARIA E SIONISMO
NEL PENSIERO POLITICO DI JACOB TALMON**

Coordinatore: Ch.mo Prof. Luca Basso

Supervisore: Ch.mo Prof. Francesco Berti

Dottorando : Paride Robert Piazza

RIASSUNTO

Il presente studio analizza il pensiero politico di Jacob L. Talmon, concentrandosi sui concetti fondamentali di messianesimo politico, democrazia totalitaria e sionismo. Il lavoro di Talmon risulta di fondamentale importanza per comprendere come ideali razionalistici sorti durante l'Illuminismo e solennemente proclamati dalla Rivoluzione Francese abbiano condotto alla nascita di regimi autoritari che, paradossalmente, ambivano a realizzare i concetti di libertà e uguaglianza attraverso metodi coercitivi e di controllo. Viene inoltre analizzato il caso specifico di Israele dalla prospettiva di Talmon, quale case-study di una società imperniata su una mentalità di tipo messianico-politico. Questo lavoro mette in luce come movimenti politici radicali possano condurre a sistemi oppressivi di governo, e analizza i rapporti tra ideali utopici, movimenti rivoluzionari e regimi autoritari.

This study examines the political thought of Jacob L. Talmon, focusing on his paramount concepts of political messianism, totalitarian democracy and zionism. Talmon's work is central to understanding how rationalistic ideals, emerging from the Enlightenment and heralded during the French Revolution, fostered the rise of authoritarian regimes that paradoxically sought to achieve freedom and equality through coercion and control. An in-depth analysis is led on the case-study of Israel from Talmon's perspective, as a prime example of a messianic-based society. This work shows how radical political movements can lead to centralized and oppressive systems of rule, and addresses key questions about the relationship between utopian ideologies, revolutionary movements and totalitarian regimes.

INDICE

INTRODUZIONE	p.6
<u>Capitolo Primo: Origine e sviluppo della democrazia totalitaria settecentesca</u>	
Premessa	p.19
Perché nel XVIII secolo e non prima?	p.23
Teofanie laiche e religioni civili: la democrazia totalitaria come teologizzazione della politica	p.27
Il paradosso della libertà	p.30
Verso la realizzazione della democrazia totalitaria: il caso Rousseau	p.34
Fervori messianici da Rousseau alla Rivoluzione	p.38
La questione della proprietà	p.42
L'atteggiamento rivoluzionario nel 1789	p.49
Verso il giacobinismo: tra massimalismo messianico e riformismo moderato	p.55
Il giacobinismo e lo scopo collettivo assoluto	p.58
Azione democratica diretta e governo popolare	p.63
Il regno della virtù come fine assoluto	p.71
Messianesimo politico, misticismo e religione civile	p.74
La questione socio-economica nel pensiero rivoluzionario francese	p.76
Babouvismo come fattispecie del messianesimo politico	p.80
La parentesi napoleonica: un messianesimo mancato?	p.88
<u>Capitolo secondo: messianesimo socialista ottocentesco</u>	
Restaurazione, Romanticismo e Messianesimo Politico	p.92
Saint-Simon <i>et les autres</i> : socialismo messianico e dialettica del totalitarismo romantico	p.95
Messianesimo fichtiano	p.104
Evanescenze hegeliane nello studio di Talmon	p.107
Marxismo messianico	p.109
<u>Capitolo terzo: messianesimo nazionalista ottocentesco</u>	
L'altro lato del messianesimo: il nazionalismo	p.117
Messianesimo politico e pensiero reazionario: De Maistre e i romantici	p.125

Il pensiero liberale come argine al messianesimo politico	p.129
La Rivoluzione di Luglio: cospirazionismo e clandestinità	p.132
La <i>débâcle</i> del 1848	p.135
<u>Capitolo quarto: polarizzazione ideologica tra mito della nazione e visione della rivoluzione</u>	
L'Europa dopo il '48: tra polarizzazione ideologica e continuità con il passato	p.145
Evoluzione del pensiero marxista dopo il 1848: il messianesimo rivoluzionario e il problema delle nazionalità	p.149
Il controverso atteggiamento di Talmon nei confronti del marxismo. Un bilancio	p.159
Rosa Luxemburg e Eduard Bernstein: poli opposti del marxismo nella Germania guglielmina	p.161
Mito prussiano, nazionalismo tedesco e hegelismo militarista	p.166
Tensioni nazionalistiche e fermenti rivoluzionari nell'Impero austro-ungarico	p.170
<i>Ex oriente lux</i> . Il pensiero messianico in Russia e la rivoluzione del 1905	p.177
Messianesimo leninista ed eccezionalismo russo	p.188
<u>Capitolo quinto: verso la nascita dello stato totalitario</u>	
Il primo conflitto mondiale come punto di conflagrazione dell'attesa messianica	p.198
Dittatura del proletariato?	p.203
Eroismo e culto della violenza nel pensiero di Georges Sorel. Verso il Fascismo	p.208
Messianesimo politico nell'Italia del Novecento tra mito del Risorgimento e pensiero fascista	p.214
L'ascesa del totalitarismo in Germania nel primo dopoguerra	p.222
<u>Capitolo sesto: messianesimo politico e sionismo</u>	
L'ingrediente ebraico nella religione della rivoluzione	p.228
Tipi di autocoscienza ebraica e concezioni sioniste	p.238
Sionismo e messianesimo politico	p.251
CONCLUSIONE	p.265
BIBLIOGRAFIA	p.275

NOTE SULLA TRADUZIONE

Nel presente studio, tutte le citazioni di Talmon tratte dai volumi *The origins of totalitarian democracy* (1952) e *Israel among the nations* (1970) sono riportate in lingua italiana come presenti nelle traduzioni edite rispettivamente da Il Mulino nel 2000 e da Edizioni di Comunità nel 1973. Per quanto riguarda le citazioni delle altre opere di Talmon, come *Political Messianism: the romantic phase* (1960) e *The Myth of the Nation and Vision of Revolution* (1981), di cui manca un'edizione in lingua italiana, il presente studio riporta le citazioni tradotte ad opera di chi scrive, e – nel caso di passi di particolare lunghezza – presenta in nota anche la versione originale in lingua inglese.

INTRODUZIONE

Jacob Leib Talmon, nato il 14 giugno 1916 a Rypin, una piccola città della Polonia, in seno ad una famiglia ebraica, fu testimone, durante la sua giovinezza e non solo, del crescente antisemitismo e dell'instabilità politica che caratterizzarono l'Europa orientale nei primi decenni del XX secolo. Questi eventi influenzarono profondamente il suo pensiero, spingendolo a esplorare le radici dei fenomeni totalitari e a interrogarsi sul significato e sul contenuto della libertà.

Nel 1934, all'età di 18 anni, Talmon si trasferì nella Palestina mandataria, all'epoca sotto amministrazione britannica, per proseguire con la propria formazione ma anche per sottrarsi alle crescenti tensioni antisemite in Europa. Si iscrisse all'Università Ebraica di Gerusalemme, dove si avvicinò agli studi storici e filosofici, entrando altresì in contatto con figure di spicco del panorama intellettuale dell'epoca, come Martin Buber e Gershom Scholem, che lo influenzarono significativamente nella sua visione critica della modernità e dell'Illuminismo. Il periodo in Terra Santa segnò un importante passo nella sua formazione, e coincise con la stagione in cui Talmon iniziò a interrogarsi sulle modalità con cui le idee liberali e illuministiche possono degenerare fino al punto di legittimare politiche oppressive e coercitive. Talmon proseguì i suoi studi in Europa, recandosi prima a Parigi e poi a Londra, dove nel 1943 ottenne il dottorato di ricerca presso la London School of Economics, sotto la supervisione di Friedrich Meinecke, uno dei più importanti storici della Germania del XX secolo¹. Durante gli anni londinesi, Talmon approfondì specialmente i concetti di rivoluzione, totalitarismo e ideologia, e studiò il pensiero politico europeo, in particolare l'età dei Lumi e la Rivoluzione, tematiche che avrebbero costituito il cuore degli studi e delle riflessioni della sua maturità.

Nel 1949, Talmon si trasferì nel neo-costituito stato di Israele, dove iniziò la sua lunga carriera accademica come docente di storia moderna presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, e negli anni successivi divenne una figura influente negli studi storici e filosofici, pubblicando una serie di opere che avrebbero cambiato il modo di intendere la

¹ Meinecke fu una figura centrale nel dibattito sulla crisi della democrazia liberale e sul ruolo dell'autoritarismo nel mondo moderno, giocando un ruolo fondamentale nell'influencare lo sviluppo del concetto di democrazia totalitaria nel pensiero di Talmon.

democrazia e il totalitarismo. Il suo contributo più importante, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952), proponeva una nuova interpretazione della storia politica moderna, teorizzando l'esistenza di un *fil rouge* tra l'Illuminismo e i regimi totalitari del XX secolo. Secondo Talmon, l'idea di una democrazia basata su verità dogmatiche e sul perseguimento di uno scopo collettivo assoluto poteva facilmente degenerare in un sistema coercitivo e totalitario, in cui l'individuo, a fronte di una concezione eticizzata e onnicomprensiva del bene comune, finiva sacrificato in nome dell'idea stessa di Libertà.

Questo lavoro, insieme alle sue maggiori opere successive, ossia *Political Messianism: The Romantic Phase* (1960) e, in misura minore, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution* (1981), rese Talmon uno dei più importanti storici e teorici del pensiero politico moderno, i cui studi sulla Rivoluzione francese, sulla democrazia totalitaria e sul messianismo politico influenzarono profondamente il dibattito intellettuale a lui contemporaneo e successivo².

² Oltre che con i già citati Meinecke, Berlin, Buber e Scholem, Jacob Talmon ebbe modo di interfacciarsi anche con il lascito politico e filosofico di altri grandi studiosi. Fu influenzato, seppur indirettamente, dagli studi di Karl Popper, il cui pensiero critico nei confronti delle ideologie totalizzanti e la difesa della società aperta si ritrovano in alcune riflessioni di Talmon, e sebbene non ci siano prove di un contatto diretto tra i due, il lavoro di Popper animò parte del dibattito intellettuale in cui Talmon era calato. Un altro pensatore contemporaneo di Talmon con cui ci furono contaminazioni indirette fu Raymond Aron, critico del totalitarismo e sostenitore di un liberalismo moderato che condivideva la preoccupazione per l'ascesa di ideologie totalitarie sia di destra che di sinistra, e sosteneva l'importanza di preservare la democrazia liberale come antidoto contro l'autoritarismo. Aron, come Talmon, mise in guardia contro l'illusione che lo Stato potesse essere uno strumento di perfezionamento sociale totale, evidenziando i pericoli del messianesimo politico. Infine, Talmon ebbe contatti anche con Hans Kohn, uno storico del nazionalismo con cui condivise l'interesse per l'evoluzione delle ideologie politiche moderne. Kohn, come Talmon, coltivava una visione critica del nazionalismo radicale e del messianesimo politico. Le loro riflessioni sul ruolo delle ideologie nel plasmare i moderni stati-nazione si sovrapposero, anche se Kohn rimase più focalizzato sul nazionalismo come corrente, mentre Talmon approfondì in modo più ampio le implicazioni politiche e filosofiche delle ideologie totalizzanti. Come ha messo in evidenza Arie Dubnov, uno dei principali studiosi di Talmon, "quasi tutti gli studiosi del totalitarismo del dopoguerra – tra cui Carl J. Friedrich, Zbigniew Brzezinski, Leonard Schapiro, Benjamin Barber e Karl Dietrich Bracher— dovettero in qualche misura relazionarsi con le tesi di Talmon, condividendone, almeno parzialmente, le intuizioni di fondo" (A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916–1980) on history and intellectual engagement*, in *Jacob Talmon and Totalitarianism Today Legacy: and Revision*, da *History of European Ideas*, vol.4, Amsterdam, Elsevier, 2008, p.134). Molti studiosi a lui contemporanei non concordavano con le sue conclusioni, ma non potevano esimersi dal tenerne in considerazione il pensiero, per l'originalità e l'ampia risonanza del suo magistero.

Oltre al suo contributo accademico, Talmon partecipò attivamente al dibattito politico e culturale in Israele e a livello internazionale, esprimendo posizioni critiche nei confronti del nazionalismo radicale e del totalitarismo, sia di destra che di sinistra, schierandosi sempre a favore di un liberalismo democratico pluralista, in ciò trovandosi ideologicamente allineato ad altri intellettuali della galassia liberale empirista di matrice anglosassone, tra i quali, massimamente, Isaiah Berlin, cui fu per molti anni legato da un sodalizio intellettuale e da una sincera amicizia³. Nonostante il suo sguardo critico, Talmon rimase sempre profondamente legato al progetto sionista e all'idea di uno Stato ebraico democratico.

Morì nel 1980, consegnando ai posteri un'eredità intellettuale di vasta portata. La sua riflessione sulla fragilità della libertà democratica e sui pericoli insiti nelle ideologie totalizzanti ha contribuito ad alimentare il dibattito contemporaneo sulla natura della democrazia, sulle minacce alla libertà e sui processi genetici dell'autoritarismo. Le sue opere continuano a essere un punto di riferimento per storici, filosofi politici e studiosi interessati alla relazione tra pensiero utopico e realtà politica⁴.

La vasta circolazione e la considerevole fortuna dei termini *democrazia totalitaria* e *messianesimo politico* presso gli studiosi contemporanei sono imputabili in buona parte proprio alla sua pubblicazione della sua opera più celebre, *The Origins of Totalitarian Democracy* (“Le origini della Democrazia Totalitaria”) nel 1952, ossia meno di un anno dopo de *Le Origini del Totalitarismo* di Hannah Arendt. Questo studio, che fece guadagnare a Talmon fama internazionale, costituisce in realtà la prima parte di una trilogia che l'autore ha realizzato, nell'arco di trent'anni, con l'obiettivo di approfondire e comprendere le origini e l'evoluzione delle grandi esperienze totalitarie europee, dal Settecento al Novecento. L'opera di Talmon fu percepita come una convinta e accorata apologia delle libertà degli individui, partorita nel solco della tradizione liberale di teorici politici come Locke, Montesquieu, Burke, Constant e Toqueville⁵.

³ Si rimanda, fra tutti, gli studi condotti da Johnny Lyons (J. LYONS, *Isaiah Berlin and his philosophical contemporaries*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2021) e da Arie Dubnov (A. DUBNOV, *A Tale of Trees and Crooked Timbers*, in *Jacob Talmon and Totalitarianism Today: Legacy and Revision*, da *History of European Ideas*, vol.4, Amsterdam, Elsevier, 2008).

⁴ Cfr. A. NACHMANI, *Jacob Talmon: Combining histories and presents*, Manchester, Manchester University Press, 2010.

⁵ Cfr. F. R. ANKERSMITH, voce “Jacob Talmon”, in *Historici van de twingtiste eeuw*, Utrecht, Spectrum, 1981, pp.297-314.

In questo primo volume, l'autore illustrava quello che egli stesso definiva il *grande scisma* avvenuto nella moderna Storia europea tra due opposte manifestazioni della Libertà: l'una chiamata "Democrazia liberale", l'altra "Democrazia totalitaria"⁶. L'essenza di quest'ultima, secondo l'autore, andava ritracciata nella ricerca (e, in ultima, nel raggiungimento) di uno scopo collettivo assoluto⁷. Da un punto di vista intrinsecamente filosofico, il concetto di democrazia totalitaria andava ricondotto all'incompatibilità di un credo salvifico e totalizzante con l'idea stessa di Libertà⁸.

Nel contesto di questa prima opera, Talmon sosteneva che il pensiero dei principali *philosophes* francesi dell'Illuminismo (e in maniera particolare Rousseau) non solo avesse fornito la giustificazione filosofica per l'instaurazione del Terrore giacobino, ma addirittura avesse costituito il substrato ideologico da cui sarebbero germogliate le successive esperienze rivoluzionarie europee (dal quarantottismo ottocentesco fino al Bolscevismo e allo Stalinismo nel Novecento). Talmon considerava in particolare Rousseau come il precursore degli intellettuali democratici anti-liberali, e come colui che aveva reso possibile, sul piano ideologico, lo sviluppo stesso della democrazia totalitaria. La visione rousseauiana della politica, basata sulla convinzione che «la volontà generale è sempre retta» (*La volonté générale est toujours droite*) aveva fornito un nuovo postulato destinato ad assumere un'importanza capitale per le democrazie totalitarie successive, e cioè che vi fosse una sola ed esclusiva Verità nella politica⁹.

Nella definizione elaborata da Talmon, il pensiero democratico totalitario si basa sull'asserzione di una sola e assoluta verità politica, e può essere definito messianesimo politico "in quanto postula un insieme di cose preordinato, armonioso e perfetto, verso il quale gli uomini sono irresistibilmente spinti e al quale devono necessariamente giungere, e riconosce infine un solo piano di esistenza, la politica"¹⁰. Tale orientamento estende l'ambito della politica (e conseguentemente dello Stato) sino ad abbracciare l'intera sfera dell'esistenza umana, contrariamente a quando professato dalle democrazie liberali per le quali debbono esistere degli spazi entro i confini dei quali il potere pubblico non può ingerirsi. Infatti, mentre i democratici liberali si dicono convinti che senza coercizione gli

⁶ J. L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londra, Secker & Walburg, 1952 p.2.

⁷ Cfr. A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on history and intellectual engagement*, in *History of European Ideas*, 2008, www.sciencedirect.com, p.136.

⁸ *Ibid.*, p.137.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 6, 31.

¹⁰ J. L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, p.8.

uomini e la società possano raggiungere uno stato di armonia attraverso un processo di prove e riprove e avvalendosi di un approccio basato sull'empirismo, nel caso delle democrazie totalitarie tale stato è definito con precisione *a priori*, ed è considerato “una questione di urgenza immediata, una sfida all'azione diretta, un evento imminente”¹¹. Come Talmon mette in luce, storicamente la democrazia totalitaria si evolvette presto in un sistema di coercizione e di accentramento non perché rifiutò i valori dell'individualismo liberale del diciottesimo secolo, ma perché ebbe in origine un atteggiamento troppo perfezionista verso di essi, in una visione improntata al monismo politico, ossia a quella concezione che contempla un solo e unico sistema di verità a cui ogni aspetto della vita deve conformarsi. L'impossibilità anche solo di concepire una pluralità di valori che si discostino dall'unica Verità (e quindi dal Bene) implica la necessità di bollare ogni visione eterodossa come deviata o sbagliata. A differenza della democrazia liberale, che accetta il conflitto di opinioni e l'incertezza politica, e che confina la morale al di fuori del campo d'azione dello Stato, la democrazia totalitaria eticizza la politica, perseguendo un obiettivo utopico¹² e rigido di perfezione sociale e di purificazione collettiva. In questo sistema, i diritti individuali e le libertà civili vengono subordinati all'ideale collettivo di giustizia e uguaglianza, nella convinzione che lo Stato, guidato da un'*élite* illuminata, abbia il compito di realizzare tale visione a ogni costo.

Il postulato fondamentale della democrazia totalitaria è che la libertà non possa essere concessa fintantoché vi sia da temere un'opposizione o una reazione, e ciò, secondo Talmon, “rende la libertà promessa priva di significato”¹³, poiché “[la] Libertà non ha senso senza il diritto di opporsi e la possibilità di differire”¹⁴. La promessa di uno stato di libertà perfettamente armonioso che venga dopo la presunta vittoria totale di una dittatura provvisoria rappresenta quindi il più evidente cortocircuito di funzionamento del messianesimo politico.

Questa tesi di Talmon fu ulteriormente sviluppata ed approfondita nel secondo volume della trilogia, intitolato *Political Messianism: The Romantic Phase* (1960). Se il primo volume analizza gli eventi rivoluzionari che dal 1789 avevano condotto all'affermazione

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. M. S. ADAMS, “*Sleeping Dogs and Rebellious Hopes*”: *Anarchist Utopianism in the Age of Realized Utopia*, Loughborough University, 2020, <https://hdl.handle.net/2134/12202610.v1>.

¹³ J. L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, p.203.

¹⁴ *Ibid.*

in Francia di una democrazia totalitaria sotto il Giacobinismo, quest'ultima opera si focalizza sulla stagione del romanticismo europeo fino *débâcle* rivoluzionaria del 1848. Qui, i pensatori presi in considerazione non sono più Rousseau e gli altri *philosophes* francesi del Settecento, bensì Saint-Simon, De Maistre, Marx, Mazzini e in genere quelli che Talmon definisce i *profeti* dell'Ottocento.

Ancora una volta, lo studioso descrive l'involuzione che portò gli iniziali ideali razionalistici di Libertà ed Eguaglianza a degenerare in una visione salvifica, messianica ed utopica della politica, aprendo la strada a sviluppi opposti e contrari rispetto alle iniziali premesse. L'autore ribadisce come, tanto in questo frangente storico quanto in quello analizzato nel primo volume, il valore della Libertà non fosse stato *assente* dalle elaborazioni dei teorici e dei pensatori, quanto piuttosto *frinteso*: una erronea concettualizzazione filosofica che, secondo Talmon, aveva portato a trasformare un "nobile sogno"¹⁵. in una terribile tragedia. In potenza, l'autore considerava l'ideale nazionalistico come non meno pericoloso o minaccioso del rivoluzionarismo marxista: se l'idea di Nazione, in sé e per sé considerata, era associabile ad un sentimento tendenzialmente pacifico, persino nobile ¹⁶, il Nazionalismo, da intendersi invece come patologica estremizzazione del medesimo sentimento, non poteva che condurre ad esiti inquietanti¹⁷.

Nel terzo e ultimo volume della trilogia, intitolato *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution* ed edito postumo nel 1981 ad un anno dalla morte dell'autore, Talmon esamina, in un'analisi ad ampio spettro, la polarizzazione ideologica intercorsa in Europa tra mito della nazione e ideale rivoluzionario universalistico, il pensiero e il lascito ideologico di Rosa Luxemburg e Eduard Bernstein, la radicalizzazione delle *élites* intellettuali della Russia pre-rivoluzionaria, il consolidamento dell'ideologia fascista in Italia e l'ascesa del nazismo in Germania¹⁸. A conclusione dell'ampia parabola storico-politica iniziata nel diciottesimo secolo con la Rivoluzione Francese, l'autore giunge a lambire le grandi esperienze totalitarie del Novecento, quale punto d'arrivo dell'onda lunga del razionalismo messianico dei *philosophes*.

¹⁵ *Ivi.*, p.253.

¹⁶ A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on history and intellectual engagement*, p.139.

¹⁷ J. L. TALMON, *Political Messianism: The Romantic Phase*, Secker & Walburg, Londra, 1960, pp. 1-14.

¹⁸ J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution, The Origin of Ideological Polarisation in the Twentieth Century*, Secker & Walburg, Londra, 1981.

La percezione complessiva del profilo intellettuale di Talmon è rimasta in qualche modo condizionata dal successo del suo grande classico del 1952, tale da offuscare l'attenzione sull'insieme della sua produzione. Si può affermare che, se considerata non nella sua interezza bensì dal punto di vista di ogni singolo volume, l'opera di Talmon visse infatti alterne fortune. È stato giustamente messo in luce come il suo accoglimento tra il pubblico e il suo impatto siano andati via via intiepidendosi e scemando di importanza dal primo volume all'ultimo: *The Origins of Totalitarian Democracy* fu acclamato dagli studiosi dell'epoca; *Political Messianism* fu mestamente accolto da una ristretta cerchia di specialisti; *The Myth of the Nation* fu quasi del tutto ignorato¹⁹.

Il pensiero di Jacob Talmon, seppur con gli opportuni distinguo tra i singoli volumi della sua trilogia, ebbe comunque un considerevole impatto sull'ambiente intellettuale coevo e successivo. La descrizione talmoniana in chiave dialettica della trasformazione che portò gli ideali di Libertà e Democrazia a cristallizzarsi in strumenti totalitari di coercizione ha offerto agli studiosi del secondo dopoguerra un'inedita lente attraverso cui analizzare i fenomeni autoritari del Novecento, e di certo un punto di vista difforme da quello di altri grandi pensatori coevi (prima fra tutti Hannah Arendt²⁰).

Come è stato rilevato in letteratura, in Talmon si ritrova “quella mancanza di fiducia, quella sensazione che la società umana si stia muovendo a passo spedito verso una destinazione ignota e che i precedenti storici non abbiano più alcuna validità”²¹, tratti così tipici di molti grandi pensatori occidentali degli ultimi centocinquant'anni, e in particolare di Tocqueville, che Talmon considerava il più vicino al suo modo di intendere la libertà e la democrazia, e che – non a caso – risulta menzionato in esergo sia nel primo che nel secondo volume della sua trilogia.

Alla dottrina di oggi, il pensiero di Talmon offre inoltre una prospettiva privilegiata anche per l'analisi della questione israeliana dal punto di vista del progetto Sionista, delle sue contraddizioni, aspettative ed aporie: quella di un intellettuale nel quale convivevano l'identità ebraica, la provenienza est-europea, l'identificazione con gli ideali

¹⁹ A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on history and intellectual engagement*, p.139.

²⁰ Cfr. W. D. JONES, *The Lost Debate: German Socialist Intellectuals and Totalitarianism*, University of Illinois Press, Urbana Illinois, 1999.

²¹ Y ARIELI, *Jacob Talmon – an intellectual portrait*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.6.

dell'empirismo liberale di matrice anglosassone e l'avversione ai regimi totalitari, tutte tessere perimetrali che ci restituiscono un suo ritratto complesso e non scevro da contraddizioni. Tutte queste componenti, inscindibilmente interconnesse nel costituire l'ossatura morale e intellettuale di Jacob Talmon, influenzarono variamente la visione dello stesso nei riguardi di Israele tra le nazioni.

A dispetto di un perdurante afflato emotivo in favore del progetto sionista, Talmon considerò sempre il Sionismo in sé come non difforme²² (perlomeno nei suoi presupposti politico-ideologici) da altri movimenti europei quasi-escatologici animati da fervori di tipo messianico. Già dagli Anni Cinquanta, e con accresciuta lucidità a partire dal 1967 (a seguito della Guerra dei Sei Giorni²³), Talmon procedette a rintracciare precisi sintomi di quella che egli considerava una pericolosa mitopoiesi messianica all'interno della vita politica e della società di Israele, ed egli – non senza dispiacere – dovette ammettere a se stesso che il progetto Sionista era in parte intrinsecamente viziato e non scevro da contaminazioni salvazionistiche e messianiche²⁴. La profonda convinzione nutrita da Talmon che gli ebrei avessero il diritto di costituire una propria nazione fu sempre tormentata dalla consapevolezza dei pericoli insiti nel nazionalismo in quanto ideologia e della sua tendenza a degenerare in sciovinismo, confluendo in un'autonoma opera all'uopo dedicata ed intitolata emblematicamente *Israel among the Nations* (1970), che ci restituisce l'eco assai singolare di una voce critica proveniente dalle fila stesse del sionismo.

Talmon si ritrovò conteso tra due opposte vocazioni presenti nel suo animo: da un lato, ergersi a custode dell'originale progetto sionista contro possibili degenerazioni messianiche e totalitarie, ribadendo il proprio ruolo di intellettuale di fede empirico-liberale, tanto da entrare in rotta di collisione con figure di grande prestigio della vita politica israeliana (tra cui lo stesso Ben-Gurion, considerato “il Sommo Sacerdote del nazionalismo ebraico”²⁵); dall'altro, restare un devoto sionista e sostenitori del diritto degli

²² A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on history and intellectual engagement*, pp.139-140.

²³ Sul punto, cfr. J. L. TALMON, *The Six-Day War in a Historical Perspective*, in *The Age of Violence*, Tel Aviv, Am Oved, 1975.

²⁴ Cfr. P. HAYES, *Jacob L. Talmon and the Dilemmas of Modern Jewish Intellectuals*, in *Modern Judaism* 14, no. 3, 1994.

²⁵ A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on history and intellectual engagement*, pp.140. Cfr. Anche la polemica di Talmon con Menahem Begin, in J. L. TALMON, *Mission and Testimony*:

ebrei ad una focolare nazionale, al punto di trasferirsi in Israele ad un anno dalla sua fondazione e restarci per il resto della sua vita, vedendo, tra le altre cose, nell'Università Ebraica di Gerusalemme (presso cui resse la cattedra di Storia Moderna) un'istituzione-chiave nella costruzione di una nuova identità nazionale.

A pochi decenni dalla nascita di Israele, quando Talmon si cimenta nelle sue riflessioni, era impossibile prevedere quale sarebbe stato lo sviluppo futuro di tale Stato. Altrettanto arduo era prevedere se il mondo occidentale avrebbe assistito al sorgere della prima società aperta del Medio Oriente (*sub specie* di una democrazia liberale basata sul rispetto delle libertà negative degli individui)²⁶ oppure al consolidarsi di un sistema statale radicalizzato e viziato da un pericoloso esclusivismo etnico-religioso, in cui lo stravolgimento di libertà positive avrebbe finito per giustificare l'impiego di pratiche coercitive e autoritarie.

Che il disegno sionista contenesse un certo potenziale per lo sviluppo di un autentico messianesimo politico, del resto, è facilmente intuibile²⁷. L'immaginario fatto proprio da tale ideologia attingeva ad un abbondante simbolismo poetico per rendere una visione *totale* della redenzione di ogni singolo individuo di identità ebraica: gli ebrei venivano visti come in perenne esilio da una patria concepita come *ideale* – e tale patria perduta costituiva per l'appunto un miraggio a cui tendere, un Eden da recuperare in Terra per l'ottenimento di una completezza primigenia, della perfezione, della salvezza. Il raggiungimento e il consolidamento dell'obiettivo sionista, in altre parole, costituiva “l'unica soluzione alla questione ebraica”²⁸ (*the one solution to the Jewish problem*), mentre qualunque alternativa avrebbe compromesso l'effettività della redenzione. Un ulteriore elemento di vicinanza alla mistica messianica era riscontrabile nel fattore elitario, e più precisamente nella presunta legittimazione di una minoranza di individui (gli esponenti del movimento sionista) a rappresentare gli interessi della totalità (il popolo ebraico tutto), secondo una dinamica non difforme da quella che Talmon aveva già analizzato e criticato in riferimento alla dittatura giacobina circa un ventennio prima che venisse pubblicato *Israel among the Nations*.

Political Essays, Foreword by I. Berlin, ed. D. Ohana, Brighton, Chicago, Toronto, Sussex Academic Press, 2015.

²⁶ In quegli anni Isaiah Berlin, riferendosi ad Israele, e tradendo un compiaciuto entusiasmo, parlava di un “Western outpost in the East” (I. BERLIN, *The Origins of Israel*, in *Power of Ideas*, Pimlico, Pimlico Books, 2001, p.146)

²⁷ J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, Milano, Edizioni di Comunità, 1970, pp.342-353.

²⁸ A. SHAPIRA, *Zionism and Political Messianism, Comments on Israel Kolatt's Paper*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, Frank Cass Publishers, Portland, 1982, p.356.

Successivamente, altri aspetti della fenomenologia messianica sarebbero andati ad arricchire i connotati del neonato Stato di Israele: dal collettivismo delle prime comunità agricole ed industriali, alla vocazione utopico-razionalistica della politica nazionale dei primi decenni, alla retorica apocalittica della sopravvivenza di fronte alle minacce di un nemico esterno, allo stato di emergenza pressoché continuo.

Questi elementi potenzialmente degenerativi rimasero sempre ben noti a Talmon, che senza volerlo si trovò scisso tra la necessità di mantenere il distacco proprio di un intellettuale critico e il desiderio di collaborare attivamente al consolidamento della nuova Patria ritrovata. La paradossale scissione del suo atteggiamento nei confronti della questione israeliana avrebbe caratterizzato tutta la sua vita, e si sarebbe anzi esacerbata con il passare degli anni. Che i connotati biografici di Talmon (l'identità ebraica; l'origine est-europea; l'*upbringing* liberale anglosassone) avessero pesantemente influenzato la sua posizione a riguardo e, in ultimo, ne avessero determinato la paradossale complessità di punti di vista è fuori discussione²⁹. Nel complesso, Talmon fu sempre disposto a fare una “nobile eccezione”³⁰ per l'amore di Israele, arrivando a configurare il rapporto tra individuo, territorio e nazione termini quasi organicistici.

Nel presente studio, i primi cinque capitoli mirano a ricostruire in maniera unitaria la speculazione teorica – condotta da Talmon nell'arco di più di trent'anni – attorno ai concetti di democrazia totalitaria e messianesimo politico, mettendo in luce gli apporti originali, i contributi innovativi, ma anche le aporie e le contraddizioni che ne sottendono l'architettura complessiva; il sesto e ultimo capitolo può invece considerarsi un *case-study* specifico sullo stato di Israele come prodotto dell'ideologia sionista, visto come esempio paradigmatico di ordinamento politico sorto da una visione messianica, e potenziale terreno di coltura di una degenerazione in chiave totalitaria della società civile nell'accezione talmoniana del termine.

A tal fine, per precisa scelta metodologica, si è ritenuto di limitarsi ad approfondire ed investigare i contenuti e le implicazioni dei concetti di democrazia e di messianesimo politico come concepiti e perimetrati dallo stesso Talmon, e non nelle loro più ampie accezioni invalse nella pratica e nel lessico politico contemporaneo.

²⁹ Cfr. A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on history and intellectual engagement*.

³⁰ I. BERLIN, *Democracy, Communism and the Individual*, The Isaiah Berlin Virtual Library, 1949, <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>.

La tesi che questo studio mira a sostenere è che, a dispetto di quanto espressamente sostenuto dallo stesso Talmon, tra i due concetti di democrazia totalitaria e messianesimo politico non sussista una perfetta identità semantica, e che pertanto essi non possano utilizzarsi indifferentemente alla stregua di sinonimi come lo studioso pretende di fare, ma che invece vi sia, a dispetto di un'indubbia contiguità degli stessi, un preciso ambito di applicazione del termine *democrazia totalitaria*, con suoi specifici e autonomi requisiti, non del tutto coincidente con quello di *messianesimo politico*. Come si proverà a dimostrare, il concetto di messianesimo politico talmonianamente inteso può sempre dirsi ricompreso all'interno di quello di democrazia totalitaria, mentre non può considerarsi vero *a priori* il contrario, imponendo allo studioso contemporaneo un accresciuto sforzo di precisione e una rinnovata attenzione nell'impiego di tale terminologia *vis-à-vis* i fenomeni politici, passati o presenti, di volta presi in considerazione.

Tenuto conto dello scarso materiale scientifico in lingua italiana ad oggi disponibile su Jacob Talmon oltre che della non facile reperibilità dello stesso, e nella speranza di colmare almeno in parte il divario presente tra la letteratura esistente in Italia e quella di produzione estera³¹, è opinione di chi scrive che esaminare il pensiero di questo autore possa fornire nuovi spunti per comprendere il ruolo delle ideologie nella formazione dei regimi autoritari e democratici, mettendo in luce come le trasformazioni sociali e politiche siano influenzate *in primis* da cambiamenti nella sfera delle idee. Il suo approccio offre all'interprete contemporaneo una prospettiva ricca per comprendere le sfide che le democrazie aperte stanno affrontando oggi, come la polarizzazione politica, il declino del pluralismo e la tendenza a iper-semplificare la complessità sociale con soluzioni populiste o autoritarie. La sua analisi fornisce una prospettiva storico-politica utile per comprendere i rischi legati all'uso strumentale della democrazia per fini coercitivi e illiberali, e i suoi studi

³¹ Nel panorama italiano latitano studi approfonditi sullo studioso novecentesco, i cui scritti sono stati – tutt'al più – oggetto di analisi in un'ottica comparatistica e sempre in relazione ad altri autori coevi e di simile caratura valoriale. La messe di ricerche è decisamente più folta a livello internazionale, con numerosi studi condotti soprattutto in Israele e nei paesi di cultura anglosassone. Si segnalano, in particolare, e a titolo meramente indicativo, la monografia ad opera di Amikam Nachmani (*Jacob Talmon: Combining histories and presents*, Manchester University Press, 2012) e gli autorevoli studi di Arie Dubnov (*Jacob Talmon and Totalitarianism today: Legacy and Revision*, Elsevier, 2008), nonché i più risalenti approfondimenti condotti in occasione del *colloquium* internazionale in memoria di Jacob Talmon del 1982 presso la Hebrew University di Gerusalemme, raccolti in un importante volume a cura di Yehoshua Arieli e Nathan Rotenstreich (Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, Frank Cass Publishers, Portland, 1982).

costituiscono un monito sui pericoli della narrazione ideologica e dell'uso della politica come strumento di ingegneria sociale, mettendo in guardia contro la tentazione di trasformare il processo politico in una battaglia per l'attuazione di verità assolute o per il raggiungimento di scopi salvifici, in nome dei quali la complessità della società e l'autonomia individuale vengono sacrificate sull'altare di un ideale utopico.

Più ancora, il lascito intellettuale di Talmon risulta imprescindibile per comprendere non solo la distinzione tra democrazia liberale e democrazia totalitaria, ma anche quella tra liberalismo e democrazia³², correnti di cui spesso si tende a dimenticare i momenti di tensione, o lo stesso concetto di libertà, alla cui definizione diede un contributo fondamentale, come noto, l'amico Isaiah Berlin³³

Promuovere, specie nel contesto accademico italiano, un dibattito sul lascito intellettuale di Talmon può senz'altro portare nuova acqua al mulino della storia del pensiero politico, insufflando nuova vita nella riflessione sul futuro della democrazia.

³² Cfr. ad esempio i classici G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Bologna, il Mulino, 1952 e N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, Milano, FrancoAngeli, 1985.

³³ I. BERLIN, *Libertà*, a cura di H. Hardy, Milano, Feltrinelli, 2005.

CAPITOLO PRIMO

Origine e sviluppo della democrazia totalitaria settecentesca

Premessa.

È ad un preciso momento nella storia europea – il diciottesimo secolo – che Talmon approda, dopo aver risalito fino alla sorgente il fiume carsico della democrazia totalitaria.

Il pensiero democratico totalitario, basato “sull’asserzione di una sola e assoluta verità politica”³⁴, lungi dal costituire una mutazione accidentale, una deformità inaspettata, un errore di percorso nello svolgimento altrimenti armonico della storia del potere, viene da Talmon qualificato alla stregua di un fenomeno tipico, di una tendenza che è da sempre – almeno in una sua forma dormiente – “parte integrante della tradizione occidentale”³⁵. Eppure, il risvegliarsi di questa tensione latente, e il suo conflagrare in una dinamica politica e ideologica compiuta, va necessariamente collocato solo nel Settecento, in quell’attimo lungo un secolo all’interno del cui prototipo comune di pensiero era già contenuta gran parte dell’atteggiamento proprio della democrazia totalitaria³⁶, e in cui si assistette “alla diramazione dei due tipi di democrazia dal comune filone [...] soltanto *dopo* che i principi comuni erano stati messi alla prova dalla rivoluzione francese”³⁷, in uno spartiacque storico – uno *scisma*, nelle parole di Talmon – che avrebbe costituito un punto di non ritorno nella storia politica europea.

Nel dichiarato intendo di “esaminare gli stadi attraverso i quali gli ideali sociali del diciottesimo secolo si trasformarono [...] nella democrazia totalitaria”³⁸, il punto di partenza viene più precisamente rintracciato in quel clima di forte rinnovamento, di entusiastico slancio riformista, di zelante critica alle inesattezze del presente che animava

³⁴ J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino, 2000, p.8.

³⁵ *Ivi*, p.10. Sul punto, pare opportuno richiamare la vicinanza di pensiero con Karl Popper, e in particolar modo la sua visione desumibile dall’opera *La società aperta e i suoi nemici* (K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando Editore, 2016). Non pare del tutto condivisibile, invece, la critica mossa da Galli, secondo cui Talmon avrebbe erroneamente qualificato la democrazia totalitaria come un’aberrazione tutta settecentesca da proiettarsi sui secoli successivi, anziché un’espressione coerente di una tendenza che anima fin dal principio la modernità occidentale. A parere di chi scrive, risulta invece piuttosto evidente come lo studioso avesse anzi ben chiaro il carattere unitario e continuativo di quel ben più ampio processo evolutivo politico-ideologico della democrazia totalitaria, che nel Settecento vide solo il primo vero momento di manifestazione sintomatica. (C. GALLI, in EAD., p.XXIX) Sul punto, *infra*. Si richiama, infine, il pensiero di Isaiah Berlin, e in particolare la sua opera *Due concetti di Libertà* (I BERLIN, *Due concetti di Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000).

³⁶ *Ivi*, p.10.

³⁷ *Ivi*, p.10.

³⁸ *Ivi*, p.13.

“tutti gli scrittori politici francesi della seconda metà del secolo [...] impegnati nella ricerca di un nuovo principio unitario di esistenza sociale”³⁹. L’idea di base da cui parte Talmon è dunque che i postulati presenti nella produzione intellettuale di molti autori del Settecento francese, pur distanti fra loro, fossero “destinati, per forza propria, a rovesciarsi nel loro contrario”⁴⁰. Il coro, tutt’altro che minoritario, annovera materialisti come Helvétius e Holbach, riformatori comunisti come Mably e Morelly, e pensatori del calibro di Diderot e Rousseau⁴¹, accomunati dall’appassionato slancio utopico “ma anche dallo straordinario vigore pratico”⁴² che ha procurato loro l’appellativo postumo di *Profeti di Parigi*⁴³.

Più precisamente, secondo Talmon, “il mutamento più importante che si verificò nel diciottesimo secolo fu la peculiare disposizione d’animo che dominò incontrastata nella seconda metà del secolo”⁴⁴. Il declino dell’ordinamento tradizionale della società, la disgregazione del feudalesimo gerarchico, la perdita di ascendente intellettuale della religione, e più in generale la sostituzione dell’antica concezione della società fondata su ceti e *status* con una nuova visione dell’uomo astratto e individuale portò a stretto giro all’affermazione dell’idea secondo cui “le condizioni, frutto di fede, di tempo e di consuetudini, nelle quali essi [gli uomini] e i loro antenati erano vissuti, erano innaturali e dovevano essere completamente sostituite da ideali uniformi progettati deliberatamente”⁴⁵. Colmando il vuoto lasciato dalla tradizione, il razionalismo istituì il principio dell’*utilità sociale* quale criterio primario su cui modellare le istituzioni e i valori civili, aprendo la strada ad “una forma di determinismo sociale”⁴⁶ secondo la cui visione gli uomini sarebbero irresistibilmente spinti ad un traguardo finale di armonia, da realizzarsi tramite l’implementazione di “un unico sistema valido”⁴⁷ – infallibile in

³⁹ *Ivi*, p. 28.

⁴⁰ C. GALLI, *ivi*, p. XV.

⁴¹ C. GALLI, *ibid.*

⁴² *Ivi*, p.XVII.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ivi*, p.10.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, p.11.

⁴⁷ *Ibid.*

quanto razionale – nel quale il massimo della virtù coinciderebbe con “la completa conformità allo schema naturale e razionalista”⁴⁸.

Il materializzarsi delle “potenzialità totalitarie”⁴⁹ rimaste fino ad allora latenti viene dunque collocato nel diciottesimo secolo proprio per l’azione simultanea e cumulativa di queste circostanze⁵⁰. I risvolti antiliberali di questo mutamento vengono ravvisati da Talmon nel fatto che, “in un’epoca in cui la politica era considerata inscindibile dall’etica”⁵¹, lo Stato finì per ritrovarsi – con il declino dell’autorità religiosa e il venir meno dei suoi monopoli – “l’unica fonte e garanzia di moralità”⁵². E in conseguenza dell’affermarsi della visione di una società omogenea, non più strutturata in classi sociali o corpi intermedi, bensì costituita esclusivamente da uomini-atomo concepiti nella loro astratta individualità, “il solo criterio di giudizio riconosciuto fu quello dell’utilità sociale, espressa nell’idea del benessere collettivo, di cui si parlava come di una meta visibile e tangibile”⁵³.

L’autore non manca qui di osservare come i *philosophes* del diciottesimo secolo non concepissero l’esistenza di un conflitto ideologico sostanziale tra i concetti di libertà e di moralità: anzi, “l’inevitabile identità della libertà con la moralità e la ragione era l’oggetto preferito della loro fede”⁵⁴.

⁴⁸ *Ibid.* A riguardo, sul legame tra razionalismo costruttivista illuminista e tendenze totalitarie, si richiamano altresì gli studi di autori liberali come Friedrich von Hayek e Isaiah Berlin.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Il tema, di grande interesse, è da sempre oggetto di vivo dibattito ed è stato ampiamente problematizzato dalla dottrina, di cui si riportano, senza pretesa di esaustività, i seguenti riferimenti: G. SALVEMINI, *La rivoluzione francese (1788-1792)*, Milano, Casa Editrice L. F. Pallesstrini & C., 1905; H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 1951; L. EINAUDI, *Prediche inutili*, Torino, Einaudi, 1964; R. ARON, *Teoria dei regimi politici*, Torino, Edizioni di Comunità, 1973; B. BONGIOVANNI, L. GUERCI (a cura di), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, e, in tempi più recenti, V. BOVA (a cura di), *Totalitarismi, Movimenti, Democrazie*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009; G. GAGLIANO, *La democrazia totalitaria. Messianesimo e violenza rivoluzionaria nelle dottrine giacobine e marxiste*, Roma, Aracne, 2014; A. MULIERI, *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, Roma, Donzelli Editore, 2019.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.* Si richiama l’opera di Alexis de Tocqueville, *L’Antico Regime e la Rivoluzione* (A. TOCQUEVILLE, *L’Antico Regime e la Rivoluzione*, Milano, BUR, 1996).

⁵⁴ *Ivi*, p.12.

Va qui richiamata l'attenzione sulla consapevole scelta terminologica effettuata da Talmon nel riferirsi alle convinzioni dell'*intelligentzia* del Settecento come ad una *fede*⁵⁵. Si tratta indubbiamente di uno degli architravi portanti della sua intera costruzione teorica, che vede l'indagine dei fattori genetici della democrazia totalitaria e del messianesimo politico condotta attingendo sistematicamente ed abbondantemente ad un lessico desunto dall'ambito proprio della religione. Ciò riflette la perdurante convinzione che tali esperienze politiche avessero finito per tramutarsi in niente di meno che fenomeni *religiosi* rispondenti "a bisogni spirituali profondamente ancorati"⁵⁶. Se tale intuizione iniziale, da Talmon sviluppata ed elaborata nel corso di un trentennio, appare di per sé senz'altro condivisibile al netto di una lettura critica della sua intera opera, non ci si può esimere dal segnalare fin da ora – precisando che alla questione ampio spazio verrà dato nel prosieguo di questa analisi – la criticità insita proprio in tale commistione semantica e nell'utilizzo promiscuo di terminologie desunte ora dall'ambito propriamente politico, ora da quello religioso. Tale peculiarità, ravvisabile nell'intero *corpus* dei suoi studi sulla democrazia totalitaria e sul messianesimo politico, finisce per ingenerare nel lettore il sospetto – del tutto fondato e verosimile – che Talmon avesse finito per ravvisare una sostanziale identità tra la prima e il secondo, concependo dunque i due concetti alla stregua di sinonimi intercambiabili; sovrapposizione logico-semantica, quest'ultima, che vede in disaccordo chi scrive, e a cui si provvederà a dare confutazione.

Un altro punto importante va immediatamente messo in rilievo. L'emergere settecentesco della democrazia totalitaria determinò una scissione interna al fronte democratico, infatti una delle idee di base sostenute da Talmon è che, allorquando la religione laica del diciottesimo secolo – quella fede nell'idea che libertà, moralità e ragione potessero eguagliarsi e coesistere senza conflitti reciproci – prese atto dell'illusorietà di tale visione, "si ebbe il grande scisma"⁵⁷. Lo spartiacque storico vide, da un lato, la democrazia liberale indietreggiare di fronte allo spettro della violenza, rifugiandosi "nella filosofia della prova e dell'errore"⁵⁸ (*trial and error*), e, dall'altro, il messianesimo politico – coincidente con la democrazia totalitaria – rafforzarsi "in una dottrina esclusivista"⁵⁹ rappresentata da

⁵⁵ "Il postulato di un ordine sociale definitivo e logico, che sia l'unico valido, è un fatto di fede, ed è del tutto inutile cercare di sconfiggerlo con la discussione" (*ivi*, p. 21).

⁵⁶ *Ivi*, p.348.

⁵⁷ *Ivi*, p 12.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

un'avanguardia dell'Illuminismo che "giustificava l'uso della coercizione contro coloro che rifiutavano di vivere liberamente"⁶⁰.

Perché nel XVIII secolo e non prima?

Se Talmon è inamovibile nel ritenere il diciottesimo secolo il momento-zero in cui situare la nascita del messianesimo politico, *sub specie* la concezione totalitaria della libertà, egli sceglie nondimeno di anticipare – confutandola – la prevedibile obiezione che forme di pensiero *lato sensu* totalitarie avessero già fatto la loro comparsa in Europa ben prima. Il riferimento esplicito, che per ragioni di trattazione cronologica e sistematica si rinviene nel volume intitolato *The Origins of Totalitarian Democracy*, ma la cui idea di fondo riaffiora in filigrana nell'arco della sua intera produzione scritta, è a due precise esperienze storiche: a) i movimenti cristiano-rivoluzionari ed escatologici che si verificarono dapprima nel Medioevo e infine come conseguenza della Riforma; b) l'assolutismo monarchico sei-settecentesco⁶¹.

Quanto al primo riferimento, Talmon dedica un intero paragrafo all'analisi dei retaggi ideologici di quella che definisce "la corrente rivoluzionaria cristiana"⁶², la quale, "muovendosi sempre al di sotto della superficie della società ufficiale, sfociò di tanto in tanto in movimenti di povertà evangelica, in sette eretiche e in rivolte sociali e religiose al tempo stesso"⁶³. La storica sussistenza di tali istanze centrifughe *vis-à-vis* il potere ufficiale della Chiesa viene ritenuta infatti l'equivalente della coesistenza della

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Talmon liquida invece in maniera assai frettolosa e forse troppo lapidaria la possibilità di annoverare le varie teorizzazioni di stampo utopistico tra i possibili antesignani in senso stretto dell'ideologia politico-messianica sorta nel diciottesimo secolo: "Entrambi gli aspetti [della democrazia totalitaria], la sua continuità e il suo carattere di forza sociologica, richiedono particolare attenzione. Questi due essenziali elementi ci autorizzano a trascurare le isolate speculazioni letterarie circa l'Utopia che si ebbero nei secoli precedenti, senza tuttavia negare l'influenza di Platone, Tommaso Moro o Campanella su uomini come Rousseau, Diderot, Mably o Saint-Just e Buonarroti" (*ivi*, p.17). La discontinuità storica delle produzioni intellettuali di carattere utopico e il loro circoscritto attecchimento sul substrato intellettuale del loro tempo impedirebbe dunque di affermare che esse abbiano avuto una qualche concreta (e diretta) influenza sullo sviluppo del pensiero totalitario moderno.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ivi*, p.17. Sul punto, si richiama la posizione del tutto difforme di Norman Cohn desumibile dalla sua opera *I fanatici dell'Apocalisse* (N. COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Edizioni di Comunità, 2000).

democrazia liberale e del messianesimo politico dei tempi moderni, ma con una fondamentale differenza. In tutti questi movimenti millenaristici anteriori al diciottesimo secolo sarebbe infatti sempre stato ravvisabile un principio fondamentale che impedirebbe di poterli considerare a giusto titolo antesignani della successiva democrazia totalitaria: la loro essenza esclusivamente religiosa. Mentre il moderno messianesimo politico “ha sempre aspirato ad una rivoluzione della società come fine assoluto”⁶⁴, concependo quale orizzonte della sua azione riformatrice ed eversiva la vita terrena e le sue istituzioni umane, il messianesimo meramente religioso dei secoli precedenti – fosse esso quello della Ginevra di Calvino, o della Münster anabattista, o della Londra puritana di Cromwell – si esauriva immancabilmente in uno slancio verticale diretto ad una fuoriuscita dalla società, nella speranza di raggiungere la purezza e l’armonia “guardando solo a Dio”⁶⁵, in una prospettiva indubbiamente teocentrica e non antropocentrica. Al contrario, Talmon non ha dubbi che il riferimento precipuo del messianesimo politico moderno sia ravvisabile piuttosto nella volontà di (e nell’aspirazione a) raggiungere la felicità *dell’uomo* sulla terra, attraverso una trasformazione radicale della società che quindi non implica ma anzi esclude l’abbandono di essa. È infine un dato di fatto che gran parte di questi movimenti escatologico-religiosi si siano esauriti spontaneamente in un arco di tempo relativamente breve, senza riuscire ad incidere in maniera permanente sull’assetto ideologico o sulle strutture socio-politiche dell’epoca che li aveva visti nascere: “si accendeva una fiammata e veniva subito completamente spenta, oppure resa inoffensiva nei confronti della società in generale”⁶⁶. Questa inidoneità a costituire un duraturo lascito ideologico per i secoli successivi spiega il fatto che il maggior influsso che subirono i padri della democrazia totalitaria nel secolo dei Lumi non fu quello dei movimenti escatologici del Medioevo o della prima modernità ⁶⁷, bensì “quello

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, p.20. Peraltro è opportuno osservare che proprio la rivoluzione puritana del seicento, condotta attraverso il linguaggio religioso ma orientata alla costruzione di una società mondana, costituisce il raccordo tra il pensiero delle sette ereticali e quello dei movimenti messianici politici.

⁶⁷ Studi risalenti hanno indagato i possibili antecedenti storici delle ideologie democratiche totalitarie nel pensiero cristiano della prima modernità, anche al di fuori delle ipotesi testualmente menzionate da Talmon. Tutt’al più espressione di totalitarismi “abortiti”, mai pienamente realizzati, queste varie manifestazioni storiche, seppur accomunate dal loro essere manifestazione di una “deep collective urge for salvation” (M. HEYD, *Christian Antecedents to Totalitarian Democratic Ideologies in the Early Modern Period*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.

dell'antichità interpretata in modo particolare", in una visione in cui libertà e moralità si confondevano e si eguagliavano: "il cittadino di Sparta o di Roma era orgogliosamente libero, ma costituiva un meraviglioso esempio di disciplina ascetica. Esso era un membro all'altezza della nazione sovrana, e al tempo stesso non aveva vita o interessi al di fuori dell'organizzazione collettiva"⁶⁸.

Quanto al secondo riferimento, le considerazioni che Talmon effettua nei confronti dell'assolutismo monarchico del Seicento e del Settecento non trovano *prima facie* uno spazio autonomo all'interno dell'opera, finendo perlopiù relegate nell'apparato delle note; eppure costituiscono, a parere di chi scrive, un pilastro altrettanto importante – cosa di cui l'autore sembra senz'altro consapevole – su cui fondare la sua concettualizzazione della fattispecie totalitaria e l'individuazione dei suoi elementi costitutivi. La necessità di prendere in considerazione l'assolutismo – tanto dal punto di vista politico-filosofico, ossia quello del suo principale teorico, quanto da quello storico, ossia delle sue concrete implementazioni istituzionali – è ben chiara a Talmon: "è difficile non citare Hobbes a questo proposito. Sarebbe giusto attribuirgli la paternità [del pensiero totalitario]?"⁶⁹. La

pp.86, cit.), vengono distinte a seconda della confessione religiosa di cui costituiscono espressione: cattolica o protestante. Nel primo caso, la Chiesa in quanto istituzione avrebbe costantemente svolto un ruolo di mediatore delle istanze riformiste provenienti dal basso con la società costituita, attutendone la portata potenzialmente eversiva e travolgente. Nel secondo caso, invece, l'assenza di un'autorità religiosa centrale avrebbe facilitato l'effettivo sorgere di sperimentazioni sul piano politico di movimenti religiosi animati da fervori millenaristici e salvazionistici, pur dovendosi precisare che anche in questo caso il disegno di realizzazione di una *Civitas Dei* in terra rimase sempre arrestato al piano di un mero "attempt" (*ibid.*) anziché raggiungere una "complete realization" (*ibid.*). Tali esperienze riformiste di matrice protestante, pur presentando talune similitudini con le dinamiche totalitarie dei secoli successivi – dall'affidamento del ruolo di guida a un "charismatic leader who embodies the absolute truth" (*ibid.*) fino all'istituzione di un "reign of terror in which there was constant need to 'purge' the community" (*ibid.*) – finirono nella maggior parte dei casi per portare i loro aderenti a separarsi dalla società in generale, in un moto che rinnega quindi la vocazione tutta politica del pensiero democratico totalitario. Inoltre, similmente alle esperienze millenaristiche di matrice cattolica, mancarono sempre di convogliare il loro slancio salvazionista verso uno sforzo di riforma della sfera pubblica, continuando a concepire la salvezza come una promessa da collocarsi "outside of history" (*ibid.*) anziché nel presente del vivere civile (M. HEYD, *Christian Antecedents to Totalitarian Democratic Ideologies in the Early Modern Period*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, pp. 86-95). Sul punto anche N. COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, Roma, Edizioni di Comunità, 2000.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, p. 361.

risposta che egli dà è negativa. La grandiosa concezione dello Stato assoluto, icasticamente rappresentata dalla figura del Leviatano, costituirebbe infatti nient'altro che "una struttura statica, puramente legalistica, senza alcun elemento finalistico"⁷⁰, la cui *ratio* genetica (nonché funzione ultima) andrebbe rintracciata nella prevenzione del caos e nel mantenimento dell'ordine. La pienezza di poteri – strumentale al raggiungimento di tale scopo – sarebbe ascrivibile tutt'al più ad una dittatura dispotica, ma non ad un sistema totalitario propriamente detto, non ravvisandosi quegli elementi essenziali che individuano quest'ultima fattispecie. Più precisamente, ad impedire l'identificazione della prima con la seconda rileverebbe la mancanza di un ideale ultimo all'interno della concezione assolutistica, "sia che si tratti di un obiettivo di supremo valore come lo stato o la razza; o dell'ideale essenzialmente individualistico della libertà e della felicità umana raggiunto attraverso l'uguaglianza, in altre parole, con l'imposizione di un modello uniforme ed esclusivo e la subordinazione dell'uomo reale e concreto all'immagine di quello che egli dovrebbe essere"⁷¹. Pur riconoscendo la presenza di elementi hobbesiani nelle costruzioni totalitarie moderne, Talmon esclude che le idee del teorico dello Stato-Leviatano possano considerarsi matrice e prototipo dell'ideologia del messianesimo politico proprio per l'assenza di obiettivi *totali*⁷². Egli sostiene anzi che si siano rivelati storicamente insufficienti o troppo fiacchi gli strumenti messi in atto dalle politiche hobbesiane per assicurare i loro primari obiettivi – come è stato messo in luce da autorevole dottrina⁷³, e che il freddo formalismo di una struttura-automa, di uno Stato-macchina che è guscio privo di anima o di slancio trascendente, si era rivelato inidoneo, sostiene Talmon, a convogliare le pulsioni umane verso fini costruttivi, limitandosi invece a tarparne gli spasmi distruttivi, con la conseguenza che il vuoto pneumatico lasciato da questa concavità, bisognoso di essere riempito di contenuti propositivi, avrebbe portato all'elaborazione di una nuova, diversa ideologia nel diciottesimo secolo: una visione inedita della libertà in cui le pulsioni del singolo potevano "tramutarsi in appassionata dedizione, in partecipazione che supplisce la carenza d'anima della rappresentanza, in calda comunità che sostituisce la fredda società, in legittimità sostanziale che si

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Sulla distinzione tra assolutismo e forme antiche e moderne del dispotismo si veda, tra gli altri, D. QUAGLIONI, *Il pensiero politico dell'assolutismo*, in A. ANDREATTA, A.E. BALDINI (a cura di), *Il pensiero politico dell'età moderna*, Torino, Utet, 1999, pp.99-101.

⁷³ Sul punto, C. GALLI in EAD., pp. XX-XXIII.

sovrappone alla legalità formale”⁷⁴. A differenza dunque dello Stato assoluto, semplice portatore artificiale di pace e sostituto meramente formale di Dio, lo stato democratico totalitario auspicherebbe di realizzare la presenza del divino nella sfera politica e il definitivo raggiungimento dell’armonia più completa tramite la simultanea fioritura di tutti gli individui nella loro versione migliore, massimamente felice e perfetta, in una teofania laica che fa avverare *qui e ora* il regno di Dio in terra⁷⁵.

Teofanie laiche e religioni civili: la democrazia totalitaria come teologizzazione della politica.

Talmon afferma che “la moderna religione laica della democrazia totalitaria ha continuato ad esistere ininterrottamente come forza sociologica per più di centocinquanta anni”⁷⁶. Individuato nella seconda metà del diciottesimo secolo il suo momento germinale, lo studioso si cimenta in un’indagine dei suoi primi sviluppi e della sua successiva ascesa. Appare con chiarezza come, nel *corpus* complessivamente considerato dei suoi studi, egli abbia ritenuto di distinguere “la fase originaria di tale religione”⁷⁷ – da un lato – dalle successive teorie “sviluppate dalle varie tendenze messianiche nelle epoche posteriori”⁷⁸. Lo spartiacque della Rivoluzione, analizzato alla stregua di primo vero banco di prova delle teorie totalitarie elaborate fino ad allora dai *philosophes*, avrebbe infatti inaugurato non solo il più macroscopico *scisma* tra le due idee di Libertà (quella liberale e quella totalitaria), ma avrebbe determinato altresì una periodizzazione interna alla storia evolutiva di quest’ultima, segnando un *prima* e un *dopo* riferibili a due *facies* del pensiero

⁷⁴ *Ivi*, p. XXII.

⁷⁵ “Il punto di riferimento del messianesimo moderno, d’altra parte, è la ragione e la volontà dell’uomo, e la sua aspirazione a raggiungere la felicità sulla terra attraverso una trasformazione sociale” (*ivi*, p.19).

⁷⁶ *Ivi*, p.17.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.* Una precisazione si ritiene doverosa fin da ora. La scelta di riferirsi esclusivamente a “teorie” sviluppate dalle tendenze messianiche successive alla Rivoluzione Francese (anziché a concrete esperienze politiche animate da tale slancio messianico) può essere letta come una conferma implicita da parte di Talmon della distinzione – su cui si dirà *infra* – tra democrazia totalitaria in senso stretto (storicamente avveratasi in regimi politici illiberali e coercitivi) e “mero” messianesimo politico (quale stato mentale, o – se si vuole – tendenza alla deduzione della politica dal piano religioso, spesso relegata al solo ambito teorico-dogmatico, o comunque storicamente assai meno significativa *vis-à-vis* le concrete esperienze politiche prodottesi).

democratico totalitario: quella iniziale, neonatale e acerba, i cui primi sviluppi si articolavano ancora “in una forma grezza, ingenua e semplice”⁷⁹ salvo poi degenerare nelle più lampanti contraddizioni incarnate dagli orrori rivoluzionari; e quella successiva, riferibile alle varie e multiformi tendenze messianiche che animano nell’Ottocento la c.d. *fase romantica* e che si sarebbero stemperate – mutando forma – fino al Novecento. Proprio la frammentarietà delle ideologie prodottesi nell’Ottocento dopo la conclusione degli sconvolgimenti rivoluzionari viene addotta da Talmon quale principale motivazione della sua predilezione dell’utilizzo nei loro riguardi del termine *messianesimo politico* al posto di *democrazia totalitaria*: l’impiego di tale termine verrebbe ritenuto preferibile “per evitare una definizione che è troppo stringente per ricomprendere tutte le correnti e i rigagnoli in cui il flusso del Messianesimo Rivoluzionario si è diramato agli inizi del diciannovesimo secolo”⁸⁰ (*all the rivers and rivulets into which the Revolutionary Messianic flood broke in the early nineteenth century*).

Non sarebbe possibile comprendere lo sviluppo iniziale di questa nuova religione messianica laica nel Settecento senza considerare quelli che ne costituiscono gli antecedenti sia logici che cronologici. Talmon ravvisa un’omogeneità di fondo nel pur vasto e diversificato consesso dei *philosophes* e si dice convinto che “tutti gli eminenti scrittori politici francesi della seconda metà del secolo furono impegnati nella ricerca di un nuovo principio unitario di esistenza sociale”⁸¹ che sostituisse l’*auctoritas* precedentemente incarnata dalla tradizione. Sul versante religioso, il venir meno del ruolo egemone precedentemente mantenuto dalla Chiesa quale “punto di riferimento assoluto”⁸² per l’uomo e la società costituiva ora una sfida prontamente accettata dai filosofi, ai cui occhi, “la promessa della ricompensa eterna e la minaccia della punizione eterna erano troppo remote per esercitare qualche reale influenza sull’effettivo comportamento umano”⁸³, al punto che la dottrina tradizionale della Chiesa, indipendentemente dalla verosimiglianza storica della religione rivelata, era considerata platealmente inadeguata come forza trainante sul piano sociologico. I *philosophes*

⁷⁹ *Ivi*, p.22.

⁸⁰ J. L. TALMON, *Political Messianism. The romantic phase*, Londra, Secker & Warburg, 1960, p.VIII.

⁸¹ J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, p.28.

⁸² *Ivi*, p.33.

⁸³ *Ivi*, p.34.

“desideravano ardentamente dimostrare che non essi, ma i loro oppositori, erano gli anarchici dal punto di vista dell’ordine naturale”⁸⁴, e tanto incrollabile era la loro convinzione che esistesse un ordine cosmico fisso e conoscibile che nessuno tra loro dubitò mai, in fondo, di professare una diversa, più vera religione. Sforzandosi di indagare le leggi naturali si sarebbe raggiunta una certezza scientifica nelle questioni sociali e umane, e conseguentemente “la politica avrebbe potuto trasformarsi dalla scienza più congetturale in una scienza esattissima, una volta che i recessi del cuore umano e le sue passioni fossero stati esplorati e fosse stato definito un sistema scientifico di etica”⁸⁵. E la ricerca di un principio unitario, “quello che tutto spiega e tutto determina”⁸⁶ e che pensatori come Helvétius e Holbach collocavano su un orizzonte cosmico-naturale, si sarebbe presto spostata sul piano tutto umano della politica allorché Rousseau, pur partendo dalle stesse premesse epistemologiche, l’avrebbe ravvisato nella figura del Sovrano, e “lo stato [avrebbe preso] il posto del punto di riferimento assoluto incorporato dal principio universale”⁸⁷.

Quel diffuso stato d’animo che univa ad una generica prospettiva messianica una febbrile sensazione di rinnovamento imminente di ogni ambito sociale avrebbe caricato lo spazio politico, ormai unico piano rimasto dell’esistenza collettiva, di una tensione tutta religiosa e di un misticismo dal retrogusto chiliastico⁸⁸. Nel vuoto lasciato dal retrocedere della Chiesa, si andava consolidando un nuovo assetto in cui oramai “non esistono altri preti

⁸⁴ *Ivi*, p.33.

⁸⁵ *Ivi*, p.29.

⁸⁶ *Ivi*, p.30.

⁸⁷ *Ibid.* Sul punto, si veda *infra*.

⁸⁸ “La rivoluzione francese confrontata alla rivoluzione americana è stata un evento su un piano del tutto diverso. Essa è stata infatti una rivoluzione totale nel senso che non ha lasciato intatta nessuna sfera e nessun aspetto dell’esperienza umana, mentre la rivoluzione americana ha costituito un cambiamento puramente politico. Inoltre, mentre la rivoluzione francese ha instaurato l’uguaglianza e ha realizzato una trasformazione politica basata sul riconoscimento dei diritti naturali dell’uomo, la rivoluzione americana si è limitata a raggiungere un equilibrio di poteri sociali basato sull’ineguaglianza e sul compromesso. Furono questa arroganza umana e l’empia presunzione di credere l’uomo capace di formare un insieme di principi di significato assoluto e definitivo che da una parte ispirarono alcuni dei più eloquenti brani di Burke, e dall’altra indussero Joseph de Maistre, Bonald e la loro scuola ad affermare l’idea dell’assolutismo teocratico” (*ivi*, p.41).

che i magistrati, il cerimoniale religioso e quello patriottico sono la stessa cosa, e servire il proprio paese è servire Dio”⁸⁹.

Il paradosso della libertà

Accomunati dalla convinzione dell'intrinseca bontà della natura umana, i *philosophes* erano certi che, rimossi gli ostacoli artificiali che ne compromettevano il potenziale (le leggi ingiuste, l'oscurantismo, l'ignoranza, la religione, le istituzioni feudali), gli uomini sarebbero – più o meno spontaneamente – tornati a vivere ed agire come essere razionali, e a ciò avrebbe fatto seguito *ipso facto* l'armonia sociale dettata dall'ordine naturale, in una società finalmente epurata di ogni conflitto. I razionalisti del Settecento consideravano che l'unica differenza esistente fra gli uomini fosse quella tra soggetti illuminati e non-illuminati, distinzione peraltro temporanea giacché tutti gli uomini sarebbero un giorno diventati *éclairés*, con la giusta cura o sotto la corretta guida: “tutti i mali, vizi e le miserie erano dovuti al fatto che l'uomo non aveva consultato la sua vera natura, o ciò gli era stato impedito dall'ignoranza, diffusa e mantenuta da interessi acquisiti”⁹⁰. Quasi dimostrando proprietà elastiche, l'intrinseca, primigenia bontà dell'uomo sarebbe tornata ad espandersi al suo volume originario una volta rimosse le costrizioni esterne che la comprimavano, e una volta focalizzata l'attenzione sulla propria interiorità. Se infatti l'uomo “avesse esaminato in profondità la sua vera natura, vi avrebbe scoperto una copia dell'ordine universale”⁹¹, agendo in accordo del quale sarebbe ritornato a vivere secondo natura, interfaccia del vivere secondo ragione⁹².

All'elasticità della bontà umana si accompagnava tuttavia la porosità della sua personalità, ravvisabile nell'influsso incommensurabile che su di esso giocano in ogni tempo le condizioni ambientali del contesto che lo circonda. Se era ritenuta incontrovertibile la certezza che rimuovere le contaminazioni nefaste della società avrebbe portato alla rifioritura dell'autentica natura degli individui, è pur vero che

⁸⁹ *Ivi*, p.37.

⁹⁰ *Ivi*, p.43.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² “Tutta la sua malvagità e tutti i suoi vizi sono il risultato di cattive istituzioni, e possono essere fatti risalire alla «prima piccola catena» di mali: l'originario fatale errore, come lo chiamarono Morelly e Holbach” (*ivi*, p.46.).

l'uomo, nel suo venire al mondo come “una *tabula rasa*, senza nessuna idea innata, senza caratteristiche o vizi”⁹³, in qualunque guisa può essere plasmato dagli insegnamenti che gli vengono impartiti.

Talmon considera questo aspetto come uno dei collegamenti logici fondamentali tra il razionalismo *ingenuo* e apparentemente innocuo dei *philosophes*, e le degenerazioni totalitarie delle esperienze politiche che ai loro ideali si sarebbero ispirate⁹⁴. In una società in cui la Chiesa, precedentemente detentrica di un monopolio anche educativo, fosse stata esclusa da queste competenze, e in cui l'utilità sociale fosse stata considerata come unico criterio di giudizio, l'istruzione avrebbe dovuto trovare la sua base nelle funzioni dello Stato: l'educazione “era una questione di governo”⁹⁵. Molti pensatori (da Mably a Holbach a H elvetius, fino allo stesso Rousseau, con la portata macroscopica che ne contraddistinse le teorizzazioni) condividevano l'idea che non vi fosse misura che il governo non potesse adottare n  ambito in cui non potesse ingerirsi nell'impresa di educare gli uomini, postulato che dal buon esito del suo operato pedagogico sarebbe dipesa la creazione di una societ  armoniosa, in cui il bene personale e l'interesse collettivo non fossero pi  entrati in collisione ma fossero potuti e dovuti coincidere⁹⁶. Per Talmon, queste idee sul potere dell'educazione ebbero “grandi conseguenze politiche e sociali”⁹⁷: se le influenze negative dell'ignoranza e dell'oscurantismo avevano potuto esercitare il loro dominio per secoli grazie al potere e alla volont  di una minoranza di uomini al governo, si rendeva manifesto che una riforma dell'educazione non avrebbe potuto aver luogo “senza un mutamento della costituzione politica”⁹⁸. Parimenti, se la posta in gioco delle politiche governative era nientemeno che l'armonia assoluta della societ  e il raggiungimento di uno stato definitivo di felicit , non era ravvisabile alcun

⁹³ *Ivi*, p.46.

⁹⁴ “L'uomo   un prodotto dell'educazione. L'educazione nel senso pi  lato della parola, comprese naturalmente le leggi, pu  conciliare l'uomo con l'ordine morale universale e con la verit  oggettiva” (*ivi*, p.43).

⁹⁵ *Ivi*, p.46.

⁹⁶ Secondo H elvetius, il genio si poteva coltivare al pari di un frutto, e si potevano moltiplicare gli uomini di ingegno sulla base di un piano ben preciso. Era compito precipuo del Legislatore, nel suo ruolo di grande educatore, scoprire quali fossero i mezzi idonei a porre gli uomini “nella necessit  di essere virtuosi”. (*ivi*, p.49.).

⁹⁷ *Ivi*, p.51.

⁹⁸ *Ivi*, p.52.

interesse collaterale il cui sacrificio potesse considerarsi eccessivo o inammissibile: in qualunque bilanciamento, un fine *totale* come lo sono l'ottenimento e il consolidamento di una società perfetta era sempre destinato a prevalere su qualunque altro valore confliggente – inclusa la libertà individuale⁹⁹.

È esattamente in ragionamenti di questo tipo che Talmon ravvisa “le potenzialità totalitarie di questa filosofia”¹⁰⁰. Il postulato stesso che un ordine definitivo e armonico sia raggiungibile e realizzabile in terra nell'orizzonte politico “è un invito per un regime a proclamare che esso realizza questa perfezione, a esigere dai suoi cittadini riconoscimento e sottomissione e a condannare l'opposizione come vizio o perversione”¹⁰¹. Il vero *paradosso della libertà* consisterebbe nel fatto che, in un contesto di democrazia totalitaria, tali modalità coercitive, lungi dal venir considerate espressione di dispotismo, si accompagnano immancabilmente alla solenne e costante proclamazione della libertà e della felicità dell'uomo, delle quali svolgerebbero una funzione strumentale, “sostenendo di non aver altro fine che la loro realizzazione”¹⁰². Come Talmon peraltro ribadisce dopo aver analizzato approfonditamente le concrete esperienze politiche che di tale atteggiamento sarebbero state manifestazione, l'evoluzione della democrazia totalitaria – nel suo degenerare immancabilmente in un sistema di coercizione

⁹⁹ La questione veniva brillantemente affrontata – peraltro negli stessi anni – da Isaiah Berlin. Emblematico è il suo ricorso all'immagine assai evocativa delle uova e della frittata per riferirsi agli interessi sacrificabili in vista del perseguimento di un fine ritenuto altissimo. Se l'obiettivo (la frittata) che ci si propone di raggiungere corrisponde ad un valore assoluto e inestimabile – come lo era per i pensatori totalitari la creazione di una società perfetta e totalmente armonica e omogenea –, non vi sarà limite al numero di interessi concorrenti che saranno ritenuti sacrificabili (le uova) sulla strada del suo raggiungimento, e nessuna cura verrà ritenuta troppo drastica per provvedere ad un tanto auspicato risanamento della sfera collettiva. Nelle parole di Berlin, “Per fare una simile frittata, non c'è limite al numero di uova che sono disposto a rompere” (I. BERLIN, *The Pursuit of the Ideal*, in *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Londra, Pimlico, 2013, p.16.). È peraltro del tutto verosimile, a parere di chi scrive, che sul tema Berlin abbia potuto discutere e confrontarsi con Talmon – vista la fitta corrispondenza tra i due – proprio negli anni in cui il primo lavorava alle conferenze che sarebbero poi state trasmesse con enorme successo dalla BBC nel 1952, e il secondo terminava il primo volume della sua celebre trilogia che sarebbe stato pubblicato nello stesso anno. (Sul punto, si veda I. BERLIN, *La libertà e i suoi traditori*, Milano, Adelphi, 2005).

¹⁰⁰ “La stessa idea di un sistema autonomo dal quale sia stato eliminato ogni male e ogni infelicità è totalitaria” (*ibid.*).

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

e accentrimento – non rinnegherebbe, paradossalmente, i valori dell’individualismo liberale del diciottesimo secolo, ma peccherebbe nell’assumere verso di essi “un atteggiamento troppo perfezionista”¹⁰³ e massimalista. Se la libertà viene ritenuta compatibile con un unico modello di esistenza sociale, come avviene nei sistemi ispirati ad un monismo politico di tipo totalitario, allora gli uomini – fintantoché non realizzeranno l’accordo con tale ideale assoluto – potranno essere costretti all’obbedienza o portati ad essa dalla paura, “senza che ciò comporti una reale violazione del principio democratico”¹⁰⁴. Talmon fornisce l’esempio paradigmatico di Rousseau, secondo il cui pensiero il Sovrano può esigere dai cittadini la totale alienazione dei loro diritti e dei loro poteri (finanche della loro vita) senza che in ciò si possa ravvisare una loro reale rinuncia (non avendo esso a cuore altro che il bene di ogni *citoyen* e pertanto non avendo motivo alcuno per danneggiarlo); tuttavia il paradosso è rintracciabile in filigrana nella trama di tutto il sentire politico – o meglio di quello “stato mentale”¹⁰⁵ – che caratterizza il pensiero proto-totalitario dei *philosophes*.

Ogniquale volta il modello di società perfetta a cui tendere deriva da una visione monistica della realtà, la stessa spontaneità degli uomini nell’espressione dei loro massimi potenziali e delle loro più alte aspirazioni risulta annientata, essendo contemplato non solo un unico punto di arrivo ma altresì un unico percorso per raggiungerlo. Questo cortocircuito logico – che alla solenne proclamazione della libertà dell’individuo fa *de facto* seguire la soppressione della stessa – viene visto da Talmon come un *trait d’union* che lega tutti coloro” che nel diciottesimo secolo credevano in un sistema naturale”¹⁰⁶, e viene giudicato alla stregua di un momento di miopia collettiva che avrebbe impedito di capire che, una volta impostato e programmato un modello positivo ritenuto definitivo, le libertà che si considerano collegate ad esso “vengono limitate entro la sua struttura, e perdono il loro significato e la loro validità al di fuori di essa”¹⁰⁷. Di fatto, poiché tutto ciò che non finisce per conformarsi all’unico modello di ordine contemplato – restandone quindi all’esterno – permane a rigor di logica nel caos, e poiché l’idea stessa di caos mal si concilia con l’idea di libertà, secondo Talmon risulta possibile “giungere a riaffermare

¹⁰³ *Ivi*, p.342.

¹⁰⁴ *Ivi*, p.8.

¹⁰⁵ *Ivi*, p.21.

¹⁰⁶ *Ivi*, p.54.

¹⁰⁷ *Ibid*.

la libertà mentre la si nega”¹⁰⁸. Per questo motivo, l’iniziale visione – condivisa con entusiasmo dai *philosophes* – di un ordine naturale da ripristinare per giungere ad uno stato di armonia in cui “l’individuo sia il principio e la fine di ogni cosa” porta immancabilmente “all’antitesi del suo individualismo originario”¹⁰⁹, in un sistema di monismo politico in cui la potestà decisionale è rimessa interamente nelle mani di un Legislatore che dispone di mezzi anche coercitivi per indurre ogni uomo a conformarvisi.

Verso la realizzazione della democrazia totalitaria: il caso Rousseau.

Gli esiti anti-individualistici di queste riflessioni trovano in Rousseau il condensato più significativo¹¹⁰, al punto che Talmon dedica al ginevrino un autonomo capitolo all’interno del primo volume della sua trilogia – rubricandolo nientemeno che *La democrazia totalitaria (Rousseau)* –, a sottolinearne il nesso inscindibile sul piano della derivazione teorico-ideologica. Egli rappresenterebbe il punto di svolta nella storia della nascita del pensiero totalitario, in cui si consuma il passaggio da una mera speculazione filosofica diffusa, ad una teorizzazione puntuale in grado di fornire le basi di un successivo e reale precipitato politico. Al contempo vertice massimo del pensiero del suo secolo, e anticipatore della spontaneità del sentimento che caratterizzerà l’età romantica, egli trasla la fede in un ordine naturale dal piano cosmico a quello politico, facendo conflagrare la tensione latente fino ad allora accumulatasi nei *milieux* intellettuali del diciottesimo secolo. Nell’analisi che ne fa Talmon, la volontà generale rousseauiana – nella sua incarnazione sovrana – “ha essenzialmente lo stesso significato dell’ordine naturale armonioso”¹¹¹ invocato dai *philosophes*. Unendo quest’ultimo ideale al concetto di sovranità popolare, “Rousseau diede origine alla democrazia totalitaria”¹¹², portando alla

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ivi*, p.55.

¹¹⁰ “Egli fu un fascio di contraddizioni, da una parte solitario e anarchico, desideroso di ritornare alla natura, abbandonato alla fantasticheria, in rivolta contro tutte le convenzioni, sentimentale e lacrimoso, incredibilmente presuntuoso e in opposizione al suo ambiente; dall’altra ammiratore di Sparta e di Roma, predicatore della disciplina e dell’immedesimazione dell’individuo nell’entità collettiva” (*ivi*, p.58).

¹¹¹ *Ivi*, p.63.

¹¹² *Ibid.* Si richiama qui il dibattito, svoltosi soprattutto negli Anni Settanta e Ottanta, sul supposto totalitarismo di Rousseau. Senza pretesa di esaustività, si riportano gli scritti di I. BERLIN, *La Libertà e i suoi traditori*, Milano, Adelphi, 2005 e *Il riccio e la volpe*, Milano, Adelphi, 1998; S. COTTA, *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980; J. CHAPMAN, *Rousseau*.

nascita di una religione laica che, convogliando gli impulsi insopprimibili dell'uomo dentro il perimetro della collettività, come ha scritto recentemente Rosada, “trasformò il politico nell'effettiva manifestazione del sacro”¹¹³.

Talmon è alquanto fermo nell'individuare qui, e non *aliunde*, la sorgente primigenia della democrazia totalitaria. Anche in questo frangente, riaffiora in maniera espressa la sua convinzione che, alla base di questa degenerazione, fosse ravvisabile non un ripudio dei concetti di individuo e di libertà, bensì un loro sviluppo *ingenuo* e maldestro, foriero di un imminente “terrorismo scaturito da una volontà di bene”¹¹⁴: i *philosophes* non discutevano sul fatto che l'uomo dovesse essere sovrano, né che dovesse costituire il centro gravitazionale attorno cui strutturare le politiche riformiste, ma ibridavano questa convinzione con il postulato che esistesse “un punto comune in cui le volontà di tutti gli uomini avrebbero necessariamente coinciso”¹¹⁵, preparando altresì la via alle successive esperienze di democrazia plebiscitaria. Parallelamente, l'etica dei diritti dell'uomo assunse i caratteri di un ideale sociale egualitario, ponendo l'accento sulla rimozione di ogni disuguaglianza, di ogni privilegio e di ogni corpo intermedio visto come residuo fossile di una società feudale colpevolmente dimentica dell'ordine naturale. Ne sarebbe conseguito che, con la Rivoluzione, nulla sarebbe più rimasto fra l'individuo e lo Stato, e quest'ultimo – non più controllato da istituzioni, classi o corpi intermedi – avrebbe assunto un potere illimitato. Con Rousseau, fu il popolo ad assumere il ruolo precedentemente detenuto dai sovrani di diritto divino, agendo come un organismo compatto e unitario, riflesso di un'unica volontà, di un unico interesse e di un'unica verità: non un luogo di aggregazione, confronto e temperamento di eterogenei interessi, ma

Totalitarian or Liberal?, New York, Ams Pr. Inc., 1968; G. BEDESCHI, *Il rifiuto della modernità. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Firenze, Ed. Le Lettere, 2010; et al.

¹¹³ F. ROSADA, *Libertà e natura umana. L'antropologia politica di Rousseau*, Milano, Franco Angeli Editore, 2022, p.191.

¹¹⁴ C. GALLI, in J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. XXV. In questo senso il suo pensiero converge con quello di Berlin, dove afferma chiaramente che Rousseau è uno degli autori che ha parlato maggiormente di libertà e che ad essa costantemente si riferisce. (Cfr. I. BERLIN, *La libertà e i suoi traditori*).

¹¹⁵ J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, p.12.

l'espressione di un'unanimità che, nella visione dei padri della democrazia del Settecento, era diretta e necessaria derivazione dei principi naturali¹¹⁶.

Il pensiero del filosofo ginevrino, agli occhi di Talmon, “dimostra chiaramente la stretta relazione tra la sovranità popolare portata all'estremo e il totalitarismo”¹¹⁷: avendo collocato il popolo al posto precedentemente detenuto dal monarca assoluto, Rousseau era convinto che fosse esso a dover incarnare ed esercitare la potestà sovrana (peraltro agendo unitariamente e unanimemente), e non un qualche organo rappresentativo, pena una pericolosa auto-spoliazione di potere¹¹⁸. Sarebbe proprio nell'enfasi da lui posta negli istituti di democrazia diretta che si andrebbe individuato il preannunciarsi di forme politiche dittatoriali, giacché “se un costante appello è rivolto al popolo intero, non solo ad un piccolo organo rappresentativo, e nello stesso tempo l'unanimità è posta come postulato, non si può sfuggire alla dittatura”¹¹⁹. Sussisterebbe dunque per Talmon non una mera correlazione tra la visione rousseauiana della sovranità popolare e il realizzarsi di forme di democrazia totalitaria, ma un più radicale e diretto nesso di causa-effetto, che implicherebbe la certa e necessaria derivazione di questa da quella. Tale tesi, senz'altro massimalista, costituisce la pietra d'angolo su cui poggia l'intera trilogia che Talmon dedica all'indagine della democrazia totalitaria, del messianesimo politico e della loro evoluzione attraverso i secoli, dall'Età dei Lumi fino al Novecento: quel filo rosso che legherebbe – ininterrottamente – il pensiero dei *philosophes* francesi (e di cui Rousseau costituirebbe la punta di diamante) e le esperienze dittatoriali novecentesche.

Un tratto ricorrente nei suoi scritti è il riferimento alla buona fede che avrebbe animato i teorici dell'Illuminismo politico, incluso Rousseau: una diffusa inconsapevolezza – che Talmon a più riprese qualifica *tout court* come *ingenuità* – degli esiti nefasti che dalle loro teorizzazioni si sarebbero a stretto giro prodotti¹²⁰. Incolpevolmente calati in

¹¹⁶ “Ingenui e inesperti nell'attività della democrazia, i teorici alla vigilia della rivoluzione erano incapaci di considerare le tensioni e gli sforzi, i conflitti e le lotte di un regime parlamentare democratico come cose ordinarie, che non devono spaventare nessuno con lo spettro della rovina e del disordine immediato” (*ivi*, p.65.).

¹¹⁷ *Ivi*, p.69.

¹¹⁸ “Un popolo, quando consegna il potere a un organo rappresentativo parlamentare, si compra un padrone” (*ivi*, p.68.).

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ “[...] Scoppiò la Rivoluzione e provocò una catena di eventi e di mutamenti che i filosofi più audaci non avevano mai sognato” (*ivi*, pp.233.).

un'epoca pre-democratica e imbevuti di antichità, essi non potevano prevedere né immaginare “che la creazione originariamente ponderata degli uomini poteva trasformarsi in un Leviathan, che avrebbe potuto schiacciare i suoi stessi creatori”¹²¹. Rousseau in particolare, nella sua riluttanza – o meglio, nella sua contrarietà – a qualificare come volontà generale la semplice volontà della maggioranza, ravvisava l'esperienza del popolo riunito ed emotivamente partecipe come l'unico *modus agendi* per regolare il bene comune e dotarsi di strumenti normativi, in ciò mancando di coglierne il potenziale degenerativo¹²².

Egli era inconsapevole del fatto che l'assorbimento totale e profondamente emotivo nell'attività politica collettiva è destinato a soffocare ogni forma di vita privata, che l'agitazione della folla riunita può esercitare una forte pressione tirannica e che l'estensione dell'ambito della politica a tutte le sfere dell'interesse e della capacità degli uomini, senza lasciare posto allo svolgimento dell'attività casuale o empirica, era la via più breve verso il totalitarismo¹²³.

La volontà generale così configurata si caricava di un retrogusto messianico, passando da mero strumento a vero e proprio *fine* della politica, assumendo quei connotati escatologici che avrebbero contraddistinto tutte le esperienze totalitarie successive: nelle parole di Talmon, “traguardo prestabilito verso il quale siamo irresistibilmente spinti, unica vera ispirazione che abbiamo o siamo destinati ad avere, anche se ancora non l'abbiamo a causa della nostra lentezza, dei nostri pregiudizi, del nostro egoismo o della nostra ignoranza”¹²⁴. La stessa idea di una volontà che si suppone predeterminata in quanto derivata dalla natura, giusta in quanto razionale, necessaria in quanto unica e coestensiva al bene comune, porta ad una riconfigurazione della stessa collettività dei consociati: il popolo si restringe giocoforza ai soli individui che si identificano con l'interesse generale, risultandone invece esclusi o espulsi coloro che vi si dissociano, alla stregua di estranei non facenti parte della nazione. Talmon così riassume lapidariamente questa visione:

¹²¹ *Ivi*, p.69.

¹²² “Il vero popolo, o piuttosto la parte che lo dirige, una volta che trionfa nella sua insurrezione, diviene il legislatore di Rousseau che esamina chiaramente l'intera situazione, senza essere influenzato da interessi e da passioni parziali e forma la «nazione giovane» con l'ausilio di leggi tratte dalla sua superiore saggezza, preparandola a volere la volontà generale” (*ivi*, pp.71-72.).

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ivi*, p.70.

Per prima cosa si procede alla eliminazione degli uomini e degli influssi che non fanno parte del popolo e che non si identificano con la volontà generale incorporata nel contratto sociale della rivoluzione recentemente instaurato; quindi alla rieducazione della giovane nazione per abituarla a volere la volontà generale. Il compito del legislatore è di creare un nuovo tipo di uomo, con una nuova mentalità, con nuovi valori, con un nuovo tipo di sensibilità, libero dai vecchi istinti, dai pregiudizi e dalle cattive abitudini. Non basta cambiare l'organizzazione dello stato, o anche unificare le classi; bisogna cambiare la natura umana, o, secondo la terminologia del diciottesimo, rendere l'uomo virtuoso¹²⁵.

Fervori messianici da Rousseau alla Rivoluzione.

L'idea tanto vaga quanto esaltante di una rigenerazione imminente, di un ricominciamento radicale che avrebbe travolto come una marea ogni ambito esistente – da quello privato a quello pubblico – iniziò a caricarsi di un misticismo nuovo proprio con Rousseau, e con questa nuova coloritura avrebbe contraddistinto il clima intellettuale francese – rasentando a tratti l'isterismo e il fervore millenaristico – fino alla vigilia della Rivoluzione. La prospettiva che la verità, distillata in principi conformi a ragione, potesse infine essere posta alla base del vivere collettivo portò alla convinzione che, finalmente, la società fosse sul punto di ripristinare quell'armonia naturale che da troppi secoli aveva perduto.

Tanto lo stile quanto i contenuti delle opere di Rousseau, con lo sdegno e l'indignazione per l'andamento del mondo che tanto li contraddistinguono, segnarono un mutamento di paradigma nel modo con cui i *philosophes* rivolgevano il loro sguardo critico alle inesattezze del presente. Con lo zelo e con lo slancio castigatore che ne costituivano la cifra stilistica, il ginevrino si calava nel dibattito intellettuale settecentesco con la forza di un'auto-investitura che non conosceva precedenti, assumendo le vesti di un accusatore-messia che si voleva redentore e guida della società in quanto estraneo al male contro cui si scagliava. Un "uomo proveniente da fuori"¹²⁶ che, nella sua opera di critica e di

¹²⁵ *Ivi*, p.72.

¹²⁶ J. STAROBINSKI, *Accusare e sedurre. Saggi su Jean-Jacques Rousseau*, Locarno, Armando Dadò Editore, 2020, p.36.

denuncia, per la prima volta accoppiò una questione religiosa con una risposta politica, in ciò producendo un pericoloso reagente che avrebbe condizionato la futura evoluzione del messianesimo politico in maniera irreversibile.

Con Rousseau, nell'evoluzione che Talmon ricostruisce dello sviluppo del pensiero totalitario, viene piantato il seme di quel misticismo che, nelle fasi più convulse della Rivoluzione, avrebbe soppiantato il tradizionale valore-cardine del Settecento illuminista, il razionalismo. Negli strali che egli scagliò nell'ambito della sua critica feroce alla corrotta civiltà moderna, il ginevrino sorpassò di gran lungo l'atteggiamento precedente dei Lumi riformatori, inaugurando una *façon* inedita di affiancare alle accuse di decadimento un'esaltazione quasi fideistica delle virtù proposte come cura e rimedio. Il *sacro* che egli opponeva alla frivolezza mondana, alla mollezza dei costumi, al venire meno del senso civico o all'oblio della moralità non era la religione costituita tradizionale, bensì un sentire mistico dai confini evanescenti ma dal contenuto assai pregnante, in cui il parametro esterno di riferimento era sempre il concetto di *patria*. Nei momenti salienti in cui li nomina nei suoi scritti, la religione e Dio (il *Signore dell'Universo* menzionato nei *Discours*) sono infatti sempre associati alla patria, in ciò inaugurando un collegamento nuovo e fatale.

Il fervore a dir poco salvazionista con cui Rousseau auspicava un rinnovamento totale dell'umanità e l'avvento di una società rigenerata era accompagnato da un linguaggio nuovo, che al recupero della terminologia tecnica del giusnaturalismo e dell'Illuminismo affiancava espressioni desunte dal registro della fede, del misticismo, del sentimentalismo. Il riferimento alle inesattezze del presente come a dei *mali* da cui si poteva essere sanati¹²⁷ – ancorché a seguito di una cura drastica e non certo indolore –, e l'idea che di essi gli uomini fossero in qualche modo *colpevoli*, avrebbe veicolato l'idea che chiunque avesse avuto la forza e la volontà di accogliere i nuovi vangeli che gli venivano proposti per redimersi ed espiare i propri torti avrebbe avuto accesso ad una nuova purezza, e, per questo tramite, alla salvezza. L'attrattività e l'incisività del messaggio rousseauiano tra i suoi contemporanei, al netto della sua indiscussa originalità, era ascrivibile in buona parte alla circostanza che esso sapesse presentarsi, per chi avesse avuto l'audacia di aderirvi, come la promessa e la garanzia di una vita ricominciata. Il

¹²⁷ Emblematica è la scelta di utilizzare come epigrafe dell'*Emilio* un'espressione di Seneca ("Sanabilibus aegrotamus malis" - «Di mali guaribili siamo ammalati») desunta dal *De Ira*, libro II, capitolo XIII.

modus operandi della conversione religiosa trovava reimpiego nell'ambito della conversione politica.

Come messo in luce da autorevole dottrina, proprio fustigando la società parigina e rimproverandone la corruzione, Rousseau esercitò un'attrattiva fortissima su gran parte di quello stesso mondo¹²⁸. Facendo proprio il modo d'agire precipuo dei convertitori e dei profeti religiosi, procedette a denunciare il male e contestualmente ad individuarne il rimedio e a proporre una via di salvezza. Oggetto di un vero e proprio culto lui vivente, e di una venerazione sconfinata dopo la sua morte, il ginevrino tinse di un misticismo esaltato un variegato *parterre* di uomini (e donne) di cultura nella Francia pre-rivoluzionaria, nel cui pensiero, nei cui scritti e nel cui operato sarebbero risultati forti ed inequivocabili le impronte rousseauiane. Dalla visione del popolo come un organismo unitario chiamato necessariamente ad agire in maniera monolitica e con un'unica voce, al dogma di un ordine definitivo il cui raggiungimento era non solo possibile bensì necessario, fino all'esaltazione dei contenuti di verità del cieco sentimento in contrapposizione al prudente approccio della ragione, il sottobosco intellettuale alla vigilia della Rivoluzione era gravido di valori di ascendenza rousseauiana¹²⁹. Inoltre, i travolgenti rimandi al comune sentire del popolo riunito come un unico cuore pulsante avrebbero assunto “valore di *prototipo* di una fusione universale”¹³⁰ che avrebbe contraddistinto tutte le esperienze totalitarie a venire: la voce del cuore – chiamata, al posto della ragione, ad amplificarsi fino a diventare il clamore di un giuramento generale – avrebbe portato al centro della scena la dimensione collettiva del vivere umano che il

¹²⁸ Sul punto, J. STAROBINSKI, *op. cit.*, pp 66-67.

¹²⁹ Talmon si concentra principalmente su quei pensatori che della storia del diciottesimo secolo finirono per assumere un ruolo da protagonista *vis-à-vis* lo sviluppo delle vicende politiche rivoluzionarie, ma è qui il caso di ricordare, tra i moltissimi personaggi che parteciparono al dibattito intellettuale prima e durante la Rivoluzione, Madame de Staël. Imbevuta di una venerazione assoluta nei confronti del ginevrino, dedicò numerose e accorate parole ai francesi all'indomani della convocazione degli Stati Generali nel 1788, ravvisando un'imminente rigenerazione della società: “O tu grande nazione, tra poco riunita per consultare su tuoi diritti” (MME DE STAEL, *Lettres sur les écrits et le caractère de Jean-Jacques Rousseau*, in *Œuvres complètes de Madame la baronne de Staël-Holstein*, Firmin Diderot Frères, t. I, 1844, p. 1; *Lettere sugli scritti e sul carattere di G.G. Rousseau della baronessa di Staël-Holstein*, Mendrisio, dalla stamperia Landi, 1817, p. 11). Proprio dagli scritti di Rousseau ella avrebbe ricavato una “verità di sentimento” di cui avrebbe fatto la sua guida, in quanto ben più idonea della mera ragione ad attingere ai principi autentici della natura

¹³⁰ J. STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 66-67.p.176.

freddo e astratto razionalismo dei Lumi – con la sua visione atomistica dell'uomo – aveva mancato di intercettare e di considerare.

Rousseau, morto nel 1778 e pertanto impossibile da consultare come guida nell'azione politica all'indomani dello scoppio della Rivoluzione, sarebbe stato oggetto di un culto quasi necromantesco, il cui *pathos*, tanto grottesco quanto ingenuo, perfettamente illustra lo spirito pre-rivoluzionario che si era andato consolidando fino ad allora.

E tu, Rousseau, ingegno sublime, di cui fu tale l'infelicità, che appena si osa desiderarti su questa terra [...]! Perché non sei tu testimone dell'augusto spettacolo, che la Francia è per dare [...]! Là, forse, gli uomini ti sembrerebbero più degni di stima. [...] Rinasci dunque, o Rousseau, sorgi dunque dalle tue ceneri. Vieni¹³¹.

Il tono, indubbiamente messianico, ben incapsula lo stato di tensione mistica e di fervore millenaristico che univa all'aspettativa di un ricominciamento imminente l'attesa della venuta di un grande uomo, di una guida, di un messia che guidasse le genti verso una nuova Arcadia. Lo slancio sentimentalistico – che portava gli uomini a configurare l'avvento delle libertà individuali come un rinnovamento da realizzarsi sul piano della storia collettiva – richiedeva al contempo la necessità di *personificare* il ruolo di guida provvidenziale in una figura concreta, in carne ed ossa, che camminasse tra le genti e che vestisse i panni del maestro illuminato in grado di guidare il suo gregge fuori dalle tenebre dell'ignoranza.

Per Talmon, in questi frangenti si consuma un passaggio fondamentale: da un lato, il delinearsi della figura del *capo* carismatico al quale il gruppo rivoluzionario avrebbe poi conferito la responsabilità politica e morale di difendere i nuovi diritti e di organizzare la nuova realtà sociale; dall'altro, il conseguente sviluppo – seppur in forma germinale – del culto della personalità nei confronti del leader. In altre parole, un'inedita commistione di prospettive teologiche e di programmi politici. La *rivelazione*, fino ad allora relegata alla sfera religiosa, inizia ad essere concepita come l'orizzonte di un cambiamento sociale e istituzionale da consumarsi su un piano collettivo e da realizzarsi nell'arena politica, in

¹³¹ *Ivi*, p.174.

cui è lo Stato – oramai sacralizzato – ad essere investito di un ruolo salvifico da espletarsi per interposta persona di un leader carismatico o di un'élite illuminata.¹³²

La questione della proprietà.

Talmon considera un ulteriore ambito del contesto intellettuale pre-rivoluzionario in cui sarebbe ravvisabile quello *stato d'animo* che egli riconduce al sottobosco del pensiero proto-totalitario del Settecento: il grande dibattito politico e filosofico attorno al tema della proprietà.

Nel pensiero economico del diciottesimo secolo, infatti, egli ravvisa “la stessa incoerenza che vi è nel suo orientamento verso l'etica politica”¹³³, laddove i Lumi, pur parlando il linguaggio dell'individualismo e proclamando di perseguire le libertà dei singoli, avrebbero in realtà finito per configurare un sistema improntato al collettivismo e al perseguimento dell'interesse generale. E analogamente all'ambito etico-politico, anche in quello economico il loro atteggiamento sarebbe stato quello di un perfezionismo *naïf*, di una colpevole ingenuità mossa da buona fede.

Il *problema della proprietà*, come definito da Talmon, emergerebbe “dalla contraddizione tra la forza delle premesse e la fragilità delle conclusioni pratiche”¹³⁴: i *philosophes* si appellavano ad un unico principio razionale di esistenza sociale per teorizzare uno stato finalmente liberato dai privilegi di origine feudale e dalle disuguaglianze contrarie ai diritti naturali degli individui, eppure “battevano in ritirata quando questo postulato filosofico dimostrava di comportare una minaccia per la proprietà”¹³⁵. Eppure, anche solo nelle loro elaborazioni teoretiche, i pensatori del diciottesimo secolo veicolarono quella visione messianica che, proprio come in ambito politico, pure in quello economico risultava scorrere sotto la superficie, in ciò contribuendo alla predisposizione di quel clima propizio che avrebbe catalizzato lo svolgersi degli eventi all'indomani della Rivoluzione.

¹³² “Prima che il diciottesimo secolo terminasse, l'estremo individualismo si trasformò dunque completamente in un sistema di coercizione collettivista” (J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, p.345).

¹³³ *Ivi*, p.89.

¹³⁴ *Ivi*, p.73.

¹³⁵ *Ibid.*

Cercare di trovare un consenso in dottrina circa l'importanza rivestita dal socialismo nel pensiero politico del diciottesimo secolo è impresa destinata a restare infruttuosa: tale rilevanza è stata da taluni ritenuta assoluta, da altri pressoché nulla, da altri ancora meramente marginale. Talmon rinuncia alla pretesa di sciogliere il nodo gordiano, focalizzando invece la sua attenzione sul tratto comune che intersecherebbe il pensiero dei vari *philosophes* in tema di proprietà, ossia la necessaria messa in discussione dell'assetto economico preesistente¹³⁶, inaugurata dall'aver assunto come modello sociale un ordine naturale fisso e preordinato.

La stessa idea di un ordine naturale e razionale implicava un modello sociale metodico, almeno che non si pensasse, come facevano i fisiocratici, che la libera economia costituiva la vera essenza dell'ordine naturale, poiché alla fine è destinata a risolversi in perfetta armonia. Nell'idea dei diritti dell'uomo, nella concezione dell'uomo individuale come primo e ultimo elemento della struttura sociale, era implicito che tutte le forme e gli interessi esistenti possono e devono essere capovolti e completamente rinnovati, in modo da dare all'uomo ciò che gli è giustamente dovuto. Sulla base di tali principi la proprietà non poteva essere considerata come un diritto sacro e naturale da considerare indiscutibile¹³⁷.

Per Talmon, questa posizione denoterebbe un mutamento radicale nell'atteggiamento dei teorici politici di fronte al tema della giustizia economica, segnando il definitivo superamento di una visione improntata a quel paternalismo benigno in cui il cittadino bisognoso aveva il diritto di ricevere soccorso dal monarca: "l'uomo nell'ordine naturale non chiede l'elemosina, è il centro dell'intero sistema sociale ed economico"¹³⁸. Un mutamento di paradigma che avrebbe pertanto introdotto un elemento di forte instabilità nello *status quo* politico, esigendo un ripensamento radicale dell'intero assetto economico.

L'idea egualitaria, infatti, che "condannava la disuguaglianza di classe e i privilegi come un male che sorge in contraddizione con gli insegnamenti della natura"¹³⁹, portava a configurare la proprietà privata – con lo spirito di cupidigia egoistica che la generava –

¹³⁶ "Il dinamismo socialista implicito nell'idea del sistema naturale può essere difficilmente negato" (*ivi*, p.74).

¹³⁷ *Ivi*, p.74.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

come la maggiore perversione di quel medesimo ordine razionale. Talmon non prende solo in considerazione la ben nota posizione di Rousseau per affermare la maturazione dell'atteggiamento messianico tra le trame della riflessione economica settecentesca, bensì anche il pensiero di Morelly e Mably, i cui atteggiamenti *vis-à-vis* la proprietà non sarebbero stati meno critici di quello – certo più celebre – del ginevrino¹⁴⁰.

Nello specifico, il primo di questi due (“l’unico comunista coerente tra gli studiosi del diciottesimo secolo”¹⁴¹) si dimostrava convinto che senza la proprietà privata la stessa cupidigia non avrebbe mai fatto la sua comparsa tra gli uomini, e pertanto ne auspicava l’abolizione per rimediare ad ogni male sociale, morale e politico: all’uopo egli considerava il comunismo come una proposizione pratica, come una destinazione raggiungibile sul piano collettivo dell’esistenza umana. Il ripristino della primigenia condizione di armonia naturale era non solo possibile – ancorché all’esito di un regime transitorio di una certa severità – ma del tutto necessario per porre fine ad uno smarrimento etico-politico durato secoli. Per Morelly, “doveva esserci una conclusione dopo un lungo periodo di tentativi e di errori”¹⁴², e “questa conclusione messianica [doveva essere] lo stato di natura comunista”¹⁴³. Tale punto di approdo si sarebbe sostanziato in un sistema di produzione e di consumo basato su magazzini pubblici di stockaggio e distribuzione delle risorse secondo le necessità di ognuno, sulla base di un piano completo di cui ciascuna città si sarebbe dovuta dotare. Non si sarebbe insegnata nessun’altra filosofia che quella avente come fondamenti l’utilità e la saggezza delle leggi, e queste ultime sarebbero state impresse su obelischi, piramidi e pubblici monumenti per essere conosciute e seguite alla lettera da tutti senza che ne fosse permessa la più piccola variazione. Per Talmon, “la visione comunista di Morelly della società perfetta presuppone un totalitarismo spirituale oltre che

¹⁴⁰ “L’eloquente brano di Rousseau sul primo uomo che recintò un appezzamento di terra con una siepe, che ingannò i vicini facendoli credere nella legalità della sua azione, e in tal modo divenne l’autore di tutte le guerre, di tutte le rivalità, di tutti i mali sociali e della depravazione del mondo, non è più radicale dell’insistenza ossessiva di Morelly e di Mably sul fatto che la proprietà è la causa prima di tutto ciò che è andato male nella storia” (*ivi*, p.75). Sul punto, si richiamano gli studi di C. DE BONI, *Uguali e Felici. Utopie francesi del secondo settecento*, Calenzano, Casa Ed. G. D’Anna, 1986; G. STIFFONI, *Utopia e Ragione in G. Bonnot de Mably*, Lecce, Edizioni Milella, 1975.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

una pianificazione perfetta”¹⁴⁴, in ciò segnando un antecedente sul piano teorico di quelle implementazioni politiche che la Rivoluzione avrebbe realizzato sul piano pratico.

Il comunismo di Mably, dal canto suo, pur muovendo da premesse non dissimili a quelle di Morelly, giunse a conclusioni differenti. Anche nel suo pensiero si imponeva la visione di fondo di una passata età dell’oro benedetta dall’armonia sociale e fondata su un comunismo di tipo egualitario, tuttavia il suo punto di vista risultava fortemente condizionato dalla severa essenza del suo cattolicesimo. Per Talmon, proprio la sovrapposizione delle categorie di pensiero cattolico e dei valori del diciottesimo secolo farebbero di Mably un caso *sui generis*. Recuperando la nozione cristiana di caduta dell’uomo dallo stato di grazia, egli avrebbe costantemente tenuto a mente la distinzione fra verità assoluta e verità parziali, tra il *bene perfetto* e la semi-giustizia palliativa perseguita in terra dagli uomini. Talmon non esita ad etichettare Mably come “un messianico inasprito”¹⁴⁵, uno pseudo-moralista di gusto medievale imbevuto di messianesimo comunista che sarebbe diventato di fatto “il profeta del babouvismo”¹⁴⁶. Lungi dal costituire una proposizione pratica, il suo comunismo risulterebbe inattuabile nell’ambito di una società umana in stato di peccato, e per quest’ultima si renderebbe quindi necessario configurare un diverso e specifico regime operativo e organizzativo. Proprio qui Mably avrebbe ravvisato – paradossalmente – nell’istituto della proprietà privata (e nel suo rispetto) la pietra d’angolo di una società ordinata, salva dal caos e dall’anarchia. Nello stato di peccato, infatti, gli attacchi alla proprietà costituirebbero “una manifestazione di cupidigia non meno dell’amore per la proprietà stessa”¹⁴⁷, per cui si dovrebbe ritenere saggia ogni legge diretta a prevenirli e contrastarli. Esattamente in questo starebbe la maggiore incoerenza di Mably: la proprietà privata sarebbe la fonte di tutti i mali, eppure si renderebbe imperativo proteggerla. Tuttavia, per Talmon, la posizione del pensatore francese risulta particolarmente interessante proprio in ragione dei corollari di tale paradosso: se non è possibile abolire la proprietà, si rende necessario vigilare con la massima penetranza su di essa. Egli “desiderava che l’individuo fosse il più indipendente possibile dal suo prossimo e il più dipendente possibile dallo stato”¹⁴⁸, auspicando per i

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 78.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 79.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 81.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 84. In relazione al comunismo ascetico e spartano di Mably, vedasi B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2005.

cittadini un mesto *bonheur de médiocrité* orientato ad un'economia restrizionista e improntato ad una visione ascetica della virtù individuale. Mably, che incoraggiava un ruolo interventista assai radicale dello stato nelle materie economiche, riteneva necessario che le grandi fortune venissero disperse e ridistribuite dal Legislatore, stabilendo un massimo di proprietà da concedere ad ogni cittadino ed operando una ripartizione della terra sulla base di una legge agraria egualitaria. Questa visione riproponeva di nuovo l'idea dello stato – in questo caso con il fine di imporre l'austerità ascetica – quale unico arbitro nella definizione dei principi da considerarsi giusti e buoni.

Talmon trae le dovute conclusioni, riassumendo così la sua digressione sul pensiero economico dei *philosophes*:

Nella filosofia sociale francese del diciottesimo secolo, non vi è nessuna caratteristica più sconcertante dell'assenza quasi totale di presentimento o di comprensione delle nuove forze che stavano per essere sprigionate dalla rivoluzione industriale. Pochi vedevano nell'espansione del commercio e dell'industria una promessa di incremento della prosperità nazionale. La maggior parte la considerava come lo sviluppo dello spirito di conquista da parte di una piccola classe egoista e senza scrupoli; non una possibilità di miglioramento per i lavoratori, ma un nuovo modo di degradarli e di assoggettarli¹⁴⁹.

L'interpretazione talmoniana che ne viene data è quella di uno snodo fondamentale nella storia del pensiero politico, in cui i pensatori del diciottesimo secolo credettero in qualche modo di poter conciliare la statolatria e l'individualismo, con “lo stato che agiva come freno sugli eccessi di ineguaglianza e come regolatore o come il garante della sicurezza sociale per i poveri e per i deboli”¹⁵⁰. Tuttavia, la vocazione restrizionista del pensiero economico del diciottesimo secolo sarebbe ai nostri occhi meno interessante e meno importante per ciò che dice che per ciò che tace: pur essendo partito da un impeto di riformismo onnicomprensivo e totalizzante, l'Illuminismo dei *philosophes* si sarebbe fermato timidamente a metà strada, non osando portare a compimento le proprie premesse teoretiche per quel che riguarda la materia economica; e l'ambizione di fondare una società rigenerata e basata su principi razionali e naturali si sarebbe astenuta “dal gettare nel

¹⁴⁹ *Ivi*, pp.85-86.

¹⁵⁰ *Ivi*, p.90.

crogiuolo la base delle relazioni sociali, la proprietà”¹⁵¹, in ciò tradendo parte del suo mandato ideale.

Al giungere poi della rivoluzione francese (“con il suo appello messianico e i suoi sforzi economici e sociali”¹⁵²), le masse risvegliate avrebbero faticato ad accontentarsi di una promessa di ricominciamento globale che escludesse dal suo ambito di operatività la materia economica, non trovando giustificazioni del perché il Legislatore, così onnipotente in tutte le altre sfere, dovesse astenersi dall’attenuare l’egoismo dei ricchi o dal porre fine alle sofferenze dei poveri, o, più in generale, “perché non potesse risolvere il problema sociale sul modello dello schema naturale e in accordo con la *necessità delle cose*”¹⁵³. Come Talmon sottolinea, la stessa idea di democrazia veicolata dai pensatori del diciottesimo secolo sembrava implicare una sempre più stretta correlazione tra eguaglianza di diritti ed eguaglianza economica, rendendo assai arduo comprendere perché una rivoluzione che si voleva onnicomprensiva dovesse in ultima istanza sostanzarsi in un mutamento soltanto politico e non anche socio-economico. Intrisi com’erano di un’idea assai ingenua di antichità, i pensatori francesi del diciottesimo secolo erano portati a ritenere difficilmente concepibile una democrazia puramente formale senza un corrispondente livellamento sociale, cioè come quella sorta dalla rivoluzione americana.

Secondo la lettura data da Talmon, dopo il conflagrare della rivoluzione francese, la dittatura giacobina “fu trovata impreparata”¹⁵⁴, e i suoi esponenti politici – proprio come i loro maestri del diciottesimo secolo – mancarono del necessario coraggio “per attaccare frontalmente il sistema della proprietà”¹⁵⁵.

Questa è la ragione per cui il regno della virtù, considerato da loro come postulato, sembra tanto insoddisfacente e tanto lontano da un ideale da essere quasi senza senso, e la ragione per cui i sistemi politici dittatoriali sociali ed economici, che la necessità impose loro, furono da loro adottati con tanta riluttanza¹⁵⁶.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ivi*, pp.90-91.

¹⁵³ *Ivi*, p.90.

¹⁵⁴ *Ivi*, p.91.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

Nel suo complesso, Talmon colloca questa riflessione sul pensiero economico del diciottesimo *ante* Rivoluzione nell'ottica di una comprensione dell'evoluzione politica prodottasi *dopo* il 1789 e degli avvenimenti che ne scandirono lo sviluppo. Egli concepisce la rivoluzione francese come tripartita, individuandone altrettante tappe associabili a precisi mutamenti di prospettiva ideologico-politica: i) l'improvvisazione giacobina; ii) la cristallizzazione babouvista; iii) la reazione termidoriana. Non è questa la sede per ripercorrere nel dettaglio l'analisi storica che lo studioso effettua dello svolgimento cronologico degli avvenimenti rivoluzionari, ma deve senz'altro rilevarsi l'apporto fondamentale che – secondo la lettura talmoniana – la speculazione filosofica settecentesca in materia economica diede alla predisposizione dello *stato d'animo* messianico nella Francia alla vigilia della Rivoluzione, condizionandone per riflesso anche i successivi sviluppi¹⁵⁷.

¹⁵⁷ In un ardito sforzo di sintesi non scevro da rischi, Talmon prova a riassumere allo stremo il concatenarsi dei mutamenti politici rivoluzionari sotto la lente della prospettiva economica di volta in volta prediletta da coloro che erano al potere: “Si può dire che la rivoluzione francese seguì passo passo gli insegnamenti di Mably, ma in un ordine inverso. In seguito alla sua disperazione per il non vedere mai instaurato il sistema comunista unicamente valido, Mably sviluppò un'intera serie di linee di condotte pratiche per lo stato di peccato, che ebbero una profonda influenza sul corso della rivoluzione. Il babouvismo era una conclusione mablyista tratta dall'insuccesso di queste linee di condotta, quando cercavano di risolvere i problemi della società, e una rivendicazione dell'affermazione originaria di Mably secondo cui tutte le riforme sarebbero state inefficaci senza l'abolizione della proprietà. Solo che, mentre Mably considerava quest'ultima un sogno senza speranza, Babeuf e i suoi seguaci chiarirono che i mutamenti rivoluzionari l'avevano introdotta nel regno della politica pratica e che il fallimento dei palliativi della rivoluzione l'avevano veramente resa inevitabile. Il pensiero politico di Mably [...] poteva essere rappresentato come una serie di strati, ognuno dei quali corrisponde a una particolare fase della rivoluzione che ispirò. Egli formulò un programma profetico dello stadio iniziale della rivoluzione. Accettando la suddivisione della società in ceti e classi come un male inevitabile finché gli uomini non fossero diventati «tutti fratelli», egli predisse che, riaffermando i loro particolari interessi e le loro libertà, le varie classi avrebbero isolato e indebolito il dispotismo reale. I parlamenti sarebbero divenuti l'«ancora di salvezza», e la crisi provocata da essi avrebbe costretto il re a convocare gli Stati generali. Questi avrebbero considerato essi stessi come l'Assemblea nazionale che si sarebbe riunita in periodi fissi. La Costituente apprese da Mably il principio della assoluta supremazia della legislatura su un potere esecutivo reale, debole, disprezzato e sempre sospetto; e il carattere sacro del principio di rappresentanza parlamentare, essendo stata rifiutata da Mably la democrazia diretta, come regime che sviluppa una moltitudine anarchica, capricciosa e ignorante. I Giacobini presero da Mably, non meno che da Rousseau, la loro idea di felicità virtuosa e egualitaria. [...] Alla fine il babouvismo adottò il comunismo di Mably, mentre il regime post-termidoriano basava l'esclusione dei non possidenti dalla vita politica anche sui precetti di Mably.” (*ivi*, pp.92-93).

L'atteggiamento rivoluzionario nel 1789.

Il conflagrare del fermento ideologico finora considerato viene quindi analizzato da Talmon in riferimento al banco di prova costituito dall'anno 1789. Con il detonare della Rivoluzione, per la prima volta nella storia “le idee avevano raggiunto le masse”¹⁵⁸: non più relegati ai soli *milieux* intellettuali, i nuovi principi, che – seppur spesso in forme semplificate e rarefatte – erano circolati fino ad impregnare strati ulteriori della società civile, contribuendo a predisporre quell'atteggiamento mentale diffuso che Talmon associa a “un clima di idee, un'atmosfera di idee”¹⁵⁹, trovavano ora uno spazio fisico in cui manifestare il loro potenziale politico.

In dottrina è stato ampiamente discusso il ruolo della rivoluzione francese di iniziatrice di una nuova, inedita era di *mass politics*, nella quale le ideologie dovettero protendersi per la prima volta verso vaste folle di individui illetterati o semi-istruiti, la cui neonata ed eccitata coscienza politica necessitava come mai prima di allora di essere intercettata e tenuta in considerazione. Una nuova stagione in cui il veicolo principale del pensiero politico era la lingua parlata e non più quella scritta, e in cui il repertorio stampato cedeva il passo a quello iconografico, mentre andava creandosi una liturgia laica strutturata attorno a cerimonie pubbliche, giuramenti collettivi, riti e simboli che adattavano i codici comunicativi religiosi ai nuovi bisogni di una moderna politica che assumeva gradualmente i connotati di un culto civico. La rivoluzione francese produsse una cesura irreversibile nella storia del pensiero politico, proiettando al centro della scena la coscienza delle masse¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *Ivi*, p.98.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Sul punto, nell'impossibilità di riportare una letteratura sterminata, si segnalano, fra tutti, gli scritti di G. L. Mosse. Secondo lo studioso, “The French Revolution began a new age of mass politics, a visual age and one of the spoken word rather than one centred upon the printed page, the traditional vehicle of political thought [...] Political movements now had to project themselves upon the largely illiterate or semi-educated masses, whose newly aroused political consciousness had to be taken into account. They were moved by what they could see and touch, by politics as drama which gave them a feeling of political participation. We witness a change, slow but sure, from written to iconographical language. A new political liturgy was in the making, a new political style which articulated itself through festivals, rites and symbols, adapting traditional religious liturgy to the needs of modern politics. [...] The new politics emphasized style: politics was transformed into a civic religion. Here the age of the French Revolution did disrupt traditional politics, taking

L'indagine dei germi di totalitarismo svolta da Talmon in questa fase primordiale della rivoluzione lo porta ad individuare negli scritti di Sieyès del 1788-1789 un precipitato particolarmente importante di riflessioni. Essi costituirebbero un concentrato “ancora compatto”¹⁶¹ di filosofia rivoluzionaria del diciottesimo secolo, in cui la “frattura”¹⁶² nei due tipi di democrazia – totalitaria e liberale – non si era ancora prodotta, pur contenendo elementi che avrebbero a breve spianato la strada allo sviluppo di esperienze politiche dittatoriali e coercitive. Le idee contenute in tali scritti, pur divenendo pietre miliari nello sviluppo della democrazia liberale, avrebbero di fatto tracciato la via anche alla nascita del totalitarismo: in questo paradosso viene ravvisato da Talmon, per l'ennesima volta, quel disallineamento involontario tra premesse ideologiche di partenza e concrete conseguenze politiche che egli con tanta costanza rileva nel pensiero del diciottesimo secolo¹⁶³.

Tuttavia, proprio nel pensiero di Sieyès sarebbe ravvisabile già una polarizzazione tra i due atteggiamenti distintivi delle due forme di democrazia: l'approccio empirico per la democrazia liberale, quello monistico-aprioristico-dottrinario per la democrazia totalitaria.

Di questi atteggiamenti l'uno sostiene il progresso organico, lento e quasi inconscio, l'altro la piena consapevolezza dottrinaria; l'uno il procedimento della prova e dell'errore, l'altro l'imposizione di un unico schema valido¹⁶⁴.

into account the rising political consciousness of the masses” (G. L. MOSSE, *Political Style and Political Theory – Totalitarian Democracy Revisited*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.168).

¹⁶¹ J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, p.98.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ “Il postulato di Sieyès di un regime razionale in luogo dell'accettazione servile delle incoerenze costituite e consacrate dal tempo, e delle istituzioni tradizionali senza senso; il suo rifiuto della vecchia idea secondo cui il governo spettava al re, mentre i sudditi dovevano prestare fedeltà e pagare imposta sul reddito; la sua condanna dei privilegi; la richiesta che gli Stati generali, basati sulle distinzioni di classe feudali e convocati per aiutare il re a risolvere problemi di deficit, cedessero il posto a un'Assemblea nazionale rappresentante la nazione sovrana che doveva applicare i suoi poter illimitati alla totale riforma del corpo politico; la superiorità asserita da Sieyès della nazione omogenea – innalzata al livello della sola entità collettiva reale e onnicomprensiva al di sopra degli ordini e delle corporazioni –; tutte queste idee, ora così ampiamente accettate come assiomatiche, a quel tempo avevano un grande significato rivoluzionario e inoltre sprigionavano una forza dinamica che presto superò gli obiettivi coscienti di quanti la misero in movimento, e che attualmente è più potente che mai.” (*ivi*, p.99).

¹⁶⁴ *Ivi*, p.100.

Sieyès non aveva esitazioni a schierarsi contro l'approccio empirico, mostrandosi anzi convinto che il Legislatore dovesse “uscire dalla spaventosa esperienza dei secoli [...] a pensare infine dei veri principi”¹⁶⁵. Altrettanto netto risultava, di conseguenza, il suo giudizio sulla costituzione britannica, “un monumento di superstizione gotica”¹⁶⁶ prodotto dal caso e dalle circostanze piuttosto che dalla ragione, eppure tanto ammirato e decantato dai *philosophes* continentali. Tale chimera politica non era altro che un coacervo di norme, consuetudini e misure cristallizzatesi nei secoli quale argine al disordine, ma certo non poteva considerarsi un degno schema positivo per un vero ordine sociale.

Agli occhi di Talmon, tale presa di posizione (coloritamente bollata come *assolutista*) farebbe di Sieyès il primo esponente militante di quello che egli definisce l'*atteggiamento rivoluzionario*, costituendo altresì per gli studiosi una cartina di tornasole di quale linea una rivoluzione – che presume di realizzare l'unico schema valido – dovrebbe tenere nei confronti dei rappresentati dell'ordine costituito preesistente, nonché – più in generale – dell'opposizione. Talmon arriva a sostenere che tale questione si ridurrebbe *tout court* al più basilare problema della coercizione rivoluzionaria. La polveriera del 1789 rendeva infatti evidente l'impossibilità di giungere ad un compromesso, ovvero ad un contemperamento degli interessi confliggenti delle classi che avevano detenuto il potere fino ad allora – da un lato – e delle nuove forze sociali che avevano appena fatto il loro ingresso in scena – dall'altro, tenuto conto che “nessuna classe è disposta a rinunciare al suo potere e ai suoi privilegi, e nessuna classe può aspettarsi giustizia o generosità dall'altra”¹⁶⁷. Non si poteva pretendere che il vecchio sistema di potere e i suoi rappresentanti cedessero volontariamente il passo a nuovi interlocutori che esigevano un riscatto epocale, configurandosi una vera e propria lotta per la sopravvivenza dei due sistemi contrapposti, quello vecchio e quello nuovo. A Sieyès era del resto chiaro che “una rivoluzione aveva le caratteristiche di una guerra civile ed era per natura incompatibile con il compromesso o con qualsiasi genere di concessioni reciproche”¹⁶⁸, e che l'unica strada percorribile, a seconda dello schieramento considerato, era quella della repressione totale o della destituzione forzata. Secondo una visione del tutto antipodica rispetto al modello anglosassone del compromesso e del reciproco contemperamento dialettico, il pensiero

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ivi*, p.103. Sul punto, M. VOVELLE, *La Rivoluzione Francese 1789-1799*, Milano, Guerini Scientifica, 2016.

¹⁶⁸ *Ivi*, p.103.

rivoluzionario francese concepiva soltanto una soluzione totale: la scissione integrale e la completa subordinazione della minoranza alla maggioranza.

Sieyès affermava inoltre che non fosse sufficiente abolire i poteri tradizionali e sostituirli con la volontà del popolo, ma che fosse di primaria importanza “impedire al vecchio sistema di tornare al potere”¹⁶⁹, e per Talmon in questo frangente sarebbe ravvisabile in forma larvata la visione – destinata ad avere enorme influenza nei due secoli a venire – di una rivoluzione *perenne* e di una condizione di continua minaccia (esterna o interna) mossa dai nemici del nuovo ordine; di uno stato di sospensione – in attesa della definitiva eliminazione di ogni residua minaccia per la rivoluzione – protratto finché la nuova società sorta dalle ceneri del vecchio regime non possa dirsi al sicuro in maniera definitiva¹⁷⁰. Questa concezione risultava inestricabilmente interconnessa in Sieyès con la teoria della sovranità assoluta del popolo e con la visione della nazione quale manifestazione concreta della giustizia per il solo fatto della sua esistenza.

Il «vero ordine politico» è realizzato dalla volontà del popolo che diviene l'unica fonte della legge al posto del potere del re e dell'autorità della tradizione. Quando la nazione entra in possesso di se stessa e si riunisce per esporre il suo parere, tutte le leggi e le istituzioni stabilite divengono nulle e inconsistenti¹⁷¹.

La volontà nazionale nella sua essenza più autentica si sarebbe dovuta sostanziare in un'Assemblea nazionale straordinaria – come Sieyès auspicava che diventassero gli Stati generali – incarnante il popolo nella sua concezione rousseauiana¹⁷². Proprio in riferimento a questa visione, Talmon riscontra quello che sarebbe nello specifico il contributo originale di Sieyès: la nazione, costituita a rigore da “tutti gli individui dei quarantamila distretti della Francia”¹⁷³, all'indomani della Rivoluzione viveva nella primaria minaccia costituita

¹⁶⁹ *Ivi*, p.102.

¹⁷⁰ Sieyès sosteneva quindi che si dovesse ad ogni costo scongiurare l'eventualità che il Terzo Stato delegasse come suoi rappresentanti degli esponenti dei due ordini privilegiati, clero e aristocrazia.

¹⁷¹ *Ivi*, p.103.

¹⁷² “Sieyès esortò gli Stati generali, o almeno il Terzo Stato, a dichiararsi Assemblea nazionale straordinaria e ad agire come uomini che uscivano dallo stato di natura e si riunivano allo scopo di firmare un Contratto sociale. Egli quindi desiderava che gli Stati (o l'Assemblea) agissero in modo rivoluzionario, come se non ci fossero stati leggi e regolamenti prima di allora. La nazione era il sovrano. Una volta riunita essa non poteva essere legata a nessuna condizione o prescrizione” (*ibid.*).

¹⁷³ *Ivi*, p.104.

dall'*esprit de corps*, l'interesse parziale dei gruppi che minacciava di vanificare le recenti conquiste e di disgregare la ritrovata unità della nazione in una miriade di pulsioni particolaristiche. Poiché il Terzo Stato includeva la stragrande maggioranza numerica degli individui della nazione che per di più "non avevano pretese di privilegio o di *status* diverso da quello implicito nella cittadinanza comune"¹⁷⁴, solo i suoi membri potevano dirsi i veri membri costitutivi della nazione: gli appartenenti ai restanti due ordini privilegiati non risultavano altro che "un ingombro, un arto inutile"¹⁷⁵, in altre parole, stranieri¹⁷⁶. Talmon non esita a rintracciare in questi frangenti i primi spiragli da cui l'essenza dispotico-coercitiva del pensiero rivoluzionario avrebbe fatto breccia:

La concezione egualitaria di Sieyès di una nazione monolitica e dell'assoluta sovranità popolare costituiva un argomento a favore dell'eliminazione del privilegio feudale e delle discordanze regionali. Essa, tuttavia, doveva servire ad aprire la strada a quell'accentramento democratico, sotto il quale il lungo e libero braccio del potere centrale, basato sull'idea di un unico interesse nazionale e sostenuto dall'energia del sentimento popolare, elimina tutti i gruppi intermedi di attività sociali funzionali, ideologici, economici o locali. [...] Questo significherebbe che l'assoluta sovranità popolare, sebbene dipendente in teoria solo dalla totalità della nazione, può giungere ad essere affidata soltanto a una parte della nazione, che afferma di costituire il vero popolo monolitico e di incorporare l'unico interesse nazionale¹⁷⁷.

La tesi di fondo di Talmon sull'origine settecentesca del pensiero totalitario viene supportata da specifici aspetti del pensiero di Sieyès che lo studioso procede ad individuare: la "tendenza dottrinarista assolutista"¹⁷⁸, la coercizione rivoluzionaria, l'accentramento

¹⁷⁴ *Ivi*, p.105.

¹⁷⁵ *Ivi*, p.105.

¹⁷⁶ "I nobili potevano anche ritornare alle paludi e alle foreste della Franconia, da dove essi affermavano di essere venuti in origine, e lasciare tranquilla la liberata stirpe romana. Essi avrebbero così suggellato la loro pretesa di essere una razza superiore" (*ivi.*). Si notino i riferimenti a temi cari alla narrativa rivoluzionaria, quali i riferimenti romanzati all'antichità greco-romana, ma anche i primi accenni ad un certo esclusivismo su basi etnico-razziali che tanta eco avrebbe avuto nella fase romantica.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ivi*, p.106.

egualitario¹⁷⁹, la concezione di una nazione omogenea. Tuttavia, a parere di chi scrive, annoverare Sieyès nel consesso dei pensatori totalitari parrebbe eccessivo, pure tra le maglie assai larghe dei criteri talmoniani, tenuto conto della posizione *de facto* assai moderata da quello assunta almeno nei confronti della proprietà privata, senz'altro più confacente ad un orientamento liberale. L'abate francese era dell'avviso che, dal punto di vista dell'ordinamento giuridico, all'ineguaglianza economica – derivato *par excellence* della vigenza del diritto di proprietà – non dovesse darsi più rilevanza che alle differenze di statura, di età, di sesso o di aspetto esteriore; inoltre, recuperando la tradizione lockiana, concepiva la proprietà come l'essenza stessa della libertà, come il riflesso della facoltà dell'uomo di impiegare al meglio le sue facoltà e il suo lavoro, e – cosa più importante – come un *diritto naturale* innato. Sieyès la distingueva quindi dai diritti *civili*, successivi e artificialmente dati con il fine di mantenere in vita la società, a differenza pertanto di quelli naturali, preesistenti ad essa e per la difesa dei quali la società stessa sarebbe stata fondata. Talmon si sofferma su questa peculiarità del pensiero di Sieyès, ritenendola emblematica della posizione contraddittoria assunta dalla Rivoluzione nei confronti della proprietà privata:

Il risultato di questa concezione della proprietà come diritto naturale consiste nella concezione liberale della funzione dello stato di concedere agli uomini di seguire le loro attività economiche, senza ostacolo, e di intervenire solo quando viene fatta una violazione alla proprietà di un uomo da parte del suo prossimo. La funzione dello stato è quella di garantire la sicurezza: non di concedere diritti, ma di difenderli¹⁸⁰»

Il giudizio di Talmon è assai netto, ritenendo che la visione della proprietà incarnata da Sieyès rappresenti “la più evidente violazione dei suoi principi egualitari, anche nella sfera della politica”¹⁸¹: solo sporadicamente negli scritti dell'abate avrebbero trovato voce perplessità circa il mantenimento di tale istituto giuridico, mentre nel complesso il suo zelo riformatore si sarebbe indirizzato verso la condanna dei privilegi feudali e degli interessi corporativi, visti come il vero insulto alla dignità umana e come il principale ostacolo al

¹⁷⁹ La presunzione di rifondare la società sulla base di un principio razionale e naturale portava a ritenere una contraddizione l'esistenza di una distinzione tra oppressori e oppressi. La base del nuovo ordine sociale non poteva essere che l'uguaglianza, vista come il derivato logico tanto della ragione quanto della giustizia.

¹⁸⁰ *Ivi*, p.107.

¹⁸¹ *Ibid.*

perseguimento dell'interesse nazionale. Gli effetti paradossali di questa contraddizione di pensiero, infine, avrebbero portato Sieyès – sulla scorta della menzionata distinzione fra diritti naturali e civili – ad operare una consequenziale differenziazione fra cittadini attivi e passivi: questi, dotati solo dei più basilari diritti naturali (come il diritto alla protezione della loro persona, alla libertà e alla tutela della proprietà) ma esautorati da ogni partecipazione ai pubblici poteri; quelli, chiamati invece a prendere parte alla concreta costituzione e al mantenimento del bene collettivo. Agli occhi di Sieyès, soltanto i cittadini attivi, “i veri azionisti della grande impresa sociale”¹⁸², sarebbero stati idonei a tale ruolo in virtù del loro interesse diretto e attuale, in ciò dimostrando una concezione della proprietà “più conservatrice di qualsiasi altra incontrata fino a questo momento”¹⁸³.

Verso il giacobinismo: tra massimalismo messianico e riformismo moderato.

Questo doppio binario – costituito da posizioni di massimalismo messianico in ambito politico e di conservatorismo moderato pseudo-liberale in ambito economico – rappresentava in realtà la punta dell'iceberg di una più ampia polarizzazione interna al fronte rivoluzionario: quella, cioè, tra due opposti *atteggiamenti*, “l'uno basato sull'idea dell'equilibrio e sulla legalità recentemente stabilita, e l'altro basato invece sull'idea della supremazia del fine rivoluzionario che implica la legalità della coercizione e della violenza rivoluzionaria”¹⁸⁴. L'approccio riformista moderato fu prevalente nelle prime fasi, e portò l'ordinamento ad assorbire l'urto rivoluzionario iniziale all'interno di un sistema di equilibrio consacrato dalla costituzione del 1791, che avrebbe conservato una monarchia ereditaria con diritto di veto contraddicendo in qualche misura i principi ispiratori fondamentali del 1789: la sovranità popolare e i diritti dell'uomo. L'approccio massimalista si impose invece nel 1792 con la Comune di Parigi e portò all'abolizione della monarchia, all'eversione degli ultimi residui di feudalità dell'ordinamento nonché all'eliminazione della distinzione fra cittadini attivi e passivi. Fu questa seconda fase della Rivoluzione a rappresentare – secondo la lettura che ne dà Talmon – il riallineamento tra le premesse ideologiche del 1789 e le misure politiche concretamente implementate: “le

¹⁸² *Ivi*, p.108. Per Talmon, il riferimento ad un'impresa è tutt'altro che casuale, risultando anzi profondamente significativo: “la società è reinterpretata: concepita inizialmente come un insieme morale e politico basato sui diritti naturali dell'uomo, diviene poi una società per azioni” (*ibid.*).

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ivi*, pp.109-110.

ultime conclusioni furono così tratte dalle premesse originarie della rivoluzione del 1789, che era stata ridotta al compromesso monarchico costituzionale e borghese: cioè dall'indiscussa supremazia della sovranità popolare e dall'uguaglianza dei diritti dell'uomo"¹⁸⁵.

Talmon suggerisce qui una distinzione fra *fine rivoluzionario del 1789* e *fine rivoluzionario del 1793*¹⁸⁶. Il primo consisteva nel trionfo dei suddetti principi ispiratori della primissima fase rivoluzionaria, e il suo raggiungimento risultò rinviato nel tempo a causa dell'interregno borghese della monarchia costituzionale del '91, trovando piena realizzazione solo con la Comune. Il fine rivoluzionario del '93, invece, faceva riferimento al movente che ispirò l'attacco alla Convenzione il 2 giugno di quell'anno e che portò all'espulsione dei deputati girondini e all'instaurazione del governo rivoluzionario giacobino¹⁸⁷. A seguito di tale colpo di stato, la dittatura del Comitato di salute pubblica e l'instaurazione del governo rivoluzionario "implicavano la pretesa che il fine rivoluzionario era giunto, a quello stadio, ad essere incorporato in un solo partito, il giacobinismo, che rappresentava la vera volontà e il reale interesse del popolo, o piuttosto delle masse popolari"¹⁸⁸. Si tratta di uno snodo di fondamentale importanza nell'evoluzione del pensiero politico totalitario, in cui le nozioni rousseauiane di nazione e di sovranità popolare, nella rielaborazione operata da Sieyès in riferimento al monopolio identitario incarnato dal Terzo Stato, trovano declinazione sul piano politico all'interno dell'operato di governo di una "dittatura terrorista giacobina"¹⁸⁹: è – come si dirà – il precipitato solido di una democrazia totalitaria propriamente detta, che – per la prima volta – realizza e sostanzia lo stato d'animo messianico che si era andato formando nel diciottesimo secolo fino agli eventi catalizzatori della Rivoluzione.

¹⁸⁵ *Ivi*, p.110.

¹⁸⁶ Si richiamano, tra le innumerevoli altre, le opere di G. PAOLETTI, *Pensare la Rivoluzione. Benjamin Constant e il Gruppo di Coppet*, Pisa, Edizioni ETS, 2017, e di F. FURET, D. RICHEL, *La Rivoluzione francese*, Roma, Laterza, 2023.

¹⁸⁷ "Questi ultimi [i deputati girondini] erano stati debitamente eletti per libera votazione, e fino a pochissimo tempo prima erano al comando della maggioranza della Convenzione. Il fine rivoluzionario giacobino costituì in questo caso la salvezza della rivoluzione. La rivoluzione significava per i Giacobini la repubblica, una e indivisibile, e la difesa del benessere delle masse, minacciate da tendenze che si opponevano alla loro unione ideologica e amministrativa, e che miravano alla conservazione degli interessi economici (borghesi) costituiti" (*ivi*, pp.110-111.).

¹⁸⁸ *Ivi*, p.111.

¹⁸⁹ *Ibid.*

In questi frangenti Talmon fa riferimento ad un tema che costituirà uno degli assi portanti della sua analisi dei totalitarismi dell'età contemporanea: l'*élitismo* all'interno dei movimenti messianico-politici. L'inevitabile usurpazione del ruolo di guida rivoluzionaria delle masse da parte di un'élite (incarnata da un'avanguardia politica o da un partito) oppure di un singolo individuo rappresenterebbe ai suoi occhi una costante storica riscontrabile in tutte le esperienze totalitarie occidentali; un tratto caratteristico della predisposizione genetica dei movimenti di massa a preparare la via all'ascesa di uomini forti (*leader*) oppure ristretti gruppi d'azione, auto-investiti di un presunto mandato universale per la cura degli interessi della collettività e rappresentanti la nazione stessa in quanto massima e migliore espressione del suo spirito identitario. La parentesi giacobina costituirebbe il primo e forse più emblematico esempio di questa dinamica, segnando il trasferimento – dalle masse ad una ristretta *élite* – del potere di attuare la volontà generale e l'interesse della collettività, anche con la coercizione. Per Talmon, “la dittatura terrorista giacobina sul piano politico ed economico era un'improvvisazione dovuta alla guerra, alla precaria situazione economica, al tradimento interno e alla lotta di partito”¹⁹⁰, che tuttavia sopravvisse alle condizioni di instabilità che ne avevano favorito l'ascesa, consolidandosi in un apparato di potere che permase anche dopo. L'obiettivo rivoluzionario, infatti, che costituiva la giustificazione della dittatura giacobina, sembrò raggiunto e realizzato con la disfatta degli avversari politici (*enragés*, hébertisti e dantonisti), eppure il regime proseguì, e “la questione del fine rivoluzionario, che implicava quella della fine del terrore, assunse così un nuovo e fondamentale significato”¹⁹¹:

Esso [il fine rivoluzionario] non poteva più essere concepito come assoluta sovranità popolare, né essere spiegato esclusivamente in termini di orientamenti sociali isolati e fine a se stessi, ma venne a significare il regno della virtù, l'idea di un ordine di cose esclusivo e definitivo. Questa concezione, tuttavia, non costituiva qualcosa di nuovo o di improvvisato. Essa era presente nel giacobinismo fin dall'inizio come postulato, ma raggiunse piena coscienza solo durante il regime del terrore, per scontrarsi subito con le idee di libertà e di auto-espressione popolare – valori con cui essa era stata identificata per lungo tempo¹⁹².

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

La grande enfasi riservata da Talmon all'analisi del giacobinismo – parentesi storica che si sarebbe conclusa solo con la reazione termidoriana – è dunque il riflesso del ruolo centrale che egli assegna a questa precisa esperienza rivoluzionaria. Per la prima volta gli ideali dell'individualismo e della sovranità popolare subirono un eclissamento in favore di un nuovo scopo collettivo assoluto, ossia la realizzazione piena e definitiva del destino dell'umanità *qui e ora*.

Il giacobinismo e lo scopo collettivo assoluto.

L'importanza attribuita da Talmon all'esperienza giacobina e alla figura di Robespierre è imputabile al fatto che essi ai suoi occhi incapsulino al meglio l'impostazione messianica e monista del pensiero totalitario. Del tutto incompatibile con la teoria del compromesso, tale orientamento ideologico “implicava un fine assoluto e dinamico, che doveva essere perseguito e imposto in ogni circostanza”¹⁹³. La sua vera forza motrice consisteva nella vaga ma seducente idea che la strada per un ordine di cose naturale, armonioso, razionale e definitivo fosse stata aperta dalla rivoluzione francese, e che una *chance* epocale fosse quindi alla portata degli uomini per realizzare la più grande impresa della storia. Talmon si dimostra convinto che proprio in questo frangente politico sia giunto a maturazione quello stato febbrile di attesa millenaristica che nel diciottesimo secolo si era andato intensificando attorno alla prospettiva – a volte vaga, spesso idealistica – di un ricominciamento radicale e di un rinnovamento onnicomprensivo.

Questo atteggiamento messianico di Robespierre e dei suoi seguaci deve essere tenuto costantemente presente, altrimenti si perderà l'intero significato del giacobinismo¹⁹⁴.

I principi attorno ai quali edificare una società giusta – l'ordine naturale, la virtù, la ragione – venivano intesi alla stregua di verità auto-evidenti, valori che esigevano accettazione e conformazione per la loro innata cogenza e per il loro essere realtà tangibili e visibili, anziché meri concetti astratti. Ne conseguiva che, agli occhi dei giacobini, il dissenso e il

¹⁹³ *Ivi*, p.112.

¹⁹⁴ *Ibid.*

disaccordo non potevano qualificarsi come semplici divergenze di opinione, ma equivalevano a perversioni, errori o storture con un intrinseco disvalore.¹⁹⁵

Lo scopo collettivo assoluto consisteva nell'auto-realizzazione di quei principi cogenti da parte del popolo, il quale li avrebbe finalmente visti come immanenti dentro se stesso, una volta rimossa dagli occhi la benda di quell'ignoranza e di quel malgoverno che per secoli l'avevano mantenuto in condizione di inferiorità. Non si trattava quindi – almeno sul piano teorico – di un'imposizione esterna nei cui confronti porsi passivamente e in maniera recettiva, quanto di una libera auto-espressione popolare che esigeva una partecipazione attiva e collettiva. Il giacobinismo condannava la neutralità e l'indifferenza come immorale egoismo, in ciò segnando il massimo distanziamento dall'atteggiamento liberale nei confronti della libertà, e il robespierrismo “non richiedeva l'ubbidienza, ma esigeva una comunione viva e attiva con il fine assoluto”¹⁹⁶. Il catechismo giacobino riteneva che fosse dovere di ogni cittadino contribuire quanto più possibile al successo della sublime impresa della Rivoluzione, giacché questa aveva come primario obiettivo il ristabilimento dei naturali diritti dell'uomo, e nessun fine poteva dirsi più alto o più nobile. Si rendeva dunque imperativo per ciascuno rinunciare al proprio egoismo e sacrificare il proprio interesse

¹⁹⁵ Nei suoi studi, Talmon dimostra sempre di subire la fascinazione dell'indagine psicologica dei protagonisti della storia politica, ritenendo necessario considerare i tratti psicologici di pari passo a quelli propriamente ideologici. A tali aspetti egli dedica ampio spazio, specialmente in riferimento alla dittatura giacobina: “Questo atteggiamento mentale si intrecciava con determinate caratteristiche psicologiche. Robespierre era del tutto incapace di separare l'elemento personale dalle divergenze di opinione. Il fatto che ogni argomento polemico divenisse nella bocca di Robespierre un torrente di accuse personali si può spiegare con la sua implicita convinzione che, essendovi una sola verità, colui che fosse in disaccordo con essa sarebbe stato motivato da ragioni cattive. Meno spiegabile sembra invece l'abitudine di Robespierre di dichiararsi vittima della persecuzione, di iniziare un inno di autocommiserazione e di invocare la morte come sollievo ogni volta che era contrariato. Qui ci troviamo di fronte a una vena paranoica, una strana combinazione di un intensissimo e mistico senso di missione e di una autocommiserazione che si manifestava in una preoccupazione ossessiva per il martirio, per la morte e, perfino, per il suicidio. Si tratta della psicologia dell'egotista nevrotico, che deve imporre la sua volontà – razionalizzata come verità divina – o compiacersi in un'estasi di autocommiserazione. Il rifiuto del mondo di sottomettersi diventa per una simile natura fonte di angoscia, ordinariamente razionalizzata in termini di «dolore del mondo» (*Weltschmerz*). [...] Questa è una mentalità presuntuosa che è del tutto incapace di autocritica, che divide la realtà in compartimenti stagni e adotta comportamenti contraddittori nei riguardi dello stesso problema, dando giudizi la cui validità o non validità dipende unicamente dalla persona che li afferma e che per definizione rappresenta la verità e il diritto, o dal suo avversario, che è tale solo in relazione al problema in parola” (*ivi*, pp.113-116).

¹⁹⁶ *Ivi*, p.116.

personale a favore del bene generale, quasi conferendo al fondo comune della società quella quota ideale di sovranità popolare da ognuno detenuta, a pena di esclusione dal patto sociale. Una simile visione del vincolo associativo implicava ovviamente che qualunque pretesa di conservare ingiusti privilegi fosse ritenuta incompatibile con il bene generale, rendendo nemico della nazione e dell'umanità chiunque si ostinasse a farne uso o rivendicazione.

Questo era il problema fondamentale del giacobinismo: il dilemma del fine unico e della volontà degli uomini. Esso potrebbe essere definito come il problema della libertà, della conformità e della coercizione in un regime che pretende di raggiungere due scopi inconciliabili: la libertà e una forma esclusiva di esistenza sociale¹⁹⁷.

Come Talmon non tarda a sottolineare, la *quaestio* di fondo rimaneva quella della volontà generale di Rousseau, con un forte accento posto sulla monoliticità di quest'ultima e sul necessario requisito della partecipazione attiva e universale dei cittadini alla sua creazione e manifestazione.

Talmon è consapevole che in questo frangente storico si consuma lo slittamento dalla configurazione teorica rousseauiana ad una concreta esperienza di democrazia totalitaria, e ne ripercorre – sul piano del pensiero politico – le tappe degenerative recuperando un brano di Saint-Just del 1791 e paragonandolo con un altro dello stesso autore del 1793¹⁹⁸. Nel primo, quest'ultimo intendeva rispondere al presunto problema se la nuova costituzione approvata quell'anno rappresentasse o meno la volontà di tutti i cittadini. Saint-Just in quell'occasione non esitò a dare una risposta negativa, ritenendo inevitabile che una parte della popolazione – quella che nel precedente regime aveva goduto dei maggiori privilegi – non accettasse di buon grado il nuovo ordine delle cose, tuttavia sarebbe stato irragionevole sul piano giuridico considerare il dissenso di tali individui come parte della volontà generale, e tale opposizione non si sarebbe potuta ritenere legittima in quanto contraria al bene della nazione. Saint-Just si spinse al punto di definire *nulla* ogni volontà che fosse incline alla perversione, sostenendo la necessità che la volontà generale fosse sempre fondata sulla ragione per potersi considerare valida, in ciò interpolando “del

¹⁹⁷ *Ivi*, p.117.

¹⁹⁸ Il riferimento è, rispettivamente, a *L'esprit de la révolution e de la constitution* del 1791 e al dibattito sulla costituzione del 1793 cui Saint-Just prese parte.

tutto erroneamente”¹⁹⁹ Rousseau. Per Talmon, si tratta di un punto nevralgico nella genesi dell’ideologia totalitaria, in cui trova fondamento politico e giustificazione ideologica la soppressione dell’eterodossia e del dissenso:

Il fondamento oggettivo è altrettanto essenziale per il concetto della libertà. «Libertà! Libertà sacra! – esclama Saint-Just – tu saresti poca cosa tra gli uomini, se tu li rendessi soltanto felici, ma tu li riconduci alla loro origine e li riporti alla virtù». La libertà merita di essere amata solo fino a quando essa conduce «alla semplicità mediante il potere della virtù». Diversamente la libertà non è che «l’arte dell’orgoglio umano»²⁰⁰.

La posizione espressa da Saint-Just nel 1791 avrebbe fornito la base dell’atteggiamento giacobino *vis-à-vis* la questione del dissenso interno, inserendosi nella più ampia questione della spontaneità individuale e della coercibilità²⁰¹. Secondo questa visione, era evidente come la volontà dei cittadini espressa spontaneamente non potesse *sic et simpliciter* pretendere di essere accettata senza discussione come esercizio della sovranità. Requisito necessario e ulteriore era la circostanza che essa presentasse una *qualità oggettiva*, ossia il suo essere conforme al bene generale. Nessuna indicazione veniva invece fornita con riguardo a chi fosse chiamato a verificare la sussistenza di tale principio.

Nel 1793, invece, Saint-Just, in seno al dibattito sulla costituzione dello stesso anno, diede una definizione totalmente diversa della volontà generale. Forse subodorando i pericoli inerenti alla visione da lui espressa nel 1791, procedette a rimuovere ogni riferimento ad una necessaria e intrinseca qualità oggettiva, riducendo il problema “a una questione di calcolo di voti e interessi, che sono tutti esplicitamente riconosciuti come validi”²⁰². La volontà generale così configurata si sarebbe di fatto sostanziata nella maggioranza delle volontà particolari. Un siffatto radicale *revirement* non rende facile scagionare Saint-Just dall’accusa di incoerenza, e Talmon rinuncia alla pretesa di indicare quale delle due concezioni di volontà generale corrispondesse al più sincero convincimento personale di Saint-Just stesso.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ivi*, p.118.

²⁰¹ Quest’ultimo tema costituisce una delle lenti privilegiate attraverso cui Talmon esamina la *polarizzazione* del pensiero totalitario nel Novecento. Sul punto, *infra*.

²⁰² *Ibid.*

Tuttavia, a differenza di Robespierre, questi – nella migliore tradizione di Montesquieu – rimase sempre dell’avviso che un paese vasto come la Francia dovesse essere dotato di un regime monarchico, essendo una repubblica più confacente ad un territorio meno esteso, e dopo il compromesso del 1791 ritenne che “l’equilibrio aureo”²⁰³ fosse stato raggiunto, e che la monarchia costituzionale sancita dalla costituzione costituisse l’approssimazione più vicina possibile ad un regime popolare, considerata la situazione della Francia.

È significativo che la visione più moderata della volontà generale che Saint-Just elaborò nel 1793 non sia stata quella recepita dai giacobini nel loro programma politico, e la stessa idea di *libertà* seguì una divaricazione simile. A riguardo, nel 1791 Saint-Just espresse opinioni particolarmente significative, che offrono uno spaccato alternativo su quella che sarebbe potuta essere l’evoluzione della Rivoluzione: egli sostenne che un’uguaglianza assoluta come quella di Licurgo – “un’uguaglianza adatta alla povertà di una repubblica”²⁰⁴ – in un paese come la Francia avrebbe finito per provocare disordini o indolenza: la terra avrebbe dovuto essere divisa, l’industria soppressa e non ci sarebbe stata né autorità né ubbidienza, mentre Saint-Just era convinto che la disuguaglianza fosse foriera di ambizione “che in se stessa è *vertu*”²⁰⁵. Sul versante politico, la sola forma di uguaglianza adatta alla Francia era quella fondata non sulla forza identica di tutti, bensì sul fatto che ogni individuo dovesse avere “uguale parte nella sovranità del popolo”²⁰⁶. A differenza di Robespierre, Saint-Just vedeva di buon occhio la distinzione fra cittadinanza attiva e passiva, ritenendo che tale separazione non fosse lesiva dei diritti naturali ma soltanto delle pretese sociali.

Talmon sottolinea lucidamente come queste osservazioni di Saint-Just sul rapporto fra individuo e stato anticipino la distinzione di Benjamin Constant la libertà degli antichi e quella dei moderni.

Gli antichi volevano che la felicità dell’individuo derivasse dalla prosperità dello stato, i moderni hanno un atteggiamento opposto. L’antico stato era basato sulla conquista, poiché era piccolo e circondato da nemici vicini; il destino degli individui dipendeva quindi dalle sorti della repubblica. Il vasto stato moderno non aveva altre ambizioni che l’autoconservazione e la felicità dei singoli cittadini.

²⁰³ *Ivi*, p.122.

²⁰⁴ *Ivi*, p.123.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

Seguendo strettamente Rousseau, Saint-Just dichiara che la severità delle leggi dovrebbe corrispondere inversamente alla grandezza del territorio. I diritti dell'uomo avrebbero prodotto la rovina di piccole città-repubbliche come Atene o Sparta. La Francia, che ha rinunciato alle conquiste, è consolidata dai diritti dell'uomo²⁰⁷.

Nella congiuntura storica del 1791 – precisa Talmon – Saint-Just non intuì che la sua teoria dell'equilibrio a lungo andare si sarebbe difficilmente conciliata con la visione dominante della volontà generale: presupponendo “un'area molto vasta di comune accordo [...] sulla quale avrebbe dovuto muoversi il gioco delle forze sociali”²⁰⁸, la volontà generale sarebbe divenuta via via più ingombrante e più rigidamente definita proprio allorquando tale spazio politico si andava restringendo sempre più.

Azione democratica diretta e governo popolare.

Con l'instaurazione del potere giacobino, la sovranità popolare nella sua accezione massimalista assurse a fine supremo della dittatura. È importante precisare che, almeno nelle fasi iniziali della Rivoluzione, la questione di identità della nazione – ossia chi ne facesse parte e chi no, se il popolo rappresentasse la totalità degli individui nati su suolo francese oppure si riferisse ad una più stringente categoria sociale – non aveva ancora trovato una sua definizione pacifica. Tuttavia, il primo Robespierre già considerava inammissibili gli enti corporativi, in ciò recependo una visione rousseauiana di nazione compatta e monolitica, dotata di un solo interesse e di una sola volontà generale, epurata di ogni ente associativo portatore di pulsioni particolaristiche. Fu solo gradualmente che egli – mutuando Sieyès – giunse prima a considerare una specifica classe sociale come non facente parte della nazione, e infine a concepire la nazione stessa come composta esclusivamente dalle masse popolari.

Lontano dall'accettare l'idea dell'equilibrio, Robespierre manifestò sempre la consapevolezza di una lotta mortale per la sopravvivenza in procinto di essere combattuta tra le varie forze sociali. In una configurazione politica in cui la nazione veniva identificata con il popolo (unico segmento sociale a non essere “né corrotto dal lusso, né depravato

²⁰⁷ *Ivi*, pp.124-125.

²⁰⁸ *Ivi*, p.125.

dall'orgoglio”²⁰⁹), solo la forma repubblicana avrebbe potuto garantire la sopravvivenza della cosa pubblica, rendendosi parimenti necessaria la soppressione della monarchia quale vera e propria misura di salvezza pubblica da adottare a tutti i costi²¹⁰. Parallelamente, e nella migliore tradizione rousseauiana, nessuna forma rappresentativa sarebbe più stata tollerata, onde scongiurare pericolose spoliazioni di sovranità²¹¹. Robespierre non fu mai disposto a riconoscere l'autorità di un'assemblea rappresentativa come espressione della volontà popolare, essendo ai suoi occhi i parlamenti parte di quei medesimi organismi corporativi la cui *raison d'être* risaliva al Vecchio Regime. Contro il rischio di *dispotismo rappresentativo*, le misure implementabili erano due: il costante controllo popolare sul corpo legislativo e l'azione democratica diretta dei cittadini. Poiché il solo depositario della volontà generale era il popolo, nessun potere era autorizzato ad interferire con l'esercizio della sovranità popolare diretta da parte della nazione in consiglio, e quest'ultima non poteva piegarsi a logiche maggioritarie o regole parlamentari: lungi dall'essere un'espressione meramente aritmetica, infatti, la maggioranza nel vero senso della parola andava trovata “dove risiede la vera volontà generale, anche se accade che quella volontà sia espressa da una minoranza numerica”²¹². Per Talmon, in questo genere di ragionamento elitista andrebbe rintracciata una delle prime giustificazioni della spoliazione di sovranità effettuata dalla dittatura giacobina nei confronti delle masse, con il pretesto di incarnare quella minoranza – intesa come *pars melior* – che era l'unica vera espressione del popolo.

Nel suo famoso Catechismo confidenziale, Robespierre affermava che il più grave ostacolo per la libertà – e parimenti la più favorevole occasione di vittoria per le forze

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Già nell'ottobre 1790 Robespierre contribuì all'instaurazione di una corte marziale – chiamata a pronunciarsi sulle accuse di lesa nazione – composta da liberi funzionari eletti dal popolo. Questi non abbisognavano di specifiche competenze giuridiche o giurisprudenziali, essendo sufficiente che essi applicassero le norme della costituzione. Così, sarebbe stata la nazione, fonte di tutte le leggi, e non le corti ad essere la sola interprete della legalità. Secondo Talmon, questa visione avrebbe spianato la strada alla prassi, durante il Terrore, di attribuire precedenza alla coscienza patriottica e all'istinto popolare sulla competenza tecnico-giuridica e sulla prova legale. In questo orientamento lo studioso ravvisa in forma germinale “il concetto terrorista di «persona sospetta», persona che viene considerata colpevole, prima di essere stata condannata in seguito a qualche particolare accusa, semplicemente a causa della funzione di membro di una classe del popolo e a causa di passate affiliazioni” (*ivi*, pp.134-135).

²¹¹ “Vi era sempre il pericolo che il popolo potesse essere afflitto da tanti nemici quanti erano i suoi deputati” (*ivi*, p.137).

²¹² *Ivi*, p.139.

controrivoluzionarie – fosse la mancanza di istruzione del popolo. Finché era “affamato, dominato e corrotto dai ricchi”²¹³, quest’ultimo non poteva realmente prendere coscienza di sé, e le sue opinioni non potevano essere considerate come espressione della vera volontà del sovrano. Come prima cosa si rendeva dunque necessario creare le condizioni opportune per far sì che ciò si verificasse, soddisfacendo le sue basilari esigenze materiali, eliminando gli influssi nefasti provenienti dall’esterno e promuovendo la sua educazione. Soltanto una volta completata tale operazione, il popolo sarebbe stato chiamato ad esprimersi, e in tale occasione – certamente – non ci sarebbe stato alcun dubbio circa la bontà delle scelte che avrebbe manifestato. *Medio tempore*, solo la volontà dell’avanguardia illuminata avrebbe costituito (e sostituito) la reale volontà del popolo. Questa visione consentiva di eliminare all’apparenza qualunque incompatibilità tra l’élitismo del sistema politico dittatoriale giacobino e l’enfasi precedente con cui lo stesso Robespierre aveva auspicato il diretto esercizio democratico attivo da parte del popolo. Il tema dell’avanguardia rivoluzionaria e dei suoi rapporti con le masse rimane una costante nell’analisi che Talmon conduce di tutti i sistemi democratici totalitari, non solo della dittatura giacobina. Il robespierrismo ne costituisce senza dubbio un *test-case* di prim’ordine, rappresentandone al contempo il primo esempio storico per collocazione cronologica nonché uno dei più significativi *exploits* per efferatezza e impatto, avendo finito per assurgere a vero e proprio paradigma all’interno del compendio talmoniano – a cui lo studioso farà innumerevoli rimandi nel corso dei suoi studi – di tutti quei sistemi in cui al principio della scelta popolare viene sostituito quello dell’infallibilità dei pochi illuminati in posizioni di potere che agiscono in modo dittatoriale.

Era necessario mobilitare e agitare le masse in modo da consentire all’avanguardia rivoluzionaria di realizzare la vera volontà del popolo. Una volta che l’avanguardia fosse giunta al potere, le si doveva concedere la libertà di realizzare tale volontà in tutta la sua purezza. Il consenso a priori delle masse a quanto l’avanguardia voleva fare può essere considerato scontato, e dunque la perpetuazione dell’attività politica popolare, superflua nelle nuove circostanze, avrebbe dato soltanto [...] un’opportunità all’astuzia controrivoluzionaria²¹⁴.

²¹³ *Ivi*, p.148.

²¹⁴ *Ivi*, p.149.

Democrazia totalitaria e contenuto oggettivo della libertà.

Il grande scisma a cui Talmon fa enfaticamente riferimento in relazione al concetto di libertà può essere ricondotto precisamente alla dittatura giacobina.

Oramai epurata di ogni riferimento ad uno spazio «al negativo» in cui i singoli potessero auto-regolarsi in assenza di costrizioni esterne, o ad una sfera privata di non interferenza del potere pubblico, la libertà patrocinata dai giacobini, a mano a mano che essi si avvicinavano al potere, assumeva sempre più i connotati di un preciso insieme di valori avente carattere oggettivo, mentre specularmente si facevano più rarefatti i riferimenti all'esercizio effettivo della sovranità popolare come modo essenziale per giungere alla volontà generale²¹⁵. In parte sotto l'effetto catalizzatore delle contingenti circostanze storiche, in parte per la sua intrinseca propensione totalitaria, l'ideologia giacobina andò veicolando un concetto di libertà che era l'opposto dell'indipendenza, ed era anzi imperniata sull'«ubbidienza di ognuno all'armonia individuale e omogenea del corpo intero»²¹⁶.

Questa particolare concezione – secondo la lettura data da Talmon – si sarebbe tradotta a stretto giro nella visione di una repubblica *una e indivisibile*, nazione che si voleva organica e monolitica anziché la risultante aritmetica dei suoi componenti. L'unità e l'indivisibilità della repubblica erano ideali che presentavano carattere oggettivo al pari della libertà, e costituivano parte integrante della stessa volontà generale, sublimandosi in qualcosa che veniva visto addirittura come preesistente al contratto sociale, e di certo indipendente dai

²¹⁵ Con la predilezione per l'indagine storica che lo connota, Talmon indugia lungamente sulle circostanze materiali che – nei mesi precedenti al Terrore – avrebbero di fatto contribuito alla sua instaurazione: «Nei confronti dei Giacobini è senz'altro giusto mettere in rilievo in questa connessione la suprema crisi della rivoluzione che essi dovettero affrontare nel 1793. Il paese era in pericolo mortale per l'invasione. Le insurrezioni federaliste a Lione, Bordeaux, Tolone, Marsiglia, in Normandia e altrove, il successo della rivolta vandeana, la sospensione della circolazione delle merci, l'inflazione causata dal crollo degli *assignats*, la carta moneta, contribuirono a creare un'atmosfera di fanatismo, di paura, di eccitazione, di sospetto e di pericolo generale. Tuttavia questi fattori, gravi come indubbiamente erano, non potevano tuttavia giustificare da soli il regime del terrore, senza la personale inclinazione totalitaria del giacobinismo. Senza la fede fanatica e sincera nel fatto che essi incorporavano l'unica verità, i Giacobini non avrebbero potuto trovare il coraggio e la forza di creare e di sostenere il loro regime del terrore. Senza la loro ortodossia delineata sempre più a fondo, non sarebbe stato necessario marchiare tanti uomini come nemici della rivoluzione, né invero renderli tali. Il terrore [infatti] continuò con la stessa violenza anche dopo le decisive vittorie della rivoluzione su tutti i suoi nemici, esterni ed interni, nell'ottobre 1793» (*ivi*, p.150).

²¹⁶ *Ivi*, p.151.

mutevoli e capricciosi accordi tra gli uomini. L'insieme – si affermava – era più importante delle sue parti costitutive, e l'essenza della nazione, ossia “la volontà attiva e costantemente riaffermata di vivere insieme e sotto la stessa legge”²¹⁷, escludeva categoricamente il diritto di secessione, e – più genericamente – di dissenso.

Talmon ravvisa in quella del robespierrismo una concezione “intenzionale, antirazziale e antistorica”²¹⁸ della nazionalità, che conferiva a tale concetto un potenziale propulsivo universalistico mai visto prima. L'unità e l'indivisibilità della patria si riducevano giocoforza a postulati accettati *a priori*, giacché i giacobini erano troppo cosmopoliti e razionalisti nella loro visione della realtà per contemplare la razza, il territorio o le tradizioni storiche come possibili fondamenti per l'unità nazionale²¹⁹.

La libertà repubblicana in un siffatto contesto politico, dunque, non solo si sostanziava in un diritto/dovere di partecipazione attiva che permeava ogni ambito della vita, ma risultava parimenti ablativa di qualunque residuo spazio di auto-espressione individuale o collettiva che risultasse potenzialmente dissonante con gli interessi della nazione. Ne conseguì, durante il Terrore, un processo di epurazione dal corpo sociale degli elementi considerati dannosi in quanto non-assimilabili alla nazione nella sua nuova concezione unitaria e omogenea²²⁰. Nutrendo cieca fiducia nel fatto che, con la Rivoluzione, il popolo francese avesse manifestato la sua piena volontà, i giacobini sostenevano che tutto ciò che si collocava al di fuori dal corpo del sovrano fosse da considerarsi non solo straniero ma soprattutto nemico²²¹.

²¹⁷ *Ivi*, pp.152-153.

²¹⁸ *Ivi*, p.153.

²¹⁹ Il carattere eccessivamente astratto e raziocinante di questa visione della nazione, ancora fortemente impregnata di valori illuministici, viene sottolineato a più riprese da Talmon quale fattore decisivo nella successiva formazione della c.d. *fase romantica* del pensiero democratico totalitario nell'Ottocento.

²²⁰ “Nel pensiero dei primi totalitari era essenziale il rifiuto di considerare il popolo quale era come una verità indiscutibile; il popolo, cioè la somma totale delle generazioni esistenti, i buoni e i cattivi, i progrediti e i retrogradi, con i loro desideri, illuminati o no. Sarebbe errato dire che di conseguenza l'idea del popolo si riferiva solo agli «eletti» e a una minoranza. La massa del popolo si pensava fosse il popolo o almeno si pensava avesse le qualità per divenire il popolo; solo una minoranza era considerata al di là di ogni possibilità di redenzione; le si attribuiva un'influenza pericolosamente corruttrice, e la considerava degna di essere annientata” (*ivi*, p.319).

²²¹ “Il mezzo più sicuro per affermare la rivoluzione era quello di voltarla a beneficio di quelli che la sostenevano, e a distruzione di quelli che la combattevano” (*ivi*, p.157).

Il rifiuto categorico per ogni forma di compromesso politico e l'orientamento eliminazionista nei confronti delle istanze centrifughe della società impedirono – prevedibilmente – di vedere nei partiti uno strumento per l'espressione e la valorizzazione delle multiformi coloriture del tessuto interno di una nazione, portando invece ad equipararli a pericolosi elementi di disgregazione dell'unità politica per l'effetto delle spinte particolaristiche di cui erano naturale espressione. I giacobini, dal canto loro, rifiutavano veementemente di considerarsi essi stessi un partito, dichiarando di incarnare niente di meno che il popolo in sé²²², e auspicando che in Francia potessero infine sparire in modo definitivo tutte le fazioni per consentire – sotto la *dittatura della giustizia* – il trionfo della libertà sola. Una volta instaurato il regime della virtù con l'abbattimento del vecchio sistema tirannico, il diritto di opposizione risultava quindi del tutto inconcepibile, al punto che la pretesa di dissentire dal nuovo ordine costituito altro non poteva considerarsi che “beffa o perversità, o semplice egoismo diffidente del bene generale”²²³, in una visione gravida di reminiscenze rousseauiane e dalla lampante propensione totalitaria.

In una repubblica virtuosa fondata sulla ragione, si poneva la questione di delineare lo statuto socio-giuridico del cittadino. Gli aspetti fondamentali a riguardo risultavano essere due: a) *cittadini* non potevano che essere individui di fede repubblicana, in ciò qualificando automaticamente monarchici e cospiratori come stranieri e nemici; b) il mero fatto naturale di essere nati su suolo dello stato non dava accesso alla cittadinanza, rendendosi altresì necessaria una *identificazione spirituale* con l'essenza costitutiva della nazionalità francese, introducendo in tal modo qualità e requisiti dal sapore quasi religioso a presidio di *status* giuridici come quello di cittadino.

Così strutturata, la nuova repubblica della virtù avrebbe incarnato l'ideale democratico non attraverso l'operato spogliatore dei partiti, bensì per mezzo di un'azione plebiscitaria diretta, in cui il popolo sarebbe stato chiamato ad esprimersi compattamente con un chiaro «sì» o «no» alle questioni poste al suo sindacato. È il momento germinale di un'esperienza democratica – in cui le masse sono portate ad unirsi in un rapporto simpatetico forte e ad esprimersi con un'unica voce e come un organismo unitario – che Talmon seguirà nella sua evoluzione storica attraverso le aspirazioni messianico-romantiche dell'Ottocento rivoluzionario fino alle forme ultra-perfezionate dei totalitarismi novecenteschi.

²²² “Il dogma ufficiale affermava che i Giacobini erano il popolo. Essi non potevano in nessun modo essere considerati come volontà parziale, come un partito simile agli altri partiti” (*ivi*, p.177).

²²³ *Ivi*, p.158.

Legittimazione e legittimità della violenza nella teoria del governo rivoluzionario.

Talmon mette in luce il processo di giustificazione e legittimazione della coercizione politica e – più in generale – della violenza all'interno dell'ideologia giacobina, ravvisandone l'inscindibile legame con la teoria rivoluzionaria.

[...] Mentre il fine di un regime costituzionale era quello di proteggere la repubblica, quello di un governo rivoluzionario era di fondarlo. Un regime costituzionale può essere instaurato soltanto in condizioni di libertà vittoriosa e tranquilla. Un governo rivoluzionario implica la guerra della libertà contro i suoi nemici. L'uno difende la libertà civile, l'altro la libertà pubblica. Un governo costituzionale ha come compito la difesa della libertà personale contro le usurpazioni dei poteri governativi; un regime rivoluzionario deve difendere la libertà, incorporata nel governo rivoluzionario, contro le fazioni. Esso deve protezione ai cittadini che amano la pace, nient'altro che morte ai nemici della libertà pubblica²²⁴.

Investito di una tale missione, un esecutivo rivoluzionario non avrebbe neppure ritenuto di dover rispettare i limiti tradizionalmente costituiti dal principio di separazione dei poteri, pretendendo invece di agire con rapidità ("libero da ogni controllo giuridico e da sottigliezze legali"²²⁵) per respingere i pericoli che minacciavano lo stato e per mobilitare tutte le forze sociali a difesa della repubblica²²⁶. Talmon evidenzia come questa retorica dell'efficienza e della celerità della risposta governativa di fronte ai pericoli della nazione venga qui incentivata a discapito del garantismo costituzionale costituito dal principio di legalità e dalla separazione dei poteri, segnando un precedente che contraddistinguerà a più riprese la storia delle democrazie successive.

²²⁴ *Ivi*, p.164.

²²⁵ *Ivi*, pp.164-165.

²²⁶ "Ciò significa che la barriera tra il corpo legislativo e l'esecutivo deve essere abbattuta in modo da assicurare pronta azione. L'azione del governo non deve più essere lenta e complicata com'era nel passato, quando tra le due branche dell'amministrazione era mantenuto soltanto un contatto non ufficiale e casuale" (*ivi*, p.165).

Questa concezione del governo rivoluzionario fu alla base del regime del Comitato di salute pubblica, in cui l'élitismo di un'avanguardia illuminata si ibridò con la visione messianico-salvazionista di un regime chiamato a far trionfare la rivoluzione a tutti i costi. Lo *stato di emergenza perenne* – secondo Talmon – sarebbe divenuto una costante dei sistemi totalitari, in cui l'unica alternativa per non perire era la lotta senza sosta contro i nemici interni ed esterni, in un'atmosfera di “guerra globale”²²⁷ e di assedio a tempo indeterminato. L'unico imperativo assoluto era la salvezza della nazione da ottenersi con l'annientamento del nemico, e nessun sacrificio sarebbe stato giudicato eccessivo in vista del raggiungimento di tale scopo.

Una guerra comporta la direzione delle operazioni belliche da parte di un comando supremo che agisca nella più rigida segretezza, con tutta la rapidità possibile, impiegando ogni mezzo di sorpresa, libero da ogni impedimento o controllo [...]. L'autorizzazione data ai capi e il controllo delle loro azioni devono fare posto alla fiducia implicita, al consenso a priori, all'ubbidienza incondizionata. La relazione tra i capi e i subordinati assume il carattere di una relazione personale. [...] I soldati non discutono, ma eseguono gli ordini. Talvolta, questi ordini sembrano contraddittori, spesso oltraggiosi, ma il soldato deve presumere che per quanto inesplicabili e sbagliati essi possano sembrare nello stretto contesto che può essere da lui esaminato, essi fanno parte della grande strategia della guerra globale e quindi sono mosse perfettamente logiche e auspicabili, se osservate dal punto di vista dell'insieme. Così la sospensione del giudizio personale è un imperativo categorico, ed esattamente l'opposto della mancanza di carattere e di nichilismo morale²²⁸.

L'ideologia giacobina durante il Terrore risultava pertanto satura di elementi messianici, coniugando la devozione fideistica nei *leader* allo spirito di sacrificio per la patria, e la retorica della cieca ubbidienza verso il Comitato alla fedeltà assoluta nel fine rivoluzionario. Talmon definisce la dittatura giacobina un regime basato su due pilastri: “la devozione fanatica dei fedeli e la rigorosa ortodossia”²²⁹. Sullo sfondo dell'involuzione prodottasi durante il Terrore si staglierebbe il grande paradosso giacobino, per il quale un

²²⁷ *Ivi*, p.166.

²²⁸ *Ivi*, pp.16-17.

²²⁹ *Ivi*, p.175.

movimento rivoluzionario, sorto a favore dell'autoespressione popolare e del dibattito permanente, si sarebbe auto-corrotto fino a diventare "una confraternita di fedeli, che devono annullare le loro personalità nella sostanza oggettiva della fede per riconquistare le loro anime"²³⁰. Nel giacobinismo, Talmon ravvisa lo slittamento dal postulato della sovranità popolare plebiscitaria al dogma di un'ortodossia esclusivista incarnato da una piccola frazione della nazione al potere, paradigma di tutti i totalitarismi a venire.

Il regno della virtù come fine assoluto.

Il giacobinismo, nella sua parabola evolutiva, sintetizzerebbe le mutazioni a cui ogni democrazia totalitaria va incontro nell'arco del suo sviluppo. Talmon pone grande enfasi nel marcare il carattere *transitorio* che il Terrore – almeno nelle intenzioni iniziali dei giacobini – avrebbe dovuto avere, quale cura drastica, temporanea e assolutamente necessaria per il risanamento della società dal male quasi inguaribile da cui era da troppo tempo afflitta.

È fondamentale per la comprensione del giacobinismo ricordare sempre che i Giacobini credevano sinceramente e profondamente che la loro dittatura terrorista, anche quando era mantenuta senza nessuna ragione di difesa, non fosse altro che un preludio a uno stato armonioso della società, in cui la coercizione sarebbe diventata superflua²³¹.

Il riferimento contenuto nell'inciso è alla circostanza che il Terrore, instauratosi in risposta a particolari congiunture interne ed esterne di carattere emergenziale, di fatto si protrasse ben oltre il venir meno di tali minacce, trasformandosi gradatamente nello strumento per l'instaurazione di un fine assoluto, che sul piano teorico avrebbe dovuto coincidere con quel sistema armonioso, razionale e scevro da conflitti che i *philosophes* francesi, nella loro ingenuità, avevano profetizzato e auspicato²³².

²³⁰ *Ivi*, p.176.

²³¹ *Ivi*, pp.184-185.

²³² "Il giacobinismo era nutrito da una profonda fede, propria del diciottesimo secolo, nell'uomo, nella sua fondamentale bontà e perfettibilità e dalla fiducia nel continuo progresso sociale, alla fine del quale c'era qualche meta di integrazione sociale e di armonia. [...] In ciò ci sono sia grandezza sia autoinganno e ingenuità enormi." (*ivi*, p.184).

La componente propriamente messianica del giacobinismo era ravvisabile proprio nel fatto che i suoi adepti – veri figli del loro secolo – fossero fanaticamente imbevuti di una fiducia quasi religiosa nella raggiungibilità in terra di una condizione di perfezione e di armonia assolute, nutrendo quella che Talmon definisce “una speranza impaziente, esasperata dagli ostacoli che la fede ardente rifiutava di riconoscere come naturali e inevitabili”²³³. Le difficoltà di carattere prosaico (economiche, politiche, sociali) che si frapponivano alla concreta ed immediata instaurazione di questa Arcadia, lungi dal far desistere da tale impresa, funsero da reagente chimico con il diffuso substrato di speranza messianica e di attesa millenaristica, generando una tensione instabile che conferì al giacobinismo un peculiare vigore e una particolare propensione alla lotta continua.

La psicosi di tipo paranoico che colse la Francia durante la parentesi giacobina trasformò l’euforia per ciò che era stato così miracolosamente raggiunto – l’aver spezzato le catene che per secoli avevano imprigionato gli uomini – in timore ossessivo che intrighi, tradimenti e congiure potessero vanificare la grande impresa e far ripiombare per generazioni la nazione nella schiavitù. La sensazione di un giogo mortale stretto attorno al collo della Francia repubblicana legittimava l’adozione di misure terroristiche e liberticide, e ripetutamente Robespierre dichiarò “che questo o quel decreto o epurazione era l’ultimo, proprio l’ultimo, e quello che avrebbe certamente inaugurato l’ordine naturale”²³⁴, in ciò evocando sistematicamente la dottrina del male minore in nome di un sommo bene. La vera libertà, secondo questa visione, poteva ottenersi solo al termine di una vera e propria guerra contro le forze che la minacciavano, e soltanto con l’avvenuta eliminazione di ogni nemico e con la contestuale riuscita rieducazione del popolo tutto, ossia con l’annullamento di ogni possibile opposizione materiale o ideologica²³⁵.

L’assetto democratico repubblicano instaurato con la dittatura giacobina aveva due primari obiettivi: la protezione del patriottismo dalle pulsioni anti-nazionali e l’annientamento dell’aristocrazia vista come punta di diamante dei movimenti contro-rivoluzionari. Va precisato che, nell’ottica di Robespierre, il termine democrazia aveva una duplice accezione: da una parte esso si riferiva ad una forma di governo, dall’altra faceva riferimento ad un preciso ordine sociale e – soprattutto – morale. Nella sua prima versione esso si riferiva semplicemente “ad uno stato di cose in cui il popolo sovrano, guidato da

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ivi*, p.187.

²³⁵ “Finché esiste opposizione non può esistere libertà.” (*ivi*, p.191).

leggi che sono opera sua, faceva da solo tutto ciò che poteva, e tramite rappresentanti delegati ciò che non poteva fare da sé”²³⁶; nella seconda versione, esso alludeva a quel sistema di valori che si voleva l’unico in grado di realizzare la volontà della natura e i destini dell’umanità, mantenendo le promesse della filosofia e portando a realizzazione le più alte virtù dell’essere umano.

Il trionfo della libertà e l’avvento del regno della virtù presupponevano quindi la scomparsa dell’egoismo e il trionfo dell’amor di patria, che – sul piano politico – equivalevano all’azzeramento di ogni realtà corporativa, di ogni partito e di ogni ente particolaristico, e la contestuale proclamazione della prevalenza universale dell’interesse generale su qualunque interesse individuale, portando ad un paradosso che Talmon palesa con un giudizio assai netto:

Tuttavia la libertà non ha senso senza il diritto di opposizione, e senza l’esistenza di un oppositore. La concezione di una libertà incondizionata come meta finale e la profezia del termine del conflitto tra libertà e dovere, nell’ubbidienza spontanea senza alcun senso di costrizione, risultano una falsità in ogni caso in cui via sia un’idea di un modello costituito di vita da imporre attraverso una lotta continua²³⁷.

Di questi deragliamenti logici non erano però consapevoli i giacobini, che, nel loro rigetto dell’egoismo umano e delle pulsioni particolaristiche, arrivarono a elaborare soluzioni paradossali. Saint-Just, ad esempio, teorizzò che, per scongiurare tensioni centrifughe e conflitti tra personalità, ci dovessero essere “meno istituzioni e meno uomini in carica”²³⁸, auspicando altresì una riduzione del numero di persone nelle posizioni apicali così evitando quanto più possibile contrasti tra le volontà arbitrarie degli individui al potere. Altri esponenti politici, come Barère, ritenevano che fosse fondamentale trasmettere “poteri dittatoriali”²³⁹ ad un singolo uomo di grande carisma e indubbia moralità che prendesse su di sé la piena responsabilità della difesa della libertà e della sicurezza della cosa pubblica.

In queste posizioni – in cui Talmon rintraccia in forma larvata la futura teoria generale della dittatura rivoluzionaria formulata più tardi da Babeuf e Buonarroti – finiscono per conflagrare le insormontabili contraddizioni di un’ideologia lacerata da due tensioni

²³⁶ *Ivi*, p.190.

²³⁷ *Ivi*, p.192.

²³⁸ *Ivi*, p.200.

²³⁹ *Ibid.*

divergenti e basata su principi inconciliabili: la sovranità del popolo e la visione élitario-esclusivista.

Messianesimo politico, misticismo e religione civile.

Risulta quantomeno insolita la scelta di Talmon di dedicare fin troppo poco spazio al tema fondamentale della religione civile durante l'esperienza della Rivoluzione, considerate le sue cruciali e dirette implicazioni sul fenomeno del messianesimo politico²⁴⁰. Tale argomento risulta oggetto di una trattazione assai concisa e frettolosa, in appendice ad una più ampia disamina riguardante lo scopo collettivo assoluto della parentesi giacobina e la visione di uno schema definitivo della dittatura di Robespierre.

È parere di chi scrive che il legame inscindibile tra visione messianica della politica ed effettiva implementazione – durante la Rivoluzione – di un culto civico improntato ad un deismo patriottico e razionalista avrebbe meritato un approfondimento ben maggiore, tenuto conto che tra messianesimo politico e religione civile sussisterebbe – almeno all'interno dell'esperienza democratica totalitaria francese – un collegamento organico riconducibile ai binomi di causa/effetto o di teoria/pratica.

Di ciò Talmon dimostra senz'altro di essere consapevole, nondimeno colpisce la mancanza di una deliberata e autonoma trattazione dei fenomeni del deismo rivoluzionario e del culto civico *vis-à-vis* il tema della democrazia totalitaria. L'impressione è che lo studioso abbia scelto – più o meno consapevolmente – di abbozzare parte delle sue brillanti intuizioni sull'argomento, riservandosi di approfondirne i corollari in altre sedi, finendo per tessere un vasto arazzo tra le cui maglie è senza dubbio leggibile la visione di un collegamento tra

²⁴⁰ Fu del resto lo stesso Rousseau, nel suo *Contrat Social*, ad ipotizzare l'istituzione di un culto civico incentrato sull'educazione del cittadino all'amore esclusivo per la patria e al rispetto delle leggi. Sul tema della religione civile, definita da Emilio Gentile come l'insieme delle “varie esperienze di sacralizzazione della politica da parte di movimenti e regimi che hanno adottato un sistema di credenze, espresso attraverso riti e simboli, per formare una coscienza collettiva secondo i principi, valori e fini della propria ideologia” (E. GENTILE, voce *Religione politica* in Enciclopedia Treccani, www.treccani.it) è disponibile una letteratura assai vasta e articolata. Si riportano, a fini meramente indicativi, i seguenti studi: E. GENTILE, *Le religioni della politica*, Roma, Laterza, 2013; R. GRITTI, *La politica del sacro*, Guerini e Associati, Milano, 2007; H. KELSEN, *Religione secolare*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014; G. MONGINI, *La pace degli dei*, Torino, Il Leone Verde Ed. 2023; M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007.

messianesimo politico e religione civile, ma in cui gli esatti confini della trama non vengono chiaramente tratteggiati, né le specifiche contaminazioni delineate. Così, i riferimenti alle implicazioni *stricto sensu* religiose della democrazia totalitaria abbondano, con allusioni al trascolorare del razionalismo nel misticismo *fin de siècle* e al ritualismo rivoluzionario, ma senza una conclusione d'insieme che ne riordini le premesse.

La comunità del futuro di Saint-Just è posta sotto gli auspici dell'Ente supremo. «Il popolo francese», egli dichiara, «riconosce l'Ente supremo e l'immortalità dell'anima». I templi della religione civile, dove l'incenso avrebbe bruciato per ventiquattr'ore al giorno, dovevano essere i centri comunali della repubblica. Tutte le leggi dovevano essere proclamate lì e tutti gli atti civili – tranne le feste patriottiche speciali – dovevano aver luogo in essi e assumere il carattere di riti religiosi. Benché tutti i culti sarebbero stati permessi, i riti esteriori di religioni diverse da quella civile sarebbero stati vietati²⁴¹.

Parimenti, il fervore religioso di una società ebbra di entusiasmo per aver trovato un fondamento certo ed eterno alla politica e alla morale portò il razionalismo dei Lumi a trasformarsi in un misticismo sentimentalista *à la Rousseau*, in cui – paradossalmente - un sistema che aveva preteso di sostituire la spontaneità umana con il postulato oggettivo della virtù arrivava a diffidare dell'intellettualismo individualista del singolo e ad auspicare “un istinto rapido che, senza l'aiuto tardivo del ragionamento, avrebbe portato l'uomo a fare il bene e a evitare il male”²⁴². Lo scetticismo verso i sofismi degli uomini di lettere e le sottigliezze degli intellettuali di Vecchio Regime si sposava con la visione della Rivoluzione quale riscatto epocale *morale* della gente semplice, “mossa dal suo istinto e dalla sua saggezza, naturale e non sofisticata”²⁴³. La sola forza che potesse arginare le più torbide pulsioni sofistiche era la religione, nella sua accezione più destrutturata e mistica, “l'idea di un'autorità più alta dell'uomo”²⁴⁴ che fungesse da giudice ultimo delle genti e che portasse gli individui a diventare cittadini liberi in quanto morali, e morali in quanto liberi.

Il riferimento al misticismo, qui da Talmon a malapena abbozzato, preannuncia una trattazione più consapevole che di questo tema lo studioso effettuerà nel suo volume

²⁴¹ *Ivi*, p.202.

²⁴² *Ivi*, p.203.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

dedicato alla *fase romantica* del messianesimo politico, in cui la caratura della componente propriamente religiosa si farà più pregnante all'interno dello studio svolto dall'autore, con grande enfasi posta nell'analisi delle componenti escatologico-salvazioniste del pensiero politico ottocentesco e del relativo fervore millenaristico, il tutto – ancora – al di fuori di una riflessione autonoma su questi temi, e sempre in funzione ancillare rispetto all'analisi storica degli sviluppi politici dell'epoca.

Per i giacobini, “il postulato della giustizia e il significato dell'ordine universale e sociale costituivano una prova sufficiente dell'esistenza della divinità”²⁴⁵, giacché senza un'entità suprema trascendentale, dispensatrice di giustizia, la stessa struttura logica di una società edificata sui principi naturali sarebbe risultata priva di fondamento, e tale eventualità non era in alcun modo contemplabile. Così, l'intero orizzonte della politica risultava giocoforza intrecciato a – e sorretto da – argomentazioni di tipo mistico-religioso, finendo per essere posto sotto l'egida di una Provvidenza che tutto contemplava e al cui disegno tutti erano chiamati a conformarsi.

La questione socio-economica nel pensiero rivoluzionario francese.

La scarsa attenzione riservata da Talmon alla religione civile come fenomeno a sé contrasta con la disamina assai approfondita che egli conduce del *problema sociale* durante la dittatura giacobina. Al centro della sua visione si colloca la convinzione che, fino alla fine del Terrore, in ambito socio-economico l'atteggiamento giacobino restò “ambiguo e contraddittorio”²⁴⁶, e la mancanza di coerenza sarebbe stata la principale caratteristica dell'ideologia robespierrista in tema sociale fino alla sua conflagrazione con l'esperienza babouvista.

Negli anni convulsi che seguirono all'abbattimento dell'Antico Regime, le masse popolari, esaltate dai nuovi diritti e al tempo stesso esasperate dalla fame e dalla carestia, “reclamavano confusamente e appassionatamente che la rivoluzione mantenesse le sue promesse, vale a dire che le rendesse felici”²⁴⁷. Tuttavia, come si è visto, a dispetto delle premesse di ordine teorico, l'atteggiamento maggioritario degli esponenti di spicco della Rivoluzione stessa non era – nei confronti dell'economia – quello di un collettivismo

²⁴⁵ *Ivi*, p.204.

²⁴⁶ *Ivi*, p.210.

²⁴⁷ *Ivi*, p.208.

egualitarista, bensì un timido conservatorismo di circostanza, e in questo i giacobini – nonostante notevoli tensioni – non fecero eccezione. Le inibizioni di questi ultimi in tema di proprietà privata e la loro riluttanza a portare a piena maturazione le loro premesse ideologiche anche sul piano socio-economico crearono uno sfasamento tra l'agenda propriamente politica e le misure implementate nell'orizzonte della giustizia sociale ed economica. I due ambiti finirono per rispondere a visioni difformi, viaggiando su binari distinti e procedendo a doppia velocità, condannando in tal modo la visione giacobina del regno della virtù ad essere relegata all'ambito dell'utopia irrealizzabile. Talmon ben spiega la situazione contraddittoria che si era andata consolidando:

Nonostante che tutto il loro pensiero fosse dominato dall'idea di un ordine razionale e naturale, i Giacobini erano del tutto riluttanti ad ammettere che esisteva una incompatibilità tra un sistema etico-politico razionale e una libera economia. La rivoluzione li forzava ad accettare insegnamenti che ammettevano di malavoglia. C'era un determinato dinamismo sociale nell'idea della sovranità popolare illimitata [...]. Inoltre, in seguito al ricordo dell'antichità, l'ideale popolare della democrazia era sempre associato al radicalismo sociale dei grandi legislatori dell'antica Grecia e di Roma – Licurgo, Solone, i Gracchi –, all'abolizione dei debiti verso i proprietari, alla redistribuzione della terra, e in generale al governo dei poveri sui ricchi. L'ascetismo morale aveva sempre esaltato le virtù austere dei poveri e condannato i vizi della ricchezza²⁴⁸.

Di contro, le stesse classi sociali che più avevano beneficiato in prima battuta dell'eversione del feudalesimo – borghesia cittadina, ceto mercantile, cittadini agiati – iniziarono, “dopo aver ben approfittato della vendita dei beni confiscati alla Chiesa”²⁴⁹, ad auspicare la fine della Rivoluzione, la cessazione dei disordini e il ripristino della normalità in un sistema che consolidasse – ufficializzandolo – il loro nuovo *status* nella società. Così, “mentre essi si rivoltavano contro la Rivoluzione, la Rivoluzione si identificava sempre più con i poveri e i nullatenenti, soprattutto nella mente di Robespierre”²⁵⁰, senza però che si giungesse mai ad un chiaro posizionamento nei confronti della questione socio-economica.

²⁴⁸ *Ivi*, p.209.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ivi*, p.210.

Secondo Talmon, “furono considerazioni politiche piuttosto che sociali”²⁵¹ a determinare l’orientamento classista dei giacobini. Il dato reale della società – la disuguaglianza che regnava a tutti i livelli, le disparità di classe, l’iniqua distribuzione della ricchezza – veniva percepito come una macchia indelebile, suscettibile di rovinare l’intero affresco della realtà perfetta che la Rivoluzione pretendeva di concretizzare. Lo stesso Saint-Just non poteva non constatare come la parte più cospicua delle risorse nazionali risultasse ancora detenuta dalle vecchie classi dominanti, al punto che “i lavoratori, i veri sostenitori del nuovo *régime*, dipendevano per la loro esistenza dai loro nemici”²⁵², e poiché un tale assetto non poteva considerarsi in alcun modo accettabile, e gli interessi delle due classi erano inconciliabili, si rendeva imperativo implementare una politica “che favorisse la classe che sosteneva la repubblica, e si effettuasse a spese dei possidenti”²⁵³. Solo in tal modo si sarebbe realizzato fino in fondo l’ideale democratico.

Era necessario un principio morale come base per l’idea di proprietà. La proprietà privata non era un diritto naturale, ma una convenzione sociale. Una dichiarazione che consacrasse tutta la proprietà costituita come naturale sarebbe stata una dichiarazione a favore degli speculatori e dei ricchi, e non degli uomini e del popolo. Il diritto di proprietà (come il diritto alla libertà, più sacro perché più naturale) doveva essere almeno limitato dai diritti e dalle necessità degli altri [...]. Il benessere dei poveri era il primo dovere del governo²⁵⁴.

Nelle parole di Saint-Just, la stessa Rivoluzione si sarebbe pienamente realizzata soltanto allorquando non fosse più rimasto nella repubblica un solo povero o un solo individuo infelice. Questa idea di felicità, destinata ad essere recepita “dai successori del giacobinismo del diciannovesimo secolo fino al 1848”²⁵⁵, veicolava una visione assai nuova, muovendosi su un piano del tutto distinto rispetto a quello “del diritto alla felicità di Locke e dei padri della costituzione americana”²⁵⁶, e si ibridava con la dirompente affermazione che soltanto la proprietà dei patrioti – ossia di coloro che avevano contribuito alla liberazione della patria – fosse sacra, mentre i beni dei cospiratori e dei nemici del

²⁵¹ *Ivi*, p.211.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ivi*, pp.217-218.

²⁵⁵ *Ivi*, p.218.

²⁵⁶ *Ibid.*

popolo erano da considerarsi sprovvisti di ogni tutela e – anzi – a disposizione “di tutti gli infelici”²⁵⁷. Secondo Talmon, il vero fulcro dell’ideologia giacobina in ambito sociale, ad ogni modo, non era la coscienza di classe *per se*, bensì “l’idea dell’armonia sociale basata sulla concezione egualitaria dei diritti dell’uomo”²⁵⁸: il vero fine del robespierrismo, infatti, non sarebbe stato il trionfo di una classe e l’asservimento dell’altra, quando la realizzazione di una società nella quale ogni residua distinzione di classe fosse divenuta irrilevante e priva di significato.

Sul versante propriamente economico, ciò sarebbe equivalso a realizzare un assetto in cui non ci fossero più “né ricchi né poveri”²⁵⁹, con limiti imposti alla proprietà che poteva essere detenuta da ognuno e un obbligo di lavorare in capo a ciascun individuo. Il motto giacobino «Terra per tutti!» ben riassumeva la visione di una società prettamente agraria, composta per la maggioranza da piccoli proprietari terrieri, a cui si sarebbero aggiunti artigiani e negozianti, in una bucolica riproposizione di una vita frugale che si voleva ricetta della felicità dei popoli. Così, mutuando un diffidente scetticismo verso il grande commercio e i vizi delle classi mercantili ben radicato nella mentalità latifondista francese, la (piccola) proprietà terriera veniva ora vista come la sola garanzia non solo del benessere economico, ma altresì della stabilità sociale, dell’indipendenza personale e delle virtù etiche, tanto che nella visione utopistico-reazionaria dei giacobini “non la felicità voluttuosa di Persepolis, ma la beatitudine di Sparta”²⁶⁰ costituiva l’ideale – sia economico che morale – cui tendere²⁶¹.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ivi*, p.220.

²⁵⁹ *Ivi*, p.223.

²⁶⁰ *Ivi*, p.224.

²⁶¹ Un filone minoritario – ma non per questo meno significativo – del pensiero politico-filosofico francese del XVIII secolo esprimeva in effetti una visione della società ideale improntata ad un forte disprezzo dell’accumulo della proprietà, e orientata piuttosto ad un ripristino della frugalità del passato, vista come giusta misura di un vivere etico. Rinunciando ad ogni pretesa di esaustività nel richiamare la letteratura in materia, si rimanda, fra tutti, al pensiero di L.M. Deschamps, le cui teorizzazioni – contraddistinte da un radicale primitivismo egualitario – si muovevano in direzione opposta rispetto alla coeva corrente maggioritaria dei Lumi, e auspicavano l’instaurazione di società-villaggio collettiviste, contrassegnate da una vita rudimentale e comunitaria a vocazione esclusivamente agraria. A riguardo, vedasi A. ANDREATTA, *Dal razionalismo alla negazione della città: il villaggio nel pensiero di Dom Deschamps*, in *Razionalismo, uguaglianza e utopia: percorsi nel pensiero politico moderno*, a cura di F. BERTI e M. FERRONATO, Bari, Cacucci Editore, 2021.

Eppure, come Talmon non esita a mettere in luce, a dispetto di queste premesse, l'atteggiamento che i giacobini assunsero *in concreto* nei confronti della proprietà rimase a dir poco paradossale, non spingendosi mai fino alla completa implementazione della loro visione ispiratrice di partenza. Lungi dal realizzare una totale redistribuzione della terra sulla base di una legge agraria, le misure giuridiche adottate dai giacobini, anche nei loro provvedimenti più drastici, si limitarono a *condizionare* la proprietà alla fedeltà politica, anziché nazionalizzarla o distribuirla. Persino il disegno generale di una società parcellizzata e composta da una galassia di piccoli proprietari terrieri, pur rispondendo all'apparenza a ispirazioni egualitariste, rifletteva nei fatti – paradossalmente – “una politica destinata a creare le condizioni per il libero commercio”²⁶², e la moltiplicazione dei piccoli possidenti sembrava “la migliore garanzia per la libera circolazione del grano e per un suo prezzo ragionevole”²⁶³.

Queste insanabili contraddizioni interne avrebbero compromesso irrimediabilmente la coerenza sistemica dell'ideologia giacobina, e avrebbero portato a stretto giro all'*exploit* della congiura degli Eguali, e al suo fatale e infruttuoso tentativo di realizzare fino in fondo le premesse – e le promesse – della Rivoluzione.

Il Babouvismo come fattispecie del messianesimo politico.

Talmon sembra convinto che, per spiegare il fenomeno del Babouvismo, sia necessario legare la tensione accumulatasi per le incoerenze della politica economica giacobina all'innalzamento vertiginoso della febbre messianica negli anni del Terrore. Babeuf rappresenterebbe “il punto culminante”²⁶⁴ di una visione che aveva condotto il postulato della salvezza inerente alla Rivoluzione a identificarsi gradualmente con la necessaria caduta dei potenti e dei ricchi e con la speculare ascesa dei poveri e degli oppressi a eredi della terra.

Talmon parla di “cristallizzazione babouvista”²⁶⁵, quasi riferendosi ad un processo chimico con cui il particolare diffuso, presente all'interno di un sistema, finisce ad un certo punto – superata una data densità di saturazione – per solidificarsi in un residuo concreto, visibile,

²⁶² *Ivi*, p.225.

²⁶³ *Ivi*, p.226.

²⁶⁴ *Ivi*, p.235.

²⁶⁵ *Ivi*, p.229.

tattile e analizzabile. Così, la tensione messianica – sorta nel corso del diciottesimo secolo e andata accumulandosi ed esacerbandosi negli anni convulsi della Rivoluzione – avrebbe finito per conflagrare durante il Terrore, e avrebbe poi visto nella congiura degli Eguali del 1796 – che costituiva un tentativo di sovversione del nuovo ordine incarnato dal Direttorio – la cuspide massima della sua intensità²⁶⁶.

È significativo ma scontato che, con la predilezione per l'indagine psicologica che tanto lo caratterizza, Talmon si limiti a fornire un quadro generale di questo contesto storico e socio-economico dell'epoca, preferendo soffermarsi sugli aspetti biografici e caratteriali di quello che egli ritiene esserne il principale protagonista. L'analisi degli aspetti propriamente messianici di questa vicenda risulta quindi inestricabilmente legata ai connotati psicologici dei suoi personaggi, e di Babeuf viene fornito un ritratto in cui l'indagine della storia delle idee pare momentaneamente eclissarsi in favore della ricostruzione biografica e caratteriale, pur senza sacrificare il rigore scientifico. Ne emerge l'immagine di un individuo “indemoniato e perseguitato, desideroso di riposo”²⁶⁷, le cui aspirazioni messianiche erano “alimentate da una profonda infelicità personale”²⁶⁸. Egli convogliava tutta l'intensità della sua angoscia “nella visione di una redenzione generale, che avrebbe portato la liberazione improvvisa da ogni tormento materiale e spirituale”²⁶⁹. Di umili natali, dopo aver speso i primi due anni della Rivoluzione in attività febbrili come

²⁶⁶ “Dopo il 9 termidoro gli avvenimenti si scontrano con la fede implicita nel progresso inevitabile verso una democrazia sempre più ampiamente popolare e sociale. La democrazia quasi plebiscitaria e diretta del 1793 fu sostituita da un sistema basato sul censo. I poveri, «come gli ignoranti che sono inadatti a dirigere gli istruiti», furono privati del diritto elettorale [...]. La costituzione del 1793 affermava che il popolo o qualunque parte del popolo aveva il diritto e il dovere di insorgere contro l'oppressione. La prassi giacobina e la costituzione del 1793 prevedevano dei *referendum* legislativi, e il diritto di veto del popolo contro le decisioni dell'Assemblea legislativa [...]. In realtà la democrazia diretta dell'anno II era una dittatura. Tuttavia era una dittatura delle masse popolari [...]. Il nuovo regime borghese e conservatore [invece] non solo limitava la sovranità popolare, la libertà di parola e di discussione, ma privava anche le masse dei benefici sociali ed economici derivati dalla dittatura di Robespierre. Il Comitato di salute pubblica aveva perseguito una politica di confisca, fissato prezzi obbligatori, organizzato e imposto la produzione, le vendite e le distribuzioni [...] a favore dei poveri e [...] a spese dei ricchi [...]. Il regime post-termidoriano abolì il controllo dei prezzi, permise che i prezzi salissero, lasciò che l'inflazione dilagasse e vide gli speculatori diventare sempre più ricchi [...]. Una terribile carestia nelle classi lavoratrici fu il risultato di questi mutamenti. Il regime seguiva il principio secondo cui il problema sociale non era un problema di competenza dello stato” (*ivi*, pp. 236-237).

²⁶⁷ *Ivi*, p. 237.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Ibid.*

agitatore, articolista e autore di opuscoli, fece il suo debutto nella Storia dopo il 9 termidoro, e verso la fine del 1794 divenne “l’apostolo del comunismo egualitario”²⁷⁰ e l’anima della cospirazione a cui diede il nome²⁷¹.

Secondo Talmon, proprio come per i giacobini, anche per i babouvisti il paradosso andrebbe riscontrato “[nella] base individualista della loro filosofia collettivista”²⁷². Le fondamenta del loro concetto di uguaglianza andavano rintracciate nel riconoscimento *intuitivo* del fatto che ogni essere umano fosse uguale, e nella pietà destata in ogni individuo

²⁷⁰ *Ivi*, p.241.

²⁷¹ Come Talmon precisa, la sistematizzazione dell’ideologia babouvista deve probabilmente più a Filippo Buonarroti che allo stesso Babeuf: “La personalità straordinariamente bella e magnetica di Buonarroti, le sue attività apostoliche, infine la sua storia della cospirazione babouvista [...] furono tra le forze più potenti e vivificanti della rovente atmosfera rivoluzionaria d’Europa nella prima metà del diciannovesimo secolo. Esse esercitarono una profonda influenza sul socialismo nascente. Buonarroti era di stoffa del tutto diversa da quella di Babeuf. Era discendente di Michelangelo, e figlio di un nobile toscano, che era in relazione con la corte del futuro imperatore Leopoldo II. Aveva ricevuto un’educazione molto solida e varia. Si era sentito ben presto influenzato dalla filosofia francese del diciottesimo secolo [...]. Profondamente scosso dallo scoppio della Rivoluzione, Buonarroti, nell’ottobre del 1789, lasciò il suo paese natale per la Corsica. Là egli diresse giornali [...], lottò aspramente contro i reazionari locali e fu destituito ed espulso da una rivoluta controrivoluzionaria [...]. Il 27 maggio 1793, la Convenzione nazionale decretò la naturalizzazione di Buonarroti come cittadino francese e pagò tributo per i suoi servizi. Mentre era a Parigi, Buonarroti entrò in strette relazioni con i capi giacobini e fu spesso ospite nella casa di Robespierre [...]. Dopo il 9 termidoro [...], partecipò alla cospirazione di Babeuf come uno dei suoi capi. Dopo aver scontato la sua condanna alla prigione ed essere andato in esilio, egli divenne il grande apostolo del comunismo egualitario in Europa. Fu il marchio più puro dell’idealismo che fece di Buonarroti un egualitario e un comunista. Se mai ci fu un robespierrista, quello fu Buonarroti, con la sua fede incrollabile nella virtù, con la sua opposizione al materialismo [...], con la sua fede nell’Ente supremo e nella religione civile. Ma a differenza del maestro triste e silenzioso, Buonarroti non nutriva alcun rancore personale verso il mondo e la gente [...]. Italiano di nascita, egli diventò un ardente patriota francese, ma rimase profondamente impegnato nella lotta per il Risorgimento. Nessun paese in particolare era la sua patria. La sua vera patria era la rivoluzione, e Buonarroti guardava alla Francia come al messia della rivoluzione [...]. Buonarroti era il prototipo di quei profeti rivoluzionari che dovevano passare la maggior parte della loro vita in prigione o in esilio, con la polizia di mezza Europa d’accordo nel perseguitarli; uomini d’acciaio mai domati dalla tortura, mai indeboliti dal fallimento o dall’indifferenza, mai vinti dalle seduzioni; membri, o piuttosto capi, di una confraternita internazionale con cellule clandestine, carte illegali, luoghi d’incontro segreti, riti e simboli misteriosi, in attesa del grande giorno in una vigilanza incessante [...]. I suoi discepoli lo adoravano come un dio [...]. Buonarroti morì il 17 settembre 1837. Il suo funerale si trasformò in una di quelle famose manifestazioni repubblicane, che sembravano tuoni che presagivano l’uragano della rivoluzione” (*ivi*, pp. 243-244).

²⁷² *Ivi*, p.249.

dalla sofferenza dei suoi simili. Talmon non esita a rinfacciare ai babouvisti di essere dei “terribili semplificatori per eccellenza”²⁷³, animati da una certezza fanatica dell’esistenza di un unico principio onni-comprensivo e onni-esplicativo della vita sociale: l’uguaglianza appunto. Contraddistinti da quell’*ingenuità* così gravemente diffusa tra i teorici del diciottesimo secolo, anche i babouvisti mancarono di captare o valorizzare la multiforme varietà dell’esperienza umana e delle realtà storiche, rifiutando di riconoscere “l’unicità degli uomini e delle situazioni o l’elemento irrazionale del comportamento umano”²⁷⁴.

Così, in una visione che ibridava il razionalismo dei Lumi all’egualitarismo rivoluzionario, la vita e l’esperienza di tutto il genere umano finivano confinate “entro una circonferenza essenzialmente identica di necessità, di desideri e di affetti”²⁷⁵, tra i quali vi era – oltre al bisogno di cibo e all’istinto di procreare – anche “l’odio per la costrizione e l’amore per la libertà”²⁷⁶. La fonte del progresso – tanto sociale quanto morale – non era identificata nell’individuo bensì nello stato, vero arbitro chiamato ad assicurare il mantenimento di quell’ottimo rousseauiano secondo cui “tutti avrebbero dovuto avere il necessario e nessuno più del necessario”²⁷⁷, operando a tal fine una redistribuzione secondo equità²⁷⁸.

L’essenza prettamente messianica del babouvismo sarebbe riscontrabile nella convinzione che il proprio programma politico – imperniato attorno all’implementazione di un’uguaglianza radicale – costituisse “l’ultima tappa della rivoluzione”²⁷⁹, la fase terminale suscettibile di inaugurare una volta per tutte il regno della virtù e la realizzazione completa delle clausole originarie del Contratto Sociale²⁸⁰. Talmon riscontra nella retorica

²⁷³ *Ivi*, p.247.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ivi*, p.248.

²⁷⁸ In un siffatto ordine sociale, *ça va sans dire*, l’accento risultava posto non sulla libera iniziativa dell’individuo, bensì sui compiti dello stato e sui poteri strumentali a quest’ultimo riconosciuti.

²⁷⁹ *Ivi*, p.257.

²⁸⁰ “Il Contratto intendeva creare un sistema di istituzioni che avrebbe preservato l’uguaglianza naturale, e avrebbe impedito alle innegabili ineguaglianze – fisiche o spirituali – di affermarsi [...]. La violazione dei termini del Contratto sociale originario sfociò in una situazione in cui «i più sciocchi, i più viziosi, i più deboli e i meno numerosi sono stati messi in grado di sovraccaricare di lavoro e di doveri gravosi e di privare della sua libertà naturale la grande maggioranza degli uomini più forti, più virtuosi e anche più istruiti»” (*ivi*, pp.248-250). I forti connotati pauperisti di questa visione portavano i babouvisti a concepire i ricchi come sempre pigri e viziosi – non ammettendo mai che la loro ricchezza potesse essere una ricompensa per il loro

babouvista il fervore di un movimento ebbro di tensione millenaristica, ai cui occhi la Rivoluzione costituiva il segno “di un’ora apocalittica nella storia dell’umanità²⁸¹”, il momento epocale di una resa dei conti fra le due classi sociali, quella immorale dei ricchi e quella virtuosa dei poveri.

Babeuf e i suoi seguaci sono gli eredi di Robespierre e di Saint-Just, che furono essi stessi i primi esecutori della filosofia eterna di profeti del giusto ordine sociale, quali Minosse, Licurgo, Platone, il «legislatore dei cristiani», l’ebreo Gesù Cristo, Tommaso Moro, Mably, Morelly, (Diderot), Raynal e soprattutto Rousseau, tutti profeti della virtù e dell’uguaglianza, in opposizione ai sostenitori – secondo la versione particolare di Buonarroti – del «sistema dell’egoismo» degli economisti inglesi. Babeuf è il secondo Gracco, che segue il testamento di Robespierre, che decreta gli ultimi atti della Rivoluzione. Con questa fondamentale differenza, che mentre i primi Gracchi, Robespierre e Saint-Just, avevano brancolato nel buio e proceduto a caso, non completamente coscienti del loro fine e della sua attuabilità, senza un’organizzazione e senza un programma adatti [...], e avevano così potuto raggiungere soltanto «risultati imperfetti e in definitiva nulli», i babouvisti non sono soltanto più ricchi di esperienza, di successi e di fallimenti, ma superiori per la precisione del loro fine, la piena coscienza del suo significato e per il fatto che possiedono l’organizzazione e l’unità d’intenzione necessarie per il suo conseguimento²⁸².

Nella più classica delle prospettive millenaristiche, i babouvisti non solo consideravano il loro fine come assoluto e giusto, ma anche inevitabile. L’abbattimento del regno dei vizi e della corruzione costituiva l’esito necessario di un processo azionato con la Rivoluzione e da lì posto in cammino verso un inevitabile trionfo, sotto la forza inarrestabile della virtù in atto. Sul versante politico, le masse risvegliate erano destinate a rivendicare – “sia con

merito o per la loro industria – e specularmente i poveri e gli oppressi come giusti, buoni e virtuosi. La società, così dilaniata da una costante ancorché silenziosa guerra intestina, finiva per trasformarsi nel teatro di uno scontro anche *morale* tra le forze della perversione e del vizio – da un lato – e quelle della redenzione e della purezza – dall’altro.

²⁸¹ *Ivi*, p.253.

²⁸² *Ivi*, pp.256-257.

il loro puro numero che con l'intimidazione"²⁸³ – la totalità dei loro diritti, e a tal fine Babeuf auspicava la subordinazione del corpo legislativo (eletto) al più stretto controllo da parte dell'elettorato e la previsione di un meccanismo di veto da parte del popolo, arrivando così a configurare una vera e propria democrazia diretta con potenziali derive antiparlamentari e plebiscitarie.

Ma una siffatta democrazia – ammonisce Talmon – costituiva “la *premessa* della dittatura o la dittatura travestita”²⁸⁴, e non soltanto il mero rischio di essa, non essendo possibile arrestarne l'evoluzione una volta postulata la piena unanimità del corpo politico e quindi necessariamente implicata l'imposizione di un'unica volontà.

Tuttavia, Talmon rintraccia anche nel babouvismo i germi del pensiero elitista, legandolo al problema di conciliare la ricerca ossessiva per la virtù alla naturale propensione del popolo ad accettare qualunque promessa di pace sociale dopo gli anni del Terrore. Le masse, ancora intorpidite da secoli di sonnolenza e ignoranza, difficilmente sarebbero state in grado di discernere con lucidità i loro veri interessi. In attesa del giorno del grande risveglio collettivo, solo un'avanguardia illuminata sarebbe stata idonea a guidare il popolo, facendosi interprete e portavoce dei suoi valori e del suo bene: lungi dal costituire un'usurpazione di sovranità, questa devoluzione di leadership ad una minoranza autonominatasi al potere garantiva anzi l'effettiva sopravvivenza della Rivoluzione di fronte alla minaccia reazionaria, perseguendo parallelamente la ricerca della felicità di tutti. La mancanza di elezione o di mandato non costituiva, del resto, una contraddizione, tenuto conto che lo stesso popolo non ancora istruito ben avrebbe potuto scegliere – contro il suo reale interesse – un governo corrotto o una costituzione viziosa, che l'ignoranza o l'inganno gli avrebbero impedito di riconoscere come tirannici. Babeuf sosteneva che i veri legislatori non dovessero modulare le leggi sulla moralità corrotta del popolo cui erano indirizzate, ma che anzi spettasse proprio a loro ripristinare la moralità delle masse tramite l'azione legislativa. Come Talmon sottolinea, “le masse dovevano partecipare [...], ma non toccava a loro determinare l'attività politica [...]. Erano i capi, non le masse, che dovevano far girare le ruote. L'essenza della democrazia rivoluzionaria è precisamente nell'ubbidienza e nella lealtà delle masse verso i loro capi”²⁸⁵.

²⁸³ *Ivi*, p.280.

²⁸⁴ *Ivi*, p.284.

²⁸⁵ *Ivi*, p.290.

Ciò comportava non pochi problemi di conciliazione con il principio quasi sacrale della sovranità popolare, che rimaneva nonostante tutto la pietra d'angolo dell'intera ideologia rivoluzionaria.

In un modo o nell'altro bisognava accertare che l'*élite* non agiva arbitrariamente, ma conformemente alla volontà del popolo. Non era assolutamente sufficiente presumere che l'*élite* conoscesse ciò che il popolo voleva meglio del popolo stesso [...]. I babouvisti affermavano di aborreire l'idea di essere una banda di «cospiratori criminali che lavoravano nel buio». Essi non erano un manipolo di cospiratori faziosi, spinti dal desiderio di guadagno o da «fanatismo insano». Essi volevano raggiungere il loro fine attraverso il progresso della «ragione pubblica e l'imporsi della verità». Ciò voleva dire lavoro sull'opinione pubblica: propaganda²⁸⁶.

Del resto, nonostante l'abbattimento del Vecchio Regime avesse – almeno sul piano teorico – legittimato l'ingresso nell'arena politica del popolo sovrano, esito che rappresentava dopotutto “il fine della rivoluzione progettata”²⁸⁷, l'im maturità e l'ignoranza delle masse impedivano di riporre piena fiducia in esse e nella loro idoneità ad esercitare i loro diritti politici. Parimenti, “un popolo che si era appena liberato da una tradizione di oppressione non sarebbe stato capace di scegliere i suoi capi”²⁸⁸, il che implicava l'inutilità (e l'impossibilità) di istituire un sistema basato su assemblee rappresentative, per cui il difficile compito di traghettare le masse verso la felicità, portando a buon fine la Rivoluzione, poteva e doveva spettare soltanto “ad alcuni cittadini saggi e coraggiosi [...] profondamente imbevuti d'amore per il paese e per l'umanità”²⁸⁹.

Da queste premesse, e sul presupposto che il risanamento di una società profondamente corrotta richiedesse un'autorità forte e irresistibile, dotata di un'unica volontà, la democrazia formale risultava delegittimata e respinta, in favore di una democrazia diretta e dai connotati dittatoriali la cui instaurazione non implicava oramai alcuna contraddizione o incompatibilità con la sovranità popolare o con le promesse iniziali della Rivoluzione²⁹⁰.

²⁸⁶ *Ivi*, p.291.

²⁸⁷ *Ivi*, p.294.

²⁸⁸ *Ivi*, p.295.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Non era invece chiaro se la muova dittatura rivoluzionaria dovesse essere incarnata da un solo uomo oppure essere composta da una pluralità di individui. Tuttavia, Talmon mette in luce come la prima

L'eccezionalità delle condizioni in cui questa avanguardia illuminata era chiamata ad operare giustificava altresì il ricorso a mezzi straordinari per perseguire i fini della Rivoluzione. Le ex classi dominanti, ora spodestate, non avrebbero ceduto il loro potere senza prima lottare, né avrebbero mai accettato la sconfitta come definitiva, e i babouvisti erano certi che proprio la forza e la crudeltà dei perdenti li avrebbero resi temibili, e che per questo motivo le masse avrebbero dovuto scegliere “tra l’annientamento di certi cospiratori da una parte, e la rovina inevitabile dei diritti popolari dall’altra”²⁹¹. Agli occhi di Buonarroti e di Babeuf, ciò costituiva un chiaro esempio di come il fine – la salvaguardia dei diritti delle masse – giustificasse i mezzi – la resistenza anche violenta ai tentativi di restaurazione operati dai nemici della nazione.

Pretendere di stabilire la giustizia e l’uguaglianza senza usare la forza, tra un popolo, una gran parte del quale aveva contratto abitudini e pretese inconciliabili con il benessere del resto della società e con i giusti diritti di tutti, è un processo chimerico quanto allettante in teoria. Intraprendere una simile riforma, e in seguito arrestarsi davanti alla fermezza che essa richiede [...] significa sacrificare la sicurezza di tutti ai vizi di un piccolo numero di uomini. Inoltre, la violenza necessaria costituiva soltanto una piccola misura del compenso e della punizione per secoli di crimini, che rendevano inevitabili la violenza rivoluzionaria²⁹².

Il concetto di *violenza giustificata* intrecciava dunque ragionamenti improntati al pragmatismo politico con atteggiamenti espiatori, retributivi e sanzionatori dal carattere prettamente moraleggiante. Non era solo la soppressione della classe vinta che rendeva tollerabile – o addirittura auspicabile – il ricorso alla violenza, ma anche “l’eliminazione dell’opposizione ideologica”²⁹³ in un momento di crisi, al fine di salvaguardare “l’unità di

eventualità fosse stata scartata per l’assenza di un candidato davvero idoneo, e per il rischio di rievocare l’essenza della monarchia da poco abolita. Lo stesso Babeuf si era dichiarato contrarissimo alla prospettiva di una dittatura di un solo uomo, “probabilmente perché, sapendo che egli non sarebbe stato scelto, non voleva vedere nessun altro investito dell’autorità suprema” (*ivi*, p.300).

²⁹¹ *Ivi*, p.301.

²⁹² *Ivi*, p.300.

²⁹³ *Ivi*, p.302.

intento e l'azione concorde"²⁹⁴, scongiurando così il trionfo del vizio sulla virtù²⁹⁵. L'uso della forza costituiva un dovere sacro – ancorché doloroso – per il decisore politico chiamato a superare qualunque impedimento ostacolasse il cammino del popolo liberato, e la salvezza delle masse non poteva che prevalere sull'incolumità “di pochi loschi individui”²⁹⁶.

La parentesi napoleonica: un messianesimo mancato?

Non può certo passare inosservato come la stagione napoleonica costituisca, all'interno dell'opera di Talmon, la grande assente tra i regimi politici analizzati dallo studioso. Il silenzio che ammantava una parentesi storica di tale importanza pone l'interprete di fronte all'ardua impresa di ricostruire al negativo la posizione talmoniana nei confronti di Napoleone e della politica francese durante quel periodo.

Di fatto, mancando in Talmon una trattazione sistematica del bonapartismo, il riferimento all'imperatore dei francesi è limitato – ad eccezioni delle menzioni a carattere meramente storico-cronologico – a saltuari rimandi rintracciabili perlopiù nel primo volume della trilogia, e quasi esclusivamente *per relationem* nell'ambito di una disamina relativa al culto della personalità e di quel clima messianico propizio all'emersione e all'affermazione di un leader carismatico sulla scena politica. Nelle sparute circostanze in cui vi fa riferimento, Talmon sembra menzionare la figura di Napoleone in una prospettiva rivolta all'avvenire, quasi anticipandone una qualche successiva comparsa sulla scena del suo studio che però – di fatto – non avviene mai: così, i contorni evanescenti eppure inconfondibili della sua persona aleggiavano in modo rarefatto nei capitoli dedicati dall'autore al fervore messianico e al clima di esaltato misticismo del periodo giacobino, ma si sostanziano in un nulla di fatto al concludersi del primo volume, il cui contenuto è del resto circoscritto – nelle intenzioni di Talmon – alla sola Rivoluzione Francese propriamente detta, senza che il periodo imperiale possa pertanto trovarvi trattazione. Specularmente, nessuna analisi di Napoleone trova luogo nel successivo volume, pubblicato otto anni dopo il primo, giacché

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ I cospiratori e i dissidenti sarebbero stati arrestati e internati in quelli che Talmon non esita a definire campi di concentramento, “isole trasformate in prigioni o luoghi di correzione” dove sarebbero stati “obbligati a dare una mano allo sforzo di rigenerazione nazionale” (*ivi*, pp. 315-316).

²⁹⁶ *Ibid.*

il contesto storico ivi considerato è oramai quello del Romanticismo e delle esperienze messianiche ottocentesche.

In considerazione di ciò, si possono ipotizzare due motivazioni di tale assenza all'interno degli scritti di Talmon:

- I) Motivazione metodologica: Talmon non avrebbe affrontato la parentesi napoleonica per questioni formali e di mera coerenza di sistema, giacché essa si colloca al di fuori dell'arco cronologico che costituisce il campo di indagine sia del primo che del secondo volume della trilogia dedicata alla democrazia totalitaria. Il primo impero francese costituirebbe a tal riguardo una cerniera temporale tra i due distinti ambiti di studio di Talmon che si sostanzierebbe in una *no man's land* estranea tanto al primo quanto al secondo. L'assenza di Napoleone tra le figure del messianesimo politico non implicherebbe quindi una valutazione sostanziale e assolutoria sullo stesso, ma semplice astensione dall'analisi da imputarsi ad una forma di incompetenza *ratione temporis*;
- II) Motivazione di merito: Talmon non avrebbe incluso la figura di Napoleone nel novero delle esperienze messianico-totalitarie per una precisa scelta di merito, e la sua esclusione dovrebbe pertanto leggersi alla stregua di un giudizio di non-messianicità della parentesi imperiale francese al cospetto dei criteri talmoniani.

Pur nella difficoltà di addivenire ad una *probatio diabolica* che fornisca un'interpretazione del silenzio dello studioso, è parere di chi scrive che la scelta di Talmon di non includere un'analisi della parentesi napoleonica nei suoi scritti vada ricondotta alla seconda ipotesi piuttosto che alla prima. Se è pur vero che l'ascesa al potere del generale corso si accompagnò alla solenne proclamazione da parte dello stesso – il 18 brumaio – che la Rivoluzione fosse *finita*, legittimando una lettura di Napoleone quale figura già *post-rivoluzionaria*, non pare del tutto convincente che sia solo una siffatta concezione restrittiva della storia della rivoluzione francese la motivazione dell'esclusione della parentesi imperiale dall'indagine svolta da Talmon nel suo primo volume. Piuttosto, tale scelta dell'autore sembra indicare un suo deliberato giudizio su questa congiuntura storica nel senso di negare che il potere napoleonico presentasse caratteri messianico-totalitari.

Non è questa la sede per un'analisi delle declinazioni del potere durante il primo impero francese, per cui ci si limiterà a ribadire le criticità testè indicate in relazione al silenzio serbato da Talmon *vis-à-vis* la parentesi bonapartista. Alla luce della sua visione complessiva dei fenomeni totalitari, sembra verosimile che lo studioso abbia inteso

qualificare Napoleone alla stregua di un despota più che di un messia, e il periodo imperiale quale una tirannide anziché un'esperienza di democrazia totalitaria. Nonostante la forte impronta reazionaria della parentesi napoleonica e la volontà di distaccarsi dai paradigmi del potere rivoluzionario, tuttavia, non possono tacersi taluni elementi della vita politica imperiale dal retrogusto indubbiamente totalitario, quali il ricorso alla legittimazione popolare plebiscitaria e il culto della persona incentrato sulla figura del *leader* carismatico, campione del popolo e *pars melior* della nazione. Se di questi elementi Talmon si dimostra senz'altro consapevole, sembra nondimeno considerarli quali condizioni necessarie ancorché non sufficienti per integrare una fattispecie propriamente totalitaria, e si deve dunque concludere che sia l'assenza di un *fine assoluto* o della pretesa di ricominciamento totale ad impedire al potere napoleonico di qualificarsi alla stregua di un fenomeno di messianesimo politico vero e proprio.

CAPITOLO SECONDO

Messianesimo socialista ottocentesco

La conclusione dell'era napoleonica sembra inaugurare, agli occhi di Talmon, una lunga stagione dotata di una sua unitaria specificità; una primavera lunga mezzo secolo in cui il fiume carsico del pensiero totalitario, inabissatosi sotto la superficie con la Restaurazione, avrebbe continuato nondimeno a scorrere abbondantemente, andando ingrossandosi e gonfiandosi di nuovi apporti fino a riemergere impetuosamente con varie esperienze rivoluzionarie, per concludersi infine – implodendo – con i fatti del '48.

I principali tratti caratteristici di questa parentesi storica – a cui Talmon dedica all'incirca otto anni di studio, arrivando a pubblicare un autonomo volume a ciò dedicato dopo aver concluso la sua analisi della democrazia totalitaria settecentesca – sembrano essere la predominanza dell'elemento propriamente *religioso* nell'elaborazione delle visioni politico-messianiche dell'Ottocento, e la presenza di una componente significativa di *misticismo romantico* che connoterebbe le due grandi direttive del pensiero politico di quel secolo (la prospettiva “localista” del nazionalismo e quella universalistica del rivoluzionarismo socialista, di cui si dirà oltre)²⁹⁷.

Di fatto, è proprio analizzando il pensiero totalitario nella sua evoluzione ottocentesca che Talmon introduce quel concetto di *polarizzazione* delle idee messianiche che verrà delineato in maniera compiuta – vent'anni dopo – nella sua ultima grande opera – conclusiva della trilogia – dedicata ai totalitarismi novecenteschi: la contrapposizione – cioè – tra una prospettiva trans-nazionale o internazionalistica propria del pensiero rivoluzionario di ascendenza socialista, e una prospettiva propriamente endogena tipica del pensiero nazionalista, alieno da slanci universalistici e anzi proiettato ad un'esaltazione dell'identità tradizionale di ogni popolo.

Il fatto che l'autore ravvisi – già nella prima metà del diciannovesimo secolo – una divergenza tra le due correnti messianiche – quella universalistica e quella nazionalistica, in altre parole “il dilemma dell'unicità di una tradizione nazionale e della fratellanza dei popoli”²⁹⁸ (*the dilemma of [...] the uniqueness of a national tradition and the brotherhood of peoples*) – è del resto desumibile dalla scelta di dedicare all'una e all'altra autonome

²⁹⁷ Un utile raffronto può essere condotto tra questa parte dell'opera di Talmon e gli studi di Isaiah Berlin sul romanticismo. Cfr., in particolare, I. BERLIN, *Le radici del romanticismo*, Milano, Adelphi, 2001 e EAD., *L'età romantica. Alle origini del pensiero moderno*, a cura di H. Hardy, Milano, Bompiani, 2009.

²⁹⁸ J. L. TALMON, *Political Messianism*, p.15.

sezioni del suo volume *Political Messianism: the Romantic Phase* del 1960: rispettivamente, la Parte Prima rubricata “Socialist Messianism”²⁹⁹ e la Parte Seconda intitolata “Messianic Nationalism”³⁰⁰. In quest’opera, l’autore opta per il medesimo approccio che aveva contraddistinto il suo studio della democrazia totalitaria del secolo precedente, alternando sezioni storico-teoriche in cui vengono riportare le sue tesi generali, a sezioni improntate ad un approccio analitico-antologico in cui viene invece approfondito il pensiero di singoli autori³⁰¹.

Nondimeno, questa dicotomia tra prospettiva universalistica e prospettiva endo-nazionale non appare drastica come lo sarà invece quella tra totalitarismi di destra e di sinistra nel Novecento, e le due correnti messianiche qui analizzate – quella socialista e quella nazionalista – sembrano potersi leggere, nelle intenzioni di Talmon, più come sintomi germinali di una scissione a venire che come ideologie polarizzate e (già) assestate su posizioni rigidamente contrapposte, manifestandosi tutt’al più come “coloriture” differenti di un medesimo fenomeno unitario: quello – appunto – del Messianesimo Politico propriamente detto, cui, non a caso, è intitolato senza distinzioni di sorta il secondo volume della trilogia composta dello studioso.

La sostanziale unitarietà del messianesimo politico come ideologia traspare peraltro dalla limpidezza e dalla compattezza con cui Talmon tratta tale argomento nel suo secondo volume, cosa che invece manca manifestamente nei suoi studi rivolti al Novecento e ai fenomeni totalitari di quel secolo (Stalinismo, Nazismo, Fascismo), dove invece l’armonia della sua costruzione logica sembra sfaldarsi sotto la spinta centrifuga dei medesimi concetti di Nazione e Rivoluzione, con il risultato di far perdere al lettore la visione d’insieme facendogli smarrire il nord magnetico dell’opera.

L’età romantica presenta ancora, invece, agli occhi di Talmon, una piena coerenza e una sostanziale linearità evolutiva con l’epoca che la precede, tanto da fargli affermare che tra il messianesimo politico dell’Ottocento e la democrazia totalitaria del Settecento vi sarebbe un’innegabile continuità (“*continuity*”³⁰²), essendo entrambi fenomeni generati dallo stesso

²⁹⁹ *Ivi*, p.35.

³⁰⁰ *Ivi*, p.229.

³⁰¹ Questi argomenti vengono poi ripresi da Talmon in un successivo saggio del 1967 (cfr. J. L. TALMON, *Romanticism and Revolt: Europe, 1815–1848*, London, Thames and Hudson, 196.).

³⁰² *Ivi*, p.viii.

impulso (“*propelled by the same impulse*”³⁰³) e risultando accomunati dalla medesima aspirazione a realizzare uno schema pre-ordinato e onnicomprensivo di armonia sociale e politica in terra. Le esperienze messianiche del diciannovesimo secolo si porrebbero dunque come variazioni di un medesimo tema (quella che Talmon chiama la “religione della rivoluzione”³⁰⁴), o, se si vuole, come la naturale evoluzione di un *trend* iniziato nel Settecento, di cui riproporrebbero i tratti salienti della fiducia dogmatica nella capacità della ragione di sostituirsi alla tradizione quale forza propulsiva della storia – da un lato – e della condizione di attesa di un *dénouement* epocale alla fine dei tempi – dall’altro; a ciò però apportando, quali elementi di innovazione, il grande potenziale tecnologico sbloccato con l’avvento della Rivoluzione Industriale e lo stato d’animo esaltato della temperie romantica.

L’unico vero elemento di discrasia fra la manifestazione settecentesca della democrazia totalitaria e quella ottocentesca del messianesimo politico – che però Talmon ridimensiona, ritenendolo insufficiente a determinare l’indipendenza delle due forme di pensiero – sarebbe costituito da un radicale mutamento di prospettiva intervenuto a cavallo tra i due secoli: dall’individualismo all’associazionismo, o dalla prospettiva atomistica quella comunitaria. Nella prospettiva dell’ideologia giacobina, l’unica differenza fra gli uomini era quella tra soggetti illuminati e soggetti non-illuminati – differenza, come si è detto, temporanea in quanto destinata a cessare con la definitiva rieducazione/liberazione delle masse, sotto la guida e per effetto dell’operato virtuoso delle *élites éclairées*. Gli individui potevano senz’altro associarsi o dissociarsi in un’unione politica, ma l’Età della Ragione sembrava aver mancato di intercettare –valorizzandola – la dimensione propriamente collettiva dell’agire umano e la natura organica della società. Individui nettamente ritagliati, distinti, fondamentalmente eguali gli uni agli altri non potevano che associarsi con pattuizioni di natura esclusivamente contrattuale: questo tipo di individualismo, tipico di una società pre-industriale tanto elettrizzata dalla riscoperta della ragione da dimenticare completamente il ruolo della storia, portava a ritenere che, una volta rimossi gli ostacoli di natura economica e sociale (vincoli feudali, ignoranza, corruzione delle istituzioni) che menomavano il potenziale umano, l’armonia sociale dell’ordine naturale sarebbe conseguita come spontaneo effetto delle virtù degli individui, in una società fatta di semplici relazioni contrattuali ed epurata di ogni conflitto. I profeti dell’Ottocento, di

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ivi*, p.21.

contro, assunsero una posizione nettamente diversa: le guerre napoleoniche, e ancor più la Rivoluzione Industriale, avevano fatto sorgere la consapevolezza dell'esistenza delle forze collettive e della loro rilevanza nella società, e un mutamento nella prospettiva messianica era pertanto inevitabile. Secondo Talmon, una delle conseguenze di questo cambiamento fu l'affermarsi dell'idea secondo cui la piena auto-realizzazione dell'individuo fosse oramai possibile solo per il tramite della sua integrazione o coesione all'interno di una dimensione comunitaria, postulando la necessaria piena sublimazione del singolo nella trama collettiva. La valorizzazione della prospettiva comunitaria portò ad una nuova, accresciuta consapevolezza dei fattori storici: non più una nemica, la storia divenne un'alleata, una forza da «avverare», non più da «superare», accelerandone lo svolgimento fino al suo estremo punto di flessione, in una prospettiva di salvazionismo apocalittico carica di ricadute politiche.

La Restaurazione quale evento storico, pertanto, lungi dal costituire una cesura nella linea di sviluppo delle idee messianiche, costituirebbe soltanto una temporanea battuta d'arresto nello sviluppo epidermico delle forme politiche “conclamate” di democrazia totalitaria, ma risulterebbe interessata da una prosecuzione ininterrotta – seppur sotterranea – di fermento e di elaborazione ideologica. Così, l'Ottocento politico può essere inteso alla stregua di un Atto Secondo di quel “più ampio dramma”³⁰⁵ (*wider drama*) che è – nella ricostruzione di Talmon – la stessa storia dello svolgimento “della democrazia messianico-totalitaria dal diciottesimo secolo ai giorni nostri”³⁰⁶.

Saint-Simon et les autres: socialismo messianico e dialettica del totalitarismo romantico.

Se Talmon sostiene che l'evoluzione dell'ideologia democratico-totalitaria nell'Ottocento abbia generato due sotto-raggruppamenti (i messianici socialisti e i messianici nazionalisti), Saint-Simon e la sua scuola appartengono senza dubbio al primo.

L'impatto di questa corrente di pensiero risulta oggetto di un'indagine assai approfondita da parte dello studioso, che ne ravvisa uno degli esempi più compiuti di messianesimo politico nella prima metà del diciannovesimo secolo. Definito da Talmon “l'ultimo *gentil-homme* e il primo socialista”³⁰⁷, Saint-Simon visse in realtà una fortuna solo postuma,

³⁰⁵ *Ivi*, p.16.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ivi*, p.36.

trascorrendo la maggior parte della sua esistenza come un pensatore oscuro e scarsamente considerato dai contemporanei, salvo poi assurgere a figura venerata da una comunità di adepti ed epigoni che ne recuperarono l'eredità intellettuale fino a renderlo il padre fondatore di un movimento socio-religioso tra i più originali del secolo.

Profondamente critico della Rivoluzione Francese, cui recrimina di aver mancato di realizzare le proprie promesse e di essere stata un movimento prettamente distruttivo anziché costruttivo, Saint-Simon focalizza il suo intero ragionamento politico-morale sul perseguimento di un fine collettivo, supremo e onnicomprensivo che egli identifica con un vago “progresso dei lumi e miglioramento della sorte dell'umanità”³⁰⁸ (*progrès des lumières et amélioration du sort de l'humanité*). Il suo razionalismo di fondo lo porta a ricercare un principio unico alla base delle vicende umane, una legge matematica che regoli la società al pari di ciò che la legge gravitazionale di Newton fa con i fenomeni del mondo fisico³⁰⁹ – quella che Talmon definisce “una scienza positiva dell'uomo”³¹⁰ (*a positive science of man*), con ciò facendo di Saint-Simon uno di quei pensatori fiduciosi che il metodo scientifico sia bastevole e idoneo a regolare la condotta morale dell'uomo.

Questa visione, ibridata con una tensione tutta romantica, lo conduce a vedere la storia come uno svolgimento dialettico che porta l'uomo, attraverso le epoche, ad emanciparsi progressivamente dalla sua intrinseca dipendenza verso i suoi simili, solo per accelerare la sua speculare e sempre più forte integrazione all'interno di forme di coesione sociale. La cuspide di questo percorso evolutivo sarebbe costituita dal sistema industriale, vero traguardo di arrivo verso cui l'intera storia dell'umanità avrebbe proceduto nei secoli e punto estremo di flessione in cui gli individui possono vivere organicamente nella loro pienezza comunitaria.

Talmon sottolinea come Saint-Simon, pur non utilizzando mai il termine *Rivoluzione Industriale*, di fatto dimostri piena consapevolezza dei suoi effetti e del suo sviluppo: il processo produttivo industriale viene visto come la massima espressione della disciplina e del metodo scientifici, portati al loro più alto grado di reciproca coesione. Rinnegando

³⁰⁸ *Ivi*, p.39.

³⁰⁹ “For a time Saint-Simon was convinced that gravitation was the single universal principle which, once we know the plan of the universe, the distribution of matter at a given moment, will enable us to foretell with mathematical precision the successive changes to come in both the universe, and in the life of society, since physical and spiritual phenomena have the same nature” (*ivi*, p.40).

³¹⁰ *Ivi*, p.44.

qualunque concezione negativa della libertà individuale, Saint-Simon si dimostra convinto che solo in un sistema industriale (“con il suo fine produttivo”³¹¹) gli uomini possano raggiungere una piena libertà nella coesione associativa, unico contesto in cui l’auto-espressione possa essere incanalata verso la via del progresso. Dimostrando, nelle parole di Talmon, “una concezione pienamente romantica della Rivoluzione Industriale, del tutto ignara degli squallori che essa porta con sé”³¹², di fatto Saint-Simon apre la strada ad una tecnocrazia totalitaria in cui le libertà individuali, viste come un retaggio del passato della Rivoluzione Francese, vengono sacrificate in favore della coesione sociale finalizzata al progresso.

Le implicazioni di tali idee con riguardo al problema dell’organizzazione del governo sono chiare. Il governo da parte degli individui o dei gruppi sul presupposto di un qualche diritto divino è categoricamente escluso. Lo stesso dicasi per i privilegi di nascita. Saint-Simon ripudia veementemente qualunque accenno al fatto che la natura malvagia dell’uomo debba implicare la necessaria presenza di un custode permanente della legalità e dell’ordine pubblico [...]. Al contempo, egli rigetta le concezioni liberali e democratiche di un governo fondato sulla sovranità popolare, e in cui le decisioni politiche vengano prese a seguito di una discussione intellettuale e successivamente rese esecutive per il tramite di rappresentanti eletti dal popolo. Alla luce della natura eminentemente scientifica del processo industriale e della precisione che dovrebbe contraddistinguere lo sforzo collettivo positivo, una decisione politica non può che considerarsi legittima quando sia espressione de «la nature même des choses» [...]. Solo un atto di comprensione scientifica merita di essere considerato un vero atto collettivo di sovranità da parte del «corps social lui-même». Giacché di certo solo un siffatto atto può considerarsi decisione relativa al bene del corpo sociale nella sua interezza [...], pertanto espressione della volontà generale della società³¹³.

³¹¹ *Ivi*, p.52.

³¹² *Ibid.*

³¹³ “The implications of these ideas for the problem of the organization of government are clear. Government by men or groups on the ground of some divine right is totally excluded. So is privilege of birth. Saint-Simon rejects vehemently any suggestion that the evil nature of man calls for some permanent guardian to keep law and order [...]. He equally repudiates the liberal and democratic ideologies about government based on

Agli occhi di Saint-Simon, le catene che erano state spezzate dalla Rivoluzione Francese non avevo cambiato la natura del potere in quanto tale, cioè quella di un governo degli uomini sugli altri uomini. Il fatto che gli aristocratici fossero stati annientati durante il Terrore aveva solo traslato il loro potere in mani diverse, ma non ne aveva mutato la sostanza: il vero corpo della nazione – cioè i ceti produttivi – continuava a restare escluso dall'arena politica. Solo il sistema industriale poteva relegare al passato il governo degli uomini sugli uomini, e inaugurare l'era del governo delle cose, “unica ancora di salvezza”³¹⁴ per la società.

In un sistema industriale governato dalle macchine, il fine ultimo risulterebbe predeterminato a monte, oggettivamente individuato dalla stessa natura scientifica del processo che vi è alla base, di modo che non vi sia spazio alcuno per le azioni arbitrarie degli uomini. In un siffatto contesto, anche il più umile degli impiegati è messo nelle condizioni – purchè “debitamente istruito”³¹⁵ – di svolgere il suo ruolo nel migliore dei modi e in vista del massimo vantaggio per la collettività, non essendogli richiesta alcuna valutazione discrezionale che possa inficiare la correttezza del suo operato. Saint-Simon arriva anzi a vedere nell'indeterminatezza delle libere valutazioni degli individui una zavorra che impedisce alla società di raggiungere il suo massimo potenziale organico di efficienza, e auspica perciò un sistema tanto completo e oggettivamente predeterminato in ogni sua parte da poter (e dover) essere meramente *eseguito* dai suoi operatori umani³¹⁶.

Secondo Talmon, le implicazioni messianiche della visione elaborata da Saint-Simon devono imputarsi alla circostanza che quest'ultimo, nonostante la presunta inevitabilità o

popular sovereignty, and political decision taken by way of intellectual discussion and then passed on for execution to popularly elected leaders. In view of the scientific nature of the industrial endeavour and the precision which should characterize the positive collective effort, a political decision can only be legitimate when it is derived from «la nature même des choses» [...]. Only an act of scientific comprehension deserves to be considered a real act of collective sovereignty by the «corps social lui-même». For surely, only such an act is a decision directly related to the good of the social body as a whole [...], and is therefore a true expression of society's general will.” (*ivi*, p.53).

³¹⁴ *Ivi*, p.55.

³¹⁵ *Ivi*, p.56.

³¹⁶ *Mutatis mutandis*, lo stesso atteggiamento serbato da Saint-Simon nei confronti dei decisori politici era del resto condiviso dal ceto dei giuristi durante la Rivoluzione Francese nei confronti dell'ordinamento legale. Essi, infatti, auspicavano di epurare il sistema una volta per tutte dal grande male costituito dalla discrezionalità dei giudici, tramite una sostituzione di questi ultimi con operatori del diritto che fossero semplici «bouches de la loi», automi-esecutori di codici completi e dettagliati.

necessità dell'avvento di quanto profetizzato, ritenga che un tale mutamento epocale non sia suscettibile di prodursi da sé, ma richieda “un'azione umana consapevole e deliberata”³¹⁷, in ciò aprendo la strada all'instaurazione di un regime tecnocratico orchestrato dai suoi promotori. Nonostante Saint-Simon ripudi la violenza, egli riconosce che un siffatto mutamento epocale debba prodursi giocoforza con un atto “rivoluzionario”³¹⁸, che spazzi via secoli di resistenza con la forza cogente di una nuova verità auto-evidente. Cedendo a suggestioni mistico-religiose, egli a più riprese paragona l'inarrestabile sopravvento dell'era industriale sul vecchio sistema feudale al trionfo del cristianesimo dei primi secoli sul politeismo dell'antichità: una trasformazione non intrinsecamente violenta, ma innegabilmente rivoluzionaria.

Nella nuova società rifondata, saranno gli industriali ad ergersi a prima classe dello stato, incaricati di amministrare (“a titolo grazioso”³¹⁹) la cosa pubblica, a legiferare e a provvedere in generale agli interessi dell'industria: solo così “la tranquillità sarà assicurata, la prosperità pubblica avanzerà a passo spedito e la società godrà di tutta la felicità individuale e collettiva che la natura umana può aspettarsi”³²⁰. Le concrete modalità con cui questa nuova *governance* vada instaurata non vengono precisate da Saint-Simon, che viene del resto liquidato da Talmon come “un pensatore essenzialmente intuitivo e portato alla generalizzazione”³²¹, assai poco interessato ai dettagli. Ma sono i corollari della sua visione generale ad essere rilevanti:

Essendo partito dall'idea di una società pianificata, era inevitabile che Saint-Simon arrivasse a riconoscere un'importanza fondamentale al problema della proprietà. Un'organizzazione collettiva implica la disposizione dei mezzi di produzione, in altre parole della proprietà. E ciò è impossibile se si mantiene ferma l'assoluta sacralità della proprietà privata e della libera iniziativa economica³²².

³¹⁷ *Ivi*, p.58.

³¹⁸ *Ivi*, p.59.

³¹⁹ *Ivi*, p.61.

³²⁰ *Ivi*, p.62.

³²¹ *Ibid.*

³²² “Having started with a planned society, it was inevitable that Saint-Simon should soon recognize the crucial importance of the problem of property. It is impossible if the absolute sanctity of private property and of free enterprise be maintained.” (*ibid.*).

Nessun mutamento dell'ordine sociale potrebbe del resto prescindere da una revisione della distribuzione della proprietà: Saint-Simon recrimina alla Rivoluzione Francese proprio di aver mantenuti inalterati i principi alla base dei rapporti proprietari. Talmon precisa a riguardo che la critica di Saint-Simon è condotta esclusivamente dal punto di vista della *produzione*, mentre non vengono presi in considerazione i fondamenti dell'istituto della proprietà privata, né compaiono riferimenti ai diritti naturali³²³: in altre parole, la proprietà va ripensata e rifondata in modo tale da renderla quanto più favorevole allo sforzo produttivo.

Saint-Simon non attacca l'istituto della proprietà in sé e per sé, limitandosi a criticarne alcune sue manifestazioni. In particolare, egli depreca la scissione tra *possesso* e *talento*, vedendo come uno “spreco sociale”³²⁴ la circostanza che un individuo talentuoso non risulti nelle condizioni di esprimere le sue abilità per la mancanza di mezzi, in ciò compromettendo lo sforzo produttivo generale. Secondo Talmon, è in questo passaggio logico che si consuma la metamorfosi di Saint-Simon in teorico socialista.

I criteri dell'efficienza e dell'aumento della produttività finiscono per intrecciarsi con istanze di giustizia. Il moderno sistema della proprietà costituisce una negazione di entrambi i postulati, sia di quello utilitarista, sia di quello morale. I mezzi di produzione sono per la maggior parte detenuti da parassiti incompetenti, mentre i veri produttori sono privati di essi e devono anzi pagare un canone per il loro utilizzo per conto della società. I poveri devono mantenere i ricchi, i quali consumano senza faticare³²⁵.

Per Saint-Simon, l'assetto proprietario attualmente in vigore si riduce ad un furto generale legalizzato. Sono dunque le modalità attraverso cui la proprietà privata si estrinseca (non il suo istituto in quanto tale) a produrre le maggiori storture nella società. Secondo Talmon,

³²³ “He makes no reference to natural rights. His glorification of production contrasts with the ascetic preoccupations of some of the eighteen-century socialist thinkers.” (*ivi*, p.63).

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ “The criteria of efficiency and the increase of production become involved with issues of justice. The contemporary system of property constitutes a negation of both postulates, the utilitarian as well as the moral. The means of production are for the most part in the hands of incompetent idle parasites, whereas the real producers are deprived of them and pay ransom for their use on behalf of society. The poor have to maintain the rich thieves who consume without toiling.” (*ivi*, p.65).

egli non è “un livellatore nel più crudo senso babouvista del termine”³²⁶, ricercando piuttosto un sistema in cui ciascuno goda in proporzione a quanto contribuisce, e in cui si coniughi il mantenimento della proprietà con il massimo potenziamento delle abilità dei singoli, in vista della produzione comune³²⁷.

Il più significativo contributo di Saint-Simon al clima di fervore salvazionista della prima metà del diciannovesimo secolo rimane ad ogni modo il suo “Nouveau Christianisme”, pubblicato nel 1825. Al contempo testamento spirituale e vangelo per i suoi successori, quest’opera postula l’esistenza di “una singola totalità, informata da un principio singolo e caratterizzata – da un lato – da perfetta coesione, e dall’altro dalla glorificazione anti-ascetica della vitalità umana”³²⁸, non lasciando spazio ad alcun dualismo di materia e spirito, di corpo e anima. Sul piano della realtà umana, il risultato è la negazione di qualunque possibile separazione tra Chiesa e Stato, “tra Dio e Cesare”³²⁹. Questa necessaria *unitarietà* porta Saint-Simon a screditare ogni scuola di pensiero che diriga l’attenzione degli uomini ai singoli fatti empirici, “suddividendo la conoscenza in compartimenti stagni”³³⁰ e così distogliendoli dalla visione aprioristica dell’insieme che solo un ragionamento deduttivo può dare. I mali del suo tempo vengono imputati proprio alla crescente tendenza della società all’atomizzazione e all’isolamento dei suoi componenti, a cui solo un “Catéchisme national” potrebbe porre rimedio. Saint-Simon ricerca una nuova religione vitale che recuperi l’essenza del cristianesimo delle origini e fornisca ispirazione e forza per realizzare unitarietà e completezza, conferendo ai fedeli un senso di realizzazione esistenziale e di fratellanza³³¹. Questa nuova fede, per assurgere a unico credo universale, deve incarnare in sé la sintesi di tutta la conoscenza dell’umanità

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ I seguaci di Saint-Simon proseguirono sulle orme del loro maestro la critica alla proprietà privata, arrivando ad auspicarne l’abolizione come fase transitoria verso la graduale instaurazione di una proprietà collettiva e “sociale” dei mezzi di produzione (“L’état devenu Association des Travailleurs”). Talmon ravvisa nel saint-simonismo un atteggiamento critico ancorché ottimista nei confronti della proprietà privata e dei suoi mali, perciò differenziandolo dalla visione marxiana.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Ivi*, p.66.

³³⁰ *Ivi*, p.67.

³³¹ Saint-Simon accusa la Chiesa di aver stravolto l’essenza della religione cristiana, avendo portato “la lava incandescente della fede a degenerare in vuoti rituali” (*ivi*, p.69).

contemporanea, e pertanto incorporare anche ogni progresso scientifico, ogni teoria sociale e finanche ogni innovazione tecnologica.

In un singolare sposalizio di messianesimo religioso e di messianesimo politico, Saint-Simon confeziona un nuovo cristianesimo socialista e industriale che inaugura una scuola di pensiero portata avanti da seguaci-apostoli convinti di perpetuare un messaggio di salvezza universale.

Il *saint-simonismo* viene visto da Talmon come un vero e proprio movimento apostolico, i cui adepti guardavano agli insegnamenti del loro Maestro Saint-Simon come al messaggio di un Messia, da custodire, interpretare e diffondere per la redenzione delle genti. Perlopiù giovani borghesi, i suoi membri – ingegneri, matematici, medici, giuristi, ma anche letterati, insegnanti, “e uno o due poeti minori”³³² – professavano una nuova religione dell’umanità che ambiva a sostituire – superandole – tutte le altre fedi: quello che Talmon definisce “un credo che offre salvezza”³³³, in una celebrazione delle conquiste dell’industrialismo che mirava alla “completa attivazione”³³⁴ (*complete activization*) degli individui, le cui potenzialità ed abilità andavano incoraggiate e incentivate per il bene comune.

Il senso di unitarietà che si ricava nel saint-simonismo è il precipitato “di una precisa formula intellettuale, in altre parole di un dogma”³³⁵: Talmon incapsula così il paradosso a cui l’ideologia messianica è giunta:

Persino l’età della Rivoluzione, con la sua vocazione a sbarazzarsi del dogma che fino a quel momento era stato considerato del tutto naturale, era destinata a conferire un assetto dogmatico alle sue idee puramente critiche, non fosse che per fini distruttivi [...]. Il dogma del saint-simonismo è un’idea strettamente concettuale e ha una qualità dinamica. Connota una teoria che si vuole scientifica, non un insieme di usi, pregiudizi o riflessi³³⁶.

³³² *Ivi*, p.72.

³³³ *Ivi*, p.81.

³³⁴ *Ivi*, p.82.

³³⁵ *Ivi*, p.84.

³³⁶ “Even the revolutionary age, which was determined to put an end to the sway of dogma which had been thought natural till then, had to give a dogmatic form to its purely critical ideas, be it for the purpose of

La natura raziocinante ed eminentemente intellettuale di tale dogma implica che esso sia comprensibile solo da una ristretta *élite*, chiamata per questo motivo a condurre le masse. Quest'ultimo è uno dei più evidenti cortocircuiti logici del saint-simonismo, che Talmon definisce “la questione della *leadership*”³³⁷. Se è solo un'*élite* intellettuale ad avere l'autorevolezza per governare le masse di individui non-illuminati (*the unenlightened*), si rende tuttavia necessario un singolo *leader* che superi gli sterili sillogismi del ragionamento e parli direttamente ai cuori delle persone, incarnando quella stessa fede che va professando. Solo questo super-individuo, riassume Talmon, può avere il carisma per guidare davvero il popolo e realizzare quell'ideale di unitarietà su cui il saint-simonismo stesso si fonda. I suoi talenti fanno di lui un individuo dotato di poter soprannaturali, “con una capacità quasi magica di unire gli uomini nell'amore estatico e nella fede”³³⁸: in una fusione di misticismo romantico e di messianesimo escatologico, il leader tanto atteso dagli apostoli del saint-simonismo finisce per assomigliare ad un essere privilegiato, un Messia che ha sentito la voce di Dio prima di tutti gli altri; un artista in grado di squarciare il velo che impedisce la Rivelazione, o un Genio che, al momento propizio, sceglierà di manifestarsi all'umanità per incarnare una “legge vivente”³³⁹ – come lo sono stati prima di lui Mosè, Gesù Cristo e lo stesso Saint-Simon.

Le idee dei saint-simonisti furono messe alla prova con la Rivoluzione di Luglio. Essi, considerandosi adepti di una vera e propria religione, non adottarono mai la logica dei partiti politici, dai quali del resto si distanziarono sempre: quando i moti del '30 scoppiarono a Parigi, essi furono inizialmente presi alla sprovvista, optando per una posizione defilata e di meri osservatori di ciò che andava compendosi. Quando gli eventi di luglio si conclusero, i saint-simonisti poterono constatare che, nei fatti, il sistema sociale non era mutato, e che pertanto i moti parigini non erano stati altro che una rivolta, “non meritando il sacro titolo di Rivoluzione”.

destroying alone [...]. Saint-Simonist dogma is a strictly conceptual idea and has a dynamic quality. It connotes a scientific theory, and not a texture of habits, prejudices and reflexes” (*ivi*, p.85).

³³⁷ *Ivi*, p.88.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ivi*, p.90. Nella ricostruzione fatta da Talmon, l'inerzia dei saint-simonisti nel 1830 generò uno stato di profondo malessere e disagio all'interno delle file degli adepti, accelerando il processo di estraniamento dal mondo della politica tradizionale e di sublimazione in forme di “stravagante irrazionalismo” che avrebbero aperto la strada a quella che Talmon chiama “la versione romantica del Totalitarismo” (*ivi*, p.108).

Messianesimo fichtiano.

Il consolidarsi di uno stato d'animo messianico in area germanica nella prima metà del diciannovesimo secolo viene ricollegato da Talmon all'elaborazione teorica portata avanti dagli intellettuali tedeschi influenzati dall'onda lunga della Rivoluzione Francese. Egli si spinge ad affermare che “tutti”³⁴⁰ i pensatori in Germania all'indomani dello scoppio della Rivoluzione avessero accolto con entusiasmo quell'*exploit* politico che prometteva solennemente di inaugurare una nuova era per l'umanità. Il grande sforzo speculativo portato avanti dai filosofi tedeschi nei decenni seguenti veniva visto come la controparte teoretica di quello che i francesi avevano materialmente conseguito sul piano storico e politico, in un clima di febbrile entusiasmo per un imminente rinnovamento totale.

È in riferimento a questo contesto filosofico che Talmon arriva a prendere in considerazione Fichte, l'evoluzione del cui pensiero viene arditamente definita una parabola dall'individualismo contrattualista al messianesimo politico. Secondo il filosofo tedesco,

L'interesse della realtà non è altro che una costruzione dell'uomo, giacché essa ha significato solo in quanto razionalità, cioè come nesso intellegibile di connessioni logiche e ordinate. Spetta all'uomo saturare completamente la natura con la razionalità: questo dev'essere il suo scopo e il risultato del suo sforzo. È la misura e il banco di prova della sua libertà e della sua indipendenza³⁴¹.

Facendo dell'Ego il punto archimedeo della sua intera architettura di pensiero, Fichte pensa tale indipendenza come quella condizione in cui tutto dipenda dall'uomo, ma l'uomo non dipenda da nulla; in cui l'Ego stesso assurga a Verità, “l'unica Verità in relazione alla quale tutte le altre verità debbano essere giudicate e accettate”³⁴². Nessun uomo può essere costretto, se non da se stesso; parimenti nessuna legge può vincolare un individuo, se non la legge che l'individuo stesso si è dato. L'uomo, secondo la lettura di Talmon, viene elevato in Fichte a legislatore di se stesso, che esercita la sua autonomia e la sua libertà con una “assoluta e incondizionata ubbidienza all'imperativo categorico che egli indirizza a se

³⁴⁰ *Ivi*, p.177.

³⁴¹ “The whole of reality is man's construction, for reality has meaning only as rationality, as an intelligible nexus of logical and orderly connections. To saturate nature completely with rationality is the task of man and the result of his endeavour. It is the measure and test of his freedom and independence” (*ivi*, p.180).

³⁴² *Ibid.*

stesso”³⁴³. Al contempo, la cornice etica così delineata dall’autonomia nomopoietica dell’uomo deve ambire a divenire legge universale, “in altre parole dotata di assoluta coesione, priva di contraddizioni o incoerenze”³⁴⁴, di modo che l’ordine morale possa assurgere a replica dell’ordine naturale³⁴⁵.

Fichte rigetta l’idea che il contratto sociale alla base dello stato sia irrevocabile: nessuna pattuizione, sia essa di natura privatistica o pubblicistica, può esserlo, poiché ciò implicherebbe la rinuncia alla libertà da parte dell’individuo. Abrogare o estinguere – anche unilateralmente – un accordo esistente deve considerarsi un diritto inalienabile dell’uomo, mentre ritenere eternamente valido e dunque inalterabile un contratto in vigore costituirebbe un duro colpo al diritto dell’umanità di essere se stessa (*das Recht der Menschheit an sich*). Talmon considera il radicale contrattualismo atomistico fichtiano assai vicino all’anarchismo, aprendo la strada al diritto del singolo a recedere dallo stato (l’espressione impiegata è *to contract out of a state*) ogniqualvolta esso non trovi più la sua approvazione. Per Fichte, il fatto che questa facoltà possa condurre alla dissoluzione dello stato non rappresenta un problema, non considerando l’indissolubilità statuale come un valore in sé, laddove solo una volontaria aggregazione di individui deve dirsi meritevole di tutela. Tanto lo stato – che si riduce ad una struttura cartilaginea assai sottile, lasciando il ruolo centrale alle libere volontà di associarsi dei singoli – quanto la società sono concepiti come unioni di atomi che addivengono spontaneamente ad obbligazioni morali gli uni con gli altri, nella totale assenza di una storia o di strutture collettive che li condizionino. Ogni individuo è un mondo a parte, un universo bastevole in sé.

È in questo frangente che Talmon riscontra lo slittamento del pensiero fichtiano nel terreno insidioso del messianesimo politico. Consapevole del fatto che un individualismo estremo possa spalancare la via a pratiche coercitive e terroristiche (“come il caso di Robespierre ha illustrato”³⁴⁶), egli sottolinea come il quasi-annichilimento dello stato e il libero campo lasciato all’individualismo si fondino sulla premessa logica di una perfetta armonia tra gli individui raggiungibile senza coercizione, “unanimemente – per il solo appello della coscienza e della razionalità”³⁴⁷. Il passaggio dall’individualismo più estremo alla

³⁴³ *Ivi*, p.182.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Talmon qui richiama l’osservazione fatta da Harald Høffding, secondo cui il mondo di Rousseau avrebbe finalmente prevalso sull’universo di Newton.

³⁴⁶ *Ivi*, p.186.

³⁴⁷ *Ibid.*

democrazia totalitaria si consuma nell'amara consapevolezza nutrita da Talmon di come sia impossibile ottenere l'*unanimità della razionalità* senza specularmente circoscrivere ciò che è considerato *irrazionale* – e pertanto deviato, corrotto, malvagio.

Una volontà generale che incarni questa unanimità sarà, per Fichte, la sola forza in grado di legittimare uno stato che possa perciò essere espressione della libera volontà dei consociati e non il prodotto di una coercizione³⁴⁸. Non potendosi procedere alla mera sommatoria aritmetica delle volontà individuali, Fichte immagina una figura di Legislatore-filosofo con reminiscenze platoniche ma dal sapore rousseauiano, lo *Zwingherr*, in grado di educare gli individui alla volontà generale: si tratterà di un soggetto in possesso di qualità superiori all'ordinario, un visionario in anticipo sulla sua epoca dotato di una comprensione totale del suo tempo e del suo popolo. Il suo *status* si renderà manifesto quando esso verrà dimostrato dalle sue *azioni*, che non lasceranno dubbio all'osservatore (*We shall know him, when we see him*³⁴⁹). Il diritto divino dello *Zwingherr*, auto-conferito e corroborato dal suo agire manifesto, porta Fichte a veleggiare pericolosamente vicino all'idea che il mero successo della condotta possa equivalere alla legittimità del potere esercitato³⁵⁰.

Talmon non può fare a meno di riscontrare l'apparente paradosso tra questa figura di leader-legislatore e le premesse anarchico-individualiste del pensiero fichtiano, interrogandosi sulla compatibilità della figura dello *Zwingherr* con l'autonomia dell'uomo e con la condanna di Fichte di ogni forma di coercizione esterna. Il filosofo tedesco, dal canto suo, sembra risolvere la questione ritenendo che, se è vero che il diritto di liberarsi da ogni catena e da ogni vincolo esterno costituisce la più alta prerogativa dell'individuo, nondimeno nessuno dev'essere lasciato nella condizione di "vagare sconsideratamente"³⁵¹ al di fuori dell'unica via che è propria dell'umanità, cioè la via della Ragione.

L'unanimità così assicurata porta di fatto l'Ego individuale a sublimarsi in un Ego universale, verso una cuspide ideale che è rappresentata dalla perfetta – e volontaria – integrazione e interconnessione di tutte le parti nell'insieme. Al punto di arrivo della parabola fichtiana, la vita nello stato diviene l'unica condizione naturale dell'uomo, e la

³⁴⁸ Per Talmon, questa questione ci riporta "ancora una volta al problema della volontà generale in Rousseau" (*ivi*, p.190).

³⁴⁹ *Ivi*, p.191.

³⁵⁰ Sul punto, cfr. I. BERLIN, *La libertà e i suoi traditori*, Milano, Adelphi, 2005.

³⁵¹ *Ibid.*

libertà, lungi dal costituire una pretesa, si riduce “ad un corollario dell’esperienza collettiva”³⁵², riflesso della funzione assolta dall’individuo all’interno dello schema complessivo. La *débâcle* della Prussia nel 1806-1807 e il collasso – sia militare che morale – della Germania a seguito dell’invasione francese portò Fichte a rinnegare l’individualismo cosmopolita dei *philosophes*, che, a suo dire, aveva corrotto l’animo germanico rendendolo nichilista, individualista e dimentico di ogni senso di responsabilità collettiva. I suoi *Discorsi alla nazione tedesca* miravano, tra le altre cose, “a ri-educare il popolo della Germania, e primariamente la sua gioventù – con spartane istituzioni volte all’apprendimento e alla forgiatura del carattere – per portarli al punto più alto del suo valore morale”³⁵³.

Talmon riserva a Fichte un giudizio assai netto, arrivando a considerarlo “il prototipo di una lunga serie di profeti e di messia nel diciannovesimo secolo”³⁵⁴. In lui sussisterebbe una insaziabile sete “per i sistemi aprioristici e per la coesione dialettica a prova di errore”³⁵⁵, immancabilmente accompagnata da un rigetto per qualunque approccio empirico, che farebbe di lui “il romantico tra i razionalisti, e il razionalista tra i romantici”³⁵⁶. Romantica sarebbe l’idea dell’unicità del popolo tedesco, l’unica autentica nazione in Europa ad aver ritenuto la sua lingua atavica, eppure lo slancio che porta Fichte a configurare che il destino della Germania sia di fungere da guida per tutte le altre nazioni tradirebbe un universalismo pienamente rivoluzionario, carico di una tensione espansionistica dalle implicazioni assai pericolose.

Evanescenti hegeliane nello studio di Talmon.

Risulta difficile comprendere il peso attribuito da Talmon a Hegel nel vasto affresco della storia del pensiero messianico-politico. Lo studioso apparentemente non ritiene necessario affrontare una trattazione sistematica di questo filosofo, dedicandogli a malapena un sottocapitolo nel contesto di una più ampia disamina dell’evoluzione “dalla democrazia totalitaria al comunismo messianico”³⁵⁷. Tuttavia, il ruolo cruciale rivestito

³⁵² *Ivi*, p.199.

³⁵³ *Ivi*, p.201.

³⁵⁴ *Ivi*, p.196.

³⁵⁵ *Ivi*, p.195.

³⁵⁶ *Ivi*, p.193.

³⁵⁷ *Ivi*, p.201.

dall'hegelianesimo nello sviluppo della democrazia totalitaria otto-novecentesca viene a più riprese – seppur incidentalmente – ribadito da Talmon nei suoi studi, ascrivendo a Hegel una significativa quota di responsabilità nello sviluppo di taluni assunti filosofici risultati poi fondativi della mentalità messianica. È pertanto sostenibile che Talmon implicitamente riconosca al pensiero hegeliano una centralità ben maggiore rispetto a quella desumibile *de plano* dalle sue opere scritte, e specificamente dal suo studio del 1960 sulla fase romantica del pensiero messianico, in cui Hegel risulta eclissato da ben altri pensatori. Sembra invece che il Talmon più maturo abbia riconsiderato la di lui gravidanza, profondendosi in numerosissimi riferimenti al filosofo tedesco in riferimento ai totalitarismi novecenteschi, con ciò suggerendo forme di “ripensamento” non insolite per questo autore.

Volendosi invece limitare a quanto espressamente scritto da Talmon con riguardo a Hegel e al suo secolo, l'attenzione sembra posta sulla concezione della Storia come processo di auto-realizzazione dello Spirito in tutte le sue articolazioni e differenziazioni. Hegel di fatto recupera le grandi questioni alla base del pensiero fichtiano – “la diversità degli individui nella loro aspirazione ad essere liberi, l'unitarietà dell'Essere; libertà e necessità; l'individuale e l'universale; la spontaneità umana e la coesione sociale; libertà e uguaglianza”³⁵⁸ – arrivando a vedere la realtà in uno stato di continuo divenire, di ininterrotta realizzazione di sé attraverso l'espressione delle sue potenzialità. Nella sintesi che ne fa Talmon,

La fase più alta è contenuta in quella più bassa come sua antitesi, e quella più bassa è la potenzialità di quella più alta [...]. Può essere paragonato alla ramificazione di un albero dal seme fino al suo sviluppo terminale, con il germoglio che scompare nel suo sbocciare per farsi foglia, e la foglia per farsi ramo³⁵⁹.

La Storia, vista come intrinsecamente razionale e concepita come l'auto-realizzazione dello Spirito nella sua marcia attraverso il tempo, diventa in Hegel l'orizzonte su cui una visione

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ “The higher phase is contained in the lower as its contradiction, and the lower is the potentiality of the higher [...]. It may be compared with the branching out of the tree from the seed to its final development, with the bud when fully deployed disappearing and reappearing as leaf, and leaf evolving into branch” (*ivi*, p.203).

millenaristica della vita può spaziare, e verso cui lo sforzo messianico della politica dev'essere incanalato.

Marxismo messianico.

In Talmon, la stagione messianico-socialista ottocentesca ante-48 risulterebbe distinta in due categorie, quella del socialismo *utopico* – nel cui perimetro vengono fatti rientrare gli autori testé analizzati – e quella del *marxismo*. Secondo lo studioso, i tratti che distinguerebbero la prima dalla seconda consisterebbero nella circostanza che i socialisti utopici della prima metà dell'ottocento si sarebbero limitati a postulare un ideale di giustizia sul piano teorico e tutt'al più ad auspicare l'avvento di un Messia “dall'esterno”³⁶⁰ che rimediasse ai mali del mondo applicando “una formula astratta”³⁶¹, aliena da ancoraggi con la storia; di contro, il marxismo avrebbe applicato uno sguardo scientifico nell'individuare – “già all'interno di ogni epoca storica”³⁶² – le inerenti contraddizioni necessarie al suo superamento, su un piano quindi tutto materiale.

Va premesso che, nel pensiero talmoniano, il marxismo costituisce a suo modo – all'interno della galassia delle ideologie messianiche – un enigma per l'interprete. La difficoltà è dovuta ad un certo disallineamento tra la visione condivisa da Talmon negli Anni Cinquanta e quella successivamente documentata negli Anni Sessanta e seguenti: l'associazione del marxismo al messianesimo politico viene affermata in maniera assai diretta nelle pagine introduttive del primo volume, ma viene ripresa con assai meno convinzione allorquando Talmon, otto anni dopo, si cimenta nel suo studio specifico delle ideologie dell'Ottocento, proprio lì dove il lettore si aspetterebbe anzi un approfondimento del pensiero di Marx quale antesignano della democrazia totalitaria di matrice comunista³⁶³. Eppure, in quel volume, meno di venti pagine sono dedicate al filosofo di Treviri, assai poche in confronto alle più di novanta pagine riservate al saint-simonismo o all'ampio spazio dedicato a Fichte. Ugualmente sintetici e sparuti sono i diretti rimandi a

³⁶⁰ *Ivi*, p.144.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ Sul rapporto tra marxismo, messianesimo e totalitarismo le tesi di Talmon possono essere utilmente confrontate con quelle di D. SETTEMBRINI, *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Roma-Bari, Laterza 1974 e L. PELLICANI, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Milano, Etaslibri, 1995.

Marx rintracciabili nello studio finale di Talmon, pubblicato postumo all'inizio degli Anni Ottanta e dedicato all'analisi dei totalitarismi post-48 e del Novecento.

Quasi che l'accostamento del marxismo alla democrazia totalitaria sia rimasto relegato nelle pagine introduttive del primo volume, come una mera dichiarazione programmatica dell'autore, tale ideologia sembra dunque costituire – nella visione del Talmon più maturo – una componente minoritaria all'interno delle forme di pensiero generatrici del messianesimo politico, dovendosi a questo punto riconoscere un ruolo più pregnante ad altre correnti ideologiche³⁶⁴.

Certa dottrina ha ipotizzato che questo *revirement* possa essere associato al graduale approfondimento del marxismo effettuato da Talmon nel corso degli anni, a cui si sarebbe accompagnata una crescente consapevolezza del moderato influsso del marxismo stesso sullo sviluppo delle esperienze totalitarie successive: in altre parole, nei primi anni Talmon avrebbe attribuito al marxismo una co-responsabilità quasi diretta per la nascita delle esperienze dittatoriali comuniste del Novecento, mentre nei decenni seguenti – e alla luce di un suo studio più approfondito del pensiero di Marx – tale verdetto sarebbe stato fortemente ridimensionato³⁶⁵.

A prescindere dalle motivazioni che sottendono questo posizionamento, Talmon inizia la sua disamina del pensiero di Marx affermando che “il postulato messianico”³⁶⁶ costituisca l'ispirazione originaria del filosofo tedesco. In particolar modo nei suoi anni giovanili,

³⁶⁴ In questo, Talmon si distanzerebbe profondamente dagli studiosi liberali del totalitarismo, inclusi Berlin e Popper, che enfatizzano invece il ruolo di Marx nella costruzione delle ideologie totalitarie del Novecento.

³⁶⁵ È verosimile che questa ambivalenza da parte di Talmon testimoni la complessità del pensiero di Marx e la difficoltà nel valutarne unitariamente le implicazioni sul piano della storia politica. Alcuni studi hanno messo in luce come dalla medesima fonte si siano sviluppate due distinte correnti: quella (in Europa occidentale) di un marxismo di tipo libertario, gradualmente assimilato dai vigenti sistemi del parlamentarismo democratico, e quello (in Europa orientale) di un marxismo di tipo autoritario, proiettato all'instaurazione di una dittatura del proletariato. La prima forma si sarebbe evoluta nei sistemi di democrazia rappresentativa dotati di classe media auto-cosciente e politicamente consapevole, provvisti di anticorpi democratici in grado di contrastare le forme più aggressive di marxismo rivoluzionario; mentre la seconda si sarebbe consolidata in seno ad una società anestetizzata da secoli di zarismo, priva di una borghesia liberale o di robuste tradizioni democratiche. Sul punto, fra tutti, S. AVINERI, *Different Visions of Political Messianism in the Marxist European Tradition*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, pp.96-103.

³⁶⁶ *Ivi*, p.205.

quest'ultimo avrebbe affrontato – “come Rousseau”³⁶⁷ – la questione democratica dal punto di vista della legittimità: per Marx, solo la democrazia costituirebbe un regime politico legittimo, l'enigma risolto di tutte le costituzioni, “la costituzione in sé (*an sich*)”³⁶⁸. Su questo frangente, Talmon riassume gli sforzi di Marx di superare i limiti della visione hegeliana:

Secondo la nomenclatura aristotelico-hegeliana, la democrazia è l'entelechia, il fine pre-ordinato e inevitabile verso cui tutte le società sono spinte. La dicotomia hegeliana tra società civile e stato viene vista [da Marx] come la negazione stessa della democrazia. Hegel ha insegnato che da un lato si colloca il regno dei privati e dell'egoistico perseguimento dei fini degli uomini, gli uni in guerra con gli altri – cioè la società, e dall'altro lato la sfera generale e i contenuti oggettivi – lo stato. Incarnando la ragione, lo stato non deriva la propria realtà dai desideri del popolo, visto come un aggregato informe e rozzo [...]. In poche parole, Hegel presuppone un divorzio netto tra contenuti sociali e forma politica. L'essenza della democrazia, nella visione di Marx, consiste nella visione organica di questi due³⁶⁹.

Solo il vero stato – “la democrazia autentica”³⁷⁰ – può far sì che l'uomo esprima pienamente se stesso. L'astrazione del politico dal sociale è infatti una peculiarità degli stati moderni, mentre era sconosciuta nell'antichità. Tanto la *pòlis* greca quanto la *respublica* romana incarnavano la totalità dei loro contenuti umani e sociali: ogni cittadino “era una persona piena e indivisibile”³⁷¹, lo stato costituiva l'interesse diretto e vitale di ogni individuo e la distinzione tra sfera pubblica e privata era semplicemente inesistente. Con l'avvento della modernità, invece, questa unità è venuta meno, e “non l'uomo reale,

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ “In Aristotelian-Hegelian nomenclature democracy is the *entelechia*, the pre-ordained and inevitable goal to which all societies are driven. The Hegelian dichotomy between civil society and state is seen as the very negation of democracy. Hegel taught that there was on the one hand the realm of private and selfish pursuits of men, at war with each other – society, and on the other the sphere of general and objective contents – the state. Embodying reason, the state does not derive its reality from the wishes of the people, an amorphous and uncouth aggregate [...]. In one word, Hegel presupposes a sharp divorce between social contents and political form. The essence of democracy in Marx's view the organic unity of the two” (*ibid.*).

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ivi*, p.206.

bensi quello immaginario è divenuto l'oggetto dello stato"³⁷². Si pone ora la necessità non tanto di smantellare lo stato in quanto tale bensì di fare in modo che esso abbracci "la totalità indivisibile della vita com'è liberamente vissuta dagli uomini nella società"³⁷³: solo in questo modo l'autentica natura umana potrà essere ripristinata.

Talmon mette in relazione Marx con una delle componenti imprescindibili del messianesimo politico: la religione³⁷⁴. Secondo quest'ultimo, la società in essere, con tutti i suoi mali, "è profondamente e inestricabilmente radicata nei principi della religione"³⁷⁵, e quanto più povero è uno stato, tanto più celestiale è la visione del regno dei cieli che essa propugna. La visione religiosa, secondo l'ateo Marx, è pertanto determinata da specifiche condizioni sociali e umane. La sua opera *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* è, agli occhi di Talmon, "un documento messianico *par excellence*"³⁷⁶, che non fa altro che veicolare la *Religione della Rivoluzione*³⁷⁷ – concepita appunto in termini hegeliani – all'interno della dialettica del proletariato. La Rivoluzione stessa apparirebbe qui come un evento predeterminato nella realizzazione della Storia, come il compimento salvifico di un'idea che si fa pratica. L'ora è finalmente scoccata, e Marx proclama che il grande dramma è in procinto di compiersi proprio in Germania, lì dove è più profondo il divario tra essere e dover-essere, tra piano delle idee e piano del reale: la consapevolezza di questa scissione "fungerà da propulsione per l'azione rivoluzionaria"³⁷⁸, la quale dovrà essere

³⁷² *Ivi*, p.207.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ "It is of course no accident that every Messianic thinker sooner or later had to come to grip with religion. Either it was an outright denial and condemnation of religion as the root cause of all evil, as in the case of Robert Owen, Blanqui and Marx, not to mention the Encyclopaedists; or a new religion, usually purified Christianity, was postulated as the condition of social regeneration, as was the case with Rousseau, Robespierre, Buonarroti and Saint-Simon; or finally the totality of History was presented in pantheistic terms as Divinity unfolding itself through a pattern of salvation, which happened to the Saint-Simonists, Pierre Leroux, Moses Hess, Mazzini, and of course Hegel, and to some extent Proudhon" (*ivi*, p.208).

³⁷⁵ *Ivi*, p.209.

³⁷⁶ *Ivi*, p.211.

³⁷⁷ Talmon ne fornisce una felice definizione in una sua opera del 1970 con questi termini: "La fede che la storia si muova in maniera preordinata e predeterminata verso un grande scioglimento finale, una fine apocalittica che dovrebbe risolvere le enormi contraddizioni dell'esistenza sociale attraverso la conciliazione dell'interesse individuale con il bene generale, l'esprimersi individuale con la coesione sociale, la libertà con l'eguaglianza" (J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, Bologna, Edizioni di Comunità, 1971, p.16). Su quest'opera, *infra*.

³⁷⁸ *Ivi*, p.212.

“radicale e totale”³⁷⁹. Le condizioni materiali della Germania – il suo essere frammentata e semi-feudale, arretrata rispetto a nazioni come Francia e Regno Unito – la rendono infatti il ricettacolo di tutti i mali che i passati sistemi politici hanno prodotto: perseguire una rivoluzione solo parziale, in queste circostanze, rappresenterebbe una velleità utopica e destinata al fallimento³⁸⁰.

Nello specifico, dev’essere il proletariato tedesco a portare a compimento questa rivoluzione, la classe sociale che ormai non è più tale, poiché privata di tutti i diritti ed espulsa di fatto dal corpo sociale. La perdizione totale in cui versa il proletariato lo elegge al contempo a portabandiera di questo cambiamento epocale, quale artefice della totale redenzione umana. I diritti del lavoratore, per Marx, sono diritti dell’uomo in quanto tale, giacché, senza patria, esso appartiene al mondo e rappresenta l’umanità intera. Per suo tramite le idee possono infine manifestarsi e farsi realtà:

L’emancipazione dei tedeschi è l’emancipazione dell’uomo. La testa dell’emancipazione è la filosofia, il suo cuore è il proletariato. La filosofia non può realizzarsi senza l’abolizione del proletariato, il proletariato non può sollevarsi senza la realizzazione della filosofia³⁸¹.

Tuttavia, la scintilla che farà detonare la rivoluzione non potrà originarsi in Germania, ma proverrà dall’esterno. Quando le condizioni saranno propizie, il segnale per il sollevamento generale dei proletari tedeschi “verrà udito come il canto del gallo dalla Francia”³⁸². Agli occhi di Marx, a dispetto del ruolo di cui i proletari tedeschi risultano investiti, il

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ Sul punto, il pensiero di Marx ma anche quello di Engels intersecavano – come Talmon riassume – le istanze contemporanee di unificazione nazionale in Germania, a riconferma della stretta correlazione tra pensiero socialista e ideologia nazionalista: “Although Marx and Engels lacked any genuine feeling for the mythology of nationhood, and were moved primarily by the vision of a universal revolution by the international proletariat, they could not fail to support the movement for German unity or – in the early days – the resurrection of oppressed nationalities. The Socialist revolution required conditions of a highly developed industry and political centralization. That implied large state units. A united Germany represented decisive progress in comparison with a Germany broken up into three dozen states. A unified Germany, so Marx and Engels hoped, was bound to sweep away the cobwebs of dynastic rights, feudal privilege, local traditions, in short historic institutions in favour of a Republic one and indivisible based on a free and equal citizenship and rational principles” (*ivi*, p.282).

³⁸¹ *Ivi*, p.213.

³⁸² *Ibid.*

cambiamento potrà e dovrà prodursi solo su impulso di una rivoluzione proveniente da oltre confine, e più precisamente dalla Francia.

Il ripristino della pienezza dell'uomo può trovare avveramento solo grazie all'instaurazione del comunismo, visto come la piena realizzazione della storia stessa. La proprietà privata costituisce non a caso "il veicolo dell'alienazione dell'uomo sulla terra"³⁸³, per il cui l'abolizione di quest'ultima si rende imprescindibile per consentire l'auto-emancipazione del proletariato. Il denaro, agli occhi di Marx, è in terra ciò che Dio rappresenta in cielo. Egli, come Hegel, si reputa in grado di scrutare dall'alto "la totalità della Storia dalla vetta della pienezza del tempo, con una piena comprensione del suo incedere e del suo destino"³⁸⁴, e di vedervi il comunismo come l'unica strada percorribile per risolvere la contraddizione tra uomo e natura, e tra individuo e specie³⁸⁵. Quanto alle ragioni per cui questo ricominciamento epocale debba iniziare proprio qui e ora, in Germania, Marx sostiene che solo nella sua epoca la storia sia divenuta *storia universale*, grazie ai nuovi modi di produzione industriale che hanno creato un mercato sovranazionale, portando così alla nascita di un capitalismo universale e di un altrettanto universale proletariato.

Talmon ravvisa proprio in questa visione i contorni più nitidi del messianesimo marxiano. La "grandiosa profezia"³⁸⁶ (*grand prophecy*) di una fine dei tempi imminente preannuncia la riconciliazione dell'uomo con la società e l'abolizione dello scisma tra interessi privati e bene generale. Marx è convinto che il comunismo materialista da lui inaugurato, a differenza delle forme grezze e acerbe teorizzate nel diciottesimo secolo, sia in grado di portare finalmente l'uomo a reintegrarsi all'interno della società e della natura. Talmon dà una lettura assai scettica di questa visione, relegandola al novero delle "utopie della sua epoca"³⁸⁷, e lamentando l'assenza di un approfondimento teoretico del grande tema della *leadership*: in particolare, Marx non affronterebbe in maniera sistemica quali modalità operative debbano guidare il sollevamento del proletariato o quale assetto debbano avere il governo e l'apparato amministrativo all'indomani di una vittoriosa rivoluzione comunista. In ultima, come Talmon sottolinea in calce alla sua analisi, Marx, specialmente

³⁸³ *Ivi*, p.214.

³⁸⁴ *Ivi*, p.219.

³⁸⁵ "It is the solved enigma of history, and knows itself to be that solution. In brief, communism is the destiny of history" (*ivi*, p.219.).

³⁸⁶ *Ivi*, p.218.

³⁸⁷ *Ivi*, p.224.

nei suoi scritti anteriori al 1848, sembra solo postulare che la “vera essenza dell’uomo”³⁸⁸ si limiterà a trionfare e ad affermarsi a seguito dell’abolizione di tutte le cause di auto-alienazione, in ciò riproponendo premesse – peraltro non dimostrate – tipiche del pensiero del diciottesimo secolo: che effettivamente esista qualcosa di assimilabile ad una autentica essenza dell’uomo, e che quest’ultima – quando lasciata libera di esprimersi – possa essere veicolo di armonia sociale.

³⁸⁸ *Ivi*, p.225.

CAPITOLO TERZO

Messianesimo nazionalista ottocentesco

L'altro lato del messianesimo: il nazionalismo.

Talmon ritiene imprescindibile considerare quello che egli definisce “nazionalismo messianico”³⁸⁹ quale fenomeno speculare e complementare rispetto alle ideologie di matrice socialista della prima metà del diciannovesimo secolo, al fine di valutare il fenomeno del messianesimo politico nella sua interezza.

Egli è convinto che, almeno fino al grande spartiacque costituito dalla Primavera dei Popoli³⁹⁰, l'ideologia nazionalista e una certa visione universalistica si intrecciassero e rispecchiassero vicendevolmente, non risultando ancora contraddistinte dal divorzio che le avrebbe caratterizzate nella seconda metà dell'Ottocento e poi – massimamente – nel Novecento.

L'idea di una missione nazionale richiedeva una più ampia visione dell'Umanità affinché l'alta vocazione della singola nazione potesse risultare significativa. Inoltre, quanto più divini erano gli attributi riconosciuti a quella specifica nazione, tanto più assoluta finiva per risultare la Storia a cui il suo destino era legato, e il cui avveramento veniva ricercato³⁹¹.

La stessa ideologia nazionalista risulterebbe pertanto radicata in “concezioni altamente elaborate della storia universale”³⁹², e, più precisamente, essa si svilupperebbe nelle sue fasi germinali come un messaggio di redenzione rivolto all'umanità intera, quasi come “una promessa di un imminente compimento universale”³⁹³.

³⁸⁹ *Ivi*, p.227. Sulla ricostruzione della nascita del concetto di nazione e il dibattito cfr., tra gli altri, F. TUCCARI, *La nazione*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

³⁹⁰ Come ricorda Talmon in un suo scritto degli Anni Settanta, “Georges Sorel dice in qualche punto che il diciottesimo secolo finì solo nel 1848. La prima metà del diciannovesimo secolo continuò a credere nella bontà dell'uomo, si compiacque di tessere utopie che dovevano assicurare la felicità dell'umanità [...]. Le rivoluzioni di quel memorabile anno mandarono in frantumi la fiducia nel potere della discussione razionale, dell'appello alle coscienze e dell'aspirazione a una pace basata sulla reciprocità” (J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, Milano, Edizioni di Comunità, 1971, pp.63-34). Sul punto, *infra*.

³⁹¹ “The idea of a national mission required a larger vision of Humanity for the special calling of the single nation to become meaningful. What is more, the more divine attributes bestowed upon the given nation, the more absolute had to be the significance of History to which its story was anchored, and whose fulfilment it was to bring about” (*ivi*, p.242).

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*

Secondo Talmon, sotto questo aspetto, nazionalisti e socialisti si trovavano accomunati, “poiché gli uni e gli altri sgorgavano dalla stessa fonte”³⁹⁴, e solo in una fase successiva le loro visioni sarebbero entrate in collisione, determinando la *polarizzazione ideologica* del Novecento a cui l’autore dedica la sua ultima opera maggiore.

Come già affermato, il socialismo e il nazionalismo rivoluzionario della prima metà del diciannovesimo secolo sono considerati in questo volume come due aspetti dello stesso fenomeno: il messianesimo politico³⁹⁵.

Almeno fino al 1848, dunque, persino i socialisti erano portati a considerare i movimenti di liberazione nazionale come vettori di un cambiamento fondamentale all’interno del più ampio processo di rivoluzione sociale, pur senza nutrire alcuna simpatia “per le aspirazioni dei popoli oppressi a perpetuare la loro cultura, a ripristinare le loro lingue dimenticate e spesso morte o a valorizzare le loro usanze folkloristiche”³⁹⁶. Del resto, il grande oppressore delle nazionalità era incarnato dall’ordine promosso dalla Santa Alleanza, che rappresentava al tempo stesso il residuo fossile di quella legittimità dinastico-feudale che i socialisti ambivano a cancellare una volta per tutte. I profeti nazionalisti, dal canto loro, guardavano alla liberazione dei popoli come all’alba di una nuova era di rigenerazione sociale, o “come l’avverarsi della stessa giustizia sociale”³⁹⁷, e tale rinascita non doveva restare confinata ad una sola nazione, bensì espandersi ad ogni angolo della terra.

Se i socialisti vedevano quale veicolo di associazione “le masse senza classe dei lavoratori e dei produttori”³⁹⁸, i nazionalisti identificavano come unità associativa *par excellence* la nazione. Per quanto potessero dibattere fra loro, Talmon precisa che le due scuole di pensiero in questa fase storica “non si consideravano vicendevolmente nemiche”³⁹⁹, trovandosi anzi alleate contro un comune avversario, e perseguendo, seppur per strade

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ “As already stated, socialism and Revolutionary nationalism of the first half of the nineteenth century are considered in this volume as two aspects of the same phenomenon – political Messianism” (*ivi*, p.278).

³⁹⁶ *Ivi*, p.283.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ivi*, p.278.

³⁹⁹ *Ibid.*

diverse, lo stesso obiettivo – “la fratellanza degli uomini e dei popoli sulla base della giustizia sociale”⁴⁰⁰.

Questo delicato equilibrio fra istanze socialiste e prospettiva nazionalista è considerato da Talmon il più importante ingrediente nell’evoluzione della politica europea ottocentesca fino alla grande conflagrazione del 1848⁴⁰¹. Visioni opposte di una stessa ispirazione, socialismo messianico e nazionalismo messianico condividevano la fede nella preordinazione della storia e nel suo graduale sviluppo in vista di un *dénouement* finale. Essi erano accomunati inoltre – come Talmon a più riprese sottolinea, specialmente a partire dai suoi scritti degli Anni Sessanta – dalla convinzione che “l’individualismo fosse sul punto di essere soppiantato dal principio associativo”⁴⁰², che avrebbe finalmente consentito di riconciliare l’auto-espressione degli individui con l’integrazione sociale all’interno di una comunità coesa.

Sono svariati i pensatori analizzati in questo frangente – da Lamennais a Mickiewicz, da Michelet a Mazzini – ma solo gli ultimi due sembrano incarnare, a parere di chi scrive, il prototipo dell’ideologo messianico-nazionalista evocato da Talmon nelle sue opere⁴⁰³. Lo studioso li considera portatori di visioni affini – scusandosi con i lettori per le eventuali ridondanze nel trattare l’uno e l’altro – e li colloca nel solco del pensiero di Hegel, Saint-Simon e Marx, “la vicinanza con le cui idee è fin troppo ovvia per essere rimarcata”⁴⁰⁴. Sia Michelet che Mazzini guardavano alle masse popolari non come ad aggregati di individui,

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ “The relationship between the international revolution and national uniqueness was first tested in 1848” (*ivi*, p.292).

⁴⁰² *Ivi*, p.278.

⁴⁰³ La visione teocratica di Lamennais, coniugata con la convinzione che le masse incarnassero la vera volontà di Dio (espressa dalla formula *vox dei, vox populi*), lo portava ad auspicare che la Chiesa si ponesse alla testa di queste in un processo di rivoluzione ecumenica volta ad attuare la visione divina di un ordine nuovo. Per questo motivo, Talmon vede in Lamennais un perfetto esempio di “prophet of the people” (*ivi*, p.239.), sottolineando le implicazioni messianico-salvazioniste del suo pensiero. Mickiewicz, dal canto suo, viene considerato il maggior esponente del messianesimo polacco del primo ottocento, araldo di quella “Polish religion of nationalism” (*ivi*, p.267) che guardava al sacrificio dei patrioti polacchi, negli eccidi perpetrati dalle forze reazionarie della Santa Alleanza, come all’immolazione di un’intera nazione sull’altare della causa rivoluzionaria. La Polonia sarebbe assunta a “Cristo fra le nazioni” (*ivi*, p.268), e – con il suo martirio – avrebbe redento l’umanità intera e tracciato la via per la futura liberazione dei popoli oppressi.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p.243.

bensi come “ad agenti della Storia”,⁴⁰⁵ veicoli-esecutori di un cambiamento predeterminato e di un destino irresistibile, chiamati ad operare *qui e ora* per la completa realizzazione di un disegno sovraordinato.

La predominanza dell’elemento religioso nel pensiero dei teorici messianici della prima metà dell’ottocento è massimamente evidente proprio negli scritti di Michelet, in cui la visione di un universo senziente in dialettico divenire si coniuga col dogma dell’unitarietà in mezzo alle diversità, e con quello di un credo universale sublimato al di sopra dell’eterogeneità della storia.

La Storia è una sola, la storia universale [...]. [L’umanità] è un’entità collettiva in cui ogni generazione è legata a quelle che l’hanno preceduta e che la seguiranno, e in cui l’esistenza di ogni singolo individuo è così strettamente connessa a quella degli altri che ne risulta moltiplicata. La vita dell’umanità è un continuum e le sue facoltà sono la somma di tutte le facoltà individuali che sono state esercitate forse per centinaia di secoli [...]. La Storia è teologia, è la storia di uno svolgimento. La Storia è apocalisse, un moto inarrestabile verso un epilogo preordinato, la soluzione a tutte le contraddizioni e le incoerenze⁴⁰⁶.

Agli occhi di Michelet, in origine la religione cristiana aveva rappresentato proprio il trionfo di un credo universale al di sopra del vasto insieme frammentato delle razze, delle tribù, delle caste ma anche delle aree geografiche e dei diversi ambienti naturali. Tuttavia, nel corso del tempo, il cristianesimo era andato tingendosi sempre più di una visione fatalista, (“del tutto incompatibile con la libertà”⁴⁰⁷) allorquando aveva prevalso l’idea – “di concezione materialistica”⁴⁰⁸ – del peccato originale tramandato di padre in figlio con il sangue. Talmon specifica che in Michelet l’attenzione era rivolta all’indagine della libertà collettiva, non a quella dell’individuo. Quando il principio fatalista aveva corrotto

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ “History is one, universal history [...]. [Humanity] is a collective entity in which every generation is bound up with those that preceded and will follow it, in which the existence of each individual is so closely linked with those of others that his own is multiplied [...]. History is theology, it is the story of a *dénouement*. History is apocalypse, irresistibly moving towards a preordained goal, the solution of contradictions and incoherences” (*ibid.*).

⁴⁰⁷ *Ivi*, p.245.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

il messaggio cristiano, mettendo radice nella società e consentendo l'instaurazione del feudalesimo e del diritto divino dei re, era primariamente la libertà delle masse ad esserne risultata penalizzata; e del resto, sosteneva Michelet, l'individuo – almeno in Francia – anelava da sempre ad integrarsi al tutto, consapevole di derivare “la propria gloria dalla volontaria partecipazione alla totalità”⁴⁰⁹. Per questo motivo, con una visione carica di tensione escatologica, egli rievocava lo scoppio della Rivoluzione del 1789 come l'inizio di un ricominciamento a lungo atteso⁴¹⁰. Quest'ultima assurgeva ai suoi occhi a vero e proprio Giorno del Giudizio, o – se si vuole – ad un evento speculare alla nascita di Cristo: la Sala della Pallacorda, nella sua spartana semplicità, come una novella stalla di Betlemme (“la culla per la nuova religione”⁴¹¹) e tutti gli uomini di Francia col loro sguardo puntato a Parigi come i Re Magi alla stella cometa (*gesta Dei per francos*). Tuttavia, la visione nutrita da Michelet del popolo come voce parlante di Dio non lo metteva al riparo dai rischi insiti nello strumento del suffragio universale, di cui fu infatti strenuo oppositore: conscio della desolazione culturale e della mancanza di istruzione che affliggeva da secoli le masse, egli era dell'avviso che un voto popolare avrebbe riconsegnato la Francia agli aristocratici, vanificando le conquiste rivoluzionarie e facendo ripiombare il paese nell'*Ancien Régime*. Talmon mette in luce i risvolti più inquietanti di questo pensiero, ricollegandolo alle più tradizionali argomentazioni giacobine. Michelet, sicuro che – in un voto democratico – le masse avrebbero espresso idee contrarie alla Repubblica, ma consapevole che – in cuor loro – esse fossero intimamente anti-monarchiche, finiva per legittimare l'azione politica di una minoranza repubblicana che “spiegasse e formulasse ciò che la maggioranza provava ma era incapace di esprimere”⁴¹².

Il pensiero di Mazzini, invece, vedeva l'elemento prettamente religioso al servizio di un apostolato politico diretto alla liberazione delle nazionalità oppresse – e primariamente quella italiana, in una prospettiva repubblicana dalle forti coloriture etiche e riassumibile nella formula *Dio e il Popolo*⁴¹³. Egli era del resto convinto che lo spirito di Dio fosse disceso sulle moltitudini, e che fossero le masse popolari a costituirne lo specchio più

⁴⁰⁹ *Ivi*, p.248.

⁴¹⁰ “Santa, sacra Rivoluzione – quanto ti sei fatta attendere nella tua venuta! Ti ho aspettato per mille anni [...]. Che cos'è la Rivoluzione? La reazione dell'equità, l'arrivo tardivo della Giustizia eterna. Giustizia, mia Madre. Diritto, mio Padre. L'una e l'altro in Dio” (JULES MICHELET, in EAD., p.251).

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ivi*, p.254.

⁴¹³ *Ivi*, p.257.

fedele, e, soprattutto, l'interprete infallibile, secondo una visione in cui l'uomo – come puntualizza Talmon – era essenzialmente un “*homo religiosus*”⁴¹⁴. Secondo questa visione, le masse, a differenza degli individui, non potevano mai errare, in quanto manifestazione dello spirito divino che in esse si incarnava attraverso le epoche storiche, e costituivano una *Chiesa dell'Umanità* che non abbisognava di pontefici o vicari per dare voce alla volontà di Dio. Questa nuova Chiesa dell'Umanità, secondo Mazzini, era chiamata ora ad essere annunciata da un messaggero, ma questo Messia non poteva (più) essere un individuo, bensì un intero popolo. Mazzini riservava un giudizio assai critico alla Rivoluzione Francese, che ai suoi occhi non aveva segnato tanto l'alba di una nuova era quando piuttosto il tramonto di un'epoca ormai giunta alla fine. Individualistica nella sua essenza, la Rivoluzione aveva sì avuto successo nello spezzare le catene che tenevano gli uomini in schiavitù, ma aveva mancato di intercettare e di valorizzare la dimensione collettiva dell'orizzonte umano, non essendo riuscita a edificare una solida base per una ricostruzione in senso collettivo della società. Il fervore messianico-salvazionista di molti pensatori dell'epoca li aveva indotti a vedere in quella cerniera epocale una fase di transizione che lasciava però aperta la via ad un vero ricominciamento tuttora da prodursi, generando uno stato di attesa e di sospensione carico di tensione. Mazzini era convinto che, finalmente, l'umanità fosse pronta per la prossima grande mutazione, “dall'individualismo all'associazionismo”⁴¹⁵, dalle società di atomi alla comunità internazionale dei popoli. In questa nuova era, non l'individuo bensì la nazione sarebbe stata la pietra d'angolo su cui edificare una società giusta, peraltro specchio della volontà di Dio in terra.

Nella visione escatologica di Mazzini, al momento propizio Dio avrebbe ispirato *un* popolo per sollevarsi dallo stato di prostrazione in cui si trovava e per inaugurare la marcia trionfale verso la libertà e verso la Verità. In considerazione del suo glorioso passato, e delle riuscite esperienze repubblicane che l'avevano contraddistinta nei secoli, spettava proprio all'Italia l'altissima missione morale di aprire la strada alla liberazione di tutti i popoli, mostrando la via da percorrere per edificare una società armoniosa e solidale, così da realizzare i piani della Divina Provvidenza e la volontà di Dio. In una visione dai forti toni apocalittici, il popolo italiano era dunque chiamato ad essere il *Popolo-Messia* (e il Messia dei Popoli), precursore e iniziatore di una marcia verso la Libertà che avrebbe abbracciato tutta l'Europa e finanche il mondo intero. Roma, del resto, era stata il faro dell'umanità ben due

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ivi*, p.264.

volte nella sua storia, prima con la Roma dei Cesari e successivamente con la Roma dei Papi: ora essa era chiamata a divenire la cosiddetta “Roma Terza”, ossia la Roma dei Popoli.

La liberazione delle masse popolari, rispondendo ad una chiamata imposta dalla stessa legge divina del progresso, simboleggiava una vera e propria guerra santa contro le forze monarchiche della Reazione incarnate nella Santa Alleanza, e la sola scelta possibile per gli individui sarebbe stata quella tra le ragioni dei popoli e quelle dei despoti, in una visione dicotomica improntata al più rigido radicalismo: *tertium non datur*. L'intransigente rifiuto di Mazzini di ogni compromesso di potere e il rigetto di un possibile approccio riformista moderato discenderebbe dunque dalla sua visione teologica prima ancora che politica, che non contemplava nessun *juste milieu* che potesse fungere da orizzonte percorribile al di fuori della rivoluzione pura e semplice: il pensiero religioso di Mazzini, lungi dal costituire un ancoraggio alla tradizione o un'anticamera al conservatorismo, va collocato dunque nella prospettiva di un marcato progressismo tutto rivolto all'avvenire e alla trasformazione delle istituzioni esistenti⁴¹⁶.

Le masse popolari, chiamate ad assecondare consapevolmente l'azione che per loro tramite la Divina Provvidenza mirava ad attuare nella Storia, dovevano pertanto cimentarsi nell'altissima missione morale di unificare l'Italia, progetto – quest'ultimo – che si configurava come vero e proprio dovere *religioso* in quanto precipitato della legge divina del progresso. La più nobile realizzazione del potenziale dell'umanità si poteva ottenere solo con la sublimazione degli individui in quel meta-corpo che è la Nazione, realtà super-individuale che sola poteva infondere un senso salvifico all'azione dei singoli, consentendo il perfezionamento di ognuno attraverso gli altri e per gli altri. Al popolo, cioè alle masse, in quanto incarnazione vivente della divinità e campo d'azione della Provvidenza, spettava dunque la sovranità, anche se sarebbe forse più corretto definire Dio l'unico vero sovrano,

⁴¹⁶ Mazzini vedeva nella radicalizzazione dei contrasti sociali un impedimento al movimento di liberazione nazionale, per il quale era richiesto uno sforzo fraterno e solidaristico da parte di ogni strato della popolazione. Pertanto, l'*associazione*, non la lotta di classe, veniva vista come l'unica via percorribile per realizzare in terra una società giusta che assumesse i connotati di una *comunione fra fratelli*, per una sublimazione di ogni conflitto all'interno di una virtuosa cornice democratica e repubblicana, dove l'Italia potesse fungere da Messia per gli altri popoli d'Europa, e, in ultima, del mondo intero, consentendo agli uomini di abbracciare un'identità collettiva che li avvicinasse a Dio. Come Talmon mette in luce, questo spiritualismo ostile alla lotta di classe faceva del radicalismo sociale di Mazzini un sistema di pensiero antitetico rispetto al comunismo marxiano.

del quale il popolo avrebbe costituito tutt'al più l'esecutore plenipotenziario. In quanto proiettato alla realizzazione di un disegno religioso, il Popolo aveva esso stesso natura religiosa, e parimenti religiosa avrebbe dovuto essere la struttura organizzativa di cui esso si sarebbe dotato, cioè lo Stato: in tale prospettiva, lo Stato mazziniano si configurava alla stregua di una Chiesa, in quanto struttura ispirata da precetti divini e protesa al compimento di una missione altrettanto divina.

Tuttavia – e qui Talmon ravvisa gli elementi potenzialmente totalitari del catechismo mazziniano – le masse popolari in sé considerate, a dispetto della loro legittimazione, sarebbero *de facto* inadatte a governare e pertanto “inadeguate ad esercitare il loro sacro mandato”⁴¹⁷, secondo un pregiudizio tutt'altro che nuovo che affonda le proprie radici per lo meno nel pensiero dei Lumi⁴¹⁸. Per Mazzini, l'equazione *Dio e il Popolo* costituiva una *Grundnorm* non bypassabile, e la soluzione era di configurare una spontanea propensione del popolo a riconoscere l'autorevolezza di una “élite illuminata”⁴¹⁹ sotto la cui guida porsi con fiducia: un *Concilio dell'Umanità* – “dal retrogusto assolutamente apocalittico”⁴²⁰ – composto dai più saggi e più virtuosi “tra coloro che credono nelle cose eterne, nella missione dei figli di Dio in terra e nel trionfo della Verità”⁴²¹. Nella sostanza, conclude Talmon, la sovranità era sottratta al popolo e avocata ad un'élite che la esercitava per mandato divino, incarnando altresì quel “singolo impulso”⁴²² che è richiesto ad un organismo per operare in modo fisiologico ed evitare la disgregazione, come farebbe un comandante con un'armata o un direttore con un'orchestra⁴²³.

Talmon conclude distillando dal pensiero dei vari autori messianico-nazionalisti l'essenza che sarà d'ispirazione alle esperienze totalitarie novecentesche:

⁴¹⁷ *Ivi*, p.259.

⁴¹⁸ “This faith [...] derives of course from the same premise as the rationalist eighteenth-century faith in the brotherhood of men in the natural state of harmony: man is good, he becomes evil and anti-social when his natural urges are thwarted. Offer them a release, and the forces making for solidarity will at once assert themselves” (*ivi*, p.269).

⁴¹⁹ *Ivi*, p.260.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ivi*, p.261.

⁴²³ Talmon ricorre ad una felice similitudine: “All aspects of life are intertwined and interlocked. In a healthy social organism all obey a single impulse. A society lacking that organic cohesion is in a state of malady, and its progress is stunted and distorted by schizophrenia” (*ivi*, p.261).

Sarebbe un errore concludere l'analisi delle idee sociali dei profeti nazionalisti messianici su questa nota. Il loro socialismo non si sarà forse spinto oltre qualche vaga visione di contadini liberi e indipendenti, di cooperative di braccianti e di piccoli uomini, con la loro quota di proprietà, animati dagli stessi sentimenti virtuosi. Ma vi sono forti implicazioni socialiste in questo approccio complessivo. Le retorica filo-plebea era forse in questo contesto meno importante di quanto non lo fosse il principio associativo: l'idea ribadita con enfasi che l'individualismo dovesse essere sostituito dalla coesione sociale, e il libero gioco delle forze dalla regolamentazione sociale. Era improbabile che le riserve dell'individualismo potessero reggere. In ciò si celava una fonte di ispirazione tanto per il Socialismo quanto per Fascismo [...]. Ridotta al nocciolo, la differenza tra le profezie universalistiche dei socialisti e quelle dei nazionalisti consiste nel fatto che le prime attribuivano preminenza all'appartenenza di classe o ad una fede in grado di travalicare i confini nazionali, mentre le seconde credevano in una fratellanza di nazioni rigenerate e riformate, considerando appunto la nazione come il datum primario. Nessuno dei due contendenti fu in grado di presagire la possibilità di un imminente scontro tra di essi⁴²⁴.

Messianesimo politico e pensiero reazionario: De Maistre e i romantici.

Talmon non dimentica di annoverare tra gli ideologi del messianesimo politico anche taluni esponenti della Reazione e del pensiero contro-rivoluzionario (come De Maistre e Bonald), in ciò riconfermando quanto dallo stesso autore già affermato a più riprese, ossia

⁴²⁴ “It would be a mistake to conclude this analysis of the social ideas of the nationalist Messianic prophets on this note. Their socialism may not have extended beyond a vague vision of free and independent peasants, co-operatives of peasants and small men, with their share of property, animated by the same virtuous sentiments. But there were very socialist implications in their overall approach. The plebeian rhetoric was in this respect perhaps less important than the principle of association: the emphatically repeated idea that individualism must be replaced by social cohesion, and the free play of forces by social regulation. The individualistic reservations were likely to prove untenable. Here was inspiration for either socialism or Fascist national socialism [...]. Reduced to its barest, the difference between the universalist prophecies of the Socialists and those of the nationalists consists in this: that the former would ascribe higher reality to membership of class or to a faith transcending national boundaries, whereas the latter believed in the brotherhood of reformed and regenerated nations, while considering the nation to be the primary datum. Neither of the two protagonists foresaw the possibility of a headlong collision between the two” (*ivi*, p.290).

che le tendenze totalitarie e messianiche costituissero uno *stato d'animo* in qualche modo trasversale alle affiliazioni politiche o agli schieramenti ideologici.

Una costante all'interno del pensiero dei reazionari messianici sarebbe costituita, secondo l'opinione di Talmon, dall'idea dell'impotenza dell'uomo di fronte alle forze irresistibili della Storia: la terrificante lezione costituita dalla Rivoluzione Francese avrebbe, da questo punto di vista, segnato un punto di non ritorno nel determinare un mutamento radicale di prospettiva, almeno per una parte dell'*intelligentia* europea.

La convinzione, in particolar modo, che fossero le rivoluzioni a guidare gli uomini più di quanto non fossero gli uomini a guidare le rivoluzioni era supportata dalla constatazione storica dell'imprevedibilità delle stesse, e del disallineamento lampante tra le loro premesse di partenza e i reali risultati conseguiti sul piano storico, politico e sociale.

Robespierre, Colot d'Herbois o Barère non sognarono mai di instaurare un governo rivoluzionario o un regno del terrore. Vi ci furono condotti irresistibilmente come sonnambuli. Questi uomini fin troppo mediocri, che si trovarono ad incarnare su una grande nazione il più sanguinoso dispotismo di cui gli annali abbiano ricordo, furono i più sorpresi di tutti a scoprirsi investiti di cotanto potere⁴²⁵.

Recuperando un assunto già espresso nei confronti delle esperienze totalitarie del Settecento, Talmon afferma che vi sarebbe “qualcosa di passivo e meccanico”⁴²⁶ nel modo in cui le rivoluzioni finiscono sistematicamente per servirsi di coloro che pretendono di guidarle. Innescate quasi sempre dai più saggi, esse finiscono immancabilmente “per essere portate a compimento dai più stolti”⁴²⁷, al punto che buona parte dei tentativi delle nazioni di aumentare per questa via la loro libertà ha avuto come risultato il fatto di ridurle ancor di più in catene.

Questa era – del resto – la visione nutrita dai teorici reazionari, i quali attribuivano alla primigenia diffusione di *false dottrine* il ruolo di causa originaria di tutti i mali prodottisi successivamente con la Rivoluzione Francese. De Maistre viene elevato da Talmon a

⁴²⁵ “Robespierre, Colot d'Herbois or Barère never dreamt of establishing a Revolutionary government or a reign of terror. They were driven to it irresistibly like sonnambulists. These exceedingly mediocre men, who exercised the bloodiest despotism in the annals of men over a great nation, were the most surprised to find themselves with so much power” (*ivi*, p.296).

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ *Ibid.*

simbolo di una rottura inevitabile con l'ottimismo dei Lumi: secondo il filosofo sabaudo, era la violenza la vera essenza dell'universo, e la moderna filosofia era rea di aver ingannato gli uomini illudendoli della bontà della natura umana. Inutile era pertanto ogni tentativo di comprendere e disciplinare il reale con la forza della ragione, essendo l'universo "irrazionale nel suo nocciolo"⁴²⁸. Con De Maistre sembra pertanto che il pessimismo antropologico – comune anche ad altri pensatori reazionari – abbia compiuto un balzo evolutivo ulteriore, con l'affermazione dell'irrazionalità e violenza dell'universo stesso, e non solo dell'essere umano.

La natura dell'uomo, "radicata nella struttura dell'universo"⁴²⁹ e macchiata dall'alba dei tempi dal peccato originale, sarebbe essa stessa malvagia, e la storia dell'universo non sarebbe che un bagno di sangue che trascende ogni possibile spiegazione razionale. Gli unici principi che la informano sono l'*assassinio* – da un lato – e il *sacrificio* – dall'altro, punti cardinali di una legge cosmica che fa della guerra stessa uno strumento divino, cioè quello del rapporto dialettico di Dio con il peccato originale dell'umanità.

La società, dal canto suo, costituisce l'unico freno al caos che la natura dell'uomo altrimenti provocherebbe, "impedendo agli individui di gettarsi a capofitto nella perdizione"⁴³⁰: essa, agli occhi di De Maistre, incarna gli ideali di *coesione, stabilità e conservazione*, in piena adesione ai precetti del conservatorismo antirivoluzionario. Se l'individualismo e la ragione sono visti come forze di disgregazione, sono la *fede* e i *dogmi* a rappresentare le ancore a cui far presa per edificare la società. In questa visione "dal retrogusto religioso"⁴³¹, Talmon riscontra l'essenza messianica del pensiero reazionario, che fa assurgere il principio di autorità a legge morale divina⁴³². Fede e patriottismo divengono precetti religiosi in grado di contrastare le pulsioni

⁴²⁸ *Ivi*, p.297.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ *Ivi*, p.301.

⁴³¹ *Ivi*, p.302.

⁴³² In De Maistre, spontaneità individuale e rivoluzionarismo finiscono per essere contrapposti a abnegazione di sé e patriottismo: "The happiness of nations depends on the dominance and vitality, the «régime absolu et général» of the national dogma and the annihilation of rebellious individual spontaneity, especially in the gifted members of society, since the talented and powerful rebel is the most dangerous [...]. 'What is patriotism?' – asks De Maistre. It is the *raison nationale* of which I speak, it is individual self-denial" (*ivi*, p.303).

individualistiche dei cittadini e ispirare l'abnegazione degli individui, fungendo da cura dei mali della società "come taumaturghi del mondo"⁴³³.

Talmon riscontra nei pensatori romantici reazionari un diffuso ripudio "delle astratte procedure meccanico-analitiche del razionalismo atomistico"⁴³⁴, in favore di una visione organica della realtà, in cui gli elementi del reale, non più parcellizzati e separati gli uni dagli altri in maniera asettica, si fondono in un magma fecondo di tensioni e di contraddizioni. Egli sostiene altresì che la loro opposizione ad ogni progetto costituzionale fosse da imputare al loro rigetto dell'idea dell'uomo come essere creativo, e alla circostanza che una carta dei diritti avrebbe implicato una validazione delle teorie contrattualistiche e una visione della società come frutto della libera associazione volontaria degli individui, anziché come un semplice precipitato della storia di un popolo. Non l'uomo, dunque, bensì la storia deve considerarsi l'unico vero Legislatore, e le uniche esperienze costituzionali del passato degne di ammirazione sono quelle in cui non si è preteso di codificare astratti principi o nuovi diritti, ma in cui ci si è limitati a sancire per iscritto il patrimonio tradizionale dell'eredità nazionale, come nel caso della *Magna Charta* o della *Bill of Rights*.

La storia di una nazione si consolida "solo quando una guida, un sovrano o l'aristocrazia creano delle forme e dei canali e trasformano il particolare umano in una società"⁴³⁵: è quella che Talmon definisce "la versione di destra del nazionalismo nella prima metà del diciannovesimo secolo"⁴³⁶ (*the Right-wing version of nationalism in the first half of the nineteenth-century*), in contrasto dunque con la visione democratica, repubblicana e rivoluzionaria della scuola mazziniana. In un rigetto della teoria della separazione dei poteri, poi, viene affermato che il potere sovrano non solo deve promanare "dall'esterno e dall'alto"⁴³⁷, ma deve altresì presentarsi come "uno e indivisibile"⁴³⁸: spezzare il potere equivarrebbe a contraddire la natura stessa della sovranità, e lascerebbe libero corso alle forze centrifughe che minacciano la stabilità, aprendo la via a caos e anarchia⁴³⁹.

⁴³³ *Ivi*, p.303.

⁴³⁴ *Ivi*, p.304.

⁴³⁵ *Ivi*, p.306.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ *Ivi*, p.307.

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ Per De Maistre, in particolare, ogni atto di sovranità deve considerarsi *assoluto* per natura.

Memori del potenziale di detonazione delle idee, specialmente di quelle innovative, gli intellettuali reazionari come De Maistre e Bonald si dichiaravano accesi sostenitori della censura, auspicando addirittura forme di quarantena preventiva per tutte le nuove idee potenzialmente destabilizzanti, al fine di sottoporle ad osservazione ed escluderne la pericolosità⁴⁴⁰. Ai loro occhi, i razionalisti settecenteschi avevano preteso di porre freno agli abusi del dispotismo reale appellandosi alla sovranità popolare, ma facendo ciò avevano mancato di realizzare come il rimedio fosse “infinitamente peggio della malattia”⁴⁴¹.

A Talmon non sfugge il dettaglio paradossale che fossero proprio i cantori del feudalesimo e dei privilegi particolaristici del passato ad essersi convertiti, sotto l’urto della Rivoluzione, nei più accesi sostenitori del centralismo assolutista incarnato dalla figura del singolo regnante. Tuttavia, l’orrore provato a fronte degli stravolgimenti rivoluzionari era sufficiente a convincere i teorici reazionari che la Rivoluzione stessa non potesse mai, in alcun modo, trovare posto all’interno del grande schema della storia, né rappresentare una parte coerente di essa. Talmon giudica in maniera piuttosto severa questa concezione, bollandola come “una visione assai superficiale del fenomeno rivoluzionario”⁴⁴² partorita dall’umana arroganza e dall’orgoglio di alcuni pensatori, ma ne riconosce il ruolo fatale nell’aver ingenerato una riflessione diffusa sul tema della necessità della storia, e sul ruolo dell’uomo all’interno di essa.

Il pensiero liberale come argine al messianesimo politico.

È meritevole di attenzione il fatto che Talmon, nel corso del suo studio rivolto alle esperienze messianiche della prima metà dell’Ottocento, dedichi un autonomo capitolo – il numero Due, all’interno della parte terza del volume dedicato alla Fase Romantica – all’analisi del pensiero liberale, in ciò innovando rispetto a quanto fatto negli Anni Cinquanta in occasione del suo primo approfondimento della democrazia totalitaria del Settecento, quando si era limitato a descrivere la patologica degenerazione dell’idea di Libertà senza soffermarsi sul contro-fenomeno fisiologico.

⁴⁴⁰ “A special license is required to hold weapons. Why is there none to operate spiritual weapons?” (ivi, p.312).

⁴⁴¹ Ivi, p.314.

⁴⁴² Ivi, p.309.

Le ragioni di questa scelta non sono note, e si può speculare che Talmon abbia ritenuto opportuno inserire una digressione relativa al pensiero liberale al fine di accentuare – per opposizione – i caratteri generali del messianesimo politico inteso come fattispecie unitaria, sublimando quindi dalle categorizzazioni specifiche in cui il suo studio si era addentrato (pensiero socialista, nazionalismo rivoluzionario, romanticismo reazionario).

I riferimenti al pensiero liberale e agli esponenti da Talmon menzionati (von Humboldt, Lamartine, Constant, Tocqueville, Guizot) rimangono sintetici e a carattere prettamente didascalico, restando l'opera di Talmon centrata sullo studio specifico del pensiero messianico e non sul paragone tra democrazia totalitaria e democrazia liberale.

Il principale contributo di tale digressione resta, pertanto, l'aver ribadito la centralità del valore della *libertà individuale* in tutti i pensatori ivi considerati, in contrapposizione alle tendenze autoritarie delle ideologie messianiche fiorite nella prima metà dell'Ottocento.

Da Wilhelm von Humboldt, ancora immerso nell'atmosfera del diciottesimo secolo, a Tocqueville, proiettato in avanti verso il ventesimo secolo, i liberali non hanno mai vacillato nella loro fede nella suprema e preminente importanza della libertà individuale⁴⁴³.

Talmon osserva con acume la prospettiva ad ampio spettro da cui i liberali della prima metà dell'Ottocento valutavano le recenti esperienze politiche europee. In particolare, essi sembravano sottoporre a critica tanto l'*Ancien Régime* quanto il nuovo ordine sorto dalla Rivoluzione, recriminando al primo un paternalismo socio-economico foriero di non poche problematiche, e al secondo la degenerazione liberticida prodottasi con il Terrore Giacobino.

Autori come Constant imputavano alla Rivoluzione la colpa di aver subordinato le libertà civili a quelle politiche, diffondendo “un'illusione di libertà, con l'oppressione celata dietro la facciata”⁴⁴⁴: la stessa teorizzazione della sovranità popolare, del resto, non aveva contribuito in alcuna misura all'incremento delle reali libertà dei cittadini, e l'individuo – sovrano negli affari pubblici – era divenuto “schiavo nei rapporti privati”⁴⁴⁵. Talmon non può trattenersi dal riportare il pensiero di Tocqueville sul punto, tanto

⁴⁴³ “From Wilhelm von Humboldt, who is still steeped in the eighteenth-century atmosphere, to Tocqueville, who looks far ahead in the twentieth century, the liberals never waver in their belief in the supreme and all conditioning importance of individual liberty” (*ivi*, p.309.).

⁴⁴⁴ *Ivi*, p.317.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

profetico da venir scelto dallo studioso quale esergo introduttivo al suo volume sul messianesimo politico: “dal diciottesimo secolo e dalla Rivoluzione erano sgorgati, come da una sorgente comune, due fiumi: l’uno li conduceva gli uomini alle istituzioni libere, mentre l’altro li portava al potere assoluto”⁴⁴⁶.

L’illusoria velleità di poter ripristinare modelli di libertà del passato – da Atene a Sparta fino alla Roma dei Gracchi – aveva generato l’ingenua convinzione che assetti di democrazia diretta basati sull’esercizio collettivo delle libertà potessero non solo rispettare, ma addirittura esaltare le libertà dei singoli. La fascinazione per un passato idealizzato, unito al dogma dell’intima bontà dell’essere umano, aveva portato ad attribuire, come Humboldt mette in luce, importanza capitale al processo educativo dei cittadini, visto come strumento-cardine per edificare una società virtuosa.

Tuttavia, dopo gli orrori della Rivoluzione, l’atteggiamento dei pensatori della galassia liberale sembra cambiare, e Talmon, nel suo stile migliore, si lascia andare ad uno dei suoi arditi tentativi di sintesi storica – non scevro da rischi, affermando che:

Non più spaventati dal paternalismo dispotico o dalla mano morta del passato, ed esauritosi il primo slancio di vittoriosa rivolta contro di essi, i liberali si trovano così ad avvallare gli argomenti contro-rivoluzionari dei conservatori storicisti [...]. Quando nei primi tempi combattevano la Chiesa e la Monarchia, entrambe fondate sulla tradizione e sul comando, i liberali si focalizzavano sulla ragione eterna e irrinunciabile. Avendo finito essi stessi per trionfare, rigettano ora le pretese della ragione astratta e della giustizia mosse da coloro che sono al di sotto di loro con argomentazioni empiriche e pragmatiche⁴⁴⁷.

Talmon suggerisce dunque che il pensiero liberale, inizialmente corresponsabile dell’erosione delle strutture dell’Ancien Régime e pertanto dello scoppio della

⁴⁴⁶ “Du dix-huitième siècle et de la révolution, comme d’une source commune, étaient sortis deux fleuves: le premier conduisait les hommes aux institutions libres, tandis que le second les menait au pouvoir absolu” (A. TOCQUEVILLE, in EAD., p.6.).

⁴⁴⁷ “No longer afraid of despotic paternalism or the dead hand of the past, and no longer in the first flush of victorious revolt against these, the liberals find themselves thus resorting to the anti-revolutionary arguments of historically minded conservatives [...]. When in earlier days they fought the Church and the Monarchy, both based on tradition and prescription, the liberals laid all stress on eternal and inalienable reason. Having become themselves established, they refute the claims of abstract reason and justice voiced by those below them with empiricist and pragmatic arguments” (*ivi*, p.325).

Rivoluzione Francese, si fosse tramutato nel diciannovesimo secolo in una forza contraria alla marea montante del rivoluzionarismo messianico, costituendo una sponda al dilagare di tendenze totalitarie nella politica con l'empirismo del suo ragionamento e il ripudio di ogni atteggiamento monista.

Lo stesso Tocqueville scriveva – nelle parole di Talmon – pagine cariche di “orrore fatalista e apocalittico”⁴⁴⁸ allorquando analizzava l'esacerbarsi delle tensioni sociali del suo tempo, arrivando ad auspicare un qualche riformismo a tutela della proprietà privata quale mezzo assolutamente necessario “per mitigare un male inevitabile”⁴⁴⁹, ossia la tendenza irresistibile dei movimenti democratici a portare avanti aspirazioni messianiche improntate ad un egualitarismo estremo.

La costellazione di pensatori liberali, pur nelle differenze che li contraddistinsero, fu sempre accomunata dal suo carattere areligioso e dalla sua alienità “tanto dal fardello del peccato quanto dalla sete di salvezza”⁴⁵⁰, in ciò collocandosi agli antipodi rispetto alla prospettiva messianica così saldamente radicata nella prima metà del diciannovesimo secolo. A differenza dei teorici messianici, tali pensatori non erano interessati a ricercare uno schema onnicomprensivo di spiegazione della realtà o una verità verso cui indirizzare la società. Come Talmon coloritamente riassume, questa loro indipendenza li aveva posti inevitabilmente in rotta di collisione con i profeti ottocenteschi tanto di destra quanto di sinistra, i quali li consideravano – nel primo caso – “dei ribelli sacrileghi che si erano fatti cogliere dalla paura dopo aver acceso la miccia”⁴⁵¹, e – nel secondo caso – semplicemente “dei traditori egoisti”⁴⁵².

La Rivoluzione di Luglio: cospirazionismo e clandestinità.

Talmon introduce l'espressione “diritto alla rivoluzione”⁴⁵³ (*right to revolution*) per indicare un particolare stato d'animo che può essere descritto come una propensione latente a concepire il rivoluzionarismo come modalità naturale e dovuta per opporsi al

⁴⁴⁸ *Ivi*, p.331.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ *Ivi*, p.336.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ivi*, p.369.

potere costituito. Secondo questa ricostruzione, la storia francese moderna costituirebbe il miglior esempio di tale atteggiamento, poiché la sua continua successione di regimi – legati dal ciclo ininterrotto di “rivoluzioni e controrivoluzioni, colpi di stato e usurpazioni”⁴⁵⁴ – avrebbe contribuito a sviluppare una visione peculiare del potere e del diritto di opporsi ad esso.

La proclamazione dell'Assemblea Nazionale nel 1789 cancellò il vecchio ordine; il 10 agosto 1792 e la conseguente instaurazione della Repubblica bollarono la Monarchia costituzionale come traditrice; il 9 termidoro scomunicò la dittatura terroristica; il 19 brumaio condannò ad uno sprezzante oblio l'operato del governo termidoriano e del Direttorio; la Restaurazione certamente non poteva riconoscere la legalità né della Rivoluzione né dell'usurpazione napoleonica; all'indomani della vittoria di luglio i ministri di Carlo X furono processati; senza parlare di colpi di stato minori e di purghe varie⁴⁵⁵.

Talmon ritiene fosse inevitabile che un tale clima politico modellasse una peculiare concezione del rapporto tra potere e opposizione, e, più nello specifico, che forgiasse una visione secondo cui – da un lato – la seconda era immancabilmente chiamata a condannare il primo come criminale, ambendo a sostituirlo e a cancellarne l'operato come illegittimo, e – dall'altro – il potere costituito concepiva se stesso come baluardo dell'ordine e della moralità contro le pulsioni distruttive dell'opposizione.

La Restaurazione, con il suo paternalismo benigno ma epurativo nei confronti di quanti si fossero compromessi con i pesanti avvenimenti rivoluzionari, spogliò le masse dei loro diritti politici e costituì di fatto una gerontocrazia⁴⁵⁶ in cui lealisti ed *émigrés* pretesero – ottenendoli – responsabilità politiche e incarichi lasciati vacanti dai bonapartisti e dai repubblicani purgati. Solo con la Monarchia di luglio le masse popolari tornarono apparentemente al centro della scena, ma i disordini – come Talmon ricorda – furono di

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ “The proclamation of the National Assembly in 1789 wiped out the old order; August 10th, 1792, and the establishment of the Republic that followed, branded the Constitutional Monarchy as treasonable; 9th Thermidor pronounced excommunication upon terrorist dictatorship; 19th Brumaire put the work of Thermidorian and Directory rule into contemptuous oblivion; the Restoration would not of course recognize either the legality of the Revolution or that on Napoleonic usurpation; on the morrow of the July victory Ministers of Charles X were put on trial; not to count minor coups and purges” (*ibid.*).

⁴⁵⁶ *Ivi*, p.371.

breve durata e la transizione politica assai rapida e indolore, specialmente se paragonata alla precedente Rivoluzione. Lungi dal determinare un sovvertimento dell'ordine costituito, le Tre Gloriose segnarono una sostituzione di trono che assicurò ai ceti abbienti il mantenimento delle proprie posizioni di preminenza sociale. Secondo Talmon, proprio questa circostanza condizionò la successiva evoluzione del rivoluzionarismo francese: deviando il corso del pensiero anti-*establishment* lontano dall'arena della politica e verso forme sotterranee e clandestine, così portando alla nascita di una nuova stagione cospirazionista:

Il movimento rivoluzionario si spostò sottoterra. Fortemente ridimensionato nei numeri, si radicalizzò sempre più. Cosa ancora più importante, mutò nelle sue componenti. A tempo debito, gli elementi prevalentemente borghesi e professionali lasciarono il passo a reclute dalle classi lavoratrici e degli artigiani [...]. Conseguentemente, la questione sociale finì per intrecciarsi inestricabilmente con la rivolta politica⁴⁵⁷.

Nella ricostruzione che ne fa Talmon, dunque, l'epoca della Restaurazione e – ancor più – la parentesi della Monarchia di Luglio si caratterizzerebbero per il graduale trascolorare dei fenomeni di opposizione politica in veri e propri movimenti cospirazionisti sotterranei, determinando una progressiva e irreversibile radicalizzazione del pensiero rivoluzionario tanto nei suoi contenuti quanto nei suoi metodi, mutazione – questa – foriera di importanti conseguenze per la storia politica nel resto del diciannovesimo secolo e nel Novecento⁴⁵⁸.

Egli individua in particolare due correnti contrapposte all'interno del “repubblicanesimo sotterraneo francese”⁴⁵⁹ dell'epoca, una componente borghese e una popolare. Secondo la ricostruzione storica da lui proposta, sarebbe stata proprio la seconda tendenza a radicalizzarsi maggiormente nel corso del diciannovesimo secolo, arroccandosi in posizioni di clandestinità intransigente ed elaborando via via un'identità e un vocabolario

⁴⁵⁷ “The Revolutionary movement went underground. Much reduced in numbers, it grew more radical. More importantly, the personnel changed. In due course the predominantly bourgeois and professional elements gave way to recruits from the artisan and working classes [...]. Consequently the social question became indissolubly linked with political revolt” (*ivi*, p.376).

⁴⁵⁸ *Ivi*, p.378.

⁴⁵⁹ *Ivi*, p.381.

che attingevano a piene mani dal passato giacobino, ispirandosi altresì ad una “*religion d’égalité*”⁴⁶⁰ dai fortissimi connotati messianici.

A partire dal 1840, vari gruppi scismatici sarebbero sorti per gemmazione dalle principali realtà clandestine, determinando una proliferazione del fenomeno cospirativo rivoluzionario anche al di fuori dei confini della Francia. Talmon colloca in questo particolare frangente il sublimarsi dell’originario carattere *nazionalista* del repubblicanesimo sotterraneo in un credo *universalista* dalle forti tinte sociali, come conseguenza di una graduale riflessione teorica che era arrivata a concepire lo stesso ideale rivoluzionario come incompleto se disancorato da una più lungimirante prospettiva di sovvertimento politico universale⁴⁶¹. Talmon rintraccia in una di queste contaminazioni oltre confine – in particolare nei circoli di *émigrés* tedeschi – il collegamento originario di Marx e Engels con la Francia e con il rivoluzionarismo democratico⁴⁶².

La débâcle del 1848.

Probabilmente l’avvenimento storico più rappresentativo delle tesi esposte da Talmon nel suo volume dedicato alla fase romantica, la Primavera dei Popoli del 1848 viene da lui definita “una vittoria così facile e universale delle forze rivoluzionarie, e nell’arco di pochi mesi un così rapido e completo fallimento della Rivoluzione in tutte le nazioni”⁴⁶³. I moti del ’48 vengono visti come il naturale e inevitabile conflagrare dello stato di attesa e di fervore di un’intera generazione cresciuta “con le vaste filosofie della Storia”⁴⁶⁴ e con il senso di profezia e di cambiamento imminente che queste avevano coltivato negli animi. Eppure, questa tensione – secondo l’opinione di Talmon – non implicava un’effettiva preparazione o maturazione per lo scoppio effettivo della Rivoluzione, la quale si produsse – paradossalmente – come un evento di fatto inatteso:

⁴⁶⁰ *Ivi*, p.384.

⁴⁶¹ *Ivi*, p.389.

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ “So easy and so universal a victory of the revolutionary forces, and within a few months such a speedy and complete failure of the Revolution in all countries” (*ivi*, p.395).

⁴⁶⁴ *Ibid.*

Così tante voci invocavano lo spettro della Rivoluzione prima del 1848 con un fremito di speranza, un tono di minaccia o uno spasimo di terrore. Eppure nessuno fu trovato pronto, quando finalmente giunse⁴⁶⁵.

Talmon ribadisce a più riprese questo punto, focalizzando l'attenzione proprio sull'impreparazione generale *vis-à-vis* l'effettivo scoppio di una Rivoluzione, imputando specificamente a questa circostanza la natura effimera della sua durata e il suo finale fallimento⁴⁶⁶. Più precisamente, era l'assetto moderato raggiunto sul piano politico con la Monarchia di Luglio a rendere sostanzialmente inutile un sovvertimento violento dell'ordine costituito⁴⁶⁷, tanto da spingere alcuni contemporanei a ritenere la Rivoluzione del '48 "un evento sproporzionato rispetto alle sue premesse"⁴⁶⁸.

Lo stato di fervente attesa per un ricominciamento radicale percepito dalle classi popolari e dai pensatori messianici determinò una profezia auto-avverante, catalizzando il prodursi di quella medesima calamità che da molti altri era temuta. Talmon vede in questo frangente il perfetto esempio di quella *religione della rivoluzione* da lui associata in generale ai profeti dell'ottocento, arrivando a sostenere che lo scoppio dei Moti del '48 fu un avvenimento "predeterminato, eppure accidentale"⁴⁶⁹, generato da quel diffuso stato d'animo che, nelle masse, "coltivava una forma di predisposizione e di prontezza"⁴⁷⁰ ai fenomeni rivoluzionari.

⁴⁶⁵ "So many voices invoked the spectre of Revolution before 1848 with a tremor of hope, tone of threat or spasm of terror. Yet no one was prepared for it, when it came" (*ibid*).

⁴⁶⁶ Talmon riporta alcuni stralci dei "Souvenirs de 1848" di Maxime du Camp, in cui quest'ultimo si esprime con le seguenti parole: "Quella rivoluzione mi colse completamente di sorpresa, e sopra ogni cosa restai stupito dalla sua stupidità... In una prospettiva storica essa mi suscita pietà. Vista faccia a faccia come avvenne nel mio caso, fu ridicola, poiché la trovai grottesca" ("That revolution took me completely by surprise, and I was above all stupefied by its stupidity... In the perspective of history, it evokes in me pity. Seen face to face as I saw it, it made me laugh, because I found it grotesque"), (M. DU CAMP, *Souvenirs de l'année 1848: la révolution de Février, le 15 mai, l'insurrection de juin*, in EAD, *ibid*).

⁴⁶⁷ *Ibid*.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p.396. Talmon riporta come il Ministro repubblicano Marie affermò che l'effettivo risultato prodottosi con la Rivoluzione colse tutti impreparati proprio per la sua sproporzione rispetto alle premesse di partenza, queste ultime costituite da nient'altro che "desideri, auguri, speranze forse, niente più" ("Des désirs, des vœux, des espérances peut-être, rien de plus"), (*ivi*, p.399).

⁴⁶⁹ *Ivi*, p.401.

⁴⁷⁰ *Ibid*.

Quel che è certo è che dei moti del '48 Talmon dà una lettura impietosa, arrivando a considerare “una caricatura”⁴⁷¹ la rivoluzione parigina di quell’anno. facendone assurgere la *débâcle* a epifenomeno della sconfitta della mentalità messianica e del trionfo del conservatorismo in Europa.

Il fatto che la Rivoluzione del 1848 sia rimasta, agli occhi degli autori successivi, così inspiegabile, grottesca e del tutto ingiustificata è da imputarsi, io credo, al fatto che essi non fossero più in grado di cogliere il messianesimo rivoluzionario della prima metà del diciannovesimo secolo. Con l’eccezione dell’estrema sinistra, esso aveva perso il suo ascendente nel 1848. Lo spettro aveva cessato di aleggiare⁴⁷².

Il '48 costituirebbe al contempo la massima espressione della mentalità messianica ottocentesca e il suo canto del cigno, segnando la cuspide di una curva andata impennandosi dai lontani tempi della Rivoluzione dell’'89 e destinata inesorabilmente a flettersi all’indomani del ripristino dell’ordine costituito, a seguito della sconfitta del fronte rivoluzionario della Primavera dei Popoli.

L’autopsia di questo fallimento che viene condotta da Talmon si inserisce all’interno della sua teoria generale del rivoluzionarismo, secondo cui, affinché una democrazia totalitaria possa consolidarsi, è pressoché indispensabile che vi sia un nemico esterno da combattere, una minaccia interna da contrastare o, più in generale, uno stato di emergenza che giustifichi la sospensione dei normali meccanismi democratici e delle libertà individuali, giustificando l’adozione di misure straordinarie e di poteri illimitati⁴⁷³. In questo frangente, l’iniziale successo dell’insurrezione parigina del '48 ne costituì al contempo la condanna: l’immediata resa del fronte monarchico e l’accettazione “pressoché universale”⁴⁷⁴ del principio di sovranità popolare da parte delle varie fazioni politiche in campo crearono un contesto ideologico in cui – di fatto – veniva a mancare qualunque opposizione. Nella ricostruzione che ne fa Talmon, all’indomani della presa del potere,

⁴⁷¹ *Ivi*, p.423.

⁴⁷² “That the 1848 Revolution appeared so inexplicable, grotesque and wholly unjustified to future writers was, I believe, due to the fact that they were no longer able to grasp the revolutionary Messianism of the first half of the nineteenth century. Except for the extreme left wing, it had lost its fascination in 1848. The spectre had ceased to haunt” (*ivi*, p.401).

⁴⁷³ “In order to make its message prevail, a total Revolution needs implacable opposition, treacherous plotting with a national enemy, counter-revolutionary uprisings, in brief a state of emergency” (*ivi*, p.423).

⁴⁷⁴ *Ivi*, p.423.

l'entusiasmo di emulare le gesta dei gloriosi padri della Rivoluzione dell'89 ebbe anche l'effetto di paralizzare la capacità di azione dei principali promotori politici, compromettendone l'originalità e la spontaneità⁴⁷⁵. Era del resto viva la consapevolezza che non fosse sufficiente abbattere un regime odioso per instaurare la libertà, ma che si rendesse imperativo istituire una nuova forma di governo che incarnasse la sovranità popolare solennemente proclamata: a tal fine, ogni prudenza equivaleva a pusillanimità, e il richiamo del radicalismo costituiva una costante seduzione, a cui del resto già Danton e Robespierre avevano ceduto⁴⁷⁶. I capi popolo del '48, che Talmon etichetta "fiduciari della rivoluzione"⁴⁷⁷ (*trustees of the revolution*), si consideravano d'altro canto custodi della grande lezione che la Rivoluzione dell'89 aveva consegnato loro:

Rivoluzione non significa solo scrollarsi di dosso un giogo. Significa proclamare un nuovo principio, sostituendo i vincitori ai vinti [...]. Nessuna classe e nessun individuo si eclisserà spontaneamente a meno che non abbia altra scelta. Essi faranno un passo indietro solo se minacciati o costretti con la forza. In altre parole, una classe sconfitta dev'essere liquidata, giacché la Rivoluzione non potrà mai dirsi al sicuro fintantoché i suoi oppositori resteranno liberi di cospirare e di tramare contro di essa⁴⁷⁸.

Talmon riassume la questione affermando che, in ogni tempo e luogo, qualunque regime rivoluzionario necessita di uno slancio dinamico, di una fede, di un grande obiettivo che convogli gli entusiasmi delle masse. Nella Parigi del '48, il fulcro dei dibattiti era la c.d. *questione sociale*, che imponeva di rendere gli ideali altrimenti astratti di Democrazia e Repubblica delle realtà concrete, che testimoniassero alle masse che la Rivoluzione

⁴⁷⁵ "The hypnosis of memory robbed men of spontaneity" (*ibid.*).

⁴⁷⁶ "Did you expect a revolution without a revolution? – was usually the answer of the high priests of revolution such as Robespierre, to the protests of the more squeamish (and defeated) opponents against acts of popular violence and coercion" (*ivi*, p.433).

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ "Revolution does not mean only shaking off a yoke. It means the enthronement of a new principle, the replacement of losers by winners [...]. No class and no individual will readily efface themselves unless left with no choice. They step down only when intimidated or when compelled by force. In other words, a defeated class must be liquidated, for the Revolution achievement will never be safe so long as its opponents are left free to intrigue and plot against it" (*ivi*, p.434).

avrebbe mantenuto le sue promesse⁴⁷⁹. Tuttavia, l'impreparazione generale e l'ingenuità delle misure adottate avrebbero portato a stretto giro all'implosione del progetto rivoluzionario, come Talmon richiama in uno sforzo di sintesi. L'afflato dei primi giorni iniziò ben presto a cedere il passo alla “*malaise*”⁴⁸⁰, e la disastrosa situazione finanziaria della Francia portò rapidamente ad un inasprimento del clima generale, accentuato dai necessari e impopolari tagli alla spesa pubblica implementati dal governo rivoluzionario. Ne conseguì una rapida e caricaturale degenerazione delle istituzioni socialiste⁴⁸¹, che si accompagnò ad una polarizzazione delle componenti borghesi della società che temevano una deriva pauperista della Francia. Il socialismo iniziò ad essere visto come la tomba del dinamismo sociale e come una forza in contrasto con la libera iniziativa degli individui, in grado di congelare i rapporti interpersonali e di menomare la libera crescita della società civile. Nelle parole di Talmon, fu quello il momento storico in cui le parole *Comunismo* e *Comunista* acquisirono “nella bocca dei loro detrattori il carattere di ricettacolo di tutti gli orrori, malvagità e perversioni, alla stessa maniera in cui sarebbe successo a suo tempo alle parole Fascismo, Imperialismo, Ebrei, Papismo”⁴⁸².

Il fallimento della Rivoluzione del '48 viene inteso da Talmon anche nella sua accezione europea, e le criticità incontrate dai promotori dei moti di Parigi condizionarono anche l'esito delle insurrezioni verificatesi negli altri paesi sull'onda lunga degli entusiasmi suscitati dagli avvenimenti francesi. All'indomani della vittoria delle forze rivoluzionarie, l'impressione generale era che il paese fosse in procinto di essere coinvolto in una guerra, fosse essa un conflitto iniziato dalla stessa Francia sotto la spinta di un nazionalismo assetato di gloria o una spedizione punitiva promossa dalle forze monarchiche europee per prevenire un contagio rivoluzionario. Anche in questo caso, tuttavia, l'impetoso

⁴⁷⁹ “There seems to have been a very widespread axiomatic assumption among the Paris workers that the Revolution will not be complete without the solution of the social question. The social question appeared to them as a problem to be solved here and now by positive measures. Up to now the ill-will of exploiting vested interests blocked its solution. But now the reign of privilege has been abolished. Democracy and Republic meant justice to the people, otherwise they were sham and fraud” (*ivi*, p.455.). Su questo frangente, due fazioni contrapposte si facevano promotrici di visioni antitetiche, rispettivamente di una “*République démocratique*” e di una “*République démocratique et sociale*” (*ibid.*). Se la prima valorizzava la libertà individuale, la seconda innalzava il valore dell'uguaglianza a pilastro fondante della nuova repubblica.

⁴⁸⁰ *Ivi*, p.461.

⁴⁸¹ *Ivi*, cfr. p.463.

⁴⁸² *Ivi*, p.465.

paragone fatta da Talmon tra la grande Rivoluzione dell'89 – con la sua drammatica espansione in punta di baionetta al resto dell'Europa – e la sua *caricatura* ottocentesca rimarca la distanza siderale tra le due esperienze rivoluzionarie.

Lo stesso Lamartine, nella sua veste di Ministro degli Esteri per il governo provvisorio della Repubblica, era determinato ad evitare ad ogni costo uno scontro con le forze della Santa Alleanza, e al contempo voleva scongiurare una guerra patriottica su iniziativa francese che avrebbe – dal suo punto di vista – esacerbato le tensioni interne e radicalizzato le componenti massimaliste del fronte socialista, con il rischio tutt'altro che remoto di far piombare il paese in una dittatura terroristica⁴⁸³. La Repubblica – si diceva – non abbisognava del resto di alcun riconoscimento internazionale per esistere, essendo fondata “sulla legge naturale e nazionale”⁴⁸⁴, ma essa auspicava nondimeno di essere ammessa nella grande famiglia delle nazioni come membro a tutti gli effetti, e non in guisa di distruttore dell'ordine tra gli stati. Un conflitto era del resto ritenuto inutile da chi, Lamartine *in primis*, rimarcava la grande differenza tra la Francia del 1848 e quella del 1792: all'indomani della cacciata di Luigi Filippo, infatti, la società non era divisa e frammentata come invece lo era stata a seguito del ghigliottinamento di Luigi XVI. Ora “tutte le classi erano unite”⁴⁸⁵, e la libertà aveva affrancato ogni individuo. Quando poi un'ondata apparentemente irresistibile di sollevamenti rivoluzionari iniziò a spazzare la Germania, l'Austria e l'Italia, sembrò che le speranze di Lamartine si fossero avverate, e che un conflitto armato avesse cessato di costituire una necessità per la sopravvivenza della Repubblica: “con il suo esempio luminoso, la Francia aveva portato a termine la sua missione più splendidamente e più trionfalmente di ciò che avrebbe potuto fare con una guerra di proselitismo”⁴⁸⁶. Paradossalmente, i nuovi regimi che spuntavano in Europa sotto la spinta di questi moti rappresentavano la stessa tipologia di assetto politico che la Rivoluzione di Parigi aveva appena abbattuto, ma la vista dei re “che si adornavano dei colori rivoluzionari e salutavano gli eroi caduti sulle barricate”⁴⁸⁷ scongiurò l'effettivo trionfo della sovranità popolare cui i francesi inneggiavano, impedendo un contagio repubblicano al di fuori della Francia e garantendo nella maggior parte dei casi una

⁴⁸³ *Ivi*, cfr. p.472.

⁴⁸⁴ *Ivi*, p.473.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ivi*, p.474.

⁴⁸⁷ *Ivi*, p.475.

mutazione relativamente indolore dell'assetto di potere⁴⁸⁸. Parallelamente, nelle parole di Talmon, le componenti liberali della società, intimorite dalla prospettiva di una rivoluzione sociale, “si gettarono tra le braccia delle forze reazionarie”, con il risultato finale che, ovunque, le pulsioni nazionalistiche si dimostrarono “un avversario insormontabile per le forze della Rivoluzione internazionale”⁴⁸⁹, giungendo infine a trionfare su di esse⁴⁹⁰.

L'incapacità dei moti del 1848 di diventare una rivoluzione internazionale, fallimento che suggellò il destino di tutte le insurrezioni di quell'anno, ebbe un'importanza capitale per il futuro del consesso europeo delle nazioni e per i loro sistemi interni⁴⁹¹.

Talmon è dell'idea che sia stata l'eccessiva astrattezza dell'ideale rivoluzionario a comprometterne il consolidamento, impedendone l'attecchimento nella società e pertanto la durevolezza nel tempo. Specularmente, una congiuntura internazionale radicalmente difforme da quella del tardo diciottesimo secolo aveva ulteriormente compromesso lo spazio vitale per il trionfo di una rivoluzione globale: il nazionalismo, in particolare, aveva cessato di costituire una forza ideologica destabilizzante e – da iniziale alleato del pensiero rivoluzionario – ne era divenuta la principale forza antagonista. Le stesse correnti monarchiche, realizzato come non vi fosse più “alcuna ragione per osteggiare il nazionalismo, ma ogni ragione per appoggiarlo”⁴⁹², finirono per adottarne le istanze ergendosi a campioni delle identità nazionali, delle tradizioni e – in alcuni casi – anche dei processi di unificazione.

In un certo senso, possiamo dire che il nazionalismo uscì purificato da questi avvenimenti [i moti del '48]. Spogliandosi di ogni associazione

⁴⁸⁸ “Army and bureaucracy were left intact in the hands of the princes (flanked by responsible ministers). It was the ease and the speed with which the old regimes yielded that stopped the revolutions short of republican democracy, just as in France the absence of die-hard resistance deprived the social republic of its chance” (*ivi*, p.475).

⁴⁸⁹ *Ivi*, p.486.

⁴⁹⁰ Per Talmon, la *débâcle* della Primavera dei Popoli costituisce pertanto il primo banco di prova storico dello scontro dialettico tra le due maggiori forze ideologiche degli ultimi due secoli, il *Mito della Nazione* e la *Visione della Rivoluzione*, argomento centrale della sua ultima grande opera.

⁴⁹¹ “The failure of the 1848 revolutions to become an international revolution, a failure that spelled the doom of all revolutions of that year, was of enormous significance for the future of the European polity of nations and its internal systems” (*ivi*, p.496).

⁴⁹² *Ivi*, p.497.

universalistica e di ogni alleanza internazionale – tanto rivoluzionaria quanto contro-rivoluzionaria – la nazione finì per diventare una legge in se stessa; la sua esclusiva *raison d'état* derivava solo dalle esigenze della sua specifica situazione e tradizione – l'imperativo categorico supremo⁴⁹³.

Una delle conseguenze, secondo la lettura talmoniana, fu che le differenze di classe – e quindi anche la solidarietà internazionale di classe – finirono relegate in secondo ordine, sublimata verso il più alto ideale della nazione una e indivisibile. In questi frangenti l'analisi condotta da Talmon si rivela a tratti frettolosa, animata da una pretesa di ipersemplificazione che lo porta ad affermare che “non più emarginate, le classi proletarie divennero parte costitutiva della nazione”⁴⁹⁴ ma che non rende onore alla complessità dell'ideologia nazionalista né alla perdurante questione sociale della lotta di classe nell'Europa del diciannovesimo secolo. Senz'altro più condivisibile pare invece la sua scelta di individuare nell'ecatombe della successiva guerra franco-prussiana del 1870 la causa della formazione di un'ampia prateria del rancore tra le due maggiori potenze del continente, suscettibile di condurre allo scoppio della Grande Guerra nel 1914 e contro la quale la sperata solidarietà internazionale di classe si sarebbe rivelata troppo debole per opporre una qualche resistenza.

Del resto, la letteratura di ascendenza marxiana ha tendenzialmente qualificato la Primavera dei Popoli come “una vittoria dell'alleanza liberal-aristocratica contro il «partito democratico»”⁴⁹⁵, annoverando tra le fila di quest'ultimo tutte quelle rappresentanze della piccola e media borghesia il cui fine ultimo – lungi dall'essere il sovvertimento integrale dell'ordinamento – poteva considerarsi il semplice ottenimento “di quei cambiamenti e di quelle condizioni sociali che avrebbero reso la loro vita nella società esistente più agiata e remunerativa”⁴⁹⁶. Richiamando il giudizio espresso da Marx, Talmon vede in questo fronte democratico l'espressione politica di chi “sperava di

⁴⁹³ “It may be said that in a sense nationalism emerged purified from these developments. By shedding all universalist associations and international loyalties – revolutionary as well as counter-revolutionary – the nation truly became a law unto itself; its exclusive *raison d'état* derived from the exigencies of its unique situation and tradition – the supreme categorical imperative” (*ivi*, p.498).

⁴⁹⁴ *Ivi*, p.499.

⁴⁹⁵ *Ivi*, p.500.

⁴⁹⁶ *Ibid.*

comprare l'acquiescenza delle classi lavoratrici e indebolire il loro spirito rivoluzionario con temporanee concessioni e benefici»⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

CAPITOLO QUARTO

Polarizzazione ideologica tra mito della nazione e visione della rivoluzione

L'Europa dopo il '48: tra polarizzazione ideologica e continuità con il passato.

Agli occhi di Talmon, la *débâcle* dei moti del 1848 inaugura una lunga stagione – che si protrarrà fino allo scoppio della Prima Guerra Mondiale – contrassegnata dal predominio dell'ideale di coesione nazionale a discapito di quello dell'emancipazione di classe. Come rilevato da Irving L. Horowitz nella sua introduzione al volume conclusivo della trilogia talmoniana, in questo settantennio “il rivoluzionarismo internazionale appare una traccia evanescente al cospetto di un soverchiante appetito per l'egemonia e la sopravvivenza nazionale”⁴⁹⁸.

Il lettore non può che ravvisare anche in questo ambito, nella ricostruzione offerta da Talmon, un carattere unitario che sembra sottendere l'intera durata di questa stagione, come se l'assetto raggiunto all'indomani della sconfitta del fronte rivoluzionario quarantottino si fosse protratto senza soluzione di continuità, e con una certa omogeneità interna, fino alla conflagrazione del primo conflitto mondiale. Nell'analisi talmoniana, questo lungo intervallo storico, che – archiviata la fase germinale settecentesca della democrazia totalitaria, e conclusa l'analisi della fase romantica – ha come tratto distintivo la *polarizzazione* tra “le più potenti forze ideologiche degli ultimi duecento anni”⁴⁹⁹ – il *mito della nazione* e la *visione della rivoluzione* – costituisce il campo d'indagine della maturità dell'autore, che vi dedica un'autonoma e corposa opera, pubblicata postuma nel 1981. La seconda metà del diciannovesimo secolo e, ancor di più, il ventesimo secolo rappresentano il punto di arrivo della lunga parabola sagittale percorsa dalle idee messianiche dal loro momento originario nella Francia dei Lumi fino alla contemporaneità.

È doveroso precisare, a parere di chi scrive, che le conclusioni cui giunge lo studioso in riferimento a quest'ultima stagione del pensiero politico risultano a tratti poco chiare, frammentarie e non sempre convincenti – giudizio peraltro condiviso dalla dottrina maggioritaria, e confermato da una tiepida ricezione da parte del pubblico della sua ultima opera data alle stampe⁵⁰⁰ – quasi che la limpida compattezza e la linearità discorsiva così distintive delle precedenti pubblicazioni avessero ceduto il passo ad un'esposizione

⁴⁹⁸ I. L. HOROWITZ in J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, London, Routledge, 2017, p.xviii.

⁴⁹⁹ J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, p.1.

⁵⁰⁰ Così, S. N. EISENSTADT, M. ZIMMERMANN, S. AVINERI, J. DUNN, A. SHAPIRA *et al.* Di parere contrario, I. L. HOROWITZ in *op. cit.*

convulsa e ad argomentazioni non sempre convincenti, sotto la forza centrifuga di temi troppo vasti e complessi per essere esauriti in un'opera di sintesi⁵⁰¹. Si ritiene comunque opportuno precisare che certa dottrina ha ritenuto di ravvisare in questi ultimi studi – semplicemente – una minore preoccupazione da parte di Talmon per l'elaborazione di una tesi di fondo che fosse riassuntiva e ordinativa di quanto da lui analizzato e approfondito, e una minore propensione a voler ricondurre i fenomeni politici di questo periodo al consueto paradigma dialettico degli opposti – democrazia liberale e democrazia totalitaria, approccio empirico e tensione messianica – invece caratteristico delle sue opere precedenti⁵⁰².

Talmon è dell'avviso che "l'incapacità delle aspettative messianiche di materializzarsi"⁵⁰³ a seguito dei moti del 1848, la conseguente evaporazione di ogni speranza di un ricominciamento imminente e il venir meno di quello stato di emergenza diffuso "che dava l'impressione che tutto fosse provvisorio"⁵⁰⁴ ebbero l'effetto cumulativo di frantumare il fronte rivoluzionario nella moltitudine di componenti che lo avevano formato, consentendo – specularmente – il trionfo delle istanze nazionalistiche.

⁵⁰¹ La pur apprezzabile opera del 1981, nel suo intento di ricondurre a sistema le intuizioni sviluppate da Talmon trent'anni prima in riferimento alla democrazia totalitaria settecentesca, pare colta da un'entropia montante e caratterizzata da proporzioni smisurate che ne compromettono l'equilibrio complessivo e ne pregiudicano la limpidezza.

⁵⁰² "In this work, Talmon brings us to the twentieth century and ideological polarization as its central feature. In its eclecticism, it seems less concerned with establishing a thesis than the earlier volumes, and less subject with establishing a tension based on dialectical opposites that are not quite as reified as Talmon imagined, such as democracy and totalitarianism, or empirical politics and messianic relations [...]. Talmon's last work projects a feeling that a new world is unfolding unfamiliar to him and his European colleagues [...]. *The Myth of the Nation and Vision of Revolution* is a work of irony ending in paradox. For that reason it appears inconclusive; a work without a clear thesis, like those characteristics of Talmon's earlier two books. But this is not the case. Rather Talmon came to understand that the «thesis» in itself is a paradox: the mutually incompatible claims shoved down the throats of an unhappy and unwilling humanity. In this sense, the struggles of the century do not end with the completion of the century. Only the forms change. Hence, the final volume of the trilogy is marked by intensity rather than decisiveness. Like the century itself, the work ends neither on a note of triumph nor of despair, but a call for further vigil and better sense. Implicitly, Talmon calls for myths to be countered by facts, vision to be overcome by insight, and passion to be beaten back by compassion" (I. L. HOROWITZ in J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, p.xviii-xxi.).

⁵⁰³ J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, p.10.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

Dopo che le rivoluzioni del 1848 ebbero instillato negli uomini la consapevolezza di quanto [...] incompatibili fra loro fossero l'istinto di auto-affermazione nazionale e il dovere democratico di rispettare i diritti degli altri popoli, i movimenti di liberazione e di unificazione nazionale disertarono il campo della rivoluzione generale [...]. Entro il 1880, la maggior parte dei movimenti nazionali in Europa aveva raggiunto i suoi obiettivi, ottenendoli non per il tramite di una rivoluzione internazionale bensì grazie al pragmatico sfruttamento delle opportunità diplomatiche o della guerra internazionale [...]. Patetiche eccezioni erano costituite dagli sventurati combattenti per la libertà, gli Irlandesi, che erano sprovvisti di alleati in un'epoca in cui Britannia dominava ancora i mari, e i Polacchi, abbandonati alla mercé degli interessi fin troppo forti delle potenze del nord. Il tardo nazionalismo non trovò più la sua espressione caratteristica in una visione di rinascimento culturale e di rigenerazione socio-spirituale, bensì nell'imperialismo, e conseguentemente nella corsa agli armamenti, nel culto della vitalità e del potere, nell'auto-idolatria mascherata da nazionalismo integrale o addirittura nel razzismo incipiente. Questi sviluppi portarono quegli elementi radicali, principalmente russi ed ebrei dell'Est-Europa, la cui effettiva condizione e le cui aspirazioni messianiche ereditarie li inducevano a vivere la promessa rivoluzionaria internazionale con una freschezza e un'intensità sconosciute nel più fortunato Occidente, ad un'appassionata riaffermazione dell'originale visione monistica marxista [...]. I partiti etnici social-democratici divennero spesso le punte di lancia di uno sforzo di liberazione nazionale, concepita come la condizione di partenza per una trasformazione socialista, come del resto Marx e Engels giunsero a pensare verso la fine delle loro vite. L'ira delle nazionalità oppresse poteva allora costituire una potente arma nell'assalto all'assolutismo feudale in paesi come la Russia e l'Austria-Ungheria, dove anzi l'oppressione razziale quasi sempre aveva portato all'oppressione sociale, e dove le razze sottomesse erano coinvolte in una protratta campagna di *reconquista* contro le nazioni dominatrici che si aggrappavano disperatamente a quello che consideravano il loro

patrimonio nazionale e in nome del cui bene erano pronte a disfarsi di ogni procedura democratica⁵⁰⁵.

Lungi dal costituire appannaggio esclusivo delle *élites* al potere, il nazionalismo divenne un movimento di massa e fu appropriato dalle classi più umili. A questo punto, Talmon afferma che “la xenofobia rafforzò un senso di fratellanza egualitaria fra prescelti, stimolando attitudini autoritarie nei confronti delle nazioni straniere e delle razze inferiori, al contempo alimentando una sete di disciplina gerarchica sul piano domestico”⁵⁰⁶.

Pertanto, il 1848 costituisce un punto di rottura con l'età del romanticismo politico e inaugura una nuova stagione del pensiero destinata a protrarsi fino al primo conflitto mondiale. Fino alla Primavera dei Popoli, infatti, la dicotomia tra prospettiva universalistica e prospettiva endo-nazionale non appare drastica come lo sarà invece quella nel Novecento tra totalitarismi di destra e di sinistra.

⁵⁰⁵ “After the 1848 revolutions had brought home to men how [...] incompatible were the urge for national self-assertion and the democratic duty to respect the rights of other peoples, the movements of national liberation and unification broke away from the camp of general revolution. By 1880 most national movements in Europe had gained their goals, achieving them not as a result of an international revolution, but by the pragmatic exploitation of diplomatic opportunities or of international war [...]. The pathetic exceptions were those unfortunate and heroic fighters for national freedom, the Irish, with no allies at a time when Britannia ruled the waves, and the Poles, left to the mercies of the all too-powerful anti-Polish interests of the northern powers. Latter-day nationalism no longer found its characteristic expression in visions of cultural renaissance and social-spiritual regeneration but in imperialism, and consequently in the arms race, in the cult of vitality and power, and in self-idolatry disguised as integral nationalism or even incipient racism. These developments led those radical elements, mainly Russians and East European Jews, whose actual condition and inherited messianic longings caused them to experience the universal revolutionary promise with a freshness and intensity unknown in the more fortunate West, to a passionate reaffirmation of the original monistic Marxist vision [...]. The ethnic social-democratic parties often became spearheads in the struggle for national liberation, conceived as the basic condition of a socialist transformation, as in fact Marx and Engels came to think at the ends of their lives. The wrath of the oppressed nationalities could be used as a powerful weapon in the assault upon feudal absolutism in countries such as Russia and Austria-Hungary, where indeed racial oppression had almost always brought social oppression, and where the subject races were engaged in a sustained campaign of *reconquista* against master nations which clung desperately to what they regarded as their national patrimony and were prepared for its sake to jettison all democratic procedures” (*ivi*, pp.10-118).

⁵⁰⁶ *Ivi*, pp.12-13.

A partire dal 1848, al contrario, le due visioni si assestarono su posizioni opposte e via via sempre più inconciliabili, polarizzando la politica su toni sempre più conflittuali e preparando il terreno per quello che sarebbe stato, nel primo dopoguerra, l'affermarsi dei totalitarismi sia di destra che di sinistra. Nei decenni che conducono al primo conflitto mondiale, “politiche fondate sulla fede in un’unica verità esclusiva e onnicomprensiva”⁵⁰⁷ innalzarono al livello di imperativi assoluti – da un lato – le dottrine marxiste, e – dall’altro – le nozioni di razza e nazione. Tuttavia, Talmon puntualizza che questa contrapposizione di intenti, “a dispetto della pretesa di esclusività”⁵⁰⁸ dell’uno e dell’altro campo, non portò esclusivamente ad una separazione manichea di messianesimo socialista e nazionalista, ma che anzi “entrambe le correnti fecero sorgere incroci imbastarditi di internazionalismo e di nazionalismo”⁵⁰⁹. Il messianesimo politico quale *stato d’animo*, pertanto, sembra costituire, anche dopo la *débâcle* del 1848, il *trait d’union* in una scala di grigi che – dal rivoluzionarismo internazionale di stampo socialista – trascolora nel suo opposto e contrario – il nazionalismo, sullo sfondo della polarizzazione tra mito della nazione e visione della rivoluzione, tra i cui fuochi il fanatismo politico di stampo totalitario, come ebbe a dire Karl Dietrich Bracher, “si rimescola in correnti di pensiero anti-libertarie”⁵¹⁰.

Evoluzione del pensiero marxista dopo il 1848: il messianesimo rivoluzionario e il problema delle nazionalità.

Talmon recupera – integrandola abbondantemente – l’analisi da lui già condotta nel corso degli Anni Cinquanta del pensiero di Marx e Engels, soffermandosi sui relativi mutamenti all’indomani della sconfitta delle forze rivoluzionarie nel 1848. A tale argomento dedica un’autonoma Prima Parte della sua opera conclusiva del 1981, rubricata *Marx, Engels e la Nazione*, focalizzando l’attenzione sui tratti propriamente millenaristici e salvazionistici del loro pensiero, con l’intenzione di indagarne l’affiliazione alla corrente del messianesimo politico ottocentesco.

⁵⁰⁷ J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, p.17.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ K. D. BRACHE, *Turn of the century and Totalitarian Ideology* in Y. ARIELI, N. ROTENSTREUCH, *Totalitarian Democracy and After*, p.77.

Lo studioso parte dalla constatazione che, almeno fino agli Anni '40 del diciannovesimo secolo, l'idea di nazione fosse “del tutto assente”⁵¹¹ dal pensiero di Marx e Engels, e che il relativo termine venisse tutt'al più impiegato dagli stessi alla stregua di un sinonimo dell'espressione *Stato*. Ai loro occhi, l'organizzazione statale – “cioè lo Stato-nazione”⁵¹² – incarnava quelle forze di alienazione e soggiogamento che erano destinate, al pari del sistema borghese globalmente inteso, ad essere spazzate via sotto la spinta delle loro stesse contraddizioni interne.

Marx e Engels avrebbero smesso di credere nel materialismo storico se avessero continuato a teorizzare senza considerare le circostanze reali, che differiscono da nazione a nazione. Ciò che li distingueva dai nazionalisti era il fatto che loro accordassero una realtà assai maggiore al carattere universale del processo per cui lo stato emerge come un giogo, come una comunità illusoria e come uno strumento di dominio di classe⁵¹³.

Le singole prospettive nazionali potevano senz'altro influire nel processo della lotta di classe, ma la loro rilevanza era di gran lunga inferiore rispetto ai fattori “primordiali ed eterni”⁵¹⁴ all'opera sul piano universale. Le forze materiali, tecnologiche e cosmopolite in azione a livello sovra-statale “influenzavano tutte le nazioni e cancellavano o eliminavano le peculiarità locali o nazionali, ancor più dopo l'affermazione della macchina e dei modi di produzioni capitalisti”⁵¹⁵. Le varie storie nazionali erano allora destinate a confluire in un'unica storia universale, e gli uomini – “non più cittadini di questa o quella nazione, ma individui universali”⁵¹⁶ – erano chiamati, come lo stesso Marx ebbe a dire, a rendersi attori di un cambiamento epocale.

⁵¹¹ *Ivi*, p.21.

⁵¹² *Ivi*, p.22.

⁵¹³ “Marx and Engels would have ceased to be believers in historical materialism had they continued to theorise without considering real circumstances, which differ from nation to nation. What distinguishes them from nationalists is that they accorded infinitely greater reality to the universal character of the process whereby the state emerges as a yoke, an illusory commonwealth and an instrument of class domination” (*ibid.*).

⁵¹⁴ *Ivi*, p.23.

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ivi*, p.24.

Secondo Talmon, visione universalistica e prospettiva messianico-millenaristica sarebbero pertanto intrecciate e inscindibili all'interno del pensiero di Marx e Engels, e l'enfasi "sul carattere internazionale della grande trasformazione sociale e sull'azione simultanea delle nazioni"⁵¹⁷ verrebbe rafforzata dalla convinzione che una singola nazione comunista isolata finirebbe per costituire un'aberrazione, un elemento spurio in quel processo internazionale e predeterminato che, nella tradizionale visione messianica, vede gli uomini mossi "da forze universali, inevitabili e irresistibili"⁵¹⁸ verso un fine necessario e assoluto.

Del resto, la dottrina marxiana si basava sull'assunto che, una volta consolidatosi il comunismo sul piano universale, la stessa competizione fra le nazioni avrebbe cessato di esistere, dovendosi questa considerare indotta da quella stessa avarizia rapace che – all'interno dei singoli confini nazionali – determina in ogni tempo l'oppressione delle classi lavoratrici⁵¹⁹. La convinzione marxista "che il comunismo non potesse affermarsi, se non su scala globale"⁵²⁰ rievocava pertanto il massimalismo rivoluzionario che già durante Rivoluzione Francese pretendeva di estendere a tutti i popoli e a tutte le nazioni la portata salvifica del proprio messaggio. I lavoratori, dal canto loro, in quanto esautorati dal godimento dei frutti della terra e della loro fatica, nonché privi di voce e di potere sul piano politico e amministrativo, certamente non potevano, sostiene Marx, guardare alla loro nazione come ad una madrepatria: semmai essi appartenevano all'unica classe universale, quella dei proletari, libera da affiliazioni nazionali, estesa oltre i confini dei singoli stati e accomunata dalle medesime sofferenze dei suoi membri e dagli stessi nemici da abbattere⁵²¹.

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ivi*, p.25.

⁵¹⁹ "We are given to understand that once universal communism is established, all rivalry between nation-states and all national oppression will come to an end. This conviction arises from the view that national hostility and oppression are in effect the expression of the same capitalist avarice which preys within the confines of a single country upon the workers and other weaker classes. This sae virus is then put into operation against other, weaker nations" (*ibid.*). "The end of individual exploitation and of class war will also bring an end to hostility among nations [...]. With the end of the class war within a nation, the hostile attitude of nations to one another disappears" (*ibid.*).

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ *Ivi*, cfr. p.27.

Talmon afferma che “quando, alla vigilia del 1848, l’Europa iniziò ad apparire sempre più gravida di rivoluzioni, il problema della concreta situazione nazionale *vis-à-vis* l’attesa rivoluzione internazionale assunse sempre più un carattere di urgenza nel pensiero di Marx e Engels”⁵²². Un senso febbrile di attesa percorreva del resto le fila rivoluzionarie, e la sensazione diffusa era che la marea montante delle rivendicazioni sociali fosse niente di meno che “l’atto secondo della Rivoluzione Francese”⁵²³, la preparazione del grande finale di quella tragedia iniziata a Parigi nel 1789 e destinata ora, fatalmente, a concludersi nel palcoscenico dell’Europa intera⁵²⁴. Nel loro discorso alla Lega Comunista del 1850, Marx e Engels proclamavano che l’obiettivo dei lavoratori non dovesse essere soltanto quello di instaurare una *République une et indivisible*, bensì di realizzare anche il massimo grado possibile di accentramento statale – finanche al punto di accentrare tutte le nazioni europee attorno ad un unico fulcro: solo in questo modo sarebbe stato possibile “spazzare via tutte le ragnatele e preparare il terreno per una ricostruzione totale e razionale della Germania”⁵²⁵, in vista di una sua radicale modernizzazione.

Prima del 1848 – sostiene Talmon – Marx e Engels, “nel loro periodo di internazionalismo *naïf* e di indifferenziato monismo materialistico”⁵²⁶, semplicemente ignoravano l’esistenza del *problema delle nazionalità*. Fu la Primavera dei Popoli a costringerli a far fronte a questa spinosa questione, portando in superficie le insuperabili contraddizioni del loro pensiero⁵²⁷. Il vero paradosso della loro costruzione teorica, secondo Talmon, andava rintracciato nel perimetro del loro materialismo storico dialettico, entro i cui confini il

⁵²² *Ivi*, p.29.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ “Eighteen forty-eight seemed at first a marvellous vindication of revolutionary internationalism. And so was it seen by Marx and Engels. As if to confirm the prophecies of the extreme revolutionary doctrinaires, the outbreak of the February Revolution in Paris (not counting the earlier troubles in Italy) started a cascade of revolutions all over Europe: Their lamentable collapse once the tide turned in June 1848, again in Paris, capital of the European revolution, showed up the indissoluble interdependence of all national revolutions. The fate of all was determined by the victory or defeat in a single country, and the victory of the counter-revolution over one revolution was a triumph for reaction all over Europe. Europe seemed indeed polarised into two camps, and the revolution appeared to be one and indivisible” (*ivi*, p.32.).

⁵²⁵ *Ivi*, p.30.

⁵²⁶ *Ivi*, p.38.

⁵²⁷ Talmon riporta, quale esempio di questi paradossi, il sentito supporto di Marx e Engels per la causa dell’indipendenza polacca o dei movimenti di unificazione italiana e tedesca, a fronte della dura condanna da parte degli stessi dei movimenti nazionalistici dei popoli slavi.

diritto delle nazioni all'auto-determinazione non poteva trovare riconoscimento “come diritto naturale, inalienabile, eterno e – in breve – assoluto”⁵²⁸. Per Marx e Engels, del resto, qualunque diritto poteva ragionevolmente sussistere solo se circostanziato nel tempo, nello spazio e nelle condizioni materiali di cui esso era funzione, nel più ampio contesto di quella marcia verso il progresso che era lo svolgimento storico verso l'inesorabile epilogo finale – la rivoluzione proletaria globale. Nella prima fase della loro vita, Marx e Engels “non erano né a favore né contro l'auto-determinazione nazionale”⁵²⁹; semplicemente, essi “davano per assodato l'esistenza degli stati”⁵³⁰ e non trovavano ragioni, sostiene Talmon, per auspicarne l'abolizione, lo smembramento o la fusione in più ampie realtà territoriali e politiche, poiché le varie differenze nazionali si sarebbero stemperate, svanendo infine del tutto, con il trionfo del comunismo⁵³¹.

Il 1848 ebbe l'effetto di inasprire questa visione. In un'Europa sempre più polarizzata, il massimalismo rivoluzionario si tradusse in estremismo ideologico, in base all'assunto secondo cui nessuno poteva più restare neutrale di fronte all'imminente scontro tra forze opposte: nelle parole di Talmon, “si era o rivoluzionari o contro-rivoluzionari”⁵³², *tertium non datur*. La questione delle nazionalità ne risultava direttamente investita, e, ad esempio, le pulsioni indipendentistiche degli Slavi venivano percepite come un tradimento⁵³³ del fronte rivoluzionario internazionale da parte di chi aveva preferito anteporre i propri egoistici obiettivi etnico-razziali alla causa comune del proletariato⁵³⁴.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ *Ivi*, p.39.

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ Di opposta opinione era Bakunin – del resto non sostenitore del materialismo storico dialettico – secondo cui in ogni tempo e in ogni luogo doveva riconoscersi il diritto assoluto e inalienabile di tutti i gruppi etnici al sollevamento e alla liberazione nazionale.

⁵³² *Ivi*, p.39.

⁵³³ “The southern Slavs who have been subject to Germany and Hungary for a thousand years, have embarked in 1848 upon a campaign for their national independence only to strangle in the course of their struggle the German-Hungarian revolution. They represent the counter-revolution” (*ivi*, p.45).

⁵³⁴ “The global strategy of revolution must take precedence over every and any particular national interest. And the fact that nationalism, that imaginary Pan-Slav nationalism, takes for all Pan-Slavists, including the democratic Pan-Slavists, precedence over revolution. The Pan-Slavists want to join the revolution on condition that they gain – without taking into account the most basic material conditions – the creation of independent Slav states for all Slavs without exception. The revolution does not allow men to put conditions to it. Either one is a revolutionary and accepts the results of revolution, whatever they are, or man is driven

In una prospettiva storica, il fine ultimo non poteva che essere la rivoluzione socialista globale, e da tale prospettiva gli eventi rivoluzionari del 1848 venivano letti, in particolare da Engels, come uno stadio prodromico da valutarsi per il loro apporto al grande obiettivo rivoluzionario, cioè per il grado in cui essi avevano contribuito ad accelerare il futuro trionfo della visione comunista. Sotto questa lente, il ruolo di alcune minoranze etniche – e notoriamente dei Cechi e dei Serbi, o più in generale degli Slavi – era stato pressoché nullo, se non radicalmente controproducente, motivo per cui, in una prospettiva hegeliana, esse venivano considerate “nazioni non-storiche”⁵³⁵, pertanto prive di alcun diritto all’auto-determinazione⁵³⁶.

Non tutte le nazionalità, dunque, erano suscettibili di avverare la Storia rendendosi esecutrici del processo dialettico-rivoluzionario. Nel caso dell’Impero Austro-Ungarico, ad esempio, “solo tre di esse erano portatrici di progresso, avendo fatto il loro ingresso attivo nella Storia ed essendo tutt’ora capaci di esistere”⁵³⁷: i Tedeschi, i Polacchi e gli Ungheresi. Solo queste, secondo Engels, potevano considerarsi a rigore “nazioni rivoluzionarie”⁵³⁸, chiamate ad assecondare l’alta chiamata che il destino aveva inteso per loro, in vista dell’instaurazione del comunismo nella sua accezione di progresso hegelianamente inteso.

Talmon non può esimersi dal ravvisare in questa deriva una pericolosa vicinanza con il razzismo, arrivando ad individuare proprio in questo frangente il punto di raccordo tra massimalismo rivoluzionario ed esclusivismo etnico-razziale, o – se si vuole – il punto di fusione in cui il determinismo socio-economico marxista si trasfigura in un determinismo razzista:

into the arms of the counter-revolution and will find himself one morning – maybe entirely unwittingly and in spite of himself – arm in arm with Nicholas and Windischgrätz” (*ivi*, p42).

⁵³⁵ *Ivi*, p.39.

⁵³⁶ “The Slav nations of south-east Europe had never had a state of their own, and if one or two had achieved independence for a short while, they lost it soon forever. Statehood was the gateway to history, the way to contribute to the annals of man. The Slav nationalities lost their liberty to the more virile Germans and Hungarians. They remained pastoral, pig-keeping tribes without urban life, without developed social institutions and with hardly any cultural heritage [...]. By continuing for centuries, the vegetative tribal existence of illiterate shepherds and ploughmen, the Slav peoples had proven their incapacity for statehood [...]. Consequently, they did not deserve the right to national self-determination” (*ivi*, pp.43-44).

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ibid.*

Non è un'esagerazione affermare che, nell'utilizzare termini come «mai, mai», «irrimediabilmente» e «inevitabilmente» [in relazione al mancato diritto degli Slavi all'autodeterminazione], Engels veleggia pericolosamente vicino al razzismo, dando l'impressione di rimpiazzare il determinismo socio-economico con tutt'altro tipo di determinismo, e sembra negare l'assunto di base del determinismo – ossia che non vi è nulla di eterno e di immutabile, e che non vi è nulla di più costante del cambiamento⁵³⁹.

L'auto-determinazione, secondo Engels, non poteva del resto ridursi ad un “diritto dei deboli”⁵⁴⁰ da riconoscersi aprioristicamente a qualunque nazionalità oppressa. Non si trattava, cioè, “di una questione di giusto o sbagliato, ma di potere”⁵⁴¹.

Per Marx le varie aspirazioni nazionalistiche in Europa rappresentavano la massima manifestazione della *fase borghese* dello sviluppo storico, nella misura in cui la fine degli antichi imperi multi-etnici dell'*Ancien Régime* e il coronamento dei movimenti di unificazione nazionale creavano di fatto le condizioni ottimali per il mercato capitalista e per gli interessi della borghesia. Sotto questa luce, pertanto, i vari movimenti nazionalistici andavano valutati alla stregua di vere e proprie forze reazionarie, o meglio contro-rivoluzionarie⁵⁴², attirando la viva condanna da parte di Marx. Eccezioni significative erano costituite da quei popoli – Irlandesi e Polacchi – il cui destino li faceva assurgere a “nazioni necessarie”⁵⁴³ nella grande marcia universale verso il progresso;

⁵³⁹ “It is not too much to say that in using such terms as «never, never», «irretrievably» and «inevitably» Engels sails dangerously close to racism, gives the impression of replacing social-economic determinism with quite another type of determinism, and seems to deny the basic tenet of materialism – that there was nothing eternal and unchangeable, and nothing was as permanent as change” (*ivi*, p.45).

⁵⁴⁰ *Ivi*, p.46.

⁵⁴¹ *Ibid.* Talmon aggiunge che la visione di Marx e Engels della contrapposizione tra nazioni storiche e nazioni non storiche si estende anche alla loro concezione dei rapporti tra le grandi potenze coloniali e le “razze dell'Asia e dell'Africa” (*ivi*, p.49). Le prime rappresenterebbero ai loro occhi “la causa della civiltà contro i turbolenti barbari” (*ibid.*), le quali, pur commettendo atrocità, agiscono “come strumenti della Storia e del progresso” (*ibid.*). Allo stesso modo, dunque, le nazioni progredite e rivoluzionarie come i Tedeschi e gli Ungheresi dovevano prevalere sulle nazionalità arretrate e contro-rivoluzionarie come gli Slavi.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ivi*, p.53.

popoli-pedina guidati dalla forza inarrestabile della Storia verso il *dénouement* finale di un mondo felice e razionale:

La considerazione suprema rimane la strategia globale della rivoluzione. È questo criterio che spinge i due amici [Marx e Engels] a proclamare Polonia e Irlanda nazioni necessarie, il cui compito era di essere nazionalisti e che meritavano ogni tipo di supporto rivoluzionario nel loro sforzo di liberazione nazionale, pur continuando a ripudiare il diritto all'auto-determinazione di quelle che chiamavano nazioni fossili⁵⁴⁴.

In riferimento ai Polacchi, ad esempio, l'ammissibilità delle loro rivendicazioni veniva giustificata da Engels sulla base della consapevolezza che ogni riforma interna sarebbe stata impossibile "fintantoché non fosse stata ottenuta la libertà politica"⁵⁴⁵. La natura messianica e salvifica della loro missione finiva per identificarsi con la lotta all'imperialismo feudale russo – nel caso specifico dei Polacchi – e al capitalismo globale britannico – nel caso degli Irlandesi, in tal modo sublimando ogni possibile contraddizione – almeno secondo Marx e Engels – tra internazionalismo rivoluzionario e movimenti di liberazione nazionale.

Quanto al processo di unificazione tedesca, secondo Talmon l'atteggiamento di Marx e Engels fu sempre ambiguo. Da un lato, essi auspicavano il superamento della frammentazione feudale che da secoli affliggeva la Germania, vedendo in ciò una tappa fondamentale nella direzione del socialismo; dall'altro, non potevano non constatare come tale processo venisse concretamente portato avanti "da uomini e da classi sociali che essi disprezzavano e con metodi che aborrivano"⁵⁴⁶. Ciononostante, essi auspicavano che Bismark finisse per agire come un rivoluzionario a dispetto della sua natura, agendo inconsapevolmente nell'interesse ultimo di una rivoluzione a venire, speranze che, come la storia dimostra, si rivelarono presto vane. La Germania fu di fatto avviata verso un'inevitabile trasformazione in un regime militarista, e sul piano socio-economico

⁵⁴⁴ "The supreme consideration remains the global strategy of revolution. It is that criterion which causes the two friends to proclaim Poland and Ireland necessary nations, whose duty it was to be nationalists and who deserved every kind of revolutionary support in the national liberation struggle, even while they continued to repudiate the right of what they called relics of nations to national self-determination" (*ivi*, p.53).

⁵⁴⁵ *Ivi*, p.56.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

l'impressione fu "che la borghesia avesse fatto fronte comune in un'altra versione della Santa Alleanza controrivoluzionaria, questa volta contro lo schieramento proletario europeo"⁵⁴⁷, con ciò sancendo in maniera definitiva "il divorzio tra i movimenti di liberazione nazionale e la rivoluzione"⁵⁴⁸. Il pronunciato militarismo di un'unificazione fatta con il ferro e con il sangue, secondo Talmon, lasciò il solco nel subconscio collettivo della nazione, generando un *ethos* guerriero che avrebbe portato nei decenni successivi all'esaltazione del sacrificio collettivo per la patria e alla lotta senza riserve per la sopravvivenza nazionale, in una "guerra di razze per la Germania"⁵⁴⁹. Profetizzando quanto a venire per il Novecento, già in questo frangente Talmon anticipa come questo spartiacque storico abbia posto le classi popolari di fronte ad un dilemma esistenziale, ipostasi di quella polarizzazione che segnerà il ventesimo secolo: "scegliere tra la fedeltà alla propria patria nel bene e nel male, da un lato, o la lealtà alla solidarietà proletaria internazionale e alla rivoluzione mondiale, dall'altro"⁵⁵⁰.

Talmon sostiene dunque che la posizione dei due autori *vis-à-vis* la questione delle aspirazioni nazionali abbia registrato una lieve ma significativa oscillazione dopo il 1848⁵⁵¹. Pur continuando a ripudiare il nazionalismo in sé, a partire da questo momento Marx e Engels iniziarono a maturare "una sempre più forte e sempre più imbarazzata consapevolezza"⁵⁵² della complessità della questione delle nazionalità, che li portò ad operare la distinzione fra nazioni storiche e necessarie – da un lato – e nazioni non-storiche e non-necessarie – dall'altro –, e quindi a contemplare il ruolo escatologico delle aspirazioni nazionali delle prime e a condannare le pretese delle seconde, con il fine immutato di pervenire alla rivoluzione globale⁵⁵³.

⁵⁴⁷ *Ivi*, p.58.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ivi*, pp.58-59. Inoltre, "the decline of internationalism in the working classes and the blurring of ideological alignments in European diplomacy as a result of the new balance of power explain Marx's and Engel's own wobbling views on war and revolution in the closing period of their lives" (*ibid.*).

⁵⁵¹ "Marx was very anxious for the [First] International to keep clear of the nationality problem, and not become a platform for debates between nationalities, or for the defence of particular national causes, the case of Poland being the signal exception" (*ivi*, p.52).

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ La configurazione di una discriminazione su base gerarchica tra nazioni – con la conseguenza di negare l'esistenza di un diritto diffuso e indifferenziato all'auto-determinazione – costituisce agli occhi di Talmon un indizio della mentalità di fondo di Marx e Engels, e di come un tale *background* culturale abbia potuto

Né Marx né Engels, come si è visto, ritennero mai necessario indagare l'origine delle nazioni da un punto di vista storico, antropologico, culturale o politico, limitandosi sempre “a prenderle per assodato come epifenomeni”⁵⁵⁴, né tantomeno vollero mai concepire il diritto dei vari gruppi etnici ad auto-determinarsi come un diritto naturale, se non in funzione strumentale e teleologicamente intesa *vis-à-vis* la rivoluzione internazionale. In una felice espressione di sintesi che richiama nello stile la visione salvifica e universalistica del messaggio rivoluzionario francese, Talmon così riassume il punto di vista dell'internazionalismo marxista dopo il 1848:

Nella misura in cui l'auto-determinazione nazionale non era riconosciuta come un diritto incondizionato, e la suprema realtà era accordata all'inesorabile marcia verso un'economia globale come preconditione dell'unificazione di un pianeta rivoluzionato, il bastone del comando veniva passato nelle mani di nazioni forti, energiche e intraprendenti. Certamente, non per il desiderio di accrescerne le glorie, ma sulla base del riconoscimento del loro ruolo di promotrici del fine ultimo della storia: la realizzazione dell'uguaglianza di tutte le nazioni in una comunità mondiale senza classi⁵⁵⁵.

Talmon sembra a questo punto suggerire che nel pensiero di Marx e Engels degli ultimi anni si possa leggere in filigrana una versione di democrazia totalitaria non più riferita ad una sola società o ad un solo contesto politico specifico, bensì “estesa alla comunità delle razze e delle nazioni”⁵⁵⁶, frutto di una visione monistica che concepisce il fine della rivoluzione globale come la realizzazione del vero e più autentico desiderio di tutti gli uomini sulla faccia della terra. In modo non difforme da quanto prodottosi con il giacobinismo, anche in questo contesto la mentalità messianica sembrava preparare il

conferire paradossali tratti anti-egualitari e quasi proto-razzisti alle loro idee. Talmon sostiene che il loro atteggiamento tradisse il punto di vista “di un membro di una nazione dominante” (*ivi*, p.57) che mostrava indignazione “verso la sfrontatezza di un nuovo arrivato di cui nessuno aveva sentito parlare” (*ibid.*).

⁵⁵⁴ *Ivi*, p.64.

⁵⁵⁵ “In so far as national self-determination was not granted as an unconditional right, and supreme reality was accorded to the inexorable march towards a world economy as a precondition of the unification of a revolutionised planet, the palm of leadership was handed over to strong, energetic, enterprising nations. Of course, not out of a desire to increase their glory, but out of recognition for their role in promoting the ultimate goal of history: the realisation of the equality of all nations in a classless world community” (*ibid.*).

⁵⁵⁶ *Ivi*, p.65.

terreno per l'emersione di figure di *leader* carismatici, di guide sacerdotali in grado di traghettare le masse verso la più alta trasformazione che le attendeva alla fine dei tempi⁵⁵⁷.

Il controverso atteggiamento di Talmon nei confronti del marxismo. Un bilancio.

Risulta complesso valutare in modo organico la posizione assunta da Talmon nei confronti del marxismo lungo il trentennio che egli dedica allo studio della democrazia totalitaria e del messianesimo politico. Una certa evoluzione sembra caratterizzare il suo atteggiamento nel corso degli anni, e la stessa centralità del pensiero di Marx nell'universo messianico subisce ridimensionamenti e rivalutazioni con il progredire della trilogia che Talmon va completando, dal 1952 al 1981.

Parte della dottrina ha generalmente associato questo mutamento alla crescente confidenza acquisita da Talmon negli anni con il pensiero del filosofo di Treviri, a cui specularmente si sarebbe accompagnato un ridimensionamento del ruolo centrale a quest'ultimo riconosciuto nella storia del pensiero democratico totalitario, in parziale contraddizione dunque con quanto affermato nella prima opera degli Anni Cinquanta.

Pur restando il marxismo “la principale preoccupazione intellettuale dietro la monumentale trilogia di Talmon”⁵⁵⁸, il concreto trattamento che lo studioso gli riserva nel contesto complessivo della sua opera risulta “complesso e a tratti ambiguo”⁵⁵⁹. Studiosi come Shlomo Avineri hanno parlato di “visione bifocale”⁵⁶⁰ in riferimento alla prospettiva da cui Talmon osserva il marxismo, ravvisando una duplicità di risposte da questo fornite al grande interrogativo alla base dei suoi studi, ossia le ragioni che hanno condotto “un messaggio universale di redenzione e di salvezza a degenerare in quell'incubo che l'Unione Sovietica divenne sotto Stalin”⁵⁶¹. La spiegazione fornita da Talmon – secondo la lettura data da Avineri – richiede di imputare questa degenerazione non soltanto “alle vicissitudini interne del marxismo stesso”⁵⁶², ma anche “alla ben più

⁵⁵⁷ “And those who possess the most unclouded insight into the laws of history are of course called upon to give the lead, and to lead” (*ivi*, p.66).

⁵⁵⁸ S. AVINERI, *Different Visions of Political Messianism in the Marxist European Tradition*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.96.

⁵⁵⁹ *Ibid*

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*

profonda struttura dello sviluppo storico in cui esso era calato”⁵⁶³, e più precisamente a quel *continuum* della storia del pensiero politico che dall’Età dei Lumi conduce fino al Novecento.

In dottrina è stato messo in luce come l’equazione pura e semplice di marxismo e democrazia totalitaria che si ritrova nelle pagine introduttive del primo volume di Talmon non trovi seguito reale nello sviluppo che lo studioso effettua nelle successive opere, “dove ci si aspetterebbe invece un resoconto dettagliato di Marx e del marxismo come fonti intellettuali della democrazia totalitaria comunista contemporanea”⁵⁶⁴. Nel suo volume dedicato alla fase romantica del messianesimo politico, ad esempio, il marxismo viene liquidato con brevi cenni al pensiero di Marx anteriore alla Primavera dei Popoli, mentre molta più enfasi viene riservata all’approfondimento del saint-simonismo o del pensiero di Fichte, o ancora all’analisi della *débâcle* del 1848 concepita da Talmon come *case-study* per eccellenza del messianesimo ottocentesco⁵⁶⁵. Nel volume dedicato al pensiero totalitario successivo alla Primavera dei Popoli e del Novecento, infine, manca visibilmente un autonomo approfondimento critico del pensiero di Marx⁵⁶⁶, e Talmon di fatto si limita ad offrire al lettore una pur dettagliata ricognizione dell’atteggiamento serbato dallo stesso nei confronti del nazionalismo, “mancando però del tutto di integrare ciò nel suo sistema di pensiero”⁵⁶⁷.

Si può pertanto concludere che, a dispetto dell’identificazione iniziale del marxismo con la democrazia totalitaria che ritroviamo nella sua opera del 1952, Talmon abbia finito per

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ivi*, p.97.

⁵⁶⁵ “In the same volume, the revolutions of 1848 appear as a case study in the rise and fall of political messianism. Yet Marx hardly figures in Talmon’s account of the 1848 *débâcle*. This is, of course, a sound historical judgement, since Marx and the minuscule League of Communists played a very marginal role in 1848, despite the later Marxist historiography, which blew up this role out of all proportion and made *The Communist Manifesto* appear as the harbinger of the revolutions of 1848. It was nothing of this sort, and was hardly known outside a very small and rather insignificant group of German exiles in Brussels and Paris, which played no role whatsoever in the outbreak of the revolution itself” (*ibid.*).

⁵⁶⁶ “There is, however, no discussion of post-1848 Marx – no analysis, for example, of Marx’s writings on the Paris Commune or his *Critique of the Gotha Programme* – two pieces which are not only *loci classici* of Marxist hagiography but also come as close as possible as the mature Marx ever came to sketching a vision of his future socialist society. For anyone viewing the Marxian gospel as central to the emergence of totalitarian democracy, these texts would be crucial to his argument” (*ivi*, p.98).

⁵⁶⁷ *Ibid.*

non considerare il lascito ideologico di Marx come il maggiore contributo ottocentesco allo sviluppo del messianesimo politico successivo, dovendosi semmai riconoscere tale ruolo ad altre correnti di pensiero nel diciannovesimo secolo, oltre, beninteso, all'eredità politica dei Lumi. Avineri si spinge a sostenere che l'iniziale equiparazione del marxismo alla democrazia totalitaria da parte di Talmon vada contestualizzata in una fase della vita dello studioso in cui lo stesso "non aveva ancora studiato Marx nel dettaglio"⁵⁶⁸, e in cui tale associazione – meramente programmatica – "era in sintonia con la percezione diffusa degli Anni Cinquanta"⁵⁶⁹. Dopo aver approfondito il pensiero del filosofo di Treviri, invece, "il suo verdetto sarebbe mutato notevolmente"⁵⁷⁰, e la figura di Marx si sarebbe conseguentemente eclissata nel panorama messianico a favore di altri pensatori⁵⁷¹.

Rosa Luxemburg e Eduard Bernstein: poli opposti del marxismo nella Germania guglielmina.

La Germania riunificata costituisce – insieme all'Impero austro-ungarico – uno dei due vasti terreni di coltura del messianesimo politico di area germanofona analizzati da Talmon nel suo volume finale. Nelle parole dello studioso, in tale contesto "il confronto tra Destra e Sinistra, tra rivoluzionarismo internazionale e sentimento nazionale alla fine del secolo non può essere meglio illustrato che mettendo in luce il confronto tra Rosa Luxemburg ed Eduard Bernstein"⁵⁷². A questi pensatori egli dedica quattro capitoli, cedendo alla seduzione dell'analisi biografica e del ricostruzionismo psicologico sempre prediletti da Talmon, senza mancare tuttavia di portare in superficie gli aspetti propriamente messianici del loro pensiero (specialmente in Luxemburg) e le loro

⁵⁶⁸ *Ivi*, p.99.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ Avineri non sembra giudicare con severità la mancanza di coerenza nel tempo da parte di Talmon, leggendovi semmai una riconferma della complessità del pensiero di Marx e la difficoltà di fornirne un inquadramento certo e definitivo: "I would like to suggest that this ambivalence of Talmon in his later two volumes represents a sound judgement on the complexity of Marx's own thought [...]. The history of Marxism itself can point of some of the conditions that accentuated the totalitarian potential, which classical Marxism obviously contained, while other conditions brought out the libertarian ingredients also inherent in the same tradition. For the test of every ideology is, after all, not its internal consistency [...]. Its ultimate is, as Talmon himself has shown so convincingly in his work, its historical praxis" (*ibid.*).

⁵⁷² J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, p.69.

divergenze di opinioni, fondamentali (a parere di Talmon) per illustrare le tensioni interne al marxismo e, più in generale, la crescente polarizzazione nel panorama politico europeo tra internazionalismo rivoluzionario e mito della nazione.

Lo studioso ritiene che il fondamentale divario fra le loro prospettive sia da rintracciare nell'adesione a dir poco *dogmatica* – da parte di Luxemburg – all'assioma di fondo del pensiero marxiano, ossia “la natura transitoria dell'economia capitalista e il suo collasso finale”⁵⁷³, nonché all'assoluta preminenza dalla stessa riservata “allo scopo finale socialista”⁵⁷⁴, in netto contrasto rispetto alla visione *eretica* di Bernstein, secondo il quale un approccio empirico andrebbe sempre preferito ad una visione aprioristica, prediligendo un riformismo gradualista ad un rivoluzionarismo oltranzista.

Il dibattito tra Rosa e Bernstein è uno di quei rari casi in cui gli antagonisti non stanno parlando di obiettivi in contrasto fra di loro, ma si rivolgono anzi alle stesse questioni, si basano più o meno sugli stessi dati, eppure sono spinti inesorabilmente a conclusioni opposte l'una all'altra. Essi rappresentano due mondi opposti, due modi di pensare che si escludono vicendevolmente⁵⁷⁵.

Talmon qualifica la fascinazione provata da Luxemburg per Marx alla stregua di una *ipnosi*, una venerazione suscettibile di dar adito a zelo fanatico e fede assoluta nell'effettività dell'*Endziel* comunista, il cui reale avveramento non può né deve essere oggetto di discussione, costituendo una verità incontrovertibile⁵⁷⁶. Bernstein, dal canto suo, non subiva per nulla questa seduzione, e “tutto ciò che gli interessava era il movimento”⁵⁷⁷, ossia il costante – anche se graduale – progresso verso uno stadio intrinsecamente migliore di quello precedente, in un continuo sforzo di perfezionamento

⁵⁷³ *Ivi*, p.70.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ “The debate between Rosa and Bernstein is one of those rare cases where the antagonists are not speaking at cross purposes, indeed address themselves to the same issues, make use of more or less the same data, yet are driven inexorably to reach opposite conclusions. The two represent two different worlds, two mutually exclusive casts of mind” (*ivi*, p.71).

⁵⁷⁶ Questo aspetto rientra tra quelli su cui Talmon si lascia andare ad una critica assai pronunciata, carica di personale scetticismo e disapprovazione: “On a closer look, and indeed from the Marxist point of view, abstract internationalism with no reference to concrete situations was not very different from the platitudinous generalities of abstract democracy and the clichés of liberty, equality and fraternity with social contents entirely left out, which Marxists were always eager to ridicule” (*ivi*, p.142).

⁵⁷⁷ *Ibid.*

dialettico libero dall'abbagliante miraggio dell'*Endziel* stesso. Rosa Luxemburg non poteva essere più contraria ad una tale prospettiva, ritenendo inconcepibile un movimento che non fosse illuminato da un fine certo e necessario, e rifiutando di declassare "la rivoluzione socialista da un concreto avvenimento storico dialettico ad un mero postulato morale"⁵⁷⁸.

Più che rispondere a semplice curiosità aneddotica, il paragone tra la prospettiva di Luxemburg e di Bernstein suggerito da Talmon è il pretesto per ricollegarsi, dal particolare al generale, al più ampio tema del monismo politico:

Da un'angolazione leggermente diversa, ci troviamo rigettati nel vecchio problema dell'uno e del molteplice. L'idea dell'uno, l'assoluto, il trascendente, è ciò che genera l'ascetismo e il terreno di coltura del misticismo. È tenuto a trattare il qui e ora, il concreto e l'immediato, il contingente e il particolare come effimeri, persino dannosi al perseguimento dell'obiettivo che importa davvero [...]. Inoltre, ogniqualevolta i dati empirici, per la loro caotica mutevolezza e per la loro incoerenza, vengono dati per scontati, e dove alle procedure di *trial and error* viene negata la loro suprema validità, e tutto è subordinato alla marcia verso lo scopo ultimo, ci troviamo subito di fronte alla vecchio ragionamento capzioso del fine e dei mezzi, e nel caso di certi rivoluzionari come Rosa Luxemburg ci troviamo invischiati nella tensione tra la fede nell'inevitabilità storica e l'idea della spontaneità rivoluzionaria e dell'attivismo volontaristico⁵⁷⁹.

Ancora una volta Talmon ripropone la sua tesi di fondo, ossia che un credo onnicomprensivo ibridato ad una dottrina salvifica che prometta il raggiungimento di uno

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ "From a slightly different angle we find ourselves thrown back upon the ancient problem of the one and the many. The idea of the one, the absolute, the transcendental, is the begetter of ascetism and the seedbed of mysticism. It is bound to treat the here and now, the concrete and the immediate, the contingent and the peculiar as ephemeral, indeed harmful to the pursuit of the goal that really matters [...]. Furthermore, where empirical data are not, for all their chaotic variety and incoherence, taken for granted, where trial and error procedures are denied overriding validity, and all is subordinated to the march towards the final goal, we are at once faced with the old moralistic casuistry about the end and the means, and in the case of determined revolutionaries such as Rosa Luxemburg we shall find ourselves enmeshed in the tension between the faith in historical inevitability, and the idea of revolutionary spontaneity and voluntaristic activism" (*ivi*, pp.72-73).

scopo collettivo assoluto in terra sia destinato immancabilmente a degenerare in un sistema coercitivo che sopprime le libertà degli individui e la loro spontaneità di azione. La divergenza di pensiero tra Luxemburg e Bernstein fornisce allora a Talmon il pretesto biografico-intellettuale per dimostrare ulteriormente la validità della sua tesi, e, *mutatis mutandis*, l'applicabilità di questa anche al di fuori del contesto storico-politico del Settecento e del caso particolare del giacobinismo.

Proprio il postulato di fondo dell'inevitabilità del crollo del sistema capitalistico nel pensiero di Marx ("quel ragionamento *a priori* che Rosa applaudiva"⁵⁸⁰) fu ciò che allontanò maggiormente Bernstein, e che originò la sua divergenza scismatica dal catechismo marxista. Egli aveva del resto constatato empiricamente⁵⁸¹ che gli ultimi due o tre decenni di storia tedesca avevano reso del tutto illusoria ogni speranza in un imminente crollo della civiltà borghese, ma aveva altresì maturato la convinzione che l'Europa stesse nondimeno evolvendo – spontaneamente e democraticamente – verso forme sempre più socialiste. Egli nutriva del resto una visione assai critica del romanticismo rivoluzionario, che, sostiene Talmon, ai suoi occhi incarnava il regresso a forme violente e barbariche di gestione del conflitto sociale⁵⁸². Gli sviluppi legislativi, il corporativismo, la partecipazione politica e svariati altri fattori socio-economici, invece, "avrebbero gradualmente fatto sorgere una società socialista come frutto inevitabile della più genuina democrazia"⁵⁸³. In quest'ottica, il parlamentarismo che si andava consolidando in Europa rappresentava il più grande alleato per veicolare con gradualità la società verso forme socialiste sempre più integrate ed effettive. Luxemburg, chiaramente, vedeva in tutto ciò solo dei tentativi riusciti di ammansire le masse,

⁵⁸⁰ *Ivi*, p.76.

⁵⁸¹ La profonda differenza di approccio epistemologico di Bernstein e Luxemburg, empirico per il primo, induttivo per la seconda, assurgono in Talmon, pur nel rischio implicato da tali semplificazioni, a linea di demarcazione tra due opposti modi di coltivare l'eredità di Marx: "Rosa Luxemburg is concerned with the *schema*, and not with details and technicalities [...]. Even social relations are not analysed by her. Purely economic determinism, or rather the allegedly preordained dynamics of industrial development, were all that mattered to Rosa Luxemburg. The division between Catholics and Protestants, to cite an example, never reaches her consciousness as having any significance. There were only a proletariat one and indivisible; and an undifferentiated bourgeoisie, just a single reactionary mass. No allowances are made for the peculiar interests, traditions, habits, preferences, prejudices, different political alliances of the component parts of either" (*ivi*, p.75).

⁵⁸² *Ivi*, cfr. p.79.

⁵⁸³ *Ibid.*

“tranquillizzanti”⁵⁸⁴ escogitati da un capitalismo senescente per addomesticare la militanza dei lavoratori: ai suoi occhi, lungi dal costituire un soddisfacente compromesso in una prospettiva di riformismo democratico, queste forme di partecipazione politica delle masse “non significavano altro che occasioni per i lavoratori per mobilitarsi e attivarsi”⁵⁸⁵, ed erano accettabili solo nella misura in cui costituivano “iniezioni di coscienza proletaria, strumenti di addestramento politico e manifestazioni di forza”⁵⁸⁶. Le singole riforme ottenute di volta in volta nell’arena politica non costituivano successi in sé, ma solo gradini da salire verso il fine ultimo, la Rivoluzione. Agli occhi di Luxemburg, Bernstein predicava soluzioni accomodanti con l’*establishment*, “la capitolazione”⁵⁸⁷ e il tradimento del credo socialista tramite il suo apostolato conciliatorio e la sua condanna della violenza rivoluzionaria, e il revisionismo da lui incarnato – che per Talmon consisterebbe nell’aver “avanzato dubbi sulla prognosi di Marx”⁵⁸⁸ – rappresentava la negazione di quella stessa fede nutrita da Luxemburg nella necessità e inevitabilità di un *dénouement* storico finale. Secondo Talmon, l’importanza attribuita da Bernstein alle specifiche circostanze socio-economiche di ogni singolo contesto umano implicavano, *de facto*, la “relativizzazione”⁵⁸⁹ dell’assioma marxista del crollo del capitalismo e del trionfo inevitabile della Rivoluzione, conferendo primazia di volta in volta alle condizioni storiche e locali del *qui e ora* a discapito di un universalismo teleologico:

Il mito della nazione veniva posto al di sopra della dialettica universale.
La sorgente nascosta dell’eresia revisionista era dunque il
nazionalismo. Pertanto, quest’ultimo era il vero nemico⁵⁹⁰.

La vera *facies* messianica di Luxemburg si manifesta dunque in tutta la sua intensità proprio in controluce rispetto al suo *alter ego* Bernstein, di cui costituisce l’alternativa evoluzione germinata dallo stesso substrato marxista, e il suo fervore quasi religioso nei confronti della causa rivoluzionaria e la sua fanatica convinzione nell’assolutezza

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ *Ivi*, p.77.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ *Ivi*, p.94.

⁵⁸⁹ *Ivi*, p.80.

⁵⁹⁰ ⁵⁹⁰ “The myth of the nation was being put above the universal dialectic. The hidden spring of the revisionist heresy was thus nationalism. Ergo, the latter was the real enemy” (*ivi*, p.81).

dell'*Endziel* la collocano a giusto titolo tra i *profeti* dell'Ottocento considerati da Talmon⁵⁹¹.

Mito prussiano, nazionalismo tedesco e hegelismo militarista.

Al di fuori dal solco della dottrina marxista, il credo messianico in area tedesca trova nel pensiero nazionalista un campo d'azione assai ampio. Talmon definisce icasticamente il Secondo Reich come “una nazione polarizzata”⁵⁹², contraddistinta dalla crescente opposizione tra universalismo rivoluzionario e sentimento nazionale.

Il regime imperiale consolidato da Bismarck – nelle parole di Talmon – si basava “su quello che possiamo definire il Mito Prussiano”⁵⁹³, un connubio di misticismo poetico e militarismo romantico fondato sull'assunto che la Prussia fosse “la favorita da Dio, che le aveva confidato ancora grandi imprese da compiere”⁵⁹⁴. Tale mito godeva di largo seguito tra ampi strati della popolazione tedesca, trovando un'adesione trasversale alle classi sociali e, per certi versi, persino alle affiliazioni politiche. Una delle ragioni di questo successo era dovuto al fatto che la riunificazione della Germania (“che per generazioni aveva costituito una sorta di *Endziel* della storia tedesca”⁵⁹⁵) non era stata ottenuta grazie alla Rivoluzione, ma era stata calata dall'alto grazie a un sistema monarchico di diritto divino che vedeva nella classe degli Junker la sua pietra d'angolo. Specularmente, la borghesia liberale, “umiliata dai suoi insuccessi del 1848”⁵⁹⁶, risultava incapace di opporre valida resistenza a quelle medesime forze politiche e sociali che erano riuscite là dove essa aveva fallito, e che avevano consegnato alla storia, dopo secoli, una Germania modernizzata ed economicamente potente.

⁵⁹¹ “He who is out to sow doubt about the proletariat, about its total justification, its right to its full inheritance [...] deprives it of its greatest strength. [...] The conviction of the absolute right of the proletariat is inseparable from the conviction of the absolute wrong of its opponents. What dims that contrast, veils and obscures it, is a danger [...]. Without faith in its inevitability, there would be no rebellious opposition, no uprising against the existing order. Without the myth of the *Endziel*, the vision of the future, men would not be able to bear sacrifices, labour, strive day by day” (*ivi*, p.96).

⁵⁹² *Ivi*, p.98.

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *Ivi*, p.99.

Il coronamento era stato una benedizione così completa che qualunque argomento venisse avanzato per offuscarla o sabotarla veniva considerato tradimento. I veri interessi della Germania, il suo autentico spirito e le sue tradizioni veniva identificati ufficialmente con quelli della Prussia. Ogni opposizione alla struttura prusso-centrica veniva interpretato come un pericolo mortale per il risultato colossale, con il suo delicato equilibrio tra classi sociali, interessi particolari, divisione dei poteri e differenze confessionali. E in tal modo l'ideologia sociale della guerra di classe e della solidarietà proletaria risultava impensabile⁵⁹⁷.

Secondo la lettura suggerita da Talmon, il mito prussiano si fondava “sulla credenza mistica che la Provvidenza (o la storia) avesse imperscrutabilmente individuato nella dinastia degli Hohenzollern la sua fedele servitrice per portare a termine l'impresa dell'unificazione della Germania”⁵⁹⁸. All'indomani della proclamazione dell'Impero tedesco, la percezione diffusa era che quelle stesse forze politiche e militari che avevano consentito la nascita della nazione fossero le sole in grado di assicurarne la sopravvivenza e di scongiurarne la caduta: preservare la classe dominante e lo *status quo* della società tedesca erano visti come imperativi che derivavano dal generico obbligo di fedeltà alla nazione, mentre la “cupidigia di classe”⁵⁹⁹ dei socialisti veniva stigmatizzata come anti-patriottica e proditoria⁶⁰⁰.

Molti di coloro che identificavano gli interessi della Germania con quelli della classe dirigente, inoltre, condividevano “la visione fatalista dell'inevitabilità di un conflitto

⁵⁹⁷ “The fulfilment seemed so absolute a blessing that anything that was calculated to dim or undermine it smacked of treason. The true interests of Germany, its authentic spirit and traditions were officially identified with those of Prussia. Any tampering with Prussian-dominated structure was interpreted as a mortal peril to the colossal achievement, with its delicately poised balance between social classes, special interests, division of powers and confessional differences. And so the social ideology of class war and international proletarian solidarity was just unthinkable” (*ibid.*).

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ *Ivi*, p.102.

⁶⁰⁰ Persino le componenti più moderate – come il Partito Social-Democratico – venivano guardate con ostilità e sospetto, e si riteneva che, per le loro simpatie con le correnti rivoluzionarie russe, stessero agendo segretamente per trasformare il popolo tedesco in una massa di mercenari “al servizio di cause aliene cosmopolite” (*ibid.*). In occasione di qualunque conflitto internazionale, esse sembravano prendere immancabilmente le difese dei nemici della Germania – i Boxers cinesi, gli Herero dell'Africa Sud-occidentale, i Francesi in Marocco.

armato tra i tedeschi e i loro gelosi vicini cospiratori”⁶⁰¹, e a tal riguardo contemplavano senz’altro il ricorso ad una guerra preventiva, se non, addirittura, ad una guerra di conquista vera e propria su iniziativa stessa della Germania. Come Talmon puntualizza, un ulteriore incentivo alla militarizzazione era l’idea (assai radicata nell’*establishment*) che una guerra nazionale potesse “arginare l’ondata socialista, o addirittura respingerla indietro sotto l’urto del fervore patriottico”⁶⁰², visione del resto condivisa dallo stesso von Bülow, secondo il quale solo una politica estera di successo avrebbe potuto “contribuire a riconciliare, pacificare, riunire e unificare”⁶⁰³ l’opinione pubblica interna della Germania. La filosofia dominante del Secondo Reich era pertanto il connubio di un aggressivo militarismo e di un puro tradizionalismo ereditario, in cui “i giovani rampolli dell’aristocrazia e dell’alta borghesia”⁶⁰⁴ si sentivano investiti del nobile compito di conquistare “ciò che era stato così a lungo desiderato da una nazione che ne era stata privata”⁶⁰⁵, ossia “la gloria attraverso le ère”⁶⁰⁶, e in cui lo strumento della guerra – lungi dal costituire il mezzo per guadagnare meri vantaggi prosaici – assurgeva a gesto sacro collettivo e a “ideale al di sopra di ogni prezzo”⁶⁰⁷. Talmon è dell’idea che una siffatta mentalità, dai forti accenti messianici, dovesse per forza finire per intrecciarsi con l’equazione hegeliana che equipara forza a vitalità, potere a dinamismo, virilità a vigore morale. Il pacifismo veniva visto come “la palude che immobilizza le nazioni”⁶⁰⁸, e l’ideale di cooperazione internazionale e di risoluzione arbitraria delle controversie fra stati era considerato un insulto al diritto naturale dei popoli dominanti ad affermare la propria vitalità a discapito degli altri⁶⁰⁹. La guerra era, del resto, “il potente cemento dei popoli”⁶¹⁰, nonché la cura migliore per le nazioni ammalate, in grado di purgare dalla

⁶⁰¹ *Ivi*, p.103.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ *Ivi*, p.104.

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ *Ivi*, p.105.

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ “The features of history are virile, unsuited to sentimental or feminine natures [...]. The grandeur of history lies in the perpetual conflict of nations, and it is simply foolish to desire the suppression of their rivalry” (*ivi*, p.106).

⁶¹⁰ *Ibid.*

società “l’egoismo sociale e l’odio tra i partiti”⁶¹¹ grazie al collante costituito dal richiamo collettivo per la salvezza della patria.

Al cospetto di una così radicata mentalità, il fronte socialista tedesco dovette compiere grandi sforzi per scrollarsi di dosso la reputazione affibbiatagli dalle classi dominanti, ossia quella di essere una forza intrinsecamente anti-patriottica.

In uno sforzo di allontanarla e di ingraziarsi i liberali e la piccola borghesia, i socialisti dovettero fare tutto ciò che era in loro potere per cancellare l’equazione dell’establishment con la Germania eterna, per sottolineare il suo carattere di classe e la sua propensione a sfruttare in maniera parassitica le masse⁶¹².

Talmon a questo punto conclude ritornando alle premesse iniziali e richiamando il concetto di polarizzazione, mettendo in luce il profondo grado di patriottismo delle masse proletarie tedesche al volgere del secolo. Di lì a pochi anni, allo scoppiare del primo conflitto mondiale, la loro posizione si sarebbe riassunta nel motto che egli definisce “non un soldo per questo regime, ma non abbandoneremo la madrepatria nell’ora del bisogno”⁶¹³, ad indicare che – almeno nel caso della Germania – il grande dilemma proletario tra la fedeltà alla causa rivoluzionaria internazionale o la lealtà alla propria nazione era stato risolto nel senso di quest’ultima. Secondo Talmon, i portavoce della SPD “non solo erano fieri della grandezza della Germania”⁶¹⁴, ma “pretendevano di avere più sentimento nazionale dei nazionalisti di destra”⁶¹⁵. Le rappresentanze socialiste tedesche vedevano anzi nelle masse dei lavoratori (“fino a quel momento escluse dalla vita culturale e creativa del paese”⁶¹⁶) il vero attore protagonista dello sforzo nazionale, e in questo frangente – ritiene Talmon – si consuma lo slittamento del pensiero di ascendenza marxiana verso una retorica affine a quella del mito della nazione, di modo che “il socialismo e l’idea nazionale non costituivano più concetti contraddittori, ma

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² “In an effort to ward it off and to win over the liberals and lower bourgeoisie, the socialists would try their utmost to destroy the equation of the establishment with eternal Germany, to highlight its class character, its parasitic exploitation of the masses” (*ivi*, p.108).

⁶¹³ *Ivi*, p.109.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ *Ibid.*

appartenevano necessariamente l'uno all'altro"⁶¹⁷. Paradossalmente, la maggiore minaccia per la Germania – anche a detta degli stessi socialisti tedeschi – era costituita in quegli anni dalla Russia, e gli esponenti dell'SPD erano convinti che il maggior contributo alla causa proletaria universale potesse provenire solo da un partito socialista le cui radici affondassero “in una nazione altamente civilizzata e potente”⁶¹⁸ come la Germania, laddove invece nulla di promettente poteva provenire da un paese vastissimo e arretrato come la Russia in cui “le masse di braccianti ignoranti vivevano prive di ogni volontà politica”⁶¹⁹.

Tensioni nazionalistiche e fermenti rivoluzionari nell'Impero austro-ungarico.

Il secondo *test case* di area germanica preso in considerazione da Talmon nella sua analisi storica del messianesimo politico è giocoforza costituito dall'Impero austro-ungarico, che l'autore, riprendendo un'espressione dal *Faust* di Goethe, definisce “la cucina delle streghe”⁶²⁰ (*the witches' kitchen*), alludendo al brodo magico e pericoloso di etnie e popoli che sobbolliva nel calderone al volgere del secolo⁶²¹.

Che i territori asburgici costituissero nel diciannovesimo secolo un vetrino di laboratorio per l'indagine dei fenomeni socio-politici di quel tempo era del resto cosa nota anche ai contemporanei, e Talmon riporta – in apertura della parte terza del suo ultimo volume, dedicata proprio all'Impero austro-ungarico – le parole pronunciate da Victor Adler, leader del partito social-democratico austriaco, nel 1897, quando definì l'Austria la stanza degli esperimenti della storia mondiale (*die Experimentierkammer der Weltgeschichte*)⁶²². Talmon ricorda come i possedimenti asburgici, già in passato, fossero

⁶¹⁷ Talmon riporta le parole di Engelbert Peraerstorfer: “We [the German Social-Democrats] joyfully count ourselves as a part of our nation, and take pride in its great ideas, since we also remember that theoretical socialism itself is a work of the German spirit [...]. And so as good socialists we are also the best Germans” (*ivi*, p.110).

⁶¹⁸ *Ibid.*

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ *Ivi*, p.131.

⁶²¹ “The events of 1848-9 which rocked the Danubian Empire to its foundations could certainly be regarded as a brew prepared in a witches' kitchen” (*ivi*, p.133).

⁶²² *Ivi*, p.133.

stati presi a parametro delle relazioni inter-razziali “tanto dai seguaci della Rivoluzione Francese quanto dai contro-rivoluzionari conservatori”⁶²³.

Agli occhi dei progressisti di varie coloriture, la monarchia multi-razziale e paternalistica degli Asburgo costituiva un’assurda mostruosità. Era «una prigione delle nazioni». L’impero era stato assemblato pezzo per pezzo tramite le conquiste, i matrimoni dinastici e gli accordi semi-privati con i magnati, senza che gli abitanti fossero stati consultati o – dopo l’annessione – avessero avuto voce in capitolo [...]. I reazionari dal canto loro citavano l’Austria come la prova dell’eccellenza delle tradizioni di lunga data, e come la conferma del potere delle antiche istituzioni e della forza degli istinti conservatori delle masse. Essi ammiravano il potere stabile della veneranda dinastia. Essa era sopravvissuta ad invasioni, sconfitte terribili, la perdita di grandi armate, le ripetute espulsioni o fughe dalla sua capitale⁶²⁴.

Nonostante i moti del 1848 avessero finito per implodere e lo *status quo* fosse stato salvaguardato e ripristinato, Talmon sostiene che l’ideale asburgico di una famiglia di nazioni in pacifica coesistenza sotto l’egida benigna del paternalismo regio avesse iniziato inesorabilmente a perdere credibilità e lustro, mentre andava via via consolidandosi – tra le varie etnie che componevano l’impero – una visione improntata ad un bellicoso darwinismo nazionalista. Da un lato la dinastia degli Asburgo, che aveva sempre favorito le componenti tedesche e germanofone dei propri domini, aveva subito una serie di cocenti umiliazioni da parte degli Hohenzollern, che li avevano espulsi infine dalla Germania e che erano assurti al massimo della gloria e alla dignità imperiale con il Secondo Reich, dall’altro il compromesso della monarchia duale del 1867 aveva avuto l’effetto di scuotere alle fondamenta le altre nazionalità – oltre a quella ungherese – sotto il dominio di Vienna.

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ “To progressives of various hues, the Habsburg multi-racial and patriarchal monarchy was an absurd monstrosity. It was «a prison of nations». The empire had been pieced together by conquest, dynastic marriage settlements and semi-private deals with magnates, without the inhabitants having been consulted or – after annexation – given a say in their own affairs [...]. The reactionaries in their turn cited Austria as proof of the excellence of long traditions, and as confirmation of the potency of ancient institutions and of the strength of the conservative instincts of the masses. They admired the staying power of the venerable dynasty. It had survived invasions, terrible defeats, the loss of large armies, repeated expulsions and flights from its capital” (*ivi*, pp.133-134).

Più precisamente, secondo Talmon, l'*Ausgleich* del 1867 ebbe un duplice risultato: dimostrò alle altre nazionalità (“soprattutto ai Cechi”⁶²⁵) che con perseveranza e con costanti pressioni era possibile essere riconosciute come nazioni dotate di auto-governo all’interno di una struttura para-federale, e al tempo stesso fece accrescere il rancore e l’ostilità di tutte le altre nazionalità che, per effetto del compromesso tra Vienna e Budapest, passarono “sotto lo spietato regime oppressivo magiario”⁶²⁶. Di fatto, quello partorito dall'*Ausgleich* fu nelle parole di Talmon un costituzionalismo farlocco, congegnato per veicolare “una parvenza di partecipazione popolare”⁶²⁷ laddove il suo scopo primario era di contenere la degenerazione in forma democratica dello stato “assicurando la preminente posizione delle nazioni storiche”⁶²⁸ all’interno del multiforme mosaico etnico-linguistico dell’Impero. Parallelamente, la primaria speranza dei liberali austriaci di riuscire a mitigare gli eccessi dell'*Ancien Régime* e al tempo stesso di scongiurare lo scoppio di conflitti razziali nelle terre asburgiche “fungendo da cuscinetto tra gli antagonismi sociali ed etnici”⁶²⁹ si rivelò illusoria, e fu il crescente nazionalismo delle popolazioni slave a costituire la principale forza politica e ideologica ad attraversare l’Impero, determinando uno speculare arroccamento su posizioni difensive delle componenti germaniche e ungheresi. Talmon è dell’idea che siano state proprio queste circostanze a rendere il nazionalismo slavo sempre più militante, determinando al contempo l’entrata in crisi del modello di democrazia parlamentare che veniva percepito come inadatto a rispondere alle sempre più inacerbate tensioni razziali⁶³⁰.

Per tutte queste ragioni, sostiene Talmon, l’Impero austro-ungarico tra Ottocento e Novecento era destinato “a diventare un *test case* delle relazioni tra socialismo e nazionalismo”⁶³¹.

⁶²⁵ *Ivi*, p.135.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ivi*, p.136.

⁶³⁰ “The loss of faith in the parliamentary government, which was being paralysed by nationalist passions, exacerbated racial susceptibilities still further. The national government was unable to inspire trust or allegiance, or a sense of common interests and joint responsibility, nor had it the power to act as impartial umpire and arbiter” (*ibid.*).

⁶³¹ *Ibid.*

Quando infine fosse giunto il momento dello scontro, e i conflitti nazionali fossero degenerati in neurosi guerrafondaia, sarebbe stato possibile per il socialismo contenere la marea distruttiva con l'aiuto dell'arma della solidarietà internazionale di classe, e quindi condurre le masse [...] alla realizzazione rivoluzionaria dell'idea socialista universale? Oppure l'ossessione nazionalista si sarebbe dimostrata una pietra d'inciampo all'unità socialista internazionale, e sarebbe cresciuta ulteriormente in intensità proprio per aver vittoriosamente superato la sfida del socialismo?⁶³².

Per i nazionalisti, il “dato primario”⁶³³ (*the primary datum*) era costituito sempre e comunque dalla *razza*, o – se si vuole – dall'entità etnica, da intendersi come quell'aggregato collettivo contrassegnato da un unico destino onnicomprensivo che ne determina in ogni tempo e in ogni luogo il fine ultimo. In questa prospettiva, la fratellanza nazionale prevaleva su qualunque distinzione di classe e su ogni divergenza politica, costituendo un collante supremo che si rafforzava ancor più quando la madrepatria risultava minacciata da una potenza straniera. Secondo Talmon, il socialismo, al contrario, “per quel che riguarda le relazioni tra razze poteva considerarsi erede della fede universalista o addirittura cosmopolita del liberalismo delle origini nell'armonia finale degli interessi di tutta l'umanità”⁶³⁴; ciononostante, nel caso dell'Impero austro-ungarico, il partito social-democratico finì per sposare posizioni marcatamente reazionarie nei confronti delle nazionalità oppresse, nella misura in cui mantenne sempre atteggiamenti assai ostili a qualunque prospettiva di frammentazione dell'impero in stati etnici, vedendo in questa eventualità il trionfo di movimenti nazionalisti centrifughi⁶³⁵.

Il partito social-democratico in Austria solo gradualmente arrivò a realizzare che il proprio successo, e ancor più la propria sopravvivenza [...], dipendevano dall'accurata gestione del problema delle nazionalità. E per questa sfida non poteva far affidamento alla ricetta di

⁶³² “When it came to the crunch, and nationalist conflicts degenerated into warlike neurosis, would it be possible for socialism to stem the destructive tide, with the help of the weapon of international class solidarity, and then to lead the masses [...] to the revolutionary realisation of the universal socialist idea? Or would the nationalist obsession prove a stumbling rock to international socialist unity, and grow still more intense from having faced and overcome the challenge of socialism?” (*ivi*, p.137).

⁶³³ *Ibid.*

⁶³⁴ *Ibid.*

⁶³⁵ *Ivi*, cfr. p.138.

Marx e Engels, [i quali] non avevano previsto la possibilità che il socialismo dovesse un giorno competere e rivaleggiare con il nazionalismo⁶³⁶.

Talmon sostiene che il fine immediato dei socialisti non fosse la presa di potere da parte delle classi lavoratrici, bensì “la modernizzazione dell’Austria”⁶³⁷, che consentisse all’Impero di resistere alle forze interne che minacciavano di smembrarlo. Egli del resto è convinto che il postulato della necessità di un unico partito socialista austriaco che sublimasse ogni differenza di etnia e lingua non fosse poi tanto diverso dal complesso di superiorità che la componente germanofona aveva sempre nutrito sul piano politico in seno alla società austro-ungarica. Sostenere, come si ostinavano a fare gli esponenti della social-democrazia austriaca, che il proletariato dell’impero “consistesse semplicemente di lavoratori, senza alcun riferimento alle origini etniche”⁶³⁸ significava, come Talmon sinteticamente riassume, “voltare faccia di fronte alla realtà”⁶³⁹. La storia infatti aveva dimostrato come i lavoratori germanofoni avessero sempre goduto, in seno alla compagine territoriale asburgica, di condizioni relativamente migliori rispetto alle loro controparti slave, e più in generale Talmon ritiene che le rivendicazioni portate avanti da tutte le nazionalità oppresse (“Slovacchi, Rumeni, Croati, ma anche Italiani dell’Illiria e delle città dalmate”⁶⁴⁰) costituissero a quel punto un connubio di aspirazioni democratiche, di pulsioni nazionalistiche e di aspettative di riforma sociale.

In ultima, le illusioni dei vertici della social-democrazia austriaca si rivelarono vane quando l’industrializzazione mancò di assurgere a panacea contro le tensioni centrifughe alimentate da animosità razziali e da rivendicazioni nazionali⁶⁴¹, e la modernizzazione

⁶³⁶ “The Social-Democratic party in Austria only gradually came to realise that its success, indeed its very existence [...] depended upon its proper handling of the nationalities problem. For that it could find no recipe in Marx and Engels [who] had simply not foreseen [...] the possibility of socialism having one day to face the challenge and rivalry of nationalism” (*ivi*, p.139).

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ *Ivi*, p.143.

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ “In comparison with the dynamism and zeal of the nationalist movements, the Social-Democrats appeared timid, ineffective and certainly incapable of thoroughly transforming Austrian realities” (*ivi*, p.155).

dell’Austria, anziché anestetizzare i conflitti intestini, “sembrò gradualmente accentuarli, fornendo nuovi strumenti al separatismo nazionalista”⁶⁴².

Al volgere del secolo, la speranza di mantenere un’unica guida socialista incarnata dal partito social-democratico austriaco dovette scontrarsi con la realtà:

L’internazionalismo socialista finì per essere definito non tanto come
l’unità indiscriminata di individui proletari di tutte le nazionalità, bensì
– in contrasto con il cosmopolitismo – come una confraternita di gruppi
etnici⁶⁴³.

Il paradosso di questa evoluzione non cancellava il fatto che, pur in questo mutato contesto, il partito centrale che faceva capo a Vienna sperava di portare avanti un ruolo di guida per perpetuare l’egemonia della componente austro-germanica della cui cultura era espressione e di cui si sentiva depositario.

Andò, dunque, via via delineandosi quella che Talmon felicemente battezza “la teoria austro-marxista della nazionalità”⁶⁴⁴ (*the Austo-Marxist theory of nationality*), o – più semplicemente – “una teoria socialista della nazionalità”⁶⁴⁵, in cui la dottrina marxista, pur nel rigetto di una visione territoriale delle nazionalità, finì per appoggiare una concezione linguistico-razziale e culturale delle stesse, riconoscendo la *nazione* come una realtà non più ignorabile, espressione di uno specifico gruppo etnico germogliato da un comune antenato e accomunato da un originario vincolo di sangue. A dispetto di queste aperture, gli esponenti di questa nuova corrente (tra i quali Talmon ricorda Karl Renner e Otto Bauer) si preoccuparono sempre di ripudiare “qualunque venerazione di uno spirito nazionale”⁶⁴⁶ o *Volksgeist* che potesse evocare affiliazioni metafisiche, continuando – “da buoni marxisti”⁶⁴⁷ – a considerare l’individuo come il prodotto sociale di uno sforzo dialettico protratto attraverso la storia, “e non come un atomo isolato e auto-sufficiente”⁶⁴⁸. Ai loro occhi, dunque, la nazione costituiva un’entità eterna e in costante

⁶⁴² *Ivi*, p.157.

⁶⁴³ “Socialist internationalism came to be defined not as an indiscriminate unity of individual proletarians of all nationalities, but – in contrast to cosmopolitanism – as a confraternity of ethnic groups” (*ivi*, p.156).

⁶⁴⁴ *Ivi*, p.160.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ *Ibid.*

divenire, protagonista di un processo senza fine di sviluppo sociale, “plasmata da cambiamenti socio-economici, culturali e politici”⁶⁴⁹, ma Talmon fa notare come – nonostante fossero i fattori e le condizioni materiali a determinarne i cambiamenti – l’impatto stesso dell’essere parte di una specifica comunità nazionale risultava “più reale e più potente dell’appartenenza ad una classe sociale”⁶⁵⁰. In una parabola sagittale che aveva condotto il socialismo austriaco assai lontano dalle premesse originarie del marxismo, Renner e Bauer ammettevano che, per quanto i lavoratori fossero ovunque soggetti alle stesse condizioni di sfruttamento, condividessero le stesse difficoltà e fossero accomunati dalle medesime rivendicazioni, essi “non potevano spartire così tanto o comunicare gli uni con gli altri come con i loro connazionali, inclusi quelli di altre classi sociali”⁶⁵¹. Talmon prova a dare una lettura di sintesi, a parere di chi scrive non del tutto riuscita, riassumendo così:

Il lettore è a tratti colto alla sprovvista dalla conclusione, che si impone ai suoi occhi, che i teorici marxisti della nazionalità speravano di apparire come i veri difensori e i portabandiera di un potente e genuino nazionalismo, piuttosto che conciliare il socialismo con il nazionalismo. La loro dottrina socialista del «nazionalismo evolutivo» reca l’impronta di un riformismo revisionista. La realizzazione socialista dell’idea di nazionalità (*nationhood*) non è concepita in termini di svolta rivoluzionaria, una violenta detronizzazione di un nemico di classe, ma come un processo evolutivo⁶⁵².

In questa prospettiva, la dottrina socialista austriaca rigettava il regime reazionario, dinastico e feudale fondato sul concetto di *terre della Corona* e la conseguente concezione territoriale delle nazionalità, fondata sull’assunto che “un paese fosse possesso esclusivo della razza maggioritaria e della nazione dominante, con gli altri gruppi etnici come ospiti

⁶⁴⁹ *Ivi*, pp.160-161.

⁶⁵⁰ *Ivi*, p.161.

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² “The reader is at times taken aback by the conclusion which forces itself upon him that the Marxist theoreticians of nationality wished to appear as the real defenders and standard bearers of a truly genuine and potent nationalism, rather than to accommodate socialism with nationalism. Their socialist doctrine of «evolutionary nationalism» bears the imprint of revisionist reformism. The socialist realisation of the idea of nationhood is not conceived in terms of revolutionary breakthrough, a violent dethroning of a class enemy, but as an evolutionary process” (*ivi*, p.162).

tollerati”⁶⁵³, vedendo in questa mentalità il precipitato dell’idea monopolistica di proprietà e di privilegio feudale⁶⁵⁴. Piuttosto, gli austro-marxisti “insistevano che il paese appartenesse a tutti i suoi abitanti, visti non come individui, ma come membri di gruppi etno-culturali e di corpi collettivi”⁶⁵⁵.

Il punto focale su cui insiste Talmon è, in conclusione, che al tramonto del diciannovesimo secolo “la nazionalità costituiva un dato primario e indistruttibile”⁶⁵⁶, in grado di denaturare dall’interno la stessa dottrina marxista ponendo la *leadership* socialista di fronte al nodo gordiano di “conciliare fini disparati e in conflitto fra loro”⁶⁵⁷, ossia la necessità di respingere le accuse di slealtà verso la nazione e al tempo stesso mantenere la fedeltà alla causa proletaria internazionale.

Ex oriente lux. *Il pensiero messianico in Russia e la rivoluzione del 1905*.

La Russia rappresenta probabilmente il maggior ambito di interesse per Talmon nel contesto del suo studio della democrazia totalitaria e del messianesimo politico, e l’intera indagine storica condotta dallo studioso su questi fenomeni – dalla Francia dei Lumi fino al Novecento – può considerarsi un’operazione prodromica all’analisi del totalitarismo in Russia, che costituisce dichiaratamente l’ambito di elezione di Talmon⁶⁵⁸.

Lo studioso vi dedica non a caso ampio spazio, e più precisamente le parti quinta, sesta e settima del suo ultimo volume della trilogia, per un totale di più di cento pagine, ma i riferimenti alla Russia costellano l’intera opera e costituiscono un costante rimando *per*

⁶⁵³ *Ivi*, p.163.

⁶⁵⁴ Renner, nello specifico, concepiva il principio territoriale come la sopravvivenza in forma fossile del vecchio “*cuius regio eius religio*”. Sul punto, cfr. *ivi*, pp.163-164.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

⁶⁵⁶ *Ivi*, p.164.

⁶⁵⁷ *Ivi*, p.165.

⁶⁵⁸ È sintomatico che il tema della democrazia totalitaria abbia costituito l’ambito di elezione, negli stessi anni, tanto di Jacob Talmon quanto di Hannah Arendt, ma da prospettive diverse e con conclusioni non sempre concordanti. Anche per questioni biografiche e personali, Talmon fu sempre portato a vedere nella Russia sovietica la massima rappresentazione del pensiero totalitario e la maggiore minaccia alle libere democrazie occidentali, mentre Arendt concentrò le sue riflessioni e la sua operazione teorica sul caso della Germania Nazista. Sul punto, *infra*.

relationem anche allorquando vengono analizzati gli altri contesti geografici in cui il messianesimo politico ha trovato espressione.

Il primo ambito preso in considerazione da Talmon è la rivoluzione del 1905. Ai suoi occhi, questo avvenimento costituisce l'epifenomeno di un più vasto processo evolutivo che aveva visto il marxismo mutare di forma e migrare a oriente, dove si era infine radicato in un contesto sociale, intellettuale e culturale profondamente differente rispetto a quello tedesco in cui era stato inizialmente concepito e in cui aveva visto la luce. Quello che il 1905 rese manifesto agli esponenti del marxismo europeo – tra cui la stessa Luxemburg – fu, per utilizzare le parole di Talmon, “il vantaggio dell’arretratezza”⁶⁵⁹ (*the advantage of backwardness*): non senza stupore, gli osservatori internazionali constatarono come, in Russia, “una *leadership* a livello locale e nazionale era spuntata dal terreno dalla sera alla mattina, senza che fosse stata preparata o creata dai partiti esistenti”⁶⁶⁰, e il fatto stesso che un simile *exploit* fosse avvenuto in un vasto impero arretrato anziché in una nazione civilizzata, tecnologicamente avanzata e capitalisticamente matura per la sua inevitabile crisi strutturale, fu imputato al fatto che – “a differenza dei loro omologhi occidentali”⁶⁶¹ – le masse di lavoratori miserabili, illetterati e disorganizzati della Russia “non erano dominati da una pesante organizzazione, da un conservatorismo burocratico e da dirigenti sindacali pusillanimi”⁶⁶², ma, di fatto, “non avevano altro da perdere che le loro catene”⁶⁶³.

Talmon si interroga sulle ragioni che avevano reso possibile “la vittoria del rivoluzionarismo internazionale estremo”⁶⁶⁴ in Russia e non altrove, ritenendo insufficienti lo stato di crisi generato dalla disastrosa guerra con il Giappone e le sole condizioni di sfruttamento a cui le masse lavoratrici erano sottoposte:

Eppure, né la crisi di fiducia e il corrispondente stato di esasperazione, né la propaganda disfattista e sovversiva sarebbero bastati a spazzare via, nell’ora dell’emergenza nazionale, il radicato istinto patriottico nella misura in cui avvenne, se non fosse stato per una peculiare forma mentis in grado di mitigare gli orrori di un tradimento nazionale. Quella

⁶⁵⁹ *Ibid*

⁶⁶⁰ *Ivi*, p.115.

⁶⁶¹ *Ibid*.

⁶⁶² *Ibid*.

⁶⁶³ *Ibid*.

⁶⁶⁴ *Ivi*, p.237.

particolare predisposizione d'animo era stata nutrita e incoraggiata per secoli dalla visione della Santa Russia⁶⁶⁵.

Secondo Talmon, dunque, la rivoluzione del 1905 fu possibile per il peculiare assetto ideologico, materiale e culturale della Russia, e per la propensione prettamente escatologica di una specifica mentalità ivi radicata. Nella migliore tradizione messianica, secondo questa visione, “purificare il nucleo autentico [della Russia] tramite la rimozione delle concrezioni inquinanti era una missione sacra”⁶⁶⁶, e la nazione risanata e riformata era chiamata a compiere un destino divino, “prendendo su di sé il ruolo di un Messia”⁶⁶⁷. Come Talmon sinteticamente osserva, nel caso della Russia “l'escatologia teocratica si trasformò in messianesimo rivoluzionario”⁶⁶⁸.

Su un piano più ampio, le peculiarità del contesto russo derivavano innanzitutto dall'eredità bizantina, che aveva consegnato ai russi “un senso di elezione”⁶⁶⁹ fondato sulla propria visione di depositari del lascito della classicità greco-latina, dell'ortodossia e finanche dell'autorità imperiale. A questo doveva aggiungersi la prospettiva tutta orientale della *comunità* come dimensione ontologicamente superiore rispetto all'*individualità*, che si manifestava, tra le altre cose, “nell'insignificanza del posto occupato dalla legge e dalla giustizia nel pensiero russo, rispetto alla fondamentale importanza a queste assegnate dall'Occidente”⁶⁷⁰.

La maniera degli antichi romani e poi della borghesia occidentale di tracciare linee nette tra il mio e il tuo; il rispetto reverenziale per i contratti scritti; la dipendenza dalle formulazioni chiare delle garanzie e delle sanzioni; il principio di indipendenza del potere giudiziario e delle guarentigie costituzionali – tutto ciò veniva trattato dalle successive generazioni e delle scuole di pensiero russe come il frutto dell'egoismo, dell'avarizia, della diffidenza e dell'avarizia. Il principio

⁶⁶⁵ “Yet neither the crisis of confidence and the corresponding state of exasperation, nor the defeatist and subversive propaganda would have sufficed to sweep away, in an hour of national emergency, deep-seated instinctive patriotism to the extent it did, were it not for a special frame of mind which mitigated the horror of national treason. That particular disposition had for centuries been fostered by the vision of Holy Russia” (*ibid.*).

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ *Ivi*, p.238.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

formativo della società russa si riteneva dovesse essere non l'interesse individuale, bensì la solidarietà comunitaria e la fiducia amorevole. Questo era dimostrato trionfalmente nella comunità dei villaggi russi, che non riconoscevano la proprietà privata, erano basati sul mutuo consenso, praticavano periodicamente la redistribuzione della terra e in cui si continuava a vivere senza leggi scritte e contratti. Nessun pezzo di carta, nessuna costituzione scritta poteva frapporsi tra lo Zar e i suoi figli, il popolo russo: solo l'amorevole cura da un lato, e la fiduciosa obbedienza dall'altro. L'individuo era chiamato a scomparire nella comunità vivente, che non veniva vista come un'associazione di soggetti nettamente ritagliati uniti per il perseguimento di qualche comune interesse ben definito e limitato, ma come un'entità collettiva, il ricettacolo di una specifica tradizione che abbracciava tutto, e un corpo cristiano⁶⁷¹.

E proprio a fronte delle minacce costituite dalle influenze e dai cambiamenti socio-economici proveniente dall'Occidente, "l'*establishment* russo del diciannovesimo secolo ritenne necessario ribadire enfaticamente le basi teocratiche e la legittimazione del suo sistema"⁶⁷². Una mentalità radicata nel monismo portava inevitabilmente "a rispondere ad assoluti con altri assoluti"⁶⁷³, e in Russia la polarizzazione tra pensiero socialista e pensiero nazionalista assunse un'intensità particolare, con i reazionari che equiparavano l'insubordinazione socio-politica al sacrilegio, e i rivoluzionari che si identificavano nel

⁶⁷¹ "The ancient Roman and then Western bourgeois ways of drawing firm lines between mine and thine; the awed respect for written contracts; the addiction to the clear formulation of safeguards and sanctions; the principle of an independent judiciary and constitutional guarantees – all these were treated by successive Russian generations and schools of thought as the result of envy, selfishness, distrust, and avarice. The formative principle of Russian society was alleged to be not individual self-interest, but communal solidarity and loving trust. This was triumphantly demonstrated in the Russian village commune which recognised no private property, was based on unanimous consent, practised periodic redistribution of the land, and went on living without written laws and contracts. No pieces of paper, no written constitution should come between the Tsar and his children, the people of Russia: only loving care on one side, and trusting obedience on the other. The individual was to disappear in the living community, which was not regarded as an association of sharply contoured individuals joining together in pursuit of some clearly defined and limited common interest, but as a collective being, the vessel of an all-embracing peculiar tradition, and a Christian body" (*ivi*, p.239).

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ *Ivi*, p.240.

motto “né Dio, né padroni”⁶⁷⁴. Come Talmon illustra, se nella tradizione russa ciascun individuo era tenuto a dedicare la propria esistenza allo Zar (“adempiendo così ad un dovere religioso”⁶⁷⁵), nella corrispondente ideologia rivoluzionaria ogni uomo era chiamato ad assolvere una missione altrettanto sacrale, per la quale veniva richiesta la sua assoluta abnegazione e la sua incondizionata dedizione, e in questa prospettiva i movimenti rivoluzionari russi si possono leggere a tutti gli effetti “come ordini monastici e confraternite religiose, con eroi, martiri e santi”⁶⁷⁶, espressione di una vera e propria *religione russa della Rivoluzione*⁶⁷⁷.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ *Ibid.*

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ Talmon cede ancora una volta al fascino dell'indagine psicologica e della ricostruzione biografica dedicando una lunga digressione (che riporta la messa a fuoco indietro di svariati decenni) alle figure di Belinsky e Herzen, ai suoi occhi “i paradigmi del pellegrinaggio spirituale dell'*intelligentsia* russa nel diciannovesimo secolo” (*ibid.*). Del primo dei due viene in particolar modo richiamato “l'estremo idealismo trascendentale” (*ivi*, p.244) che lo portò a configurare una totale sottomissione all'autorità e la necessità di sublimare l'individualità nel corpo collettivo per raggiungere l'armonia con l'universale e il generale. In una mistica rivisitazione dell'hegelismo e del platonismo, Belinsky era convinto che l'unica vera realtà fosse l'idea, e che tutto il resto – il mondo delle esperienze – fosse un'illusione, una distorsione accidentale e contingente dei nostri sensi che non poteva né doveva essere posto a fondamento della conoscenza umana. Per arrivare a contemplare l'idea universale, “l'uomo doveva allenare se stesso incessantemente a spogliarsi di ogni egoismo, di ogni vanità e di ogni amore per le cose esterne, come un asceta cristiano” (*ivi*, p.245). Convinto che l'idea universale non costituisse un sistema puro di connessioni razionali ma fosse interessata da un continuo processo dialettico di svolgimento attraverso la storia, egli trovò nel socialismo di tipo utopico “l'idea al di sopra di tutte le idee, il problema sopra tutti i problemi, l'essenza delle essenze, l'*alpha* e l'*omega*, la fede e la conoscenza” (*ivi*, p.251), aderendovi come ad una religione. Il postulato di questo nuovo credo era, nelle parole di Talmon, la necessità di una svolta violenta per eradicare il male dalla società e raggiungere una condizione di totale armonia in terra. Tale cambiamento non poteva, nella visione di Belinsky, prodursi spontaneamente, ma abbisognava di una guida illuminata che “conducesse gli uomini alla felicità attraverso la violenza” (*ivi*, p.252). Herzen viene invece analizzato da Talmon per la sua “aspettativa messianica in un imminente grande cambiamento nella vita delle nazioni europee” (*ivi*, p.257) e per la sua speranza che la Russia si unisse all'ordine internazionale degli stati per sviluppare le proprie immense potenzialità, uscire dallo stato di cronica arretratezza che la contraddistingueva da secoli e scrollarsi di dosso la reputazione di nazione semi-asiatica e barbara. Il disincanto provato da Herzen dopo la sconfitta del fronte rivoluzionario nel 1848 lo portò a ravvisare nell'eccessiva astrattezza di alcuni concetti (come quelli di progresso, partito, società, stato) la riproposizione del dualismo tutto cristiano tra mondo materiale e mondo spirituale, che ai suoi occhi era la principale causa dell'infelicità delle masse. L'unico modo per raggiungere la vera felicità era “spazzare via queste ragnatele e liberare il sistema da

Specialmente nel periodo post-emancipatorio⁶⁷⁸, i rivoluzionari russi erano tormentati da un dilemma: essi speravano nell'abolizione dell'intero ordine socio-politico in Russia, ma al tempo stesso temevano che questa operazione spalancasse la strada all'instaurazione di nuovo regime borghese e liberale e all'avvento di una rivoluzione industriale su modello capitalista. La loro prospettiva viene così riassunta:

Il rivoluzionarismo estremo andava a braccetto con l'apoteosi del nazionalismo russo e con l'imperativo di by-passare la rivoluzione borghese-democratica dell'Occidente e di consolidare una rivoluzione socialista basata sull'antica comunità russa di villaggio⁶⁷⁹.

Talmon fa tuttavia notare come la storia non giocasse a favore di tale speranza, poiché la Russia in quegli anni aveva già imboccato, seppur con ritardo rispetto all'Europa occidentale, la strada dell'industrializzazione, e il modello economico capitalista stava già minacciando di cancellare le strutture sociali delle comunità contadine e delle masse proletarie. Questo generò nei rivoluzionari russi un senso di urgenza⁶⁸⁰ che conferì alla loro attività cospirativa un'accelerazione e una catalizzazione in senso radicale che mancò in altre realtà europee: nelle parole di Talmon, “o la Rivoluzione si faceva qui e ora, o si sarebbe dovuta posticipare *sine die*”⁶⁸¹.

Una delle questioni centrali all'interno del pensiero rivoluzionario russo era quello che Talmon chiama il dilemma “fra spontaneità di massa e volontarismo rivoluzionario”⁶⁸², o – più prosaicamente – la risposta all'interrogativo su chi dovesse *fare la rivoluzione*. Se, sul piano ideale, non vi erano dubbi che il ruolo da protagonista spettasse alle masse, Talmon è convinto che i teorici russi non nutrissero alcuna illusione a riguardo, essendo consapevoli del profondo stato di arretratezza e di apatia politica in cui esse versavano. Persino chi – come Bakunin – glorificava i naturali istinti rivoluzionari dei *muzhik* e

tutte quelle forme di pensiero radicate nel timore reverenziale e nei tabù” (*ivi*, p.264), abolendo, fra le altre cose, lo stato centrale e sostituendo la società con “una confraternita morale” (*ibid.*) in grado di redimere l'umanità.

⁶⁷⁸ Il riferimento cronologico è all'abolizione della servitù della gleba per volontà di Alessandro II nel 1861.

⁶⁷⁹ “Extreme revolutionism went hand in hand with the apotheosis of Russian nationalism and with the imperative to by-pass the bourgeois-democratic revolution of the West in order to bring about a socialist revolution based upon the ancient Russian village commune” (*ivi*, p.285).

⁶⁸⁰ “So it was a matter of utmost urgency: now or never” (*ibid.*).

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² *Ibid.*

auspicava violenti sollevamenti da parte dei contadini aveva ben chiara la distinzione “tra insurrezione di base e fase costruttiva di riedificazione dell’ordine politico e sociale”⁶⁸³. Era opinione diffusa tra i vertici rivoluzionari che dovesse necessariamente delinearsi “un’*élite*, un’avanguardia o una dittatura rivoluzionaria di qualche sorta”⁶⁸⁴, e i maggiori esponenti di quei movimenti dovettero ricorrere a notevoli acrobazie argomentative per fugare l’idea che ciò costituisse un’intrinseca contraddizione dello spirito del marxismo⁶⁸⁵.

Bakunin ben incarna questo dissidio. Talmon ricorda una famosa lettera a Nechaev del 2 giugno 1870 in cui rifiutava veementemente di riconoscere la bontà o l’utilità di qualunque rivoluzione che non fosse un sollevamento spontaneo delle masse, considerandone ogni altra modalità “disonesta, dannosa e fatale per la libertà del popolo”⁶⁸⁶, eppure era lo stesso Bakunin a sostenere con disincanto che le masse, incapaci di formulare un programma rivoluzionario, di unirsi e di coordinarsi per un’azione politica avessero bisogno “di aiutanti”⁶⁸⁷. L’eterno ritorno del tema cruciale dell’*élitismo* rivoluzionario riconferma agli occhi di Talmon i parallelismi tra la stagione russa ottonevicesca e quella francese del diciottesimo secolo, e lo studioso approfondisce il rapporto complesso e a tratti paradossale dei teorici russi della rivoluzione con il tema della spontaneità di massa e del volontarismo cospirativo.

⁶⁸³ *Ivi*, p.285.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ “The problem of political and social revolution, of leaders and led, of the *mir*, popular spontaneity and revolutionary organisation were also discussed in the early 1870’s under the impact of the Paris Commune and the dissolution of the First International as a result of the Marx-Bakunin confrontation. The Paris Commune appeared as a new type of state, an anti-state in fact [...]. It was direct democracy, direct self-rule by the people in permanent assembly, the very negation of the rule of man over man [...]. Then why had the Commune failed? The Bakuninists had their answer. The popular uprising had been taken over and frittered away by the Jacobins [...]. They took over the helm and began to issue decrees from above designed to do away with bourgeois abuses through revolutionary dictatorship, that is to say another form of central government. As Rousseau had foreseen, the representatives of the people soon became its rulers and dictators [...]. With all their abomination of centralised power and their faith in mass spontaneity, even Bakuninist anarchists and Lavrovist anti-étatists could not help recognising the immaturity of the Russian peasants and the absolute necessity of a revolutionary vanguard” (*ivi*, pp.289-290.).

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ *Ibid.*

Tutti i profeti russi della Rivoluzione, con l'esclusione di Tkachev e Nechaev, fecero grandi sforzi per assicurare che l'avanguardia rivoluzionaria non sarebbe mai degenerata in oligarchia, mossa da ambizione, vanagloria, sete di potere e opportunismo. Essa sarebbe dovuta rimanere a tutti i costi una élite di servizio, abnegazione, martirio⁶⁸⁸.

Memori della tragica lezione del giacobinismo, e al tempo stesso imbevuti di dottrina marxista, i rivoluzionari russi concepivano le *élites* di cui erano incarnazione – le avanguardie – come portavoce della volontà delle masse, chiamate “a guidare con il loro coraggio, a liberare il popolo dalle paure e dalle inibizioni, non per pilotare ma per sguinzagliare il volere delle masse”⁶⁸⁹. Secondo una visione che coniugava determinismo storico e volontarismo ⁶⁹⁰, si riteneva che le rivoluzioni dovessero scoppiare spontaneamente (“nell’ora dell’opportunità e al momento della maturazione storica”⁶⁹¹), ma che esse venissero poi guidate e pilotate “da una confraternita segreta”⁶⁹² che aveva addestrato e formato quadri di *leadership* locali subordinati ad un comitato centrale, incaricati di convogliare le pulsioni delle masse verso il giusto fine. Bakunin, del resto, era dell’idea che fosse impossibile innescare artificialmente il popolo, e che le rivoluzioni fossero destinate a scoppiare una volta maturate le condizioni storico-economiche che ne costituivano il presupposto, e le organizzazioni segrete rivoluzionarie dovevano in ogni tempo farsi trovare pronte e vigili per “essere in grado di cogliere l’occasione”⁶⁹³ quando questa si fosse presentata. Dalla ricostruzione proposta da Talmon sembra emergere in Bakunin un volontarismo mitigato, nel quale il ruolo di guida spetta all’avanguardia illuminata, ma dove la rivoluzione in sé viene vista come un avvenimento del tutto spontaneo, frutto di una maturazione storica indipendente e pertanto incoercibile dall’*élite*

⁶⁸⁸ “All the Russian prophets of revolution, with the exception of Tkachev and Nechaev, took the greatest pains to seek reassurance that the revolutionary vanguard would never degenerate into an oligarchy, driven by ambition, vainglory, love of power, self-seeking. They must at all cost remain an elite of service, self-sacrifice, martyrdom” (*ivi*, p.291).

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ “Revolutions cannot be artificially induced, they can at most be hastened and facilitated by an organised revolutionary underground” (*ivi*, p.292).

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ *Ibid.*

e da questa non forzabile, ma tutt'al più pilotabile *ex post*⁶⁹⁴. Nella visione di Bakunin, la funzione dell'organizzazione segreta rivoluzionaria era "di aiutare il popolo a raggiungere l'auto-determinazione sulla base di una completa e integrale libertà, senza la minima interferenza da parte di un potere temporaneo o transitorio, cioè senza la mediazione dello stato"⁶⁹⁵. Talmon sostiene che la caratterizzazione fatta da Bakunin delle organizzazioni rivoluzionarie segrete preannunciasse la concezione di Lenin del partito bolscevico, in cui la struttura di comando non veniva concepita in contraddizione "con il libero sviluppo l'auto-determinazione del popolo"⁶⁹⁶, ma agiva anzi in forza "delle naturali influenze personali"⁶⁹⁷ dei membri che ne facevano parte, i quali non risultavano investiti di poteri particolari ma erano "disseminati come una rete invisibile in tutte le regioni"⁶⁹⁸, con lo scopo di dirigere lo spontaneo movimento rivoluzionario delle masse "verso un piano generale concordato e definito precedentemente"⁶⁹⁹. Talmon non nasconde il suo disincanto e il suo scetticismo nei confronti di una siffatta configurazione, ravvisandovi una declinazione russa del ben noto potenziale giacobino di degenerazione dittatoriale di un'élite rivoluzionaria che comanda in nome del popolo:

Inutile dire che a questa organizzazione segreta, in particolar modo al suo nucleo di base, il comitato esecutivo costituito da tre fino a cinque membri scelti dall'associazione – «la Fraternità del Popolo» – e eletto per un numero indefinito di anni, era dovuta un'ubbidienza incondizionata⁷⁰⁰.

Lungi dal ritenere auspicabili sistemi di controllo o di contemperamento dei poteri, e dimostrando il tipico approccio induttivo-fideistico della democrazia totalitaria, i teorici della rivoluzione, per quanto consapevoli del rischio insito in una struttura di comando elitaria e verticistica, ritenevano non by-passabile questo assetto operativo, ed erano

⁶⁹⁴ "The revolution would be carried out by a majority [...] under the leadership of an organised minority of the people (including a small proportion of the *intelligentsia*)" (*ivi*, p.296).

⁶⁹⁵ *Ivi*, p.293.

⁶⁹⁶ *Ivi*, p.294.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ "Needless to say the secret organisation, particularly its basic nucleus, the executive committee consisting of three to five members chosen by the society – "the People's Fraternity" – and elected for an indefinite number of years, had to be obeyed unconditionally" (*ivi*, p.295).

convinti che la migliore garanzia contro la degenerazione dell'operato dei vertici del partito rimanesse “la loro purezza di carattere e la loro devozione alla causa comune”⁷⁰¹.

Talmon considera Tkachev “il maggior teorico della versione russa dell'ideologia della democrazia totalitaria prima di Lenin”⁷⁰², assertore della necessità di una dittatura rivoluzionaria finalizzata a costringere i cittadini a diventare liberi tramite un'omologazione radicale delle loro condizioni economiche e sociali, ma anche “dei loro pensieri e dei loro sentimenti”⁷⁰³. Improntata ad un inflessibile monismo politico, la sua visione concepiva come reciprocamente indissolubili i concetti di *rivoluzione* e di *minoranza alla guida*, come Talmon illustra richiamando le parole di Tkachev stesso.

«Non capite» - domanda Tkachev - «che la differenza tra una rivoluzione, nel senso comune del termine, e un progresso pacifico consiste nel fatto che la prima è condotta da una minoranza, e la seconda da una maggioranza? Una rivoluzione violenta può aver luogo solo quando una minoranza non è più disposta ad aspettare che la maggioranza ne riconosca i bisogni»⁷⁰⁴.

Razionalista disincantato, Tkachev sosteneva che insistere sulla necessità di educare le masse per preparare la rivoluzione, viste le condizioni materiali in cui esse versavano e le tempistiche che ciò avrebbe richiesto, equivallesse a posticipare la rivoluzione stessa *sine die*⁷⁰⁵. In questo teorico, Talmon ravvisa “un curioso connubio di determinismo economico marxista e di volontarismo politico estremo”⁷⁰⁶, e sottolinea ugualmente la vistosa mancanza all'interno del pensiero di Tkachev di ogni riferimento alla dialettica. Quest'ultimo ripudiava con forza “ogni forma di automatismo sociale e storico”⁷⁰⁷ per

⁷⁰¹ *Ivi*, p.297.

⁷⁰² *Ivi*, p.302.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ “«Do you not understand» - asks Tkachev – «that the difference between revolution in the usual sense of the word and peaceful progress is that the first is carried out by a minority, and the second by a majority? A violent revolution can take place only when the minority is no longer willing to wait until the majority itself recognises its needs» (*ivi*, p.304).

⁷⁰⁵ Semmai, assai più urgente era, agli occhi di Tkachev, l'educazione della minoranza rivoluzionaria, dal cui operato e dalla cui guida dipendeva l'esito stesso della rivoluzione: “In these circumstances, the immediate and most vital problem was the education of the members of the revolutionary minority and the nature of their organisation” (*ivi*, p.314).

⁷⁰⁶ *Ibid.*

⁷⁰⁷ *Ibid.*

paura che ciò inficiasse qualunque sforzo rivoluzionario favorendo anzi il mantenimento dello *status quo*, e Talmon paragona la sua (pessimistica) visione antropologica più “alla guerra hobbesiana di tutti contro tutti”⁷⁰⁸ che al concetto marxiano di scontro dialettico. Proprio il rifiuto di ogni automatismo storico-dialettico portava Tkachev a ritenere imprescindibile l’intervento “di una volontà umana consapevole”⁷⁰⁹, nella forma di una etero-direzione dell’azione rivoluzionaria. Il diritto di cittadinanza di Tkachev all’interno del cosmo dei pensatori democratici totalitari è assicurato dalla sua convinzione che tale azione non potesse che essere fondata “sulla violenza e sul terrore”⁷¹⁰, considerando anzi ogni speranza di progresso pacifico e graduale come un’illusione utopica. Quest’impresa non poteva però – come Talmon puntualmente sottolinea – essere compiuta dalle masse “ignoranti, inerti e calpestate”⁷¹¹, ma necessitava della guida saggia di “un’avanguardia di illuminati”⁷¹² che prendesse l’iniziativa in nome e per conto loro. Era del resto impossibile, secondo Tkachev, che il popolo giocasse un ruolo di prim’ordine nell’effettiva edificazione del nuovo ordine incarnato nella società comunista, e tale compito spettava “esclusivamente alla minoranza rivoluzionaria”⁷¹³. Nelle maglie di questo ragionamento, Talmon ravvisa il meccanismo di legittimazione della “dittatura dell’avanguardia”⁷¹⁴, riportando un estratto delle stesse parole di Tkachev:

«Né ora, né in futuro il popolo lasciato a se stesso sarà mai in grado di compiere una rivoluzione sociale. Solo noi, la minoranza rivoluzionaria, possiamo farlo – e dobbiamo farlo il prima possibile»⁷¹⁵.

In tal modo si consolida la visione di una “rivoluzione calata dall’alto”⁷¹⁶, fondata su una presa di potere violenta e finalizzata alla completa e subitanea trasformazione dello stato, condotta da una minoranza illuminata che agisce come depositaria della volontà e degli interessi del popolo. Talmon distilla dal pensiero di Tkachev le caratteristiche fondamentali dell’azione rivoluzionaria, che si riassumono nelle parole “violenza,

⁷⁰⁸ *Ivi*, p.305.

⁷⁰⁹ *Ivi*, p.306.

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ *Ivi*, p.309.

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ “«Neither now, nor in the future will the people left to themselves be able to make a social revolution. Only we, the revolutionary minority can do it – and we have to do it as soon as possible»” (*ivi*, p.310).

⁷¹⁶ *Ivi*, p.311.

disciplina severa, rapidità, decisione e unità d'azione"⁷¹⁷: ogni tentennamento, ogni segno di moderazione, ogni dubbio, ogni compromesso e ogni decentralizzazione decisionale venivano visti come una minaccia all'integrità dell'operato dell'avanguardia e come una condanna al fallimento della rivoluzione stessa.

Al punto d'arrivo della lunga disamina dei rivoluzionari russi, Talmon colloca Lenin, rispetto ai quali appare "l'erede, il beneficiario della loro esperienza e l'esecutore della loro volontà"⁷¹⁸.

Messianesimo leninista ed eccezionalismo russo.

La democrazia totalitaria in Russia costituisce, come si è detto, il principale ambito di interesse di Talmon, e al pensiero di Lenin lo studioso riserva un'analisi assai approfondita, ravvisandovi uno dei massimi esempi di messianesimo politico del Novecento⁷¹⁹. Talmon parte dalla visione millenaristica della storia russa serbata da Lenin a cui collega, in subordine, il suo monismo politico e il suo massimalismo rivoluzionario.

Quasi ribaltando la visione marxiana secondo cui nessuna rivoluzione europea poteva dirsi al sicuro fintantoché il gendarme russo della contro-rivoluzione fosse stato pronto a balzarle addosso, e quindi neppure trionfare se non all'esito di una guerra contro la Russia mossa da una dittatura terroristica occidentale sul modello rivoluzionario del 1793, Lenin sembrava proclamare che la rivoluzione europea potesse essere messa in moto solo su impulso della Russia stessa⁷²⁰.

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ivi*, p.331.

⁷¹⁹ L'interpretazione talmoniana del pensiero di Lenin può essere proficuamente messa in dialogo con le seguenti opere: N. BERDIAEV, *Il senso e le premesse del comunismo russo*, Roma, Edizioni Roma, 1944; A. MEYER, *Il leninismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965; H. Kelsen, *La teoria politica del bolscevismo*, Milano, il Saggiatore, 1981; A. BESANÇON, *Le origini intellettuali del leninismo*, Firenze, Sansoni, 1978; M. AGURSKY, *La Terza Roma. Il nazionalbolscevismo in Unione Sovietica*, Bologna, il Mulino, 1989; V. STRADA, *Lenin, Stalin, Putin. Studi su comunismo ed eurocomunismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.

⁷²⁰ "As if reversing Marx's view that no European revolution would be safe so long as the Russian gendarme of counter-revolution stood ready to pounce upon it, and therefore could triumph only through a victorious war against Russia waged by a Western terrorist dictatorship in the 1793 revolutionary style, Lenin seemed to proclaim that the European revolution would be set going only by a push from Russia " (*ivi*, p.337.).

Il ruolo profetico a cui era chiamata la Russia – nella visione di Lenin – era intrinsecamente legato alle condizioni socio-economiche in cui essa versava. In una prospettiva che ibridava marxismo e salvazionismo religioso (“gli ultimi saranno i primi”⁷²¹), proprio l’arretratezza della Russia costituiva l’elemento che la rendeva la eletta tra le nazioni, la rompighiaccio di una trasformazione rivoluzionaria che avrebbe cambiato il mondo e trascinato con il proprio esempio le masse di ogni paese e di ogni luogo. Talmon fa notare come, agli occhi di Lenin, la Russia costituisse proprio “il tallone d’Achille del capitalismo”⁷²², che, per il ritardo del proprio processo di industrializzazione e l’arretratezza delle sue masse proletarie, costituiva, a differenza dell’Occidente, una camera magmatica di rivoluzionarismo che, oramai, “non poteva più essere imbottigliata o soppressa”⁷²³.

La figura di Lenin costituisce il punto di sutura “di tutti i dilemmi e le contraddizioni che avevano tormentato i portavoce dell’*intelligentsia* rivoluzionaria russa”⁷²⁴, e nel suo pensiero il destino della Russia si ancora stabilmente – occupandovi un posto di prim’ordine – nella visione globale di un *dénouement* della dialettica storica. Talmon richiama sia gli elementi di innovazione della visione leninista, sia i punti di ancoraggio con la tradizione del rivoluzionarismo russo:

Egli trasformò poi una fede deterministica e onnicomprensiva in uno strumento al servizio del più strenuo volontarismo e attivismo. Egli coniugò una teoria di oggettivo sviluppo inevitabile e di spontanea risposta ad esso, con una pratica improntata alla più deliberata azione organizzata, basata su una fede totale in uno scopo finale e su una delle più marcate, per non dire opportunistiche, forme di flessibilità nella scelta delle tattiche. Lenin era spinto da uno spregiudicato senso di urgenza che riecheggiava il motto «ora o mai più» dei populistici estremi come Tkachev⁷²⁵.

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ *Ivi*, p.338.

⁷²⁵ “He then turned a deterministic, all-embracing faith into the instrument of the most strenuous kind of voluntarism and activism. He married a theory of objectively inevitable development and of spontaneous response to it, to a practice of the most deliberately organised action, based upon an all-encompassing faith in a final goal and upon the greatest, not to say most opportunistic, flexibility in the choice of tactics. Lenin

Agli occhi di Talmon, proprio questa componente di millenarismo apocalittico costituisce uno dei tratti più significativi del pensiero messianico di Lenin. La “onnipresente sensazione di essere sulla soglia di un avvenimento epocale”⁷²⁶ era destinata a diventare “la forza trainante del leninismo allo scoppio della guerra del 1914”⁷²⁷, e ancor più nel 1917 con la vittoria della Rivoluzione di Febbraio, quando la sconfitta dello zar e l’annientamento della classe dominante rafforzarono la convinzione che un cambiamento storico fosse finalmente in atto, che la rivoluzione predestinata fosse sul punto di compiersi e con essa “la redenzione a lungo attesa della Russia, anzi del mondo intero, giacché tutta l’umanità si trovava sull’orlo del precipizio, al bivio tra socialismo e barbarie”⁷²⁸.

L’eccezionalità della figura di Lenin – secondo Talmon – risulta ancora più marcata se si considera “il dilemma che preoccupava i profeti russi del diciannovesimo secolo”⁷²⁹, ossia il ruolo del *leader* carismatico chiamato in qualche modo a realizzare ed esprimere la sua – straordinaria – individualità, e al tempo stesso a sacrificarla e abnegarla, “a solcare le onde della storia e al contempo a remarle contro”⁷³⁰. Lenin costituirebbe, agli occhi di Talmon, proprio “una parabola e una storia personale di questa dicotomia”⁷³¹.

Tutti credevano nella dialettica storica, all’esito della quale ci sarebbe stato un *dénouement* predeterminato. Tutti credevano negli stadi necessari di sviluppo che non potevano essere saltati. Tutti restavano aggrappati all’idea che la storia non fosse influenzata dalle decisioni individuali o da espedienti deliberati, ma si svolgesse sulla base di condizioni oggettive. Non era possibile per la Russia, né più né meno che per gli altri paesi, saltare la rivoluzione borghese democratica e la fase capitalistica prima di raggiungere la rivoluzione proletaria⁷³².

was driven by a relentless sense of urgency which re-echoed the «now or never» slogan of the extreme Populists such as Tkachev” (*ibid.*).

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ *Ibid.*

⁷²⁹ *Ivi*, p.339.

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ *Ibid.*

⁷³² “All believed in historic dialectic, at the end of which was the predetermined *dénouement*. All believed in necessary stages of development which could not be by-passed. All held fast to the idea that history was not made by way of individual decision or deliberate contrivance, but was unfolded in accordance with objective

In uno sposalizio di hegelismo e militarismo, secondo la prospettiva di Lenin, la visione della storia, intesa come moto dialettico propulso in avanti dallo scontro tra gli opposti, dal conflitto e dalle contraddizioni, assurgeva a metafora “di un confronto combattuto in cui non può mai esserci stasi, solo avanzata o ritirata, vittoria o sconfitta”⁷³³. Egli era animato dalla radicata convinzione che la rivoluzione socialista non potesse prodursi percorrendo la via del riformismo gradualista o del compromesso politico, ma solo tramite “la violenta imposizione della volontà dei conquistatori”⁷³⁴, costringendo i nemici sconfitti alla sottomissione e – di fatto – portando al loro annientamento come entità socio-politica. Agli occhi di Lenin, le più grandi svolte della storia non si erano prodotte all’esito di deliberazioni parlamentari o di pacifiche negoziazioni, ma erano sempre state il risultato di un’imposizione violenta, dell’energica affermazione dello slancio vitale dei vittoriosi. In questa prospettiva, in Russia “c’era solo una forza sociale che si batteva per l’emancipazione umana”⁷³⁵, ed era il proletariato con coscienza di classe incarnato dallo stesso partito di Lenin. Nessun altro attore politico era meritevole di fiducia, e pertanto ogni interlocutore diverso dal partito leninista “doveva necessariamente essere assorbito o eliminato”⁷³⁶.

In un tale contesto intellettuale e sociale, Talmon imputa al clima paranoico e ai crescenti sospetti ossessivi delle forze contrapposte la graduale e inarrestabile radicalizzazione delle fazioni politiche, destinate a polarizzare lo spazio pubblico su posizioni inconciliabili e

conditions. It was not possible for Russia, any more than other countries, to skip the bourgeois democratic revolution and the capitalist phase before reaching the proletarian revolution” (*ibid.*).

⁷³³ *Ivi*, p.340. Talmon opta a questo punto per una digressione finalizzata a descrivere un’alternativa al messianesimo agonale di Lenin, richiamando la figura di Jean Jaurès, socialista a lui contemporaneo ma dalla caratura ideologica opposta. Se il primo dei due, di fatto, “apriva la strada alla Guerra Fredda” (*ibid.*), il secondo – “ossessionato dall’idea di pace” (*ibid.*) – incarnava “il lato migliore dell’umanesimo ante-1914” (*ibid.*). Agli occhi di Jaurès, la dialettica storica rappresentava un continuo e inarrestabile movimento di armonizzazione tra opposti, in un processo di riconciliazione graduale verso la concordia universale. Contrariamente a Lenin, egli rigettava veementemente l’idea che la rivoluzione socialista potesse o dovesse essere raggiunta per il tramite di una guerra internazionale. In questa prospettiva, *socialismo* e *pace* finivano per costituire due sinonimi. Talmon, comunque, annovera pure Jaurès tra gli autori messianici, anche se pare ridimensionare considerevolmente il grado di minacciosità del suo pensiero, etichettando il suo “pacifismo messianico” (*ivi*, .347) come “vago e diffuso” (*ibid.*), privo di un obiettivo pragmatico e pertanto incapace di produrre un risultato concreto sul piano politico.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ *Ivi*, p.350.

⁷³⁶ *Ibid.*

prive di un terreno comune o di uno spazio per il compromesso. Il liberalismo in Russia, così relegato in una *no-man's land* tra due fuochi, fu da ciò reso inefficace e impotente, “odiato, diffidato e disprezzato dai protagonisti ai due poli opposti”⁷³⁷. La tensione e gli estremismi divennero il terreno di coltura per uno scontro totale tra due visioni poste agli antipodi.

Nessuno dei due schieramenti credeva che il tempo avrebbe disteso i rapporti, o che un compromesso sarebbe stato osservato in buona fede e portato a sviluppo sottoforma di *do ut des*. Era necessario combattersi all'ultimo sangue. Ciò implicava una forma di perenne guerra preventiva e una strategia di deterrenza e di rappresaglia, da parte del potere costituito, e una ribellione latente, una totale negazione della legittimità delle istituzioni esistenti e delle leggi, da parte dell'opposizione rivoluzionaria [...]. La radicalizzazione del movimento rivoluzionario diede adito ad una simile radicalizzazione dell'estrema destra⁷³⁸.

Questo assetto ideologico era fortemente influenzato dalla lunga tradizione di autocrazia teocratica russa, che vedeva nel binomio di ortodossia e zarismo niente di meno che “una necessità morale, sociale e politica”⁷³⁹. Tuttavia, come sottolinea Talmon, alla fine del diciannovesimo secolo era ormai entrata in crisi l'immagine di un muto rapporto di amore e fiducia tra lo zar e il suo popolo, e questo non faceva che incentivare “l'aperta glorificazione della forza brutta da parte dei difensori dell'autocrazia”⁷⁴⁰, che concepivano la nuda violenza come lo strumento *par excellence* per scongiurare lo smembramento dello stato da parte delle forze centrifughe del liberalismo individualista occidentale, del razionalismo, del laicismo e della libertà di coscienza⁷⁴¹. In particolare, l'identificazione di

⁷³⁷ Ivi, p.354.

⁷³⁸ “Neither side believed that time could straighten things out, that compromise would be observed in good faith and develop into a give-or-take. It was still necessary to fight it out to the bitter end. This meant a kind of permanent preventive war and a strategy of deterrents and reprisals, on the part of the establishment, and a state of latent rebellion, a total denial of the legitimacy of the existing institutions and laws on the part of the revolutionary opposition [...] The radicalisation of the revolutionary movement was answered by a similar radicalisation on the extreme Right” (ivi, pp.354-355.).

⁷³⁹ Ivi, p.357.

⁷⁴⁰ Ibid.

⁷⁴¹ Cfr. ivi, p.356. “The theocratic reactionaries taught that the root of all evil was individualistic liberalism, nay Protestantism, the direct parent of liberalism and further back, Roman Catholicism, through its teachings

chiesa e stato, o di religione e politica, nonché il timore nei confronti di ogni forma di dissenso e di anticonformismo rafforzavano la convinzione che l'unica ricetta per combattere l'infezione che dall'esterno e dall'interno minacciava la Russia fosse quella riassunta dal motto "Una sola fede, un solo Zar, una sola Nazione"⁷⁴².

I rivoluzionari russi, e Lenin in particolar modo, che non avevano mai nutrito alcuna illusione circa la possibilità o la desiderabilità di un compromesso politico o di un approccio moderato, si arroccarono nella loro sprezzante convinzione che il liberalismo non potesse essere considerato come una potenziale forza al servizio di una rivoluzione, o come una corrente in qualche modo "alleata nel confronto con il regime zarista"⁷⁴³. I tratti

on the separation of powers between church and state. The doctrine of freedom of conscience and of different orders of truth, religious and political, doctrinal and rationalistic, undermined faith in a single absolute truth, sowed doubt, encouraged arrogance and arbitrariness, led to selfishness and bred immorality and crime" (*ibid.*).

⁷⁴² *Ivi*, p.360.

⁷⁴³ *Ivi*, p.363. Talmon ripercorre i tumultuosi avvenimenti storici che condussero alla Rivoluzione del 1905: "In the midst of a gale of vast industrial strikes, student disturbances, assassinations and public outrages, the Imperial regime began to wobble visibly. One manifesto drafted by Pobedonostsev called upon all right-thinking elements to rally the Tsar in defence of the ancient Fundamental Laws; another recognised the right of every subject to lodge complaints and tender advice to the Emperor, and invited such representations; still another, the most important one – the Bulygin Rescript – while proclaiming the immutability of the autocratic principle, announced the decision of the Tsar to have «elected representatives of the people to take part in the preliminary discussion of legislation». This amounted to a constitution given from above and to the establishment of a consultative assembly. It was a breakthrough. The vital problem of the location of sovereign power however remained unresolved. Rather, the Tsar continued to be its source. The stage seemed set for the decisive battle between liberty and absolutism; not unlike the early days of the 1789 revolution [...]. The strike movement snowballed into a nationwide general strike which paralysed the entire economy, while peasant riots conjured up the spectre of a universal *jacquerie* [...]. This was the background of the famous Imperial Manifesto of October 1905. The Manifesto looked like a constitution. It granted all civic and democratic liberties. It promised to extend the franchise to the classes which had been deprived of it in the Bulygin Rescript. Instead of reiterating the inviolability of the principle of autocracy, it laid down «the immutable principle that no law may come into force without the approval of the state Duma which controls the authorities appointed by the Crown». The momentous question was the good faith of the Tsar. The letter which he wrote to his mother in which he expressed his shame and mortification at what he had done, leaves no doubt that there was none [...]. The crowning achievement was the *ukase* on the new Fundamental Laws of April 23, 1906, which proclaimed that «To the Emperor of all the Russias belongs supreme autocratic power. Submission to his power, not from fear only, but as a matter of conscience is commanded by God Himself» [...]. In the eyes of the left, these developments looked like a counter-revolution. The display of constitutionalism seemed to have been broken off as no longer necessary" (*ivi*, pp.369-371.).

marcatamente messianici di Lenin vengono individuati da Talmon proprio nella sua fede assoluta nella dialettica storica e nel “destino di calice della storia”⁷⁴⁴ riconosciuto al popolo russo guidato dal partito leninista stesso. Al contempo, l’indiscutibile necessità di un’avanguardia illuminata che fungesse da guida per le masse proletarie apriva la strada ad un radicale accentramento di potere nelle mani di un’*élite* rivoluzionaria e riproponeva “l’eterno dibattito tra spontaneità e consapevolezza”⁷⁴⁵. Dalla prospettiva di Talmon, questo ristretto numero di eletti assumeva le sembianze “di un ordine monastico di rivoluzionari professionisti, accomunati dalla più ferrea disciplina, un commando militare in uno stato di perenne allerta”⁷⁴⁶, in un singolare sposalizio di ascetismo religioso e militarismo rivoluzionario⁷⁴⁷. Agli occhi di Lenin non era un partito di massa quello di cui c’era maggiormente bisogno, bensì “una piccola organizzazione compatta e fortemente disciplinata”⁷⁴⁸, in grado di convogliare gli entusiasmi delle moltitudini senza lasciare che andassero dispersi. Come Talmon fa notare, in questi frangenti si consuma lo slittamento da un movimento originariamente di massa a una realtà *élitaria* e verticistica, specchio dello scisma tra spontaneità popolare e volontarismo rivoluzionario, o – se si vuol – “tra la reazione dei lavoratori a circostanze oggettive e la conduzione eterodiretta da parte di intellettuali”⁷⁴⁹. Nella più emblematica sintomatologia del messianesimo politico, “il dogma divenne più importante della stessa vita quando i lavoratori in carne ed ossa furono trasformati in predicatori e ombre di un processo storico, della dialettica, e pure assoggettati ad un gruppo di intellettuali cospiratori”⁷⁵⁰. Lenin finì poi – in uno stadio finale di accentramento verticistico dalle forti reminiscenze giacobine⁷⁵¹ – per configurare una devoluzione delle ragioni delle masse nella persona di un *leader*, dotato di poteri dittatoriali

⁷⁴⁴ *Ivi*, p.371.

⁷⁴⁵ *Ivi*, p.373.

⁷⁴⁶ *Ivi*, p.375.

⁷⁴⁷ Talmon è dell’idea che la visione che Lenin ha del suo partito sia in un certo modo equiparabile alla concezione cattolica della Chiesa: “It is unfair to say that Lenin was nothing but a commissar who believed in the exclusive and supreme efficacy of organisation and in nothing else. His conception of the Socialist party was *mutatis mutandis* close to the Catholic conception of the church. It embodied and articulated the progressive march of history” (*ivi*, p.377).

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ *Ivi*, p.376.

⁷⁵⁰ *Ibid.*

⁷⁵¹ Nelle parole di Lenin, come citate da Talmon: “We shall settle accounts with the Tsar in the Jacobin way of terror” (*ivi*, p.381).

e chiamato a realizzare la volontà del popolo⁷⁵². Dall'essere una mera eventualità concessa e giustificata, la discesa in campo di un dittatore finì per divenire una *necessità* invocata come unica salvezza per il buon esito della rivoluzione, come lo stesso Lenin ebbe a dire quando sostenne, nel 1920, l'assoluto bisogno “di un dominio individuale, del riconoscimento di poteri dittatoriali ad un uomo solo”⁷⁵³, senza cui ogni discorso sui diritti del popolo era destinato a restare “privo di senso”⁷⁵⁴. Ai suoi occhi, la Rivoluzione del 1905 costituiva l'ora solenne in cui il popolo russo veniva finalmente messo alla prova, chiamato a marciare verso la libertà spezzando le catene che lo avevano oppresso fino ad allora.

Il più grande servizio alla causa della democrazia, nonché uno di quelli in concreto realizzabili dal proletariato con coscienza di classe, era la lotta e la soppressione dei nemici in agguato contro di esso e la prevenzione del loro ritorno. Ciò era realizzabile solo con metodi dittatoriali, che ancora una volta solo un'alleanza democratico-rivoluzionaria di proletariato e masse contadine risvegliate poteva gestire⁷⁵⁵.

La previsione di un perenne stato di emergenza dopo la rivoluzione e di una situazione di lotta *ad interim* contro le classi dominanti costituiva il terreno di elezione per giustificare l'attribuzione di poteri dittatoriali ad un *leader*, sul presupposto che “le riforme necessarie per il proletariato e per le masse contadine avrebbero provocato la resistenza disperata dei latifondisti e della borghesia”⁷⁵⁶, e che – pertanto – “senza una dittatura sarebbe stato

⁷⁵² Talmon riporta una traduzione di quanto pronunciato da Lenin nel 1920: “Classes are led by parties, and parties are led by individuals who are called leaders... this is the ABC. The will of a class is sometimes fulfilled by a dictator... Soviet socialist democracy is not in the least incompatible with individual rule and dictatorship... What is necessary is individual rule, the recognition of dictatorial powers of one man... All phrases about equal rights are nonsense” (*ivi*, p.377).

⁷⁵³ *Ibid.*

⁷⁵⁴ *Ibid.*

⁷⁵⁵ “The greatest service to democracy, and one that could effectively be rendered only by the conscious proletarian masses, was to combat and suppress the enemies lurking against it and prevent their comeback. This could be done only by dictatorial methods, which again only a revolutionary-democratic alliance of the proletariat and an awakened peasantry could handle” (*ivi*, p.380).

⁷⁵⁶ *Ibid.*

impossibile spezzare tale resistenza e respingere la contro-rivoluzione”⁷⁵⁷, in ossequio al paradosso secondo cui “in tempi di rivoluzione, la democrazia significa dittatura”⁷⁵⁸.

Storicamente, il nulla di fatto con cui si concluse la Rivoluzione del 1905 fu dovuto, secondo Talmon, alla circostanza che esercito e apparato burocratico presero le parti del traballante edificio zarista, garantendone così la sopravvivenza, mentre le masse contadine mancarono di intercettare il movimento rivoluzionario lasciando la conduzione degli eventi alle classi operaie, che però soffrirono l’assenza di una direzione audace e decisa che fosse in grado di portare a compimento la rivoluzione stessa. Tuttavia, lungi dal costituire una battuta d’arresto del rivoluzionarismo, questo fallimento frustrò le aspettative proletarie e generò uno stato di risentimento nelle gerarchie cospirative che contribuì ad esacerbare le tensioni sociali, rendendo inevitabile un rinvio imminente dello scontro con l’*establishment* zarista. La percezione diffusa tra le fila dei socialisti era che – oramai – solo “un diluvio internazionale potesse scuotere [la Russia] e fornire il necessario grado di ispirazione e aiuto ai ribelli interni”⁷⁵⁹. La lettura fornita da Talmon è che, in questi frangenti, le speranze dei rivoluzionari, più o meno esplicitamente e consapevolmente, fossero riposte “in una guerra internazionale come strumento della rivoluzione”⁷⁶⁰, con ciò contribuendo al clima di attesa messianica nei confronti di un grande *dénouement* epocale suscettibile di inaugurare una nuova epoca, e al tempo stesso accrescendo la tensione febbrile che avrebbe contribuito allo scoppio del primo conflitto mondiale.

⁷⁵⁷ *Ivi*, p.381.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

⁷⁵⁹ *Ivi*, p.382.

⁷⁶⁰ *Ivi*, p.383. In particolare, “This became the cornerstone of Lenin’s strategy in World War I. Russian defeat was the first condition. A shaken regime incapable of conducting the war, and impotent to provide the elementary needs of the population at home, would have its credibility destroyed [...]. The army would disintegrate, the oppressed nationalities would be seized by fervent desire for liberation and see their chance. The destruction of the main bases of Tsarism would be accomplished at a stroke. The victorious revolt of the whole nation against autocracy and for liberty would become a challenge to the most dynamic revolutionary force in Russian society to drive the revolution to the extreme limits of radical and proletarian democracy” (*ibid.*).

CAPITOLO QUINTO

Verso la nascita dello stato totalitario

Il primo conflitto mondiale come punto di conflagrazione dell'attesa messianica.

Talmon, dopo aver analizzato, nei loro ambiti geografici di appartenenza, le singole correnti del messianesimo politico che, come fiumi verso la foce, hanno contribuito allo scoppio della Prima guerra mondiale, prova a restituire una visione unitaria e d'insieme del significato e dell'impatto di tale conflitto dal punto di vista del pensiero politico dell'epoca. Uno dei principali dilemmi a cui Talmon attribuisce grande rilevanza è quello riguardante l'atteggiamento delle masse proletarie nei confronti della grande causa internazionale rivoluzionaria *vis-à-vis* il solenne obbligo di fedeltà patriottica alla nazione nel momento in cui la patria ne ebbe maggiormente bisogno.

Lo studioso riscontra, nei maggiori rappresentanti del rivoluzionarismo internazionale, una diffusa tendenza, alla vigilia dello scoppio del primo conflitto mondiale, a ripudiare l'idea – un tempo invece assai radicata – della guerra come “levatrice della rivoluzione”⁷⁶¹ (*war as the midwife of revolution*), in alcuni casi al punto da rigettare persino la distinzione fra guerra di aggressione e guerra di difesa. Talmon sembra convinto che, se da un lato ciò poteva ritenersi espressione di un diffuso e trasversale sentimento umanitario e *lato sensu* pacifista, dall'altro fosse espressione di una lucida presa di consapevolezza “degli orrori a cui le classi lavoratrici erano in procinto di andare incontro”⁷⁶². Al tempo stesso, paradossalmente, i socialisti di ciascun paese avevano ragioni per ritenere che la propria nazione, nel contesto della guerra, stesse combattendo contro i nemici della rivoluzione e quindi a favore del proletariato internazionale. Talmon riporta alcuni esempi:

La Germania stava combattendo non solo una guerra difensiva, ma altresì una crociata in nome del proletariato internazionale e per la rivoluzione mondiale: stava lottando contro l'innominabile regime zarista. Similmente, i socialisti francesi erano in grado di invocare lo spettro dello junkerismo e del militarismo prussiani, la minaccia di un mondo sotto il loro dominio, con le nazioni schiavizzate e il proletariato in agonia sotto lo stivale di una soldataglia brutale [...]. L'immagine della Francia rivoluzionaria in guerra nel 1793 e l'orrore di una Germania prussianizzata era sufficientemente potente da trasformare profeti della rivoluzione di fama mondiale come i due esiliati russi

⁷⁶¹ *Ivi*, p.390.

⁷⁶² *Ibid.*

Plekhanov e Kropotkin in sostenitori dello sforzo militare del loro paese⁷⁶³.

A prescindere da queste illusioni speculari, la certezza che accomunava tutti gli osservatori dell'epoca era che la guerra in corso costituisse "un punto di svolta nella storia mondiale, un punto di non ritorno"⁷⁶⁴. Proprio questa consapevolezza, secondo Talmon, avrebbe catalizzato le aspettative messianiche verso una rigenerazione totale della società e verso un ricominciamento radicale del mondo: l'indescrivibile irrazionalità degli avvenimenti bellici, "le indicibili sofferenze e devastazioni"⁷⁶⁵ e il sacrificio di milioni di soldati rischiavano di apparire atrocità prive di un senso, che nessuna vittoria avrebbe compensato o reso accettabili. Per questi motivi, non poteva non sorgere un diffuso senso di attesa e di speranza "verso un esito messianico di liberazione e redenzione"⁷⁶⁶ che trasformasse tali sofferenze in un prezzo meritevole di essere pagato, in un tributo smisurato per una ricompensa altrettanto smisurata, da cui gli slogan "una guerra per porre fine a tutte le guerre"⁷⁶⁷, "per la libertà delle nazioni"⁷⁶⁸, "una guerra per la rivoluzione socialista"⁷⁶⁹.

Sorgeva la tentazione terribile, quasi un senso del dovere, di usare in assoluto i mezzi più efficaci, più letali e più distruttivi per uccidere e devastare, poiché si riteneva che essi avrebbero abbreviato l'agonia della morte e le doglie della nascita di un mondo nuovo, e che per questo motivo fossero i più umani. In un connubio di idealismo e di aggressività, tutte quelle inibizioni che si erano andate strutturando attraverso i secoli, il ripudio dell'omicidio, il rifiuto di cagionare dolore, il rigetto della brutalità illegale, il rispetto per i diritti, per la dignità e

⁷⁶³ "Germany was waging not only a war of defence, but also a crusade on behalf of the internationalist proletariat and for the world revolution: it was fighting the unspeakable Tsarist regime. Similarly, the French socialists were able to invoke the spectre of Prussian Junkerdom and militarism, the threat of a world dominated by them, with nations enslaved and a proletariat groaning under the boot of brutal soldiery [...]. The 1793 image of revolutionary France at war, and the horror of a Prussianized Germany were potent enough to turn such world-famous prophets of revolution as the two Russian exiles Plekhanov and Kropotkin into supporters of their country's war effort" (*ivi*, pp.397-398).

⁷⁶⁴ *Ivi*, p.399.

⁷⁶⁵ *Ivi*, p.401.

⁷⁶⁶ *Ibid.*

⁷⁶⁷ *Ibid.*

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ *Ibid.*

per la proprietà altrui, l'adesione alla correttezza, furono spazzate via in un'orgia delirante di barbarie⁷⁷⁰.

Talmon colloca in questa particolare cerniera storica la nascita di una nuova terra sociale di mezzo, sorta dal crollo delle antiche distinzioni di ceto dell'Europa ottocentesca e cementata dall'esperienza della guerra di trincea vissuta da uomini provenienti dai più disparati contesti economici e sociali, accomunati dalla sola bandiera e dal loro eroico e quotidiano sacrificio per la nazione. Soldati "accidentalmente gettati insieme faccia a faccia con la morte"⁷⁷¹, sostiene Talmon, e "omologati dallo stesso tipo di esistenza, di privazioni e di orrori"⁷⁷² erano destinati a forgiare una nuova classe, non più basata "su criteri professionali, educativi, sociali o politici"⁷⁷³, bensì "sulla qualità ben più evanescente della *leadership*, in altre parole sull'aggressività spregiudicata"⁷⁷⁴. Proprio questo nuovo segmento della società sarebbe divenuto, nelle parole di Talmon, "il semenzaio dei movimenti totalitari tra le due guerre"⁷⁷⁵.

Il primo conflitto mondiale segnava altresì lo scontro fra i maggiori imperi coloniali dell'epoca, e rappresentava quindi la cuspide dell'aggressivo espansionismo imperialista. Secondo i socialisti, il tardo capitalismo nella sua forma imperialista costituiva il punto più alto della sua parabola di sviluppo, ma ne simboleggiava al contempo il canto del cigno, presagendone l'imminente fine e rendendo evidente come i tempi fossero oramai maturi per il vittorioso avvento del proletariato⁷⁷⁶. Nel fronte anti-rivoluzionario, era forte la convinzione che l'imperialismo costituisse "l'antidoto al socialismo e alla guerra di

⁷⁷⁰ "There was a terrific temptation, indeed sense of duty, to use all and any, especially the most effective, most damaging and most destructive means of murder and destruction, since they were calculated to shorten the agony of death as well as the birth pangs of the new world, and thus appeared the more humane. In this mixture of idealism and aggressiveness, all the inhibitions which had been built up throughout centuries, horror of murder, the inability to hurt, recoil from brutal lawlessness, respect for the rights, dignity and property of others, addiction to fair play were swept away in a delirious orgy of savagery" (*ibid.*).

⁷⁷¹ *Ivi*, p.401.

⁷⁷² *Ibid.*

⁷⁷³ *Ibid.*

⁷⁷⁴ *Ivi*, p.402.

⁷⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁷⁶ Talmon aggiunge: "But the spoils of the colonies had in the meantime enabled the government elites of the imperialist powers to bribe their working classes at home with higher wages and greater comfort [...]. A lower middle class became intoxicated with chauvinist pride and a vicarious sense of power and adventure, fostered by a mass yellow press and jingoist agitators" (*ivi*, p.404).

classe”⁷⁷⁷, mentre lo stesso Lenin osservava con lucidità come lo sfruttamento delle colonie da parte delle potenze europee avesse creato “una base di potere per le caste di governo con cui poter esercitare un’egemonia totale sulle altre classi e sulla nazione intera”⁷⁷⁸. In questa prospettiva, i diritti delle nazionalità oppresse ad auto-determinarsi e a secedere dall’impero di cui facevano parte venivano appoggiati da Lenin “non come un principio giuridico astratto o come un’estensione del diritto degli uomini alla libertà”⁷⁷⁹, bensì “come il diritto di resistere all’oppressione e come uno strumento per equalizzare lo *status* e la condizione di tutti i segmenti della società”⁷⁸⁰, in altre parole come un mezzo per indebolire alla base l’*establishment* imperialista stesso⁷⁸¹.

Non è pertanto un’esagerazione sostenere che l’obiettivo di Lenin non fosse la pace nel senso di una cessazione delle ostilità e di un concordato internazionale tra gli stati, bensì una rivoluzione internazionale nella forma di una guerra civile internazionale tra classi possidenti e forze rivoluzionarie con lo scopo di smantellare gli stati esistenti con le loro attuali strutture. Lenin di fatto non smise mai di affermare che non era un pacifista, e che il socialismo non era pacifismo⁷⁸².

L’appoggio leninista alla guerra si collocava agli antipodi rispetto al ripudio totale della violenza armata da parte di socialisti come Rosa Luxemburg, che auspicavano invece che

⁷⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁷⁸ *Ivi*, p.405. L’aspetto caratterizzante dell’imperialismo era, del resto, l’estensione del modello di sfruttamento capitalista al resto del mondo.

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ Tuttavia, come puntualizza Talmon, Lenin – “da buon marxista” (*ivi*, p.406.) – non appoggiò mai *per se* le spinte centrifughe delle varie componenti etniche dell’Impero russo, vedendo nella possibile nascita di un mosaico europeo di stati-nazione un ritorno a modelli arcaici e medievali. Egli era convinto che il socialismo richiedesse un orizzonte politico assai più vasto, di scala globale, e ripudiava qualunque prospettiva particolaristica o etnico-tribale. Ai suoi occhi, le varie rivendicazioni delle nazionalità oppresse all’auto-determinazione costituivano pretese legittime nella sola misura in cui costituivano fasi nevralgiche nella più ampia strategia rivoluzionaria globale, e al servizio del proletariato internazionale. Sul punto, cfr. *ivi*, pp.406-407.

⁷⁸² “It is no exaggeration therefore to say that Lenin’s aim was not peace in the sense of cessation of hostilities and an international arrangement between states, but an international revolution in the form of an international civil war between the possessing classes and the revolutionary forces with the aim of dismantling all existing states with their present structures. Lenin indeed never ceased to proclaim that he was no pacifist, and that socialism was no pacifism” (*ivi*, p.410).

l'assalto al capitalismo imperialista venisse condotto "da tutti i popoli chiamati a marciare insieme verso una comunità socialista mondiale"⁷⁸³, anziché schierandosi sotto questa o quella bandiera e alleandosi alle forze dei nazionalisti. Questa visione fu prontamente bollata di utopismo e di opportunismo da parte di Lenin, che riteneva "una follia"⁷⁸⁴ l'idea stessa di una concorde marcia di popoli diversi, uniti fianco a fianco contro il sistema imperialista. Ai suoi occhi, il socialismo "non poteva ottenere la vittoria simultaneamente in tutte le nazioni"⁷⁸⁵, ma lo avrebbe fatto prima in un luogo e poi negli altri, e verosimilmente con la Russia a fungere da iniziatrice e il resto delle nazioni a seguire, ispirate dal suo esempio luminoso⁷⁸⁶.

In uno sforzo di sintesi che vuole raccordare le premesse contenute nel suo primo volume alle conclusioni a cui giunge riguardo al leninismo nel Novecento, Talmon abbozza un'importante ritratto speculare del bolscevismo e del giacobinismo

Lenin era mosso dalla stessa visione di Robespierre, il quale proclamava che lui e i suoi compagni erano determinati «in una parola, ad avverare la volontà della natura, a realizzare i destini dell'umanità, a realizzare le promesse dei filosofi [...]». Alla vaghezza di questa prima versione giacobina della fase salvazionista della storia veniva ora data sostanza – il giacobino dell'ultimo periodo ne era assolutamente convinto – con i contenuti concreti dell'inconfutabile validità della scienza e con le prove dell'inevitabilità della storia. Robespierre aveva dovuto pregare e preparare, con l'aiuto del terrore, un regno della virtù per avverare quella visione. Lenin aveva dalla sua parte un'infallibile analisi della realtà oggettiva nonché le leggi della storia e dell'economia a guidarlo⁷⁸⁷.

⁷⁸³ *Ivi*, p.411.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

⁷⁸⁵ *Ivi*, p.412.

⁷⁸⁶ "The Bolsheviks put much stronger emphasis than the Jacobins upon the universal character of their message. Their expectation of an immediate response from other countries was much livelier because in the first place Marxism was fundamentally more internationalist than Jacobinism" (*ivi*, p.436.).

⁷⁸⁷ "Lenin was driven by the same vision as Robespierre, who proclaimed that he and his friends were determined «in a word, to fulfil the will of nature, accomplish the destinies of mankind, realise the promises of philosophers [...]». The vagueness of this early Jacobin version of the final salvationist stage of history was now given substance – the latter-day Jacobin was absolutely convinced – with concrete contents of irrefutable scientific validity and with proofs of historic inevitability. Robespierre had had to pray and to

Lenin arrivò ad affermare espressamente che “un social-democratico non era altro che un giacobino che aveva aderito al socialismo”⁷⁸⁸, e, guardando in retrospettiva alla Rivoluzione Francese, si diceva convinto che la dittatura del terrore – specialmente sul frangente dell’economia – avesse fallito nei suoi intenti perché il periodo storico in cui aveva avuto luogo conosceva solo “una produzione su piccola scala, senza macchinari centralizzati e mezzi tecnologici”⁷⁸⁹. I bolscevichi, al contrario, “avevano reti ferroviarie, automobili, telegrafi e telefoni, elettricità e gas”⁷⁹⁰, ma soprattutto “una guida infallibile”⁷⁹¹, ossia la teoria economica marxista – “tutte cose che i Montagnardi non avevano avuto”⁷⁹².

Dittatura del proletariato?

Una domanda diretta viene posta da Talmon al lettore nell’ambito dell’analisi del rivoluzionarismo russo durante il primo conflitto mondiale:

I bolscevichi sarebbero stati in grado di assumersi la responsabilità di governare il paese quando ancora costituivano una trascurabile minoranza nella nazione globalmente intesa?⁷⁹³.

Talmon fornisce contestualmente una risposta, almeno nel senso di affermare che “Lenin non aveva alcun dubbio a riguardo”, e che pertanto un’*élite* numericamente esigua poteva senz’altro considerare se stessa come legittimata a decidere le sorti di un intero paese anche al cospetto dei principi del marxismo.

Il tema – ben noto – è quello che lo studioso ha a più riprese affrontato nella sua opera e che mette in luce una delle linee di faglia dell’impalcatura ideologica su cui poggia la democrazia totalitaria: la pretesa di un ristretto numero di individui – quand’anche non di un uomo solo – di agire con poteri dittatoriali e di prendere decisioni in nome e per conto

prepare, with the help of terror, a reign of virtue for that vision to come true. Lenin had an unfailing analysis of objective reality and laws of history and economics to be guided by” (*ivi*, p.418).

⁷⁸⁸ *Ibid.*

⁷⁸⁹ *Ibid.*

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² *Ibid.*

⁷⁹³ “Would the Bolsheviks be able to assume responsibility for governing the country, while still a negligible minority in the nation as a whole?” (*ivi*, p.420).

delle masse (di cui si considerano campioni e rappresentanti) per la piena e massima realizzazione di valori di libertà e di uguaglianza. Questo *trend*, che, come una costante aritmetica, ritorna con ferrea regolarità in ogni esperienza totalitaria dal giacobinismo in avanti, riemerge con forza nel leninismo⁷⁹⁴.

In Russia, in particolar modo, la questione della rappresentanza degli interessi *delle classi operaie* sembra, secondo Talmon, intrecciarsi in maniera assai singolare con il ben più risalente tema della *volontà generale*. Ancora una volta, l'arretratezza di quel contesto economico e la composizione pseudo-feudale della società esistente contribuivano all'eccezionalismo della Russia, giocando peraltro a favore delle pretese bolsceviche, come Talmon mette in luce.

Considerata l'insignificanza della borghesia russa, i lavoratori nelle fabbriche, nei laboratori e nelle campagne potevano considerarsi come un'unica massa indifferenziata, un'entità con un comune interesse, una singola volontà; e ciò con ancor più rilevanza che nella Francia giacobina del 1793. Essi erano chiamati a governarsi in maniera diretta, liberi dalla tutela imposta dagli sfruttatori [...], e a portare a compimento le loro decisioni [...]. Erano ispirati e guidati da pionieri illuminati e veterani induriti dalla lotta per i diritti e per l'emancipazione del popolo, i membri del partito comunista, che costituiva il portavoce più articolato e in assoluto più incorruttibile del proletariato, privo di alcuna aspirazione propria⁷⁹⁵.

Talmon mette in risalto come la strategia leninista assegnasse specifici compiti ai vari segmenti della società – quest'ultima epurata, beninteso, delle vecchie classi dominanti, e pertanto concepita nella sua accezione ristretta di masse popolari e rappresentanze del partito comunista – in vista del trionfo del disegno rivoluzionario. Alle moltitudini contadine, più arretrate e con una più rozza coscienza di classe, sarebbe spettata la *pars*

⁷⁹⁴ “If a quarter of a million landlords could, the more or less equal number of card-bearing Bolshevik party members, fired with zeal, highly organised and most disciplined, certainly could” (*ibid.*).

⁷⁹⁵ “Given the insignificance of the Russian bourgeoisie, the toilers in factories, workshops and on the land could be presented as a single undifferentiated mass, an entity with a common interest, a single will; and this with greater relevance still than in Jacobin France of 1793. They were called to govern themselves directly, free of the tutelage imposed by exploiters [...], to carry out their own decisions [...]. They were inspired and guided by enlightened pioneers and tried and hardened veterans of the struggle for the people's rights and emancipation, the members of the Communist party, which was the most articulate and wholly incorruptible spokesman of the proletariat, with no interests and aspirations of its own” (*ivi*, p.421).

destruens, ossia – nelle parole di Talmon – una “missione di disorganizzazione”⁷⁹⁶ nei confronti del potere costituito, cioè l’abbattimento del regime latifondista tramite l’impossessamento delle terre dei possidenti; “dopodiché, se ne sarebbero tornate a casa”⁷⁹⁷. Al proletariato urbano, ben più consapevole e istruito, sarebbe invece spettata la *pars construens* del processo rivoluzionario, con l’occupazione del vuoto lasciato dalle masse contadine nel frattempo ritiratesi, e la costruzione concreta del nuovo assetto comunista sulle macerie della società capitalista.

In un’intersezione di rousseauismo e materialismo dialettico, il popolo – “in quanto vero sovrano”⁷⁹⁸ – non sarebbe stato vincolato da alcuna procedura normativa, da alcuna istituzione esistente o futura e da alcun limite giuridico, né lo sarebbero stati “i suoi plenipotenziari eletti nelle assemblee legislative”⁷⁹⁹. Parimenti, l’autentica auto-espressione della democrazia diretta sarebbe stata libera dai vincoli angusti dei meccanismi maggioritari, in quanto espressione “di un più vasto processo storico-dialettico, portato a consapevolezza e a maturazione su una tela in costante dispiegamento”⁸⁰⁰.

L’opinione personale di Talmon è che le *élites* bolsceviche fossero “genuinamente convinte”⁸⁰¹ che uno stato industrializzato di così vaste dimensioni e di tale eterogeneità “potesse effettivamente essere governato, sotto il controllo dei lavoratori, da una democrazia diretta composta da masse per la maggior parte illetterate”⁸⁰². Una tale dogmatica certezza, secondo lo studioso, era semplicemente indispensabile per generare in quelle medesime *élites* un senso di auto-legittimazione alla presa del potere, in vista “di un’inevitabile e imminente grande realizzazione [...] della rivoluzione messianica”⁸⁰³: solo una tale convinzione poteva, del resto, giustificare ai loro occhi – e a quelli delle masse – la prospettiva di una dittatura terroristica provvisoria⁸⁰⁴. Ritenere invece che gli esponenti

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ *Ibid.*

⁷⁹⁸ *Ivi*, p.422.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ *Ibid.*

⁸⁰¹ *Ivi*, p.424.

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ *Ibid.*

⁸⁰⁴ Così Talmon: “It is not enough to say that such a vision of utopian harmony and bliss was calculated to make the provisional terrorist dictatorship [...] look as indeed a small price [...], as a way of shortening the birth pangs. The key to the riddle is the fact that only through a genuine belief in the possibility, indeed

delle avanguardie rivoluzionarie non nutrissero una tale genuina convinzione – aggiunge Talmon – equivarrebbe ad implicare la loro ipocrisia o il loro crudo cinismo, eventualità che lo studioso si sente di escludere categoricamente⁸⁰⁵. La “certezza fanatica”⁸⁰⁶ che l’unanimità del popolo “costituìsse la *forma mentis* di tutta la brava gente”⁸⁰⁷ portò in breve a ritenere qualunque opinione dissidente o eterodossa “una anormalità”⁸⁰⁸, nella misura in cui rappresentava, né più né meno, “il rifiuto di essere razionali e liberi”⁸⁰⁹. Agli occhi di Talmon, proprio la “fede ipnotica nell’armonia finale”⁸¹⁰ fu alla base della pretesa che la dittatura terroristica costituisse soltanto una fase transitoria, destinata a concludersi non appena la totalità dei cittadini avesse abbracciato la propria natura razionale e pertanto non vi fosse neppure più stato bisogno di un apparato statale⁸¹¹.

Fintantoché quello stadio finale non fosse stato raggiunto, tuttavia, permaneva per i bolscevichi il dilemma sulla posizione da assumersi nei confronti delle istituzioni e delle strutture socio-politiche esistenti.

inevitability and imminence of the great fulfilment were the vanguard of the messianic revolution able to feel entitled to claim that they expressed the true will of the people and to act as instruments of history” (*ibid.*).

⁸⁰⁵ Cfr. *ibid.*

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*

⁸⁰⁸ *Ibid.*

⁸⁰⁹ *Ibid.*

⁸¹⁰ *Ibid.*

⁸¹¹ Nel contesto della guerra che stava lacerando l’Europa, inoltre, l’imperativo primario dei rivoluzionari russi, a fronte della lotta contro l’imperialismo occidentale, era “la prevenzione di ogni deviazione nazionalista” (*ivi*, p.437), vista come una minaccia persino più grave delle stesse fazioni nemiche. La visione di un’unica comunità socialista globale e senza classi era la sola a dover prevalere nella comunità internazionale, di modo che il mondo delle nazioni potesse essere rimpiazzato “da un mondo di comunità economicamente prive di classi e politicamente indifferenziate” (*ivi*, p.439). Il modello federativo – “come realizzato dall’URSS” (*ivi*, p.440) – non era altro che una forma transitoria verso la completa unione delle masse dei lavoratori di tutte le nazioni. Come mette in luce Talmon, i successi sovietici contro le armate bianche e la liberazione dei territori russi occupati, a fronte del fallimento dei comunisti occidentali di realizzare la rivoluzione nei rispettivi paesi, “portò alla bolscevizzazione della Terza internazionale” (*ivi*, p.442) e fece assurgere la Rivoluzione di ottobre a paradigma e modello di tutti i movimenti comunisti, in maniera non dissimile a come – nel diciannovesimo secolo – tutti i movimenti rivoluzionari europei erano costretti a relazionarsi all’ingombrante precedente della Rivoluzione Francese, considerata “il modello anatomico” (*ibid.*) di ogni altra possibile rivoluzione.

Sorse il dubbio se il partito dovesse trasformarsi in una setta e rigettare, per la sua adesione immacolata alla purezza rivoluzionaria, ogni partecipazione ai parlamenti nazionali, alle unioni sindacali, alle cooperative e alle assemblee municipali, o se invece dovesse agire come una chiesa militante all'interno dei movimenti e delle istituzioni operaie che già esistevano al fine di contrastare l'influenza degli opportunisti e di consentire alle idee comuniste di prendere il sopravvento al loro interno. Lenin si schierò in maniera decisa contro il settarianismo della Sinistra. La soluzione proposta era un miscuglio di attività lecite e illecite all'interno dello stato e delle organizzazioni che i comunisti erano invitati ad infiltrare⁸¹².

In quest'ottica, i comunisti nelle varie nazioni erano chiamati "a riporre la loro lealtà nella causa della rivoluzione globale e al di sopra della lealtà verso il proprio paese"⁸¹³, e a trattare i propri governi e le proprie istituzioni come nemici, "alla stessa maniera di come i rivoluzionari russi avevano trattato lo zar"⁸¹⁴. Come Talmon lucidamente osserva, i bolscevichi, "con il loro *background* russo, la loro esperienza dello zarismo e la loro mentalità messianica"⁸¹⁵, ebbero grandi difficoltà a comprendere le esitazioni dei loro omologhi occidentali, i quali, generalmente, e a dispetto della loro retorica programmatica, "non si sentivano alienati del tutto dalle loro nazioni di appartenenza, dalle loro istituzioni e dalla loro tradizioni"⁸¹⁶, ed erano normalmente restii a concepire una distruzione completa delle stesse. Specialmente dopo il fallimento dell'insurrezione marxista in Germania del 1923, i comunisti al di fuori della Russia "si trovarono nella condizione di «nazionalisti di una potenza straniera»"⁸¹⁷ – ossia, per l'appunto, della Russia – mentre i bolscevichi si cristallizzarono nella presunzione di costituire l'unica alternativa esistente

⁸¹² "There arose the dilemma whether the party was to become a sect and in its adherence to immaculate revolutionary purity eschew participation in national parliaments, general trade unionism, cooperatives and municipalities – or was it to strive to act as a church militant within existing working-class movements and institutions, in order to undermine the influence of opportunists and to make communist ideas in them prevail? Lenin came out decisively against Leftist sectarianism. The solution proposed was a mixture of legal and illegal activity within the state and within all the organisations which the communists were well advised to join or succeeded in infiltrating" (*ivi*, p.443).

⁸¹³ *Ibid.*

⁸¹⁴ *Ibid.*

⁸¹⁵ *Ibid.*

⁸¹⁶ *Ibid.*

⁸¹⁷ *Ivi*, p.445.

alla civiltà borghese, “invocando il diritto, o meglio il dovere, di estendere il proprio aiuto a qualunque sollevamento contro l’esistente ordine capitalista”⁸¹⁸ in ogni parte del mondo, con il fine di contribuire al trionfo della rivoluzione globale.

Eroismo e culto della violenza nel pensiero di Georges Sorel. Verso il Fascismo.

La complessità della figura di Sorel all’interno della costellazione dei pensatori messianici sembra affascinare Talmon, che gli dedica un autonomo e corposo capitolo in apertura della penultima parte del suo volume sul pensiero totalitario del Novecento, ossia quella relativa al messianesimo politico di destra⁸¹⁹. Con la sua propensione per il ritratto psicologico e per la ricostruzione biografica, Talmon lo introduce così:

Georges Sorel visse abbastanza a lungo da assistere e inneggiare alla rivoluzione bolscevica come ad una grande conquista, e abbastanza a lungo – se non per complimentarsi con Mussolini per la sua riuscita marcia su Roma – perlomeno per esprimergli il suo interesse, il suo fascino e la sua ammirazione per il nascente Fascismo [...]. Sorel era un cercatore. Il suo interrogarsi senza sosta e la sua propensione a cadere nello sconforto, i suoi entusiastici tentativi e i suoi amari momenti di disincanto ben simboleggiano la biografia spirituale della

⁸¹⁸ *Ibid.*

⁸¹⁹ Si ricorda al lettore, per quanto necessario ovvero solo opportuno, che il primario ambito di indagine di Talmon nell’intero arco della sua trilogia sulla democrazia totalitaria rimase il pensiero messianico di sinistra, e che il principale motore dei suoi studi restò per tutta la vita la volontà, o meglio l’esigenza, di comprendere – indagandone le origini e lo sviluppo – il totalitarismo sovietico, che costituiva, negli anni in cui scriveva, la più seria e tangibile minaccia per il mondo libero, di cui lo studioso si considerava uno strenuo cantore e un convinto difensore. Non deve pertanto stupire che, a dispetto di un’espressa scelta iniziale di adottare una prospettiva ad ampio raggio nell’analisi storica della democrazia totalitaria, l’approfondimento del pensiero messianico di destra e delle sue concrete manifestazioni storiche – nazifascismo *in primis* – risulti proporzionalmente meno sviluppato rispetto alla messe di materiali riservati ai totalitarismi di sinistra. Così, la Parte Ottava e la Parte Nona (e conclusiva) del suo volume del 1981, rubricate rispettivamente “The German Revolution of 1918 and Hitler in the Wings” e “From Georges Sorel to Benito Mussolini”, si presentano più come sforzo di sintesi che come un momento di approfondimento, e la rassegna dei protagonisti della stagione messianica di destra in esse contenuta va considerata una panoramica riassuntiva generale senza pretese di indagare a fondo il pensiero dei singoli esponenti.

sua epoca, il pellegrinaggio patetico di un uomo moderno che aveva smarrito le certezze del passato⁸²⁰.

Talmon riscontra nel pensiero giovanile di Sorel una fascinazione per “i fenomeni di integrazione e disintegrazione, decadenza e rinascita”⁸²¹, che egli associa al suo più profondo pessimismo esistenziale e alla tensione verso la liberazione e il riscatto. Questa prospettiva determinerebbe altresì da parte sua, anche nella maturità, un atteggiamento quasi manicheo nei confronti delle condizioni sociali in cui gli uomini si trovano a vivere, viste come “un sistema tenuto insieme da una legge ferrea”⁸²² da accettare *in toto* come una realtà inevitabile oppure da rigettare altrettanto drasticamente e radicalmente – e nella sua interezza – “per mezzo di una catastrofe in grado di trascinare ogni cosa”⁸²³. Il ripudio di qualunque compromesso emerge, nell’analisi condotta da Talmon, come la cifra stilistica di Sorel: l’approccio massimalista, anti-gradualista e anti-moderato di questo profeta messianico germina dalla convinzione che “a qualunque segno di rilassamento facciano seguito il marciume, il crollo e la rovina”⁸²⁴, e che la civiltà – considerata sempre come precaria e fragile – possa mantenersi in vita solo a costo di una costante ricerca di vigore vitale, pena la soccombenza alle forze barbariche che attentano alle sue difese. Lo stato di tensione e di costante scontro con le minacce della decadenza e della distruzione si carica in Sorel di un significato mistico-salvazionista, in uno sforzo di toccare con mano la redenzione ultima. Il “balzo eroico”⁸²⁵ verso una condizione di disciplina strenua e costante avvicina Sorel, nelle parole di Talmon, alla realtà “di un ordine monastico, delle prime comunità puritane, della *Grande Armée*”⁸²⁶. In questo autore sarebbe riscontrabile “una struttura di pensiero chiaramente religiosa”⁸²⁷, imperniata attorno ai cardini fondamentali

⁸²⁰ “Georges Sorel lived long enough to see and hail the Bolshevik revolution as a great fulfilment, and long enough if not to congratulate Mussolini on the accomplished march on Rome, at least to express his fascinated interest in and keen admiration for rising Fascism [...]. Sorel was a seeker. His relentless and easily discouraged questing, his tentative enthusiasms and bitter disillusionments, epitomise the spiritual biography of his age, the pathetic pilgrimage of modern man who had lost the past certainties” (*ivi*, pp.451-452).

⁸²¹ *Ivi*, p.453.

⁸²² *Ivi*, p.454.

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ *Ibid.*

⁸²⁵ *Ivi*, p.455.

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ *Ibid.*

costituiti dai concetti-gemelli di peccato e purificazione, colpa e redenzione, volitiva arroganza e certezza oggettiva, diritto e forza, legittimazione e rivoluzione⁸²⁸.

L'adesione di Sorel al marxismo viene ricondotta da Talmon alla sua fascinazione per le certezze oggettive e per le leggi necessarie, verso cui ebbe sempre uno slancio assai zelante e dai contorni quasi fanatici. Egli "si diede anima e corpo ad una mistica schierata contro un'altra mistica"⁸²⁹, ossia la lotta per la giustizia astratta e la verità, da un lato, contro le forze arcane del mito della nazione, dall'altro. Tuttavia, nel suo pensiero si assiste ad una notevole rielaborazione dei valori marxisti, in particolar modo con riguardo al ruolo assegnato al proletariato nel più ampio orizzonte della dialettica storica.

Sorel non nutriva alcuna simpatia per tutto quello che egli considerava una versione moderna di una *jacquerie* – l'invidioso desiderio dei poveri di redistribuire la proprietà in nome dell'uguaglianza [...]. Qui possiamo vedere il punto focale già preannunciato nella teoria del sindacalismo rivoluzionario di Sorel e basata sull'idea di violenza. Sorel vede il proletariato – organizzato in sindacati – non come un insieme di poveri che lottano per ottenere una fetta più grande di torta ma come una forza predestinata dalla storia a edificare una nuova civiltà e una nuova moralità sulle rovine del decadente mondo borghese⁸³⁰.

L'autenticità di questa forza – il proletariato – e l'unicità della sua missione erano stati storpiati e menomati dai politici di professione, dagli intellettuali e dalla corruzione del parlamentarismo e dei partiti politici. Nella mente di Sorel, egli stava lottando "per il ritorno del vero Marx"⁸³¹, che egli considerava niente di meno che un profeta e un messia. Il grande tema della legittimazione del potere, come fa notare Talmon, torna centrale con il ruolo messianico che Sorel assegna al proletariato così configurato: il ripudio verso i

⁸²⁸ Così Talmon: "This faith – pessimism linked to a vision of deliverance – was a doctrine «without which nothing truly great has ever been accomplished in this world» [...]. Sorel was never a believer; he never used the word «God»; but he never ceased to be fascinated by religion and to write on religious problems" (*ibid.*).

⁸²⁹ *Ivi*, p.456.

⁸³⁰ "Sorel has no sympathy at all with what he regards as the modern version of a *jacquerie* – the envious desire of the poor to redistribute property for the sake of equality [...]. Here we reach the nodal point already foreshadowed in Sorel's theory of revolutionary syndicalism based on the idea of violence. Sorel sees the proletariat – organised in syndicates – not as paupers fighting for a larger share of the cake but as a force predestined by history to enthrone a new civilisation and a heroic morality on the ruins of the decaying bourgeois world" (*ivi*, p.458).

⁸³¹ *Ibid.*

politici di professione – bramosi solo di “potere per amor del potere”⁸³² – arriva qui a travolgere persino il concetto (tutto rivoluzionario) di avanguardia illuminata, da Sorel scaricato come perversione *borghese* e scavalcamento *de facto* delle masse popolari nella loro legittima pretesa di sovranità. Questo lo porta, nelle parole di Talmon, ad una drastica e radicale rivalutazione *in pejus* della tradizione filosofico-politica del diciottesimo secolo⁸³³, che viene da Sorel rigettata come “una colossale perversione, un’alienazione”⁸³⁴, del cui ingombrante lascito sbarazzarsi per aprire la via al vittorioso incedere del proletariato⁸³⁵. Talmon è convinto che la più rilevante conseguenza del rigetto di Sorel del razionalismo settecentesco sia il suo disprezzo della “religione del progresso”⁸³⁶, dalla quale sarebbe germogliata l’illusione di poter avere “politici di professione o intellettuali prestati alla politica, consorziati fra di loro in partiti con il fine dichiarato di fungere da guida per il popolo in funzione del raggiungimento di un determinato stato di felicità sociale”⁸³⁷. Sorel considerava queste figure “retori, sofisti, avventurieri, speculatori, pagliacci”⁸³⁸, epifenomeno dell’infezione borghese che aveva contaminato persino il

⁸³² *Ivi*, p.459.

⁸³³ “«*Les Illusions du Progrès*» is the central issue on which Sorel takes up his fight against the eighteenth-century tradition: that belief in some final salvationist stage of the historic process, the preordained resolution of all contradictions and conflict into a state of concord, harmony, resulting from the final victory of the basic rationality and social nature of man over all the disturbing and corrupting influences of bygone ages [...]. Sorel entirely ignores the eighteenth-century humanist and universalist ingredients in both the original impulse and ultimate vision of socialism. The facile optimism of the rationalists rouses Sorel to a fury of contempt [...]. Humanitarian rationalism seems to Sorel a colossal lie which has been a most stultifying and corrupting effect, breeding an arrogant and capricious desire to obtain full gratification quickly and cheaply, to make a cowardly escape from the realities of life and the lessons of history” (*ivi*, pp.460-461).

⁸³⁴ *Ivi*, p.460.

⁸³⁵ Anticipando lo sviluppo imminente del Fascismo, Talmon individua il collegamento tra il pensiero di Sorel e quello di Mussolini: “«All our efforts», Sorel writes, «should aim at preventing bourgeois ideas from poisoning the class which is arising; that is why we can never do enough to break every link between the people and the literature of the eighteenth century [...]». One is reminded of Mussolini’s boast in 1926, for which many parallels could be found in statements by Fascist and Nazi spokesmen: «We represent a new principle in the world; we represent the exact, categorical, definitive antithesis of the whole world of democracy, plutocracy, freemasonry, in short the whole world of the immortal principles of 1789»” (*ibid.*).

⁸³⁶ *Ivi*, p.462.

⁸³⁷ *Ibid.*

⁸³⁸ *Ibid.*

partito socialista e i suoi esponenti, e vedeva nel proletariato politicamente attivo l'unico attore di un possibile cambiamento e risanamento.

Proprio le masse di lavoratori dovevano costituire, nella visione di Sorel, le iniziatrici “di una civiltà e di una moralità più alte”⁸³⁹, animate “da valori puritani”⁸⁴⁰ suscettibili di ispirare con la forza trascinante del loro esempio. Talmon non può non riscontrare in questi frangenti un linguaggio fatto di metafore desunte dal campo della religione, della guerra e dei movimenti ascetici, in cui “i termini più frequenti sono onore e gloria, sublimazione, eroismo, virilità, superbia”⁸⁴¹. Coerentemente con questa visione quasi monastica delle virtù umane, per Sorel gli esponenti del proletariato dovevano fare quanto in loro potere per salvaguardare il loro stato di purezza, e a tal fine era essenziale “ridurre a zero i rapporti con il modo degenerato”⁸⁴², che – prosaicamente – implicava liberarsi dal giogo costituito dal tutorato dei politici e degli intellettuali corrotti, e dedicarsi “ad una guerra di classe ad oltranza”⁸⁴³. Maggiore il loro isolamento, maggiore il loro grado di purezza.

In questo assetto operativo Talmon ritrova tra le righe la trama di un certo hegelismo rivoluzionario, imperniato sul culto dello slancio vitale, del vigore oltranzista e del romanticismo militaresco.

Lo sciopero generale costituiva il grande mito, ma in assoluto non rappresentava una visione di utopia. L'utopia, secondo Sorel, era una proposizione intellettuale [...]. Il mito, al contrario, non era una verità da analizzarsi e da prendere pezzo per pezzo, ma un potere da risvegliare nell'animo, un insieme di immagini in grado di soddisfare e incentivare le nostre facoltà. Su di esso si focalizzavano tutte le nostre pulsioni e i nostri istinti, i nostri sogni e le nostre speranze. Si trattava di una visione della vita trasformata in dramma, uno spasmo teso al compimento finale⁸⁴⁴.

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ *Ibid.*

⁸⁴² *Ivi*, p.463.

⁸⁴³ *Ibid.*

⁸⁴⁴ “The General Strike was the great myth, but it was most emphatically not a vision of utopia. Utopia, according to Sorel, was an intellectual proposition [...]. Myth, however, was not a truth to be analysed and taken to pieces, but a power that stirred the soul, and ensemble of images that satisfied and propelled all our

Questa concezione del mito, secondo l'interpretazione fornita da Talmon, presupponeva che l'uomo non fosse una creatura razionale, bensì un essere la cui visione eroica gli conferiva quell'*élan vital* suscettibile "di spalancargli le porte del dominio della libertà creativa"⁸⁴⁵. Per Sorel, la forza costituiva pertanto lo strumento prediletto "per imporre un certo ordine sociale"⁸⁴⁶, e la violenza – quale valore-icona di nobiltà e integrità cavalleresca – il solo modo di sconfiggere il corrotto sistema borghese e portare a compimento la rivoluzione. Come mette in luce Talmon, in questa architettura di pensiero la violenza assurgeva "a pegno di autenticità"⁸⁴⁷, in contrapposizione all'ipocrisia e alla corruzione della democrazia parlamentare e dei politici di professione, e apriva la strada ad una glorificazione della nuda forza e alla celebrazione della superiorità ontologica degli istinti sulla ragione, inaugurando una visione che si sarebbe rivelata centrale nel nazifascismo. Questo dettaglio non passa inosservato agli occhi di Talmon, che rileva come, a dispetto del suo identificarsi con le ragioni del proletariato, Sorel veleggi, di fatto, molto più vicino alle coordinate del pensiero fascista, e sostiene che la scelta di mettere al centro della sua visione l'eroismo delle masse dei lavoratori non sia da imputare ad una genuina volontà "di redimere una classe oppressa"⁸⁴⁸, quanto il corollario del suo autentico hegelismo e della sua convinzione che il proletariato – e non la borghesia – costituisca il protagonista della prossima fase storica. L'intersezione della parabola di Sorel con il moto ascensionale della Destra ultranazionalista nel primo dopoguerra viene letto da Talmon come "un'opportunità storica"⁸⁴⁹ colta dal teorico rivoluzionario di infeudare un candidato "per il *revival* della virilità e dell'eroismo"⁸⁵⁰, conferendo la propria benedizione "ad un bizzarro sodalizio di giovani esaltati provenienti dal sindacalismo di sinistra e dell'estrema destra"⁸⁵¹.

faculties. Upon it were focused all our urges and drives, dreams and hopes. It was a vision of life turned drama, a convulsion of final fulfilment" (*ibid.*).

⁸⁴⁵ *Ivi*, p.464.

⁸⁴⁶ *Ibid.*

⁸⁴⁷ *Ivi*, p.466.

⁸⁴⁸ *Ivi*, p.469.

⁸⁴⁹ *Ivi*, p.470.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ *Ibid.*

Messianesimo politico nell'Italia del Novecento tra mito del Risorgimento e pensiero fascista.

In apertura della sua analisi del fascismo, Talmon, pur con le dovute cautele, ritiene opportuno richiamare proprio il lascito del pensiero di Georges Sorel.

Senza saltare alla facile conclusione di vedere in Sorel il padre di tutto quanto, si può a stento confutare la fama che il suo nome si era guadagnato in Italia. Alcune particolari affinità con le idee e con i sentimenti di Sorel dovevano essere state nell'aria, in attesa di essere articolate e sistematizzate⁸⁵².

Il suo pensiero, lui vivente, godette del resto di maggior fortuna nella penisola rispetto che nella sua natia Francia, al punto che alcune sue opere furono date alle stampe solo in lingua italiana, e per tutta la durata della sua vita egli mantenne una fitta corrispondenza con pensatori di prim'ordine come Benedetto Croce e Vilfredo Pareto.

Talmon rintraccia nel “paradosso della storia italiana”⁸⁵³ la formazione di un contesto idoneo al successivo sviluppo dell'ideologia fascista, e, in particolare, nella circostanza che l'Italia, “seppur delineata dalla geografia e dal suo passato per costituire un'unità politica”⁸⁵⁴, per buona parte della sua storia non sia stata uno stato-nazione, “a dispetto del suo immenso patrimonio culturale, dell'unità religiosa dei suoi abitanti, della relativa assenza di minoranze etniche e della benedizione dei suoi confini naturali”⁸⁵⁵. Al contempo, la presenza ininterrotta del papato e l'ubiquità del cattolicesimo nella storia italiana avrebbero conferito al Risorgimento, almeno nella ricostruzione che Talmon predilige, peculiari caratteri di anti-clericalismo, repubblicanesimo e rivoluzionarismo. Questo dettaglio spiegherebbe perché il nazionalismo italiano, più di altri suoi omologhi europei, sviluppò, per opposizione ed emulazione, una visione incentrata “non solo sulla realizzazione di un nazione politica, ma anche di una nuova comunità spirituale”⁸⁵⁶, o – se si vuole – “un messaggio di purificazione e rinnovamento, una Roma Terza a capo delle

⁸⁵² “Without rushing to the facile conclusion of naming Georges Sorel as the father of it all, one can hardly dispute the fame his name had gained in Italy. Some particular affinity with Sorel's ideas and sentiments must have been in the air, waiting to be articulated and systematised” (*ivi*, p.475).

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ *Ibid.*

⁸⁵⁵ *Ibid.*

⁸⁵⁶ *Ivi*, p.477.

nazioni liberate, unite e redente, ciascuna espressione dei propri valori più profondi e autentici”⁸⁵⁷. Tuttavia, queste aspirazioni nazionalistiche rimasero confinate ad una minoranza di patrioti, lasciando fundamentalmente indifferenti le masse⁸⁵⁸, al punto che la concreta realizzazione del disegno di unificazione italiana risultò possibile, come ben noto, solo “grazie agli intrighi congegnati da Cavour”⁸⁵⁹. Talmon sostiene che proprio questa peculiare modalità di creazione lasciò in eredità all’Italia unita “un tormentoso senso di incompiutezza, di grandezza mancata, uno iato doloroso e imbarazzante tra aspirazioni e realtà, tra pretesa e sostanza”⁸⁶⁰, generando un complesso di inferiorità che avrebbe – nel secolo successivo – determinato una pulsione collettiva al riscatto, nella forma di un’aggressiva dimostrazione del valore e della potenza nazionali. Le *élites* intellettuali della penisola fin da subito svilupparono l’amara consapevolezza di quanto poco l’Italia potesse considerarsi una nazione organica, e di quanto impattante fosse l’assenza di una autoctona tradizione politica a cui ricollegarsi. Talmon richiama a riguardo la differenza lampante con la lunga gestazione della costituzione britannica, o persino con l’ideale monarchico incarnato dai Borbone e ancora in grado di ispirare frange nostalgiche di monarchici nella Francia repubblicana, entrambi esempi di un passato politico idoneo a riverberare i suoi effetti – fornendo coordinate di orientamento – anche sul presente⁸⁶¹.

Il Risorgimento costituì un movimento democratico rivoluzionario che esaltava il principio della sovranità popolare al di sopra di tutto. Questo rappresentava il titolo di legittimazione che veniva invocato *vis-à-vis* il papato e altri principi trascendenti e autoritari. Ma l’immagine idealizzata di Westminster generò più aspettative di quelle che potevano essere realizzate in Italia. Il Parlamento italiano divenne sinonimo di mancanza di principi, losche negoziazioni e voltafaccia e mancanza di

⁸⁵⁷ *Ibid.* Il riferimento qui è, assai evidentemente, al pensiero messianico di Mazzini, cui Talmon dedica grande attenzione, specialmente nei suoi studi risalenti agli Anni Sessanta e nel più ampio contesto della sua disamina sulla c.d. *fase romantica*. Sul punto si è ampiamente detto *supra*.

⁸⁵⁸ “The national liberation and unification movement of Italy was very much a minority aspiration – of the student youth, the *intelligentsia* and a part of the bourgeoisie. The vast peasant masses, especially in the south, were untouched. The millions of Catholics were held back by their religious convictions. Many of the aristocracy preserved their feudal loyalties towards the dynasties. The undeveloped urban proletariat was unimportant” (*ibid.*).

⁸⁵⁹ *Ibid.* Ancora: “After Italy was united, the Italians made the discovery that the Italian nation had still to be made” (*ivi*, p.478).

⁸⁶⁰ *Ibid.*

⁸⁶¹ Cfr. *ibid.*

sensu di responsabilità. Si basò per molto tempo su un elettorato eccessivamente ristretto, circa il due per cento della popolazione. Il suffragio universale dovette attendere fino al 1912. Solo metà degli aventi diritto si scomodavano per votare⁸⁶².

Il disprezzo per il governo eletto generò nel tempo “un desiderio per qualcosa di migliore al di fuori della cornice delle istituzioni”⁸⁶³, e sia la destra che la sinistra, sostiene Talmon, iniziarono a cristallizzarsi in una sorta di reazione “contro il pensiero positivista e le forme meccaniche di ragionamento”⁸⁶⁴ che sembravano incarnati dal parlamentarismo post-unitario e che “avevano svuotato il Risorgimento del suo contenuto romantico”⁸⁶⁵. Il fascino per la forza, la violenza, la vitalità e la spregiudicatezza⁸⁶⁶ funse da catalizzatore di un malcontento diffuso, della disillusione per gli esiti del progetto di unificazione nazionale e per le sue promesse infrante, e all'alba del ventesimo secolo “molte voci iniziarono ad invocare un battesimo di fuoco e sangue che ricompattasse e cementasse la nazione italiana, la mettesse alla prova e la purificasse in vista del grande compimento del suo destino manifesto imperiale, del quale il Risorgimento era stato solo un primo e incompleto cominciamento”⁸⁶⁷. Il fronte dei nazionalisti inizialmente fu riluttante a fare il suo ingresso ufficiale nell'arena politica del paese, temendo di perdere la propria reputazione di forza

⁸⁶² “The Risorgimento was a revolutionary-democratic movement which exalted the principle of popular sovereignty above everything. This was the title of legitimacy which it invoked *vis-à-vis* the papacy and other transcendental and authoritarian principles. But its idealised image of Westminster aroused more expectations which could not be fulfilled in Italy. The Italian parliament became a byword for lack of principle, shady dealings and makeshifts and lack of responsibility. It was based for quite a while upon an exceedingly narrow franchise, some 2 per cent of the population. Universal suffrage had to wait until 1912. Only about half the voters usually bothered to avail themselves of their right” (*ivi*, p.479).

⁸⁶³ *Ivi*, p.481.

⁸⁶⁴ *Ibid.*

⁸⁶⁵ *Ibid.*

⁸⁶⁶ “Italian pioneers of expressionism and prophets of futurism spread their fascination with violent outbursts of instinctual forces, the cult of sex, virility, speed, modern technology, sheer size and shocking novelty, mad deeds and vast mass pageants. These were re-echoed in the imperialists' bombastic evocations of battle, conquest and colonial adventure with its release from the constraints and malaise of modern city life and communion with the elements, the desert and savage primitivism” (*ivi*, p.482).

⁸⁶⁷ *Ibid.* Con riguardo alle ambizioni coloniali italiane, Talmon puntualizza: “Nel tardo diciannovesimo secolo e agli inizi del ventesimo, il destino [delle nazioni] si manifestava nell'espansione imperialista e nel dominio dei mari. L'Italia era arrivata troppo tardi al banchetto. Essa, a cui era stato concesso controvoglia e quasi comicamente lo *status* di grande potenza *honoris causa*, non ebbe alcuna posizione di rilievo al tavolo delle grandi nazioni” (*ibid.*).

pura, incorrotta e primitiva e di compromettere “la sua immagine di portabandiera di un messaggio rivitalizzante diverso da quello di ogni altra figura pubblica in Italia”⁸⁶⁸, ma finì nondimeno per organizzarsi, in ultima, in un partito che, alla vigilia dello scoppio della Grande Guerra, ottenne una modesta rappresentanza parlamentare. Nella scena politica italiana di quegli anni, una singolare convergenza di interessi legava nazionalisti e sindacalisti: i primi “sognavano la rinascita tramite l’impresa coloniale”⁸⁶⁹, i secondi auspicavano “il rinnovamento per mezzo di un battesimo di fuoco e sangue”⁸⁷⁰. Nella lettura fornita da Talmon, la guerra veniva concepita allora come un atto intrinsecamente rivoluzionario, mentre – specularmente – sindacalisti come Angelo Oliviero affermavano con convinzione che un popolo incapace di fare la guerra fosse un popolo incapace di fare la rivoluzione⁸⁷¹.

Talmon riporta l’attenzione sui punti di intersezione di nazionalismo e sindacalismo rivoluzionario.

Ciò che importava era l’impulso alla conquista, all’espansione; in altre parole, la sete di potere che era comune ai sindacalisti e agli imperialisti. Ciò significava che la violenza era il metodo prediletto dagli uni e dagli altri, ossia azione di massa, che di nuovo implicava massima coesione, concentrazione delle forze, disciplina di ferro e assoluta spregiudicatezza. Era facile sostituire i soldati ai lavoratori, la guerra all’azione delle masse, la distruzione del nemico nazionale allo spossamento del suo patrimonio [...]. Vedeva qui la luce un’esperienza, una scoperta che stava tormentando l’Europa, una dottrina universale, un pegno della «rinascita dei valori collettivi dell’esistenza»: questa «incessante volontà di dominio, questo tragico imperialismo dell’uomo sulla natura». La pienezza di questa esperienza pose sia i nazionalisti imperialisti che i sindacalisti in stretta e assoluta opposizione a tutto ciò che rappresentava l’Italia che loro disapprovavano e da cui desideravano distanziarsi, un’Italia effeminata, molle, pacifica, umanitaria, benpensante, pusillanime, che trovava rifugio nello stato di

⁸⁶⁸ *Ivi*, p.483.

⁸⁶⁹ *Ivi*, p.484.

⁸⁷⁰ *Ibid.*

⁸⁷¹ Cfr. *ibid.* Talmon rievoca, fra le altre cose, le discussioni di Corradini sull’edizione italiana delle «*Riflessioni sulla Violenza*» di Sorel, da cui emerge la convinzione che nazionalismo e sindacalismo possano senz’altro fondersi insieme.

diritto e nel trasformismo. In altre parole, le due tendenze rappresentavano lo spirito del rinnovamento tramite la rivoluzione o la guerra in Italia⁸⁷².

Talmon colloca la formazione del profilo intellettuale e valoriale di Mussolini in questo preciso contesto ideologico. Quest'ultimo, proprio come la maggioranza dei pensatori radicali dell'epoca, credeva "che il mito dello stato-nazione agli inizi del ventesimo secolo fosse divenuto il perno e il pilastro portante della borghesia"⁸⁷³, e che fosse compito dei socialisti rivoluzionari abbatterlo. In questa prospettiva, la guerra veniva vista da Mussolini come il detonatore della rivoluzione⁸⁷⁴, in ciò riecheggiando posizioni care a Lenin e Luxemburg, e il maggiore segno della sua adesione al socialismo marxista è ravvisabile proprio "nell'enfasi posta sull'inevitabilità degli sviluppi storici"⁸⁷⁵.

L'effettivo scoppio del conflitto fece però precipitare la situazione. Talmon riassume così l'impatto su Mussolini:

Mentre la guerra procedeva e assumeva le proporzioni di un combattimento colossale e di una tragedia senza precedenti, un uomo come Mussolini non poteva non realizzare la forza della mistica che spingeva milioni di individui a compiere l'estremo sacrificio e altri a sopportare indicibili sofferenze. Un tale sconvolgimento era sicuramente pregno di conseguenze e di potenzialità rivoluzionarie.

⁸⁷² "What mattered was the urge to conquer, expand; in brief, the will to power that was common to syndicalists and imperialists. That meant that violence was the method which was assumed by both, in other words direct mass action, which again required maximum cohesion, concentration of forces, iron discipline and utter ruthlessness. It was easy to substitute soldiers for workers, war for mass action, the destruction of the mass enemy and the seizure of his patrimony [...]. Here was an experience, a discovery that was tormenting Europe, a universal doctrine, a token of the «rebirth of the collective values of existence»: in this «unrelenting will to domination, this tragic imperialism of man over nature». The plenitude of this experience put the nationalist imperialists as well as the syndicalists in strict and absolute opposition to everything which is representatives of that Italy of which they disapproved and from which they wished to remove themselves, an Italy effeminate, soft, pacific, humanitarian, petty-minded, timid, taking refuge in law and order and makeshifts. In short, the two trends represented the spirit of renewal through revolution or war in Italy" (*ivi*, pp.484-485).

⁸⁷³ *Ivi*, p.486.

⁸⁷⁴ In un perfetto esempio di internazionalismo marxista, Mussolini, ai tempi della guerra di Libia, proclamava che i proletari arabi erano da considerarsi fratelli nella lotta alla borghesia italiana da parte delle masse lavoratrici. Sul punto, cfr. *ivi*, p.487.

⁸⁷⁵ *Ivi*, p.488.

Alla fine della guerra, nulla sarebbe più stato come prima. Un nuovo mondo sarebbe sorto. Era umiliante per una grande nazione con la tradizione del Risorgimento e per uomini con una visione dinamica della storia starsene in disparte e accontentarsi del ruolo di spettatori. Inoltre, tutti erano a conoscenza delle negoziazioni segrete che venivano condotte da entrambe le coalizioni di belligeranti e che l'Italia stava lucrando sulla propria entrata in guerra, sperando di vendersi al migliore offerente [...]. Lo sforzo bellico avrebbe certamente accelerato una rivoluzione industriale in Italia per stimolare la modernizzazione e la democratizzazione, come la guerra totale stava facendo ovunque⁸⁷⁶.

Talmon si chiede a questo punto se Mussolini potesse ancora considerarsi un internazionalista rivoluzionario oppure no, e si dichiara convinto che egli avesse oramai già lasciato cadere ogni illusione di rivoluzione globale, pur non avendo ancor abbracciato l'ideale di *egoismo sacro* o posizioni scioviniste. Certamente poteva leggersi “un’oscillazione del pendolo tra la repulsione per l’internazionalismo fittizio e l’affermazione della primaria realtà del supremo interesse della nazione”⁸⁷⁷. Quest’ultimo concetto, in particolare, veniva declinato ancora da Mussolini in termini marxisti, laddove proclamava solennemente, come Talmon ricorda, che il punto di vista nazionale restava “quello proletario”⁸⁷⁸, tuttavia l’incommensurabile evoluzione che le idee rivoluzionarie avevano subito nell’ultimo mezzo secolo gli consentiva di ibridare queste categorie di pensiero con la forza mistica del sentimento nazionale, che anzi – affermava – non era mai stato debitamente tenuto in considerazione dai socialisti e che oramai era impossibile ignorare. Così, conclude Talmon, “potere e forza si imposero come categorie supreme”⁸⁷⁹,

⁸⁷⁶ “As the war proceeded and assumed the dimensions of a colossal combat and unprecedented tragedy, a man like Mussolini could not but realise the force of a mystique which drove millions to make the supreme sacrifice and others to bear untold suffering. Such an upheaval was surely pregnant with vast changes and revolutionary potentialities. AT the end of the war nothing would ever be the same again. A new world would arise. It was demeaning for a great country, with the tradition of Risorgimento, and for men professing a dynamic view of history, to stand aside and be content with being onlookers. Moreover, everyone was conscious that secret negotiations were going on with both belligerent coalitions and that Italy was hawking about her entry into war, determined to sell herself to the highest bidder” (*ivi*, p.490).

⁸⁷⁷ *Ivi*, p.492.

⁸⁷⁸ *Ibid.*

⁸⁷⁹ *Ivi*, p.493.

in grado di determinare una deriva tettonica “dal socialismo messianico all'imperialismo”⁸⁸⁰.

All'indomani dell'armistizio del 1918, il linguaggio di Mussolini era quello “di una rivoluzione messianica”⁸⁸¹: le masse proletarie, eroicizzate dalla guerra, erano state propulse in avanti, al centro della scena politica, mentre la retorica di una vittoria mutilata “divenne la risposta di Mussolini alla dottrina della rivoluzione socialista”⁸⁸². Il revanscismo italiano del primo dopoguerra costituì “l'asse del totalitarismo di destra, la sorgente della sua dialettica e la giustificazione del suo sbalorditivo opportunismo”⁸⁸³, in maniera non dissimile – sostiene Talmon – dal ruolo svolto dalla strategia rivoluzionaria nei confronti del comunismo. L'espansionismo imperialista venne quindi invocato come una necessità e come un *diritto*⁸⁸⁴, tappa imprescindibili di un riscatto dovuto, attentando al postulato dell'ordine internazionale incarnato dalla Lega delle Nazioni e aprendo la strada “ad una nuova prospettiva revisionista in ribellione contro la legge degli stati esistente, come codificata dallo *status quo* dell'ordinamento internazionale”⁸⁸⁵, la cui legittimità veniva negata in nome del solenne destino manifesto dell'Italia. In questo frangente, sostiene Talmon, emerge la natura di ogni totalitarismo di sistema che si proclama “negazione rivoluzionaria (contro-rivoluzionaria) dell'individualismo, del liberalismo, della democrazia e del socialismo”⁸⁸⁶.

Infine, è ne *La Dottrina del Fascismo* del 1932 che Talmon riscontra “il frutto maturo della conoscenza di sé del Fascismo”⁸⁸⁷, tra premesse mazziniane e categorie hegeliane. In tale opera, era la *nazione* a costituire il dato primario. Essa non veniva definita come il risultato

⁸⁸⁰ *Ibid.*

⁸⁸¹ *Ivi*, p.494.

⁸⁸² *Ivi*, p.495.

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ “The Fascist doctrine of empire is presented by Mussolini not as a merely territorial, military or mercantile enterprise, but above all as a spiritual or moral phenomenon. He invokes the myth of the Roman Empire. It is not however the mission to unify nations and tribes into a single humanity of equal citizens [...]. What is envisaged is the repeated exercise of imposing government through a disciplined and sustained collective effort. Its purpose was to enhance the quality of a people rising again after many centuries of neglect or enslavement [...]. We thus find the imperial idea – carried beyond the nation's boundaries – projecting political and organisational patterns back into the internal arena.” (*ivi*, p.503).

⁸⁸⁵ *Ivi*, p.496.

⁸⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁸⁷ *Ibid.*

di un contratto sociale tra individui, né come la somma dei suoi componenti. Nella mente di Mussolini, la nazione costituiva “una realtà superiore e sovra-personale”⁸⁸⁸ – seppur non in un senso biologico –, “una legge morale, una tradizione, una missione che legava insieme le generazioni del passato, del presente e del futuro”⁸⁸⁹. In questa prospettiva, l’individuo era tenuto a rendersi strumento e mezzo di questa legge, donando “il suo sacrificio e il suo servizio”⁸⁹⁰. Ne emergeva una concezione della vita “seria, austera, religiosa”⁸⁹¹, reminiscente della tensione etica e spirituale mazziniana, in netto contrasto con quelle che Mussolini considerava “astrazioni individualistiche settecentesche, come i diritti dell’individuo, la libertà di scelta, l’interesse personale, le idee materialistiche di felicità, nonché le utopie e le innovazioni congegnate per assicurare in benessere individuale e generale in un qualche stadio finale di armonia e beatitudine”⁸⁹². Affondando le radici in un rousseauismo giacobino, lo stato fascista si opponeva alla democrazia dei numeri, rigettando la propria equiparazione ad una somma di individui chiamati ad esprimersi in una maggioranza. Esso si basava sulla volontà generale, “la più potente delle idee, in quanto la più morale, la più coerente, la più vera”⁸⁹³, vista come la manifestazione della stessa coscienza della nazione⁸⁹⁴. Il Fascismo stesso pretendeva di essere sorto come “una dottrina nazionale nel processo di combattimento contro le dottrine liberali, democratiche, socialiste e demagogiche”⁸⁹⁵, e di costituire “un movimento contro tutti i partiti”⁸⁹⁶, atteggiandosi a confraternita orgogliosamente separate da ogni altra realtà associativa e politica, un’*élite* di veterani di guerra, portavoce della volontà generale e depositari della coscienza nazionale.

Il consueto slittamento verso l’*élitismo* di un movimento che si proclama portatore degli interessi delle masse viene riassunto da Talmon, nel caso del fascismo, come segue:

⁸⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁸⁹ *Ibid.*

⁸⁹⁰ *Ivi*, p.497.

⁸⁹¹ *Ibid.*

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ *Ibid.*

⁸⁹⁴ La centralità della volontà generale veniva affermata anche a dispetto delle difficoltà nel recepirla e nel conoscerla. A sopperire a questi tecnicismi era preposto il Decimo Comandamento del Decalogo Fascista, secondo il quale «Mussolini ha sempre ragione». Cfr. *ivi*, p.498.

⁸⁹⁵ *Ibid.*

⁸⁹⁶ *Ibid.*

Un gruppo minoritario che in origine glorificava i valori della legge, dell'ordine, della tradizione, della coesione sociale e della solidarietà nazionale si arrogava ora il diritto di ribellarsi contro un governo legittimo e democraticamente eletto, bollandolo come inetto e – peggio ancora – traditore di quegli imperativi categorici della storia nazionale che l'avanguardia elitista pretendeva di incarnare. Il messaggio di una rivoluzione restaurativa fu professato sottoforma di una curiosa perversione del diritto di resistere all'oppressione, una licenza all'anarchia finalizzata all'imposizione dell'ubbidienza e di un regime autoritario⁸⁹⁷.

Glorificando la guerra quale espressione sublime di una vita dedicata all'eroismo vitale, il fascismo “si radicava nei valori di autorità, disciplina, gerarchia e ubbidienza”⁸⁹⁸, attaccando specularmente il complesso dei principi liberal-democratici incarnati nel parlamentarismo dell'*establishment*. Nelle parole di Talmon, il fascismo era un'ideologia pienamente totalitaria “nella misura in cui pretendeva di trasformare le persone in cittadini imbevuti dell'essenza e dei valori dello stato”⁸⁹⁹, realizzando una democrazia organizzata, centralizzata e autoritaria in cui “l'individuo non è soppresso, ma moltiplicato, come un soldato in un reggimento”⁹⁰⁰, chiamato a trovare realizzazione non come atomo disgiunto ma come tassello sublimato nella trama collettiva.

L'ascesa del totalitarismo in Germania nel primo dopoguerra.

In una nazione “carica di risentimento”⁹⁰¹ che considerava il Trattato di Versailles come “illegittimo e moralmente non vincolante”, la rivoluzione del 1918 non costituì, secondo Talmon, un *dénouement* predestinato della dialettica storica, né la matura e vittoriosa

⁸⁹⁷ “A minority group that in principle glorified the values of law, order, tradition, social cohesion and national solidarity assumed the right to rebel against a legitimate, democratically elected government, condemning it as inept and – worse still – disloyal to those categorical imperatives of the nation's history which the elitist vanguard pretended to embody. The message of a restorative revolution was preached in the form of a curious perversion of the right to resist oppression, a license for anarchy in order to impose a regime of authority and obedience” (*ivi*, p.499).

⁸⁹⁸ *Ivi*, p.502.

⁸⁹⁹ *Ibid.*

⁹⁰⁰ *Ibid.*

⁹⁰¹ *Ivi*, p.507.

insurrezione di una classe oppressa, bensì “un incidente, un sotto-prodotto di un disastro nazionale”⁹⁰². Similmente a quanto accaduto in Francia all’indomani della sconfitta del 1870, quando Thiers considerò che una repubblica di stampo conservatore avrebbe costituito il compromesso preferibile per assicurare la stabilità politica e sociale, in Germania, con il crollo del Secondo Reich, il governo di maggioranza dell’SPD venne inizialmente visto come la miglior speranza per una transizione moderata. Tale assetto politico tuttavia mancava di prestigio, soffriva dell’accusa di essere sorto dalle ceneri di una catastrofe nazionale ed era privo di qualunque carisma o fascino, essendo incapace di offrire un proprio mito o una propria narrativa a consolazione di un paese sconfitto e umiliato dai suoi avversari⁹⁰³. Questo, secondo Talmon, spiegherebbe almeno in parte la rapida ascesa della destra in Germania già a partire dalla seconda elezione del Reichstag, e ininterrottamente da quel momento in poi.

Come per Mussolini, anche per Hitler il dato di partenza era costituito dalla *nazione*, a cui egli associava il concetto intercambiabile di *razza*. Ai suoi occhi, il principale banco di prova per il valore e la nobiltà di una nazione era costituito dalla capacità di imporsi sui suoi vicini prima ancora che sulla natura. A differenza che in Mussolini, nel pensiero di Hitler la chiave della presunta superiorità nazionale non andava ricercata “in una particolare attitudine, in uno specifico addestramento o in antiche tradizioni ereditarie”⁹⁰⁴, bensì nella mistica del sangue, che egli sviluppò in una vera e propria metafisica imperniata sui concetti di razza e di élitismo⁹⁰⁵.

In principio era la razza, non l’individuo. Quest’ultimo era solo un campione o una particella della prima. Esso riceveva tutte le sue caratteristiche, le sue attitudini e la sua cultura dal fatto di essere nato all’interno di una razza e di essere dotato di quel sangue. Il singolo individuo era pertanto impotente al cospetto della fondamentale realtà dell’eterno scontro tra entità per ascendenza, potere e spartizione della forza vitale cosmica e delle risorse della natura. Chiaramente, l’imperativo supremo era l’auto-preservazione della razza. Nella selezione naturale che ebbe luogo nell’arco dello scontro fra razze,

⁹⁰² *Ivi*, p.508.

⁹⁰³ Cfr. *ivi*, pp.509-510.

⁹⁰⁴ *Ivi*, p.517.

⁹⁰⁵ Cfr. *ibid.*

quelle deboli e inadatte furono spedite nella tomba dalla natura [...].

Non si trattò di una punizione ma di una lezione⁹⁰⁶.

In una visione marcatamente darwinista, il costante scontro tra le razze, basato sul concetto di supremazia del più forte e di perimento del più debole, veniva visto come il meccanismo attraverso cui la natura “manteneva in forze le specie, portandole al loro più alto stadio di realizzazione”⁹⁰⁷. In quest’ottica, solo gli individui più sani e vigorosi meritavano di essere preservati e di perpetuare la loro discendenza.

La razza germanica, la cui superiorità era stata forgiata e dimostrata dalla sua stessa storia, si stava ora moltiplicando ad un ritmo che rendeva urgente trovare nuove risorse per far fronte ai suoi bisogni primari. La nazione aveva a riguardo “il diritto morale di acquisire terre straniere con la forza”⁹⁰⁸, facendo della spada il proprio aratro e garantendo così l’auto-preservazione della razza. Nella visione hitleriana, del resto, “la natura non conosceva confini geografici”⁹⁰⁹, anzi contemplava solo “il principio aristocratico”⁹¹⁰ secondo il quale il potere spettava ai migliori. Le teorie che affermavano la primazia dell’economia erano viste come perniciose nella misura in cui incentivavano – premiandolo – l’egoismo individuale, e portavano all’indebolimento del naturale istinto della specie all’auto-conservazione poiché la precedenza veniva accordata ai beni materiali e al profitto e non “alla prontezza eroica al sacrificio per la totalità”⁹¹¹. Le grandi nazioni come la Prussia avevano invece dimostrato che la fondazione degli stati era possibile grazie alla sola virtù, che solo in rari casi arrivava a coincidere con la prosperità economica.

Secondo un’ottica marcatamente anti-contrattualistica, lo stato sorgeva non per effetto di una serie di pattuizioni di natura negoziale, ma come “l’organizzazione di una comunità di esseri simili fra loro fisicamente e psicologicamente, costituita per facilitare il

⁹⁰⁶ “In the beginning was the race and not the individual. The latter was merely a sampler or a particle of the former. He received all his characteristics, aptitudes and culture from the fact of having been born into the race and having been endowed with its blood. The isolated individual was, moreover, wholly impotent in the face of the paramount reality of the eternal struggle between racial entities for ascendancy, power and a share of the cosmic life-force and in the bunties of nature. Clearly the supreme imperative was the self-preservation of the race” (*ibid.*).

⁹⁰⁷ *Ibid.*

⁹⁰⁸ *Ivi*, p.518.

⁹⁰⁹ *Ibid.*

⁹¹⁰ *Ibid.*

⁹¹¹ *Ibid.*

mantenimento della loro specie”⁹¹². La Prussia – “cellula germinale dell’Impero”⁹¹³ – era nata da uno splendente eroismo e non da operazioni finanziarie o da negoziazioni economiche, a testimonianza di come, nella fondazione e nella preservazione degli stati, l’economia giocasse un ruolo marginale rispetto a valori quali il coraggio, la determinazione e lo spirito di abnegazione. In un’intersezione di teoria nazionalista e élitismo, Hitler sosteneva che la *leadership* degli stati fosse prerogativa “del genio individuale”⁹¹⁴, chiamato – con la sua stessa esistenza – a “protestare contro l’inerzia delle masse”⁹¹⁵. Questa convinzione lo portava giocoforza a rinnegare la credibilità delle democrazie parlamentari, per i cui stessi meccanismi di funzionamento il carisma della guida individuale veniva rimpiazzato dal principio maggioritario e, in maniera mediata, “dai membri di qualche temporanea moltitudine”⁹¹⁶.

Talmon qualifica in termini di *neurosi* questa ideologia, descrivendo la tendenza dei geni individuali, per mero opportunismo politico, a dipingere i loro avversari – anche quando diversi gli uni dagli altri – come appartenenti ad un’unica categoria⁹¹⁷, sul presupposto che “nei caratteri deboli e insicuri la consapevolezza di avere differenti nemici può presto far sorgere dubbi sul fatto di essere nel giusto”⁹¹⁸.

Nel suo *Mein Kampf*, poi, Hitler sosteneva che fosse compito dello stato arrivare ad abbracciare “fino all’ultimo tedesco”⁹¹⁹, preservando l’integrità non solo qualitativa ma anche quantitativa del capitale razziale del popolo tedesco, assicurandone la posizione

⁹¹² *Ivi*, p.519.

⁹¹³ *Ibid.*

⁹¹⁴ *Ivi*, p.520.

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ *Ibid.*

⁹¹⁷ Il giudaismo costituiva ai suoi occhi il massimo esempio di una razza che aveva ripudiato l’imperativo naturale secondo il quale a coloro che erano in possesso delle più alte qualità dovessero spettare posizioni di preminenza sociale e politica. Rigettando “l’ordine gerarchico fissato dalla natura” (*ivi*, p.523), gli ebrei rendevano astrattamente concepibile qualunque altro ordine, privando così l’umanità della condizione basilare per la sua esistenza. Al contempo, agli occhi di Hitler, essi mancavano di qualunque attributo di nazionalità: “non avevano mai avuto uno stato, poiché qualunque forma di idealismo era al di là delle loro capacità; la loro solidarietà era semplicemente il loro stringersi assieme come un gregge nel momento del pericolo; una volta passato il pericolo, sarebbero tornati gli uni alle gole degli altri; per la cultura depredavano gli altri” (*ibid.*).

⁹¹⁸ *Ivi*, p.521.

⁹¹⁹ *Ivi*, p.525.

dominante rispetto alle altre razze e alle altre nazioni. Contemporaneamente, “il fine socialista del Nazionalsocialismo”⁹²⁰ veniva proclamato essere “la restituzione del lavoratore tedesco al proprio popolo”⁹²¹ dopo averlo allontanato dalle pericolose menzogne dell’internazionalismo. L’opinione di Talmon è che ci si trovi qui di fronte ad un superamento del tradizionale nazionalismo, lontano dalla visione di una comunità nazionale “concepita come un consorzio di eguali”⁹²² che era invece precipua – seppur in una sua forma vaga – del nazionalismo delle origini. La concezione hitleriana sembra invece più vicina “a idee reazionarie medievali o romantiche”⁹²³ di una comunità organica presieduta da una nobiltà ereditaria e di sangue, concezione che Talmon opportunamente battezza “nazionalismo razzista”⁹²⁴ e che, nelle sue parole, viene *de facto* qualificato come “tribalismo”⁹²⁵.

Paragonato al carattere “malleabile ed elusivo”⁹²⁶ del Fascismo, il Nazismo si distinse per il suo rigore para-scientifico, per il suo determinismo razziale, nonché per il suo fatalismo e per “il misticismo teutonico-wagneriano”⁹²⁷ di cui fu sempre, nondimeno, ammantato. La pretesa di Hitler era, nelle parole di Talmon, di portare a compimento una rivoluzione, che, volendo riutilizzare un lessico medievalista, poteva considerarsi una *Renovatio*, eppure questa visione presentava caratteri di dirompente modernità che costituivano i tratti paradigmatici di una democrazia totalitaria, ossia il rigetto per i valori e per le istituzioni del precedente ordinamento, una visione messianica di svolgimento finale, l’impiego del terrore nei confronti dei nemici interni ed esterni della nazione, e la volontà di espansione e di conquista.

⁹²⁰ *Ibid.*

⁹²¹ *Ibid.*

⁹²² *Ivi*, p.526.

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ *Ibid.*

⁹²⁵ *Ibid.*

⁹²⁶ *Ivi*, p.527.

⁹²⁷ *Ibid.*

CAPITOLO SESTO

Messianesimo politico e Sionismo

L'ingrediente ebraico nella religione della rivoluzione.

Lo stato di Israele e la storia del pensiero politico alla sua radice costituiscono un fondamentale oggetto di studio per Talmon, che ne fa un *case-study* delle sue teorie sullo sviluppo della democrazia totalitaria e sugli effetti del messianesimo politico come ideologia e *stato d'animo*.

Questo tema, a cui lo studioso dedica un autonomo volume edito nel 1970 ed intitolato *Israele tra le Nazioni*, può essere visto come il precipitato solido di una più ampia riflessione diffusa che Talmon conduce ininterrottamente dagli Anni Cinquanta in poi, riguardante il ruolo degli ebrei nella storia del pensiero democratico moderno e contemporaneo nonché la loro posizione *vis-à-vis* le due maggiori correnti ideologiche dell'epoca, il rivoluzionarismo e il nazionalismo. È opportuno precisare, a parere di chi scrive, che una buona parte della speculazione teorica condotta da Talmon su quest'ultimo tema sembra costituire un importante stadio intermedio nella successiva sistematizzazione dei concetti di *mito della nazione* e di *visione della rivoluzione*, che rappresentano, come si è visto, il nucleo centrale del volume conclusivo della trilogia dedicata al messianesimo politico, quest'ultimo edito nel 1981, e al cui interno un'intera parte – la Quarta – risulta riservata proprio alla “dimensione ebraica”⁹²⁸ di questi fenomeni.

La pubblicazione del suo studio del 1970 può forse leggersi come un primo esperimento delle riflessioni di Talmon riguardo l'impatto dell'ideologia nazionalista sulla nascita di uno stato e sulla mitopoiesi di una visione etnico-escatologica, una sineddoche in cui la parte anticipa il tutto, introducendo – limitatamente ad un *test case* circoscritto – una legge di funzionamento che si vuole generale. Tuttavia, la Premessa introduttiva di tale volume fa esplicito riferimento ai tragici avvenimenti che in quegli anni turbavano lo studioso e vedevano coinvolti Israele e i paesi confinanti, e la parte conclusiva si chiude nuovamente con sentiti rimandi alla continua *escalation* di ostilità in atto, tanto da far sorgere il dubbio che alla base della scelta di Talmon di strutturare un'autonoma opera attorno al ruolo dello stato ebraico nella comunità delle nazioni ci sia stata – oltre ad una naturale simpatia per la visione sionista nel suo complesso – anche la speranza di poter contribuire alla

⁹²⁸ *Ivi*, p.168.

comprensione della complessa e drammatica realtà sociopolitica della Terra Santa di quegli anni⁹²⁹.

Israele fra le Nazioni può pertanto considerarsi un'opera ibrida, a cavallo tra il trattato sistematico e lo scritto d'occasione, che anticipa di un decennio le teorie che troveranno piena e più ampia trattazione nell'ultimo volume di Talmon e che, al contempo, si rivolge con vigore al lettore di quegli anni con tutta l'urgenza dell'attivismo accademico.

Su un piano prettamente scientifico, l'impulso primario che muove Talmon sembra essere la necessità di “riesaminare l'associazione quasi bisecolare «ebrei-rivoluzione», oppure, in un quadro più ampio, il problema degli ebrei tra rivoluzione e controrivoluzione”⁹³⁰. Il riferimento è all'assioma storico secondo il quale la Rivoluzione fu “l'alleata, addirittura la redentrice, degli ebrei, e che gli ebrei ne fossero gli alfieri naturali”⁹³¹. L'opportunità di rivedere questo *cliché* muove dalla constatazione di quanto esso non rappresenti più la contemporaneità nel periodo in cui Talmon scrive, dove – “ad appena un quarto di secolo dall'apocalittico confronto tra rivoluzione e controrivoluzione”⁹³² – si vedono “non pochi fautori della rivoluzione adottare atteggiamenti anti-semiti”⁹³³.

Nel ripercorrere fino alla fonte la storia dell'emancipazione ebraica, è prevedibilmente al diciottesimo secolo che Talmon perviene, e più precisamente – e in modo coerente con l'intero impianto dei suoi studi – alla Rivoluzione francese, meritevole di aver fatto “uscire dal ghetto gli ebrei, portandoli nel foro”⁹³⁴.

⁹²⁹ “The future of the Jewish people as such has become so inseparably bound up with the fate of the Jewish state, after the destruction of the centuries-old Jewish civilisation in central and Eastern Europe, and in the light of the growing atomisation of Jewish life in the West and in the USSR, whatever the pros and cons of the tragic conflict between Jews and Arabs. The present author is not one to deny that the latter too have a case” (*ivi*, p.170).

⁹³⁰ J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, Milano, Edizioni di Comunità, 1973, p.9.

⁹³¹ *Ibid.*

⁹³² *Ibid.*

⁹³³ *Ibid.* Talmon premette che quello in oggetto “non è un argomento che si possa facilmente trattare con superiore distacco” (*ibid.*), e che il quadro è ulteriormente complicato dall'impossibilità di tracciare chiare linee di demarcazione tra fazioni: “pure, gli ebrei continuano ad essere parte attiva, e spesso in posizioni di primo piano, dell'attuale ondata rivoluzionaria; e questo anche se la loro situazione socio-economica dovrebbe, a giudicare dalle apparenze, allontanarli dalla rivoluzione piuttosto che spingerli ad essa” (*ibid.*).

⁹³⁴ *Ivi*, p.18.

Nessun altro gruppo simboleggiò in maniera più chiara il fatto del cambiamento. Con l'eccezione degli ultra-ortodossi, disperatamente timorosi d'ogni mutamento, gli ebrei di tutti i paesi guardarono alla Rivoluzione francese come a un momento paragonabile all'esodo dall'Egitto [...]. La Francia della Rivoluzione diventò per loro una seconda patria; per i più esaltati credenti nella superiorità dello spirito sulla materia la sola patria spirituale, quello che fino a poco tempo fa è stata l'Unione Sovietica per milioni di comunisti in tutto il mondo⁹³⁵.

Talmon è dell'idea che questa fatale associazione abbia contribuito alla successiva sfortuna degli ebrei. In particolare, dal vederli quali beneficiari della Rivoluzione, i controrivoluzionari ben presto passarono “ad attribuire loro la paternità delle cose indesiderabili”⁹³⁶. Per questo motivo, l'intera stagione romantica vide le correnti anti-rivoluzionare ascrivere agli ebrei la colpa e la responsabilità dell'infiltrazione dalla Francia “della legge di natura, dei diritti umani e della sovranità popolare”⁹³⁷.

Sull'identificazione del capitalismo con gli ebrei si ebbe poi – nelle parole di Talmon – “un curioso e a prima vista paradossale accordo tra autori controrivoluzionari, che detestavano il capitalismo come solvente materialista di antiche tradizioni e peculiarità nazionali, e socialisti rivoluzionari che lo condannavano come sistema d'oppressione sociale e di alienazione dell'uomo”⁹³⁸.

Tocqueville esprime con eleganza lo stesso concetto che Marx formulava in un linguaggio ponderosamente hegeliano e caratterizzato da avvincenti aforismi: lo stato borghese-liberale aveva abolito tutti i privilegi e le ineguaglianze di nascita, razza e fede, ma non aveva toccato la proprietà, affermando che l'ineguaglianza economica era irrilevante dal punto di vista giuridico e politico. Aveva dato perciò alla proprietà libero corso, trasformandola anzi nel fattore dominante [...]. Ma mentre Tocqueville non si era affatto occupato degli ebrei, forse anche perché aboriva il razzismo come dimostra la sua corrispondenza con il conte Gobineau, Marx svolse estesamente l'argomento dell'antisemitismo. «Qual è la base secolare del giudaismo?» chiede. «I bisogni pratici, l'interesse personale. Qual è il culto mondano degli

⁹³⁵ *Ivi*, p.17.

⁹³⁶ *Ibid.*

⁹³⁷ *Ivi*, p.18.

⁹³⁸ *Ivi*, p.20.

ebrei? Il mercanteggiamento. Il denaro è diventato una forza mondiale, e lo spirito pratico degli ebrei è diventato lo spirito pratico delle nazioni cristiane» [...]. Il fatto stesso che gli ebrei non avessero ancora ottenuto parità di diritti sottolineava e anzi sintetizzava la grande menzogna che era al fondo del regime liberal-borghese: lo iato di credibilità tra governanti politici ufficiali, apparentemente eletti dal popolo, e segreti detentori del potere reale. Alludendo ai Rothschild, Bruno Bauer dice: «L'ebreo che a Vienna, poniamo, è appena tollerato, determina il destino di tutto l'impero con la sua potenza finanziaria. L'ebreo che magari non ha diritti nel più piccolo stato tedesco decide il destino d'Europa»⁹³⁹.

Si rendeva pertanto manifesto il paradosso per il quale, agli occhi dei conservatori, gli ebrei incarnavano il simbolo della rivoluzione capitalista di cui erano i primari beneficiari e che costituiva al contempo la fase preparatoria di una rivoluzione socialista, mentre per i marxisti rappresentavano la personificazione del capitalismo stesso che la rivoluzione mirava ad abbattere⁹⁴⁰.

La complessità della materia⁹⁴¹ è motivo sufficiente per spingere Talmon ad indagare “l'ingrediente ebraico nella religione della rivoluzione in contrasto con la vena antisemitica esistente in essa, o almeno in quanto distinto dagli elementi non-ebraici del movimento rivoluzionario”⁹⁴².

⁹³⁹ *Ivi*, p.21.

⁹⁴⁰ Eppure – ammonisce Talmon – “si commetterebbe un grosso errore a fare tutto un fascio dei socialisti e a dichiararli tutti antisemiti” (*ibid.*). Mentre i saint-simoniani – “e in una forma un po' ambivalente lo stesso Marx” (*ibid.*) – consideravano il capitalismo, al netto dei suoi mali, come un capitolo necessario nel più ampio svolgimento messianico-dialettico della storia, i socialisti antisemiti come Proudhon e Bakunin “consideravano la nascita del capitalismo industriale un evento paragonabile al peccato originale” (*ivi*, p.23) e rimpiangevano la perdita dell'antico mondo agricolo. Se i primi auspicavano un'accelerazione del processo di industrializzazione, i secondi miravano a smantellare completamente la società industriale. Come Talmon mette in luce, per pensatori come Bakunin e Proudhon “il passo era breve dal populismo al razzismo, all'odio di interi gruppi razziali o nazionali, con buona pace dell'universalismo dell'idea socialista” (*ivi*, p.25).

⁹⁴¹ “We are here in the sphere of highly elusive imponderables, of things which can neither be measured nor weighed, neither proved as in laboratory nor quantified in statistical data” (J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, p.170).

⁹⁴² J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, p.26.

Egli parte chiedendosi se sia possibile individuare, prima dell'anno-spartiacque del 1848, “caratteristiche significative distinte”⁹⁴³ nei rivoluzionari ebrei. A ciò risponde sostenendo l’esistenza di un qualche “comune denominatore”⁹⁴⁴ fra i vari esponenti ebrei della galassia rivoluzionaria, pur assai diversificati fra loro⁹⁴⁵, individuandolo “nell’antica disposizione messianica [...] di disagio, di attesa, di speranza e di zelo”⁹⁴⁶, così emblematica dello stato d’animo del tempo e destinata a rafforzarsi e ad intensificarsi per tutto il diciannovesimo secolo, fino ad approdare al suo stadio entificato con la fondazione vera e propria dello stato di Israele⁹⁴⁷. Sbalzati nella vita civile dopo secoli di isolamento forzato, era prevedibile – sostiene Talmon – che gli ebrei cercassero rifugio “nell’ancora di salvezza del sogno di un’umanità una e indivisa”⁹⁴⁸, in cui non vi fossero più distinzioni “tra ebrei, greci e gentili, e alla fine neppure tra operai e intellettuali, dove tutte le cose sarebbero state

⁹⁴³ *Ibid.*

⁹⁴⁴ *Ibid.*

⁹⁴⁵ “Certo non furono gli ebrei a creare quel particolare clima di attesa e di preparazione messianica rivoluzionaria che oggi può evocare solo un certo sforzo d’immaginazione. Babeuf, Buonarroti, Blanqui, Barbès, Mazzini, Harney, Mieroslawski: nessuno di loro e pochissimi dei loro seguaci immediati erano ebrei. Ma furono gli ebrei a sentire e a esprimere quello stato d’animo con particolare intensità e il loro zelo incessante si riversò in un’efficace attività organizzativa. Nessun altro gruppo [...] dovette affrontare una frattura più completa col tipo di vita precedente di quella che dovettero affrontare gli ebrei [...]. Niente di ciò che esisteva poteva più essere dato per scontato” (*ivi*, pp.26-27).

⁹⁴⁶ *Ibid.* Qui Talmon richiama espressamente G. SCHOLEM, *Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, New York, Schocken, 1970.

⁹⁴⁷ Ancora, sulla intrinseca predisposizione all’attesa messianica degli ebrei: “When defeat at the hands of the heathen and social evils within raised the question, why do the righteous suffer and the wicked prosper, the answer was found in the messianic faith. The suffering was both a punishment and a trial, a purifying test and an atonement. And the final account would be settled and redressed at the end of time in a total reparation and final restoration [...]. The salvationist hope was desperately needed by the Jews to explain to themselves and to others why the chosen people had been abandoned by God. The very idea of providential justice hinged upon it. The Jewish stubborn will to retain its uniqueness and the refusal to merge with the peoples around lacked all rationale without the sustaining vision of choice, sin, trial, atonement and salvation. The idea of the messianic *dénouement* was the great bone of contention between church and synagogue. Jewish rejection of Christ as Messiah appeared as provocative defiance to Christendom [...]. Jewish messianism provided the Western world with a basic and potent ingredient, one that confronted with other great civilisations, was perhaps one of the most distinct. It inspired the vision of the Second Coming, of the apocalyptic and millenarian movement, throughout history, and at one remove gave rise to the concept of infinite progress, of socialism and revolution as salvationist *dénouements*” (J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, p.175).

⁹⁴⁸ *Ivi*, p.27.

fatte per tutti gli uomini, dove solo le qualità personali della mente e del cuore e il merito individuale avrebbero contato”⁹⁴⁹.

Il combinato disposto di una società da poco laicizzata e di un diffuso clima di fervore messianico portò i primi rivoluzionari ebrei a sognare “una nuova religione, una religione dell’umanità la cui essenza sarebbe stata un nuovo vangelo sociale”⁹⁵⁰, che avrebbe inaugurato, tra l’altro, un’inedita riunificazione di giudei e non giudei sotto l’egida “di un nuovo cristianesimo, di una religione universale”⁹⁵¹. La grande ondata rivoluzionaria del 1848, che dilagò con fulminea rapidità da una capitale europea all’altra, fu salutata da molti ebrei come la dimostrazione che tutte le nazioni si preparavano, finalmente, ad abbracciare un’associazione mondiale rivoluzionaria e a fare il loro ingresso in una nuova era della storia dell’uomo⁹⁵². I caratteri marcatamente universalistici di questa prima stagione dei movimenti di liberazione nazionali alimentarono l’entusiasmo delle componenti ebraiche, che in più di un’occasione si dimostrarono disposte “a chiudere gli occhi sugli eccessi dell’antisemitismo, a perdonarli come manifestazioni di risentimento sociale, episodi marginali, incidenti inevitabili o provocazioni controrivoluzionarie, o come «doglie del parto che portano la redenzione del mondo»”⁹⁵³. Tale era l’entusiasmo che alcuni rivoluzionari ebrei arrivarono a proclamare che la fratellanza universale avesse decretato una volta per tutte la fine della storia separata del popolo ebraico rispetto agli altri, mentre il venir meno di ogni diaframma tra ebrei e gentili veniva letto da alcuni *exaltés* come la suprema affermazione – in termini hegeliani – della loro peculiarità che infine si esprimeva proprio “nel loro scomparire nell’universalità”⁹⁵⁴.

Tuttavia, come Talmon ben illustra nei suoi volumi dedicati alla storia della democrazia totalitaria, la Primavera dei Popoli si concluse in una sonora *débâcle* delle aspirazioni del

⁹⁴⁹ *Ibid.*

⁹⁵⁰ *Ivi*, p.28.

⁹⁵¹ *Ivi*, p.29.

⁹⁵² Talmon mette in luce un aspetto assai peculiare, ossia il fatto che, alla vigilia dei moti del 1848, gli ebrei costituissero l’unico gruppo etnico in Europa a non essere propulso da sentimenti nazionalisti. Al contrario, gli ebrei accolsero lo scoppio della rivoluzione come l’alba di una nuova era, come la realizzazione tanto attesa degli ideali di uguaglianza e di fratellanza universale. Sul punto, cfr. J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, p.189.

⁹⁵³ J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, p.31.

⁹⁵⁴ *Ivi*, p.36.

rivoluzionarismo universalista, e con le illusioni infrante di quanti vi avevano associato una speranza di ricominciamento radicale.

Gli ebrei in generale, così ansiosi in quell'anno di fratellanza universale di rinunciare alla loro identità corporativa, in alcuni casi perfino alla diversità religiosa, travisarono completamente il significato del sommovimento rivoluzionario. A vincere, in quella rivoluzione, non fu l'universalismo ma il nazionalismo di tipo esclusivista; non l'astratto idealismo ma la continuità storica; non il razionalismo, ma la forza dell'istinto; non il principio della concordia, ma la realtà della forza. Gli ebrei divennero i capri espiatori quando la vittoria delle forze controrivoluzionarie ebbe tempo di manifestarsi in tutte le sue conseguenze⁹⁵⁵.

Da quel momento, l'associazione ebrei-rivoluzione divenne un assioma storico destinato ad influenzare notevolmente lo sviluppo degli eventi per oltre un secolo. In Russia, specialmente, il problema degli ebrei e del loro rapporto con la rivoluzione "cominciò ad assumere significato veramente vitale"⁹⁵⁶. Talmon è convinto che ciò sia imputabile all'intrinseca disposizione messianica del popolo russo – di cui già si detto *supra* – e allo stato di profonda arretratezza in cui questo versava, fattori che alimentarono nel vasto impero asiatico "la visione di una redenzione totale ottenuta mediante la rivoluzione totale"⁹⁵⁷, circostanza che non poteva non ispirare anche un'intera generazione di giovani ebrei desiderosi di emanciparsi. La partecipazione di questi ultimi al movimento rivoluzionario del decennio 1870-79 fornì il pretesto sia ai pogrom del 1881 che alla draconiana legislazione repressiva antisemita, che ebbe come primario e paradossale effetto di terremotare le illusioni di molti ebrei di potersi assimilare del tutto, e di spingere molti di loro all'attività rivoluzionaria, inasprendo i rapporti con il resto della popolazione russa. Specularmente, in questi frangenti si consolidò un'importante presa di consapevolezza da parte dell'*intelligentzia* socialista ebraica, la quale, "da tempo abituata a pensare che non esistesse un popolo ebraico, che gli ebrei fossero semplicemente un gruppo di sudditi russi destinati a diventare cittadini russi, che gli ebrei non potessero essere segregati socialmente o culturalmente dalla popolazione «nativa»"⁹⁵⁸, arrivò a constatare

⁹⁵⁵ *Ibid.*

⁹⁵⁶ *Ibid.*

⁹⁵⁷ *Ibid.*

⁹⁵⁸ *Ivi*, p.49.

che la maggioranza della società russa considerava in realtà gli ebrei “come una nazione separata”⁹⁵⁹, vedendoli tutti, a prescindere dalla posizione sociale, dalla professione o dall’orientamento politico, come “nocivi alla Russia”⁹⁶⁰. La fine dell’ottimismo universalista da parte degli ebrei russi viene fatta coincidere da Talmon proprio con la realizzazione “della situazione senza eguali in cui essi si trovavano nel paese, odiati dai settori più diversi della popolazione”⁹⁶¹.

Altrove in Europa, una simile radicalizzazione interessò l’atteggiamento dell’opinione pubblica *vis-à-vis* la componente ebraica della popolazione. In Francia, nel tormento *post-mortem* conseguente alla capitolazione del 1870, i portavoce della destra proclamavano che la sconfitta francese fosse da imputarsi agli astratti insegnamenti universalistici che avevano inquinato il vigore virile della nazione, e personaggi come Charles Maurras biasimavano gli ebrei per aver importato “le teorie dei diritti dell’uomo dalla Germania kantiana, e per averle usate per distruggere la resistenza di un organismo in salute”⁹⁶². In area tedesca, la religione secolare del nazionalismo militante intercettò le pulsioni anti-socialiste delle sacche di pensiero antisemita, facendone “l’antidoto al cosmopolitismo socialista proletario”⁹⁶³ per prevenire la diffusione del contagio marxista tra le masse lavoratrici, e proclamando specularmente il capitalismo ebraico come la fonte di ogni problema sociale.

Talmon assegna un ruolo assai importante alle componenti ebraiche “nella causa della rivoluzione [...] nel ventennio precedente il 1914”⁹⁶⁴, e – più precisamente – per gli strenui sforzi profusi “per far rivivere l’ideale della «rivoluzione mondiale totale» nel movimento operaio europeo [...] e per ridargli l’entusiasmo e la volontà di una chiesa militante”⁹⁶⁵ a fronte del significativo fenomeno di ripiegamento interno delle istanze marxiste nelle varie realtà nazionali⁹⁶⁶ rappresentato dalla crescente tendenza dei partiti socialisti occidentali ad integrarsi negli organismo politici del proprio paese per costituirne la sinistra parlamentare. Talmon colloca proprio in questo frangente storico il biforcarsi della

⁹⁵⁹ *Ibid.*

⁹⁶⁰ *Ibid.*

⁹⁶¹ *Ibid.*

⁹⁶² J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, p.199.

⁹⁶³ *Ivi*, p.198.

⁹⁶⁴ J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, p.53.

⁹⁶⁵ *Ivi*, pp.53-54.

⁹⁶⁶ Sul punto si è avuto modo di dire ampiamente *supra*.

comunità ebraica tra *revisionisti* – come Eduard Bernstein, favorevoli a ridimensionare l’universalismo rivoluzionario rifiutando la profezia marxista, e ad abbracciare un gradualismo collaborazionista “basato sull’adattamento alle circostanze, allo spirito e alle tradizioni nazionali”⁹⁶⁷ in quello che può definirsi anche deviazionismo nazionalista – e *antirevisionisti* – o atopici, per dirla come Martin Buber⁹⁶⁸, fermamente avversi, come Rosa Luxemburg, a qualunque eresia contraria alla religione della rivoluzione internazionale una e indivisa. Furono questi ultimi ad essere visti da una parte dell’opinione pubblica – dai fautori della controrivoluzione cristallizzata – come “uomini di nessun luogo in particolare, cittadini di un paese ideale senza dimensione spaziale [...], estranei e intrusi, avventurieri senza patria né tradizione, arroganti sofisti cosmopoliti, fomentatori di disordini, senza sensibilità e comprensione per i costumi e gli affetti antichi e complessi degli indigeni profondamente radicati”⁹⁶⁹. Con la felice capacità di sintesi che gli è propria, Talmon riassume brillantemente il ramificarsi del pensiero politico dal concetto fondativo della rivoluzione:

Dalla controrivoluzione vennero il fascismo e il nazismo; dal revisionismo venne la socialdemocrazia; e dall’estremismo rivoluzionario venne il comunismo. I socialdemocratici liberali e soprattutto gli ebrei erano destinati a restare schiacciati, qualche decennio dopo, nella lotta apocalittica che si accese tra coloro che vedevano nella prima guerra mondiale il preludio alla rivoluzione mondiale e coloro che da quel conflitto ritenevano convalidata la convinzione che la suprema realtà della storia fossero la nazione o la razza che combattevano per la sopravvivenza e il potere⁹⁷⁰.

I nemici del rivoluzionarismo ebraico, pur nell’eterogeneità delle loro appartenenze nazionali, presentavano – secondo la lettura suggerita da Talmon – dei tratti che li accomunavano e che riconducevano il loro pensiero ad una matrice comune di partenza. Il nazionalismo integralista francese, il razzismo tedesco, la slavofilia russa, il fascismo italiano e il mito teutonico dei paesi anglosassoni all’inizio del Novecento rappresentavano manifestazioni dirette “della crisi d’identità e della paura della libertà in un mondo che si

⁹⁶⁷ Ivi, p.55.

⁹⁶⁸ Z. A. B. ZEMAN, W. B. SCHARLAU, *The Merchant of Revolution: The Life of Alexander Israel Helphand (Parvus) 1867-1924*, Londra, 1965, come riportato *ibid.*

⁹⁶⁹ J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, p.55.

⁹⁷⁰ Ivi, p.63.

andava trasformando”⁹⁷¹. A stretto giro, “venne la teoria razziale a conferire al particolare, in contrasto con l’astratto e l’universale, la dignità di un dato di natura fondamentale e determinante, qualcosa che non si poteva superare”⁹⁷², conferendo dignità di scienza a quel misticismo dei romantici che cercava incessantemente qualità misteriose dell’uomo nascoste e addormentate nell’inconscio collettivo dei popoli. Risultato di questa vera e propria fede nell’istinto infallibile della razza fu, nelle parole di Talmon, “una terribile ansia di assicurarne l’integrità e di conseguenza difenderla dal pericolo di essere diluita, debilitata, distorta e minata da velenose influenze straniere”⁹⁷³, di cui gli ebrei costituivano l’esempio per eccellenza⁹⁷⁴. Questa prospettiva ideologica non tardò ad impadronirsi della teoria di Darwin “come prova non soltanto della inalterabile e naturale ineguaglianza delle razze, ma del fatto che la lotta per la vita era combattuta non solo dagli individui ma dalle specie”⁹⁷⁵. Le conclusioni più estreme furono tratte, come è noto, da Hitler, che perfezionò un darwinismo biologico secondo il quale il conflitto tra razze – per definizione mortale – assurgeva a simbolo di una guerra “tra qualità e quantità, eccellenza e numero, governo di *élite* e voto con i piedi”⁹⁷⁶

Per Talmon, tutti i segmenti della società – “clericali e pagani teutonici, feudali e artigiani, razzisti e mistici, nazionalisti e socialisti cristiani”⁹⁷⁷ – che confluirono nella corrente antisemita pretendevano di difendere lo spirito nazionale contro il solvente del cosmopolitismo ebraico, ed erano accomunati dal loro indiscutibile anti-

⁹⁷¹ *Ivi*, p.72.

⁹⁷² *Ibid.*

⁹⁷³ *Ivi*, p.73.

⁹⁷⁴ “In Europa, «ariano» sarebbe stato un termine privo di significato senza l’«ebreo» come sua negazione concreta. L’accostamento era di per sé una funzione dell’ossessione sgomenta di tutti i profeti della razza per la decadenza delle culture, la rovina della civiltà, la disintegrazione della società” (*ibid.*). Ancora, “gli ebrei furono scelti quali rappresentanti *par excellence* del regno dell’astuzia e della manovra. Pochi e deboli, il loro successo non poteva dipendere dalle qualità di una *leadship* naturale. Ragionatori che rifuggivano dalla violenza fisica e la temevano, la loro unica forza stava nella perseveranza, nell’abilità manovriera; le loro armi erano soltanto l’intelletto astratto e il denaro astratto, e nessuna delle due cose era una funzione della superiorità naturale, della genuina esperienza diretta o dello sforzo autentico. Alla *vérité idéelle* degli ebrei si contrapponeva la *vérité charnelle* [delle altre razze]” (*ivi*, p.75).

⁹⁷⁵ *Ibid.*

⁹⁷⁶ *Ivi*, p.76.

⁹⁷⁷ *Ivi*, p.80.

rivoluzionarismo⁹⁷⁸. Tuttavia, a differenza delle vecchie espressioni reazionarie clericali di stampo feudale, “che credevano ciecamente nel legittimismo, nella legge e nell’ordine, temevano la folla e aborrivano la violenza di massa”⁹⁷⁹, l’indole e il *modus operandi* di queste nuove correnti antirivoluzionarie presentavano inequivocabilmente “tutte le caratteristiche dei fenomeni di massa violenti”⁹⁸⁰. L’antisemitismo finì in alcuni casi per assurgere a pilastro portante della stessa ideologia nazionale, come nel pensiero di Rozanov o di Schönerer, divenendo altresì il nucleo centrale della teoria della razza⁹⁸¹, “che a sua volta assunse le dimensioni di una *Weltanschauung*, per non dire la religione della controrivoluzione, alternativa e confutazione [...] dell’illuminismo liberale, razionalista e universalista”⁹⁸². La controrivoluzione assunse così, nelle parole di Talmon, i connotati “di una rivoluzione universale delle «razze elette del mondo» contro quell’incarnazione manichea di ogni male, alla quale si potrebbe far risalire ogni ingiustizia sociale di qualche importanza come pure ogni rivolgimento: ancora una volta, un ricalco della rivoluzione mondiale marxista contro lo sfruttamento sociale”⁹⁸³.

Tipi di autocoscienza ebraica e concezioni sioniste.

Il centenario del saggio di Theodor Herzl *Lo Stato Ebraico (Der Judentstaat)*, scritto nel 1896, fornisce il pretesto a Talmon per cimentarsi in una ricostruzione del pensiero dei principali teorici del sionismo con un autonomo capitolo a ciò dedicato, all’interno della

⁹⁷⁸ “Se per i rivoluzionari l’«ordine naturale» era turbato da avidi sfruttatori, i controrivoluzionari vedevano il loro «ordine naturale» - quello fatto di razze pure e ben caratterizzate, il mondo di «ciò che è e ciò che resta» - turbato dall’ebreo, germe di dissoluzione” (*ivi*, p.93).

⁹⁷⁹ *Ivi*, p.80.

⁹⁸⁰ *Ibid.*

⁹⁸¹ Houston Stewart Chamberlain, ad esempio, concepiva la storia come un’eterna lotta tra due opposti schieramenti, le razze ebraiche e le razze teutoniche. I secoli bui del medioevo avevano coinciso con l’imbastardimento delle razze europee per la forte mescolanza di sangue ebraico, almeno fino al XIII secolo, quando i popoli di stirpe germanica avevano infine affermato la propria superiorità. Il XIX secolo aveva rappresentato un’altra epoca buia, per la liberazione degli ebrei e la loro incontrollata circolazione nella società. Questa visione offriva un’alternativa alla concezione marxista della storia come lotta fra classi, in cui il sangue prendeva il posto dei modi di produzione e la vittoria della razza teutonica surrogava la visione della società senza classi, del consenso universale e della fine dell’alienazione umana. Chamberlain, genero di Wagner, fu uno dei maggiori ispiratori di Adolf Hitler e di Alfred Rosenberg.

⁹⁸² *Ivi*, pp.81-82.

⁹⁸³ *Ivi*, p.94.

sua opera *Israele tra le Nazioni*, data poi alle stampe nel 1970. I pensatori ivi considerati, oltre a Herzl, sono Ferdinand Lassalle e Moses Hess, e insieme costituiscono quel triumvirato ideale⁹⁸⁴ che, agli occhi di Talmon, riassume “la storia dell’autocoscienza ebraica”⁹⁸⁵ degli ultimi duecento anni. Lo studioso si dichiara convinto che, “sotto l’urto di ogni nuovo ismo – razionalismo, liberalismo, nazionalismo, materialismo dialettico, socialismo”⁹⁸⁶, gli ebrei si siano sempre trovati a re-interpretare il significato della loro esistenza e il mistero del loro destino, e che ad ogni stagione storica si sia accompagnata anche – immancabilmente – “una nuova versione dell’ebraismo”⁹⁸⁷. È proprio in relazione a questa dinamica evolutiva, che Talmon introduce il tema centrale del sionismo.

In prospettiva, il sionismo non può più apparire la risposta, come si credeva solo fino a poco tempo fa, ma la più significativa delle reazioni dell’ebraismo internazionale alle sfide del mondo moderno; non l’ultimo fine al quale tutta la storia ebraica era servita come una sorta di preparazione, soluzione totale di tutti gli enigmi e risposta definitiva a tutti i mali che avevano afflitto la nostra esistenza, ma la reazione ebraica alla più potente forza del mondo moderno: il nazionalismo, e anzi la sua varietà ebraica⁹⁸⁸.

Per Talmon, la varietà di voci e di orientamenti all’interno della galassia sionista contribuisce a mettere in risalto l’immagine della storia ebraica come prisma che assorbe e frange i raggi provenienti dall’esterno, “mentre l’intimo, eterno nucleo centrale resta sempre un’intrattabile *Ding an sich* (cosa in sé) kantiana”⁹⁸⁹.

Per Ferdinand Lassalle, le intenzioni del riformatore ebreo tedesco Creizenach di fondare un’associazione a Francoforte per “mediare tra il giudaismo e i lumi dell’epoca”⁹⁹⁰ erano paragonabili ai tentativi dei profeti della riforma protestante di più di tre secoli prima.

⁹⁸⁴ “Abbiamo affiancato all’autointerrogarsi ebraico di Herzl [...] il modo in cui due personalità ebraiche del XIX secolo, che vennero prima di Herzl e furono veramente importanti, affrontarono il problema della propria ebraicità: il giovane Ferdinand Lassalle al principio del decennio 1840-1849 e Moses Hess una ventina d’anni dopo, agli inizi del decennio 1860-1869, in *Roma e Gerusalemme*, per vedere se è giustificato postulare una linea d’evoluzione” (ivi, p.99).

⁹⁸⁵ *Ibid.*

⁹⁸⁶ *Ibid.*

⁹⁸⁷ *Ibid.*

⁹⁸⁸ *Ibid.*

⁹⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁹⁰ Ivi, p.100.

Come questi nel XVI secolo, allo stesso modo i riformatori ebrei del XIX secolo intendevano tornare alla fonte autentica della fede – costituita dai testi sacri – eliminando le brutture che si erano andate sviluppando nel tempo. Questa tensione verso l'autonomia dello spirito umano e il rigetto di tutte “le rugginose catene dell'ortodossia”⁹⁹¹ si manifestava anche nella sua convinta adesione all'hegelismo, che avrebbe costituito il tramite filosofico della sua successiva conversione al comunismo. La *tappa ebraica* nella marcia dello Spirito costituiva ai suoi occhi – riprendendo la visione dello stesso Hegel – il momento in cui “lo Spirito aveva perduto ogni punto d'appoggio e si avvolgeva e si contorceva come un verme nella sabbia davanti alla Divinità”⁹⁹², e l'universo giudaico non era altro che “il mondo della personalità disgraziata e misera”⁹⁹³. L'ebraismo, in questa prospettiva, rappresentava la religione della schiavitù totale allo Spirito astratto, e lo stesso destino dell'ebreo era quello dell'eterna sottomissione. Il giudaismo così inteso aveva costituito una fase dell'evoluzione spirituale dell'umanità, seppur in procinto di essere superata. Talmon non si può esimere dal ritrovare nel pensiero di Lassalle “un odio pieno di disprezzo”⁹⁹⁴ verso il proprio popolo, frutto, a suo dire, “di una corrosiva incertezza circa la propria identità”⁹⁹⁵, nonché della “smania di ascendere al mondo germanico (puro spirito) e della incapacità di sollevarsi da quello ebraico (mondo della natura)”⁹⁹⁶.

Gli anni della maturità di Lassalle, quando egli, al principio degli Anni Sessanta del diciannovesimo secolo, “quasi presago della morte vicina”⁹⁹⁷, si cimentava in un'intensa attività come socialista e *leader* nazionale tedesco *à la Fichte*, coincidono con il momento in cui Moses Hess, figura assai diversa, ritornava gradualmente al giudaismo⁹⁹⁸. Talmon, sempre propenso al ritratto psicologico e alla ricostruzione biografica, richiama le parole di Isaiah Berlin che, in uno dei suoi celebri monologhi, affermò che se mai ci fu una persona

⁹⁹¹ *Ibid.*

⁹⁹² *Ivi*, p.103.

⁹⁹³ *Ibid.*

⁹⁹⁴ *Ivi*, p.105.

⁹⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ “Dopo un estraniamento di vent'anni sono tornato dal mio popolo” (M. HESS, *Rom un Jerusalem: die letzte Nationalitätsfrage*, Lipsia, 1899, lettera I, come citato in *ibid.*).

di pura santità (l'“uomo positivamente buono”⁹⁹⁹), questi fu senza dubbio Moses Hess¹⁰⁰⁰. Definito da Talmon *il rabbino comunista* o *il Nestore del socialismo tedesco*, egli era dotato di uno spiccato sesto senso e, pur essendo un pensatore di rigorosa coerenza, era capace “di sbalorditivi lampi di intuizione”¹⁰⁰¹, qualità che contribuivano alla sua fama di profeta e quasi di veggente. Fu Hess a vedere in Lassalle “l'uomo con la testa di Goethe su spalle di ebreo”¹⁰⁰², forgiando – nelle parole di Talmon – “quel piccolo anello della catena che diventò il ponte di passaggio dal giovane Hegel a Marx, e poi mise fuori una teoria completa del nazionalismo ebraico”¹⁰⁰³. In una parabola che recupera il frutto dei suoi studi sul messianesimo politico, Talmon pone Hess al cospetto dei grandi pensatori da lui approfonditi nelle sue opere precedenti:

Benché Hess parlasse di risveglio della sua ebraicità, la teoria del nazionalismo ebraico non fu affatto il frutto maturo del pensiero ebraico o l'espressione di un'esperienza ebraica veramente personale che avesse raggiunto l'autocoscienza. Chiunque conosca anche poco il pensiero occidentale del secolo XIX non avrà difficoltà a decifrare Herder, Saint-Simon, Hegel, Mazzini, Michelet, in qualche misura perfino Marx e Proudhon. Questi pensatori sono applicati da Hess al fenomeno ebraico, o, se si preferisce, il giudaismo viene reinterpretato da Hess alla loro luce¹⁰⁰⁴.

Di nuovo in Talmon ritorna la concezione della storia ebraica – qui *sub specie* del sionismo di Hess – come un prisma che viene attraversato in ogni epoca dalle principali correnti di pensiero del tempo, risultandone investito in pieno e trasformato per effetto stesso di questa

⁹⁹⁹ I. BERLIN, *The Life and Opinions of Moses Hess*, Cambridge, Jewish Historical Society of England, 1957, p.10., in *ibid.*

¹⁰⁰⁰ “Trascorse un'esistenza di vero pellegrino, povero, del tutto scevro di egoismi, vivendo solo per gli altri; eternamente eccitato ed elettrizzato a causa della sua incredibile reattività; cogliendo dappertutto simboli e segni di significati nascosti, vasti avvenimenti, disegni cosmici prossimi alla realizzazione; sempre a scoprire grandi uomini da venerare, sempre alla ricerca di occasioni per rendersi utile, al punto da sposare una prostituta per redimerla. Sfruttato, maltrattato, beffeggiato, insultato, respinto, ma sempre pronto col sorriso di chi non sa spiegarselo e una scrollata di spalle a raccogliere il fagotto e il bastone del pellegrino per andare alla ricerca di un'altra causa per la quale vivere e di un altro uomo buono da ammirare” (J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, p.106).

¹⁰⁰¹ *Ivi*, p.107.

¹⁰⁰² *Ibid.*

¹⁰⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*

contaminazione. Il pensiero sionista come *reazione* ebraica al nazionalismo trova qui massima espressione nell'influenza esercitata dagli autori testé citati sulla speculazione teorica di Hess.

Quest'ultimo diresse tutto il suo acume critico non tanto contro l'antisemitismo, quanto contro l'assimilazionismo propugnato da una parte dei riformatori religiosi dell'ebraismo, e lo fece – secondo la lettura suggerita da Talmon – “interamente nello spirito di Herder e di Mazzini”¹⁰⁰⁵. Agli occhi di Hess, chi auspicava questo risultato stava indirettamente attentando alla sostanza storica dell'ebraicità in nome di un'astrazione senza sangue e senza vita, ed egli stesso arrivò enfaticamente a proclamare che, dovendo scegliere tra l'eguaglianza al prezzo dell'assimilazione totale e il mantenimento dell'identità ebraica nel ghetto, avrebbe scelto senza esitazioni il secondo. Secondo la sua visione, infatti, le due più grandi religioni dell'antichità – quella greca e quella giudaica – erano state entrambe religioni *nazionali*: la prima era stata religione della natura, la seconda religione della storia (“vale a dire fondata su eventi storici, Abramo, l'esodo, ecc.”¹⁰⁰⁶), basata su una concezione messianica della stessa storia del popolo ebraico nelle mani della Provvidenza. Quella degli ebrei era una religione nazionale “nel senso che il suo centro d'interesse non era l'individuo ma la nazione e il suo destino”¹⁰⁰⁷, o, se si vuole, nel senso che la finalità primaria non era la salvezza o l'immortalità della persona singola ma la giustizia sociale estesa ad un intero popolo¹⁰⁰⁸. Questa visione di Hess era destinata ad ibridarsi con il pensiero mazziniano, e ad accentuarsi alla luce degli avvenimenti storici del Risorgimento. In particolare, nella sconfitta del papato, nel trionfo dei progetti rivoluzionari e nel sorgere della nazione italiana sulle macerie della Roma pontificia Hess leggeva, in filigrana alle profezie di Mazzini, la promessa di un'imminente liberazione di Gerusalemme a coronamento di un più vasto processo di sollevamenti nazionali che stava coinvolgendo il mondo intero. Per la rivendicazione della giustizia universale “era assolutamente imperativo, anzi inevitabile, che il popolo il cui primissimo destino doveva adombrare quest'ultimo adempimento messianico fosse ripristinato al suo antico posto”¹⁰⁰⁹, e che gli ebrei tornassero nella loro

¹⁰⁰⁵ *Ivi*, p.109.

¹⁰⁰⁶ *Ivi*, p.111.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁰⁸ Sempre secondo Hess, fu la decadenza del sentimento c.d. nazionale al concludersi dell'età antica a trasformare il cristianesimo in un'astratta religione universale, e nello stesso tempo a rendere possibile lo sviluppo di una fede nell'individuo.

¹⁰⁰⁹ *Ivi*, p.113.

terra promessa realizzando il Secondo Avvento e portando a compimento il loro grande disegno di salvezza¹⁰¹⁰.

Agli occhi di Talmon, Hess rivela un'ambiguità di fondo che non può lasciare indifferenti. Fortemente influenzato dal suo interesse per le scienze, da un lato, e dal pensiero di Michelet, dall'altro, Hess giunse a considerare la *razza* come il dato primario e imprescindibile, e i suoi inni alla purezza etnica e alla tenacia innata della razza ebraica non possono che destare – nelle parole di Talmon – un qualche “disagio”¹⁰¹¹ nel lettore contemporaneo per la loro assonanza con un certo romanticismo tossico con derive razziste. Specularmente, Hess rimase sempre animato dal sogno – anch'esso dalle forti reminiscenze mazziniane – di una futura armonia universale delle nazioni libere, allegoria del trionfo dello spirito sulla materia, e della libera ragione sul determinismo del suolo e del sangue. Ai suoi occhi, era il nazionalismo dei tedeschi a costituire un'eccezione, in quanto profondamente impregnato – a differenza di quello dei francesi o degli ebrei – “di un razzismo esclusivo e istintivo, e naturalmente di antisemitismo”¹⁰¹², al punto che persino il loro preteso universalismo filosofico era in realtà “una razionalizzazione dell'orgoglio razziale”¹⁰¹³. Eccezion fatta per il caso tedesco, ogni altro nazionalismo – anche con latenti tensioni razziste – assurgeva nel pensiero di Hess ad una irresistibile forza salvifica suscettibile di convogliare le pulsioni dei popoli verso uno svolgimento epocale,

¹⁰¹⁰ Così Talmon riassume il clima di febbrile tensione messianica che caricava di aspettative millenaristiche, almeno agli occhi del mondo ebraico, gli sviluppi storici di quegli anni: “C'erano altri segni del Secondo Avvento. L'idea della restaurazione degli ebrei in Palestina si andava sempre più affermando tra ebrei e gentili. La Francia, che era alla testa delle nazioni, portabandiera della loro liberazione, ora indirizzava i suoi sforzi verso il Levante. Era stato scavato il Canale di Suez. L'Oriente si stava svegliando da un sonno secolare. Un ufficiale francese vicino a Napoleone III, Laharanne, capeggiava la crociata per un ritorno degli ebrei in Palestina, punta di lancia dello sforzo di resuscitare l'Est con l'aiuto del dinamismo occidentale. Le nazioni dell'Occidente stavano chiaramente cercando la via delle Indie. Un'analoga ricerca, secoli prima, aveva portato alla scoperta dell'America. L'uomo propone, Dio dispone. L'attuale ricerca era destinata a dare un altro imprevisto e importante risultato: la restaurazione di Israele nella sua Terra. Il risveglio della coscienza nazionale ebraica attraverso la cultura giudaica, soprattutto la concezione nazionale della storia ebraica rappresentata da Graetz, la vitalità dello hassidismo – la religione del cuore –, il moltiplicarsi di programmi sionisti nelle varie parti del mondo, erano tutti segni del maturare della risoluzione nazionale ebraica” (*ibid.*).

¹⁰¹¹ *Ivi*, p.114.

¹⁰¹² *Ibid.*

¹⁰¹³ *Ivi*, p.115.

nell'inconsapevolezza del suo potenziale degenerativo e totalitario invece ben noto a Talmon.

Hess, Mazzini, Mickiewicz e altri come loro non potevano sapere che attribuendo al nazionalismo la dimensione di una religione salvazionista e trasferendo ad esso tanta parte del richiamo socialista, offrivano senza volerlo una giustificazione a quel tipo di nazionalismo razziale, esclusivo, che Hess aboriva tanto nei tedeschi, e persino all'antisemitismo, sia nella sua versione razziale sia in quella sociale. «Nazionalismo, cioè socialismo ridotto a un solo paese», avrebbero detto i fascisti del secolo successivo¹⁰¹⁴.

È importante infine, a parere di chi scrive, sottolineare che Talmon considera sia Lassalle che Hess – pur senza negare le profonde differenze tra l'uno e l'altro – come due pensatori ebraici “entrambi figli della filosofia hegeliana”¹⁰¹⁵, in quanto tali imbevuti di una visione messianica del tempo che li porta a concepire il caso del popolo ebraico non come una fattispecie *sui generis* ma come un *momento* della storia dell'umanità, da collegarsi giocoforza “con la visione dell'unità e della fratellanza universali degli uomini”¹⁰¹⁶. Gli Anni Sessanta del diciannovesimo secolo segnarono invece l'apogeo del liberalismo europeo¹⁰¹⁷, e con esso il sorgere di una nuova stagione dell'autocoscienza ebraica, incarnata da Theodor Herzl.

Leggendo lo *Judenstaat* di Herzl con animo distaccato e contro lo sfondo che abbiamo tentato di descrivere, lo storico non può non rimanere colpito dal fatto che mentre Lassalle sembra non pensare mai all'antisemitismo e Hess vi si riferisce solo casualmente quando parla dei tedeschi, per Herzl l'antisemitismo rappresenta una realtà che mette in ombra tutto il resto [...]. Lo stato d'animo di Herzl sembra lontanissimo dalla fiducia conquistatrice e insolente del giovane Lassalle, con la sua fede inestinguibile nell'imminenza della

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

¹⁰¹⁵ *Ivi*, p.108.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*

¹⁰¹⁷ “Dal punto di vista ebraico, quello fu il decennio che vide Disraeli governare con grande efficienza, Lassalle creare un movimento dei lavoratori in Germania, Fould amministrare le finanze in Francia, i Rothschild e i Pereira creare un sistema di credito e portarvi a termine la rivoluzione industriale, mentre una costellazione di abili e influenti parlamentari ebrei aveva un ruolo di primissimo piano nel *Landtag* prussiano, e Marx presiedeva la Prima Internazionale” (*ivi*, p.116).

rivoluzione mondiale, un'arroganza, detto per inciso, che sarebbe stata sconosciuta a un ebreo di una generazione prima, ancora con i piedi nel ghetto [...]. Nel caso di Herzl non è la pressione di una luce interiore che vuole manifestarsi, come per Hess, ma è il fatto di essere respinti dagli altri a farli ripiegare, e a far ripiegare gli ebrei, su se stessi. Non ci vogliono e dunque ce ne staremo per conto nostro, perché siamo veramente diversi e abbiamo un passato e una dignità, un carattere e valori nostri¹⁰¹⁸.

Talmon è dell'idea che il fondamentale aspetto che differenzia Herzl dagli altri nazionalisti ebrei prima di lui sia il suo rifiuto di concepire l'esistenza di un qualunque rapporto metafisico – “o meglio metastorico”¹⁰¹⁹ – tra il fenomeno ebraico e lo svolgersi della storia dell'umanità, o, se si preferisce, la sua volontà di considerare la questione ebraica “come un caso *sui generis*”¹⁰²⁰ anziché come una tappa necessaria nella grande trama della dialettica universale. Questa visione demistificata della storia ebraica rispecchia, secondo Talmon, il disincanto diffuso nella seconda metà del diciannovesimo secolo *vis-à-vis* le vaste generalizzazioni e gli ampi sistemi tipici dell'età romantica, e testimonia il graduale affermarsi “di un umore analitico di carattere positivista”¹⁰²¹ anche nei confronti delle grandi questioni delle nazionalità.

L'“isolazionismo”¹⁰²² ebraico di Herzl – dettato in buona parte, come si è detto, dal suo rapporto con l'antisemitismo dell'epoca – viene visto da Talmon come uno dei motivi per cui la struttura del suo *Judenstaat* risulta, dal punto di vista filosofico, “molto più esile e povera di quella della *Roma e Gerusalemme* di Hess”¹⁰²³. La mancanza di contenuti propriamente ebraici nella costruzione di Hess priva il suo *pamphlet*, secondo Talmon, del calore e dell'autenticità che avrebbero potuto conferirgli “l'esperienza concreta, l'immagine e la metafora, il ricordo e il riferimento, tutti invece presenti in Hess”¹⁰²⁴. Eppure, la sua breve opera costituisce – “come il *Contratto sociale* di Rousseau, il famoso *pamphlet* di Sieyès e il *Manifesto del partito comunista*”¹⁰²⁵ – una pietra miliare dalla

¹⁰¹⁸ *Ivi*, pp.116-117.

¹⁰¹⁹ *Ivi*, p.118.

¹⁰²⁰ *Ibid.*

¹⁰²¹ *Ibid.*

¹⁰²² *Ivi*, p.119.

¹⁰²³ *Ibid.*

¹⁰²⁴ *Ivi*, p.120.

¹⁰²⁵ *Ibid.*

portata storica fenomenale. Edita nel 1896 e costituita di due parti, ossia un'analisi dell'antisemitismo e un progetto di organizzazione di un insediamento nel futuro territorio ebraico, essa appare concepita in uno spirito assai pragmatico e del tutto priva di misticismo messianico, scritta sotto l'urto di un'urgenza dettata dall'antisemitismo stesso e dal disagio che questo generava in Herzl¹⁰²⁶, tanto che Talmon considera il nazionalismo ebraico ricavabile da quest'opera come il prodotto "di categorie di pensiero liberali e individualistiche"¹⁰²⁷ e non come il precipitato di uno stato febbrile di attesa millenaristica.

In Herzl, l'immagine del popolo ebraico come *nazione* è il risultato non di un retaggio di sangue né di un dato razziale, ma del rifiuto delle altre nazioni di riconoscere gli ebrei come eguali. Nelle parole di Talmon, essi "sono un popolo, ma sarà più esatto dire che devono diventarlo"¹⁰²⁸, e il loro nazionalismo ne rispecchia la natura atipica e in tutto dissimile a quella degli altri.

L'accento cade sulla risoluzione nazionale, su un senso di orgoglio e di fermezza, e infine sull'organizzazione e sul riconoscimento da parte degli altri. È una concezione della nazione completamente razionalistica, atomistica, politica, quasi contrattuale. Ricorda il nazionalismo americano [...], un nazionalismo americano rivolto al futuro: decidiamo di essere una nazione, e si aggiunga pure una nazione modello. Coloro che devono e vogliono andare nel loro stato, la Palestina, se questo dev'essere il territorio, decidono di essere ebrei, anche se nel loro paese continueranno come gli svizzeri a parlare la loro vecchia lingua [...]. Coloro che preferivano restare dov'erano optavano presumibilmente per l'assimilazione totale, anche se Herzl non lo dice

¹⁰²⁶ Di questo si dice convinto Talmon: "Anche una conoscenza superficiale dello Herzl pre-sionista basta a dimostrare quanto intensamente lo preoccupasse il fenomeno. Che un uomo colto come Dühring fosse capace di idee così orrende sugli ebrei lo sconvolgeva sin nel profondo. Non c'era più la consolazione, alla quale erano ricorsi i suoi correligionari nei primi decenni del secolo, di considerare la caccia agli ebrei un residuo medievale, uno stratagemma di astuti clericali o di reazionari feudali per raggiungere i loro egoistici fini, qualcosa che andava man mano scomparendo con l'avanzare dei lumi. Inoltre, come tanti ebrei colti che non hanno un sistema di difese interiori nella forma dell'esperienza positiva ebraica e che amano e ammirano con tutto il cuore la civiltà occidentale, e sono anzi completamente saturi dei suoi valori e della sua mentalità, Herzl non poteva fare a meno di vedere gli ebrei dall'esterno, con gli occhi dei gentili, e di misurarli col metro dei gentili [...]. Herzl dà l'impressione di un uomo afflitto dal mal di denti. Gli hanno detto che non deve toccare il dente che duole, ma lui non può farne a meno" (*ivi*, pp.123-124).

¹⁰²⁷ *Ivi*, p.129.

¹⁰²⁸ *Ibid.*

a tutte lettere. In breve, la nazionalità è questione di scelta e di decisione individuale¹⁰²⁹.

In questo fondamentale estratto di Talmon sono contenuti i punti essenziali della concezione sionista di Herzl. La visione della nazione ebraica appare del tutto scevra da letture escatologiche, e risulta improntata ad un contrattualismo assai pragmatico e asettico, quasi settecentesco nel suo marcato razionalismo e per nulla reminiscente del misticismo poetico dell'età romantica. Herzl vedeva la costituzione di una patria ebraica in Palestina (pur restando aperto a possibili alternative) non solo come l'obiettivo tanto agognato da un intero popolo, ma altresì come un compromesso per ovviare al problema dell'antisemitismo. Come sintetizzato da Talmon in maniera assai evocativa, il progetto herzliano poteva leggersi anche come "una sorta di patto con gli antisemiti"¹⁰³⁰:

Voi dite che ci sono troppi ebrei nel vostro paese, e date le circostanze e la vostra mentalità gli ebrei sono troppo numerosi perché voi possiate sopportarli, perciò mettiamoci d'accordo. Noi vi aiutiamo a togliere di mezzo gli ebrei superflui, e voi ci aiutate a trovare un posto per loro e uno stato tutto loro. Ahimè, il tempo avrebbe dimostrato che nessun patto era possibile con i veri antisemiti. Ma questo, Theodor Herzl, profondamente imbevuto del liberalismo europeo così ricco di fair-play, non poteva neppure immaginarlo¹⁰³¹.

Come Talmon sente di dover sottolineare ancora una volta, nel progetto concepito da Herzl, seppur dettato dal senso di minaccia imminente costituito dall'antisemitismo e dall'odio anti-ebraico, non vi era nulla di apocalittico, di catastrofico o di messianico, "nessuna guerra, nessun cozzo di diritti, niente sacrifici umani, niente digrignar dei denti, niente terribili azioni di forza"¹⁰³². Si trattava, in altre parole, "di una transazione commerciale"¹⁰³³, partorita nel solco della più ingenua e ottimistica mentalità liberale tardo-ottocentesca. L'insediamento nella nuova terra di destinazione veniva descritto come un'*Arcadia à la Fourier*, con belle e ariose abitazioni, "tecnologia e *gadgets* meravigliosi e non troppa fatica fisica"¹⁰³⁴, secondo una visione che Talmon severamente valuta come

¹⁰²⁹ *Ivi*, pp.129-130.

¹⁰³⁰ *Ibid.*

¹⁰³¹ *Ivi*, p.131.

¹⁰³² *Ibid.*

¹⁰³³ *Ibid.*

¹⁰³⁴ *Ibid.*

“un’utopia assolutamente astratta, basata non tanto sui principi della morale quanto sugli espedienti intesi a risparmiare fatica e sull’interesse egoistico illuminato”¹⁰³⁵. In un’ottica altrettanto commerciale, Herzl “sperava di comprare dal sultano la «Carta» per la Palestina”¹⁰³⁶, cioè di addivenire ad una negoziazione diplomatica che riconoscesse in maniera ufficiale i diritti del popolo ebraico su una determinata porzione di territorio, all’epoca sotto sovranità ottomana. Egli immaginò “un potente sforzo per trasportare nel più breve tempo possibile tutti gli ebrei disposti ad emigrare e insediarsi in Palestina”¹⁰³⁷, sotto l’egida di due organi nazionali ebraici, quello politico – la Società degli ebrei – e quello finanziario – la Compagnia degli ebrei.

A dispetto della visione *naïf* di fondo, non c’era nulla di impossibile nell’immaginare di ottenere una concessione dalla Sublime Porta con la mediazione interessata di alcune potenze europee, le quali, del resto – come gli avvenimenti storici avrebbero dimostrato –, pochi anni dopo si sarebbero divise il cadavere smembrato dell’impero ottomano. Come ricorda Talmon, “la Turchia aveva una corda attorno al collo: il debito nazionale”¹⁰³⁸, e le sue principali fonti di entrate non solo erano impegnate, ma effettivamente controllate e gestite dai rappresentanti dei creditori esteri, appoggiati dai rispettivi governi. L’idea che gli ebrei potessero offrirsi di riscattare il debito internazionale dell’impero ottomano in cambio di una concessione territoriale in Palestina – “sotto una specie di sovranità turca”¹⁰³⁹ – non era del tutto fantastica, giacché nessuno, e meno di tutti la Sublime Porta, si preoccupava allora “dei diritti dei nativi all’autodeterminazione in Asia e in Africa”¹⁰⁴⁰. Come sottolinea Talmon, la Palestina era in mano ai turchi per diritto di conquista, e non erano di certo assurde, nella mentalità coloniale dell’epoca, e specialmente nell’età dell’oro dell’imperialismo, le idee sioniste sulla colonizzazione ebraica del Medio Oriente. Dove invece Herzl si dimostrò “utopista totale”¹⁰⁴¹ fu nella convinzione di poter indurre poche dozzine di plutocrati ebrei a fornire il denaro necessario e – ottenuta la Carta – a mettere i

¹⁰³⁵ *Ibid.*

¹⁰³⁶ *Ivi*, p.132.

¹⁰³⁷ *Ibid.*

¹⁰³⁸ *Ivi*, p.133.

¹⁰³⁹ *Ibid.*

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*

¹⁰⁴¹ *Ivi*, p.135.

loro correligionari sulle navi, “dopo aver felicemente e facilmente sistemato le faccende della vendita dei beni lasciati nei vari paesi e dell’insediamento nelle nuove terre”¹⁰⁴².

Herzl teneva più di ogni altra cosa alla dignità del popolo ebraico. La Carta doveva essere il segno del riconoscimento, da parte delle nazioni, degli ebrei come popolo e non miscuglio eterogeneo di mendicanti. La Carta doveva servire da enorme ispirazione per le masse ebraiche. Doveva aumentare il loro rispetto di sé, offrire loro uno scopo, in realtà un mito, ma nelle parole di Herzl una bandiera, che quando non era più aureolata di mito era soltanto un cencio. Può ben darsi che Herzl, il quale non aveva un ebraismo spirituale-culturale al quale rifarsi, avesse bisogno di tutto questo più di altri uomini come Ahad Ha’am, Weizmann e Ussishkin, i quali potevano essere ebrei autentici e fieri di esserlo anche senza un tonificante del genere e non avevano lo stesso bisogno di Herzl, un bisogno fondamentalmente non-ebraico, di dipendere da simboli esteriori¹⁰⁴³.

Talmon sostiene inoltre che vi fosse un ulteriore motivo che spingeva Herzl ad insistere per l’ottenimento di una Carta e a rigettare l’idea di una lenta e graduale immigrazione-infiltrazione in Palestina senza garanzie internazionali e senza una specifica definizione dell’obiettivo ultimo. Proprio nei giorni in cui egli dirigeva i suoi sforzi diplomatici nei confronti della Sublime Porta, la stampa internazionale “non faceva che riferire storie di orrende atrocità commesse dai turchi sugli armeni”¹⁰⁴⁴, e Herzl era intimorito dalla prospettiva che una minoranza ebraica diluita in un territorio arabo e installata senza il beneplacito di Costantinopoli “venisse spazzata via dalla sera alla mattina”¹⁰⁴⁵. Gli sforzi – infruttuosi – di Herzl di trattare “con i governanti del mondo, imperatori e re, principi e ministri”¹⁰⁴⁶ vengono, in ultima, liquidati da Talmon come “donchisciotteschi”¹⁰⁴⁷ per l’ingenuità della visione da cui promanavano, tuttavia l’immagine che di Herzl si consolidò presso le masse fu assai diversa.

¹⁰⁴² *Ibid.*

¹⁰⁴³ *Ivi*, p.137.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*

¹⁰⁴⁶ *Ivi*, p.138.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*

In una singolare eterogenesi dei fini, infatti, Talmon sottolinea come molti ebrei finirono – “affamati com’erano di una vera guida, pieni di nostalgia per la maestà, non avendo avuto né l’una né l’altra”¹⁰⁴⁸ – per proiettare su Hess la figura di un nuovo Mosè, “che sembrava un principe dalla punta dei piedi alla cima dei capelli, aveva un senso perfetto del decoro e una dignità regale quanto affascinante e che – come essi amavano credere – era capace di trattare da pari a pari come imperatori e re e disponeva di un potere magico”¹⁰⁴⁹. Fu in questo modo che, quasi in una forma di appropriazione indebita e certamente contro gli autentici desideri di Herzl¹⁰⁵⁰, le masse mistificarono l’identità dello stesso, e, con essa, la natura della sua visione e della sua opera, proiettandovi i propri bisogni subconsci, il proprio senso di tensione febbrile per un rinnovamento messianico e la propria ricerca di un *leader* in grado guidare il loro popolo. Herzl, che non poteva dirsi democratico e certo neppure socialista, e che aveva sempre nutrito l’idea “di fare tutto per il popolo ma non con il popolo”¹⁰⁵¹, quando fallì nei suoi approcci con i principi, i banchieri e i ministri delle grandi potenze, diventò agli occhi delle moltitudini l’involontario fondatore di un movimento di massa e – soprattutto – di una mistica di massa¹⁰⁵².

¹⁰⁴⁸ *Ivi*, p.139.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*

¹⁰⁵⁰ Di opinione contraria rispetto a Talmon è Israel Kolatt, che ravvisa anche nel pensiero di Herzl una componente *latu sensu* messianica, o, se si vuole, un potenziale di degenerazione in chiave totalitaria, soprattutto nella componente elitista della sua concezione sionista. Ragionando secondo categorie talmoniane, la difficoltà a configurare una legittimazione delle *élites* sioniste ad agire in nome e per conto di tutti gli ebrei del mondo richiamerebbe la criticità dello spossamento di potere intercorso tra le masse dei *citoyens* e le minoranze giacobine durante la Rivoluzione Francese: “There have been different forms of élite in the history of Zionism – élites which have tried to give direction to emigration and settlement, élites which have tried to educate the people, and élites which have tried to dominate them. Even in the political sphere, Herzl posed the problem: what right has the Zionist minority to represent all the Jewish people? And answered by the use of a legal formula according to which the client may be represented by proxy [...]. Zionism, like all national movements, had a different approach from that of Western liberalism [...]. The balance of power of liberties – assuming that power should be limited – was only secondary to the need to fulfil a national mission! (I. KOLATT, *Zionism and Political Messianism*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, pp.346-347). Di parere concorde è Anita Shapira, che riscontra un’essenza eminentemente messianica al di sotto dell’involucro empirico-liberale di Herzl: “Once again, scratch the surface of an empirical Zionist and you will find messianic passion” (A. SHAPIRA, *Zionism and Political Messianism. Comments on Israel Kolatt’s Paper*, in *op. cit.*, p.361).

¹⁰⁵¹ J. L. TALMON, *Israele tra le nazioni*, p.139.

¹⁰⁵² “Il tecnocrate, le cui idee sociali non andavano oltre il mutualismo e il cooperativismo, ispirò dopo la sua morte un movimento di lavoratori che per idealismo, coraggio intellettuale, sperimentazione sociale, abilità

Sionismo e messianesimo politico.

L'eredità di Herzl, sia nella sua essenza autentica che nella sua versione interpolata, costituisce, agli occhi di Talmon, un tassello fondamentale nello svolgimento della storia di Israele. La dichiarazione Balfour, il mandato della Palestina e la decisione dell'ONU del 1947 furono tutte "realizzazioni herzliane nello spirito e nel contenuto"¹⁰⁵³. Senza la sua visione, non ci sarebbero stati, prima di quella data, già seicentomila ebrei in Palestina con centinaia di colonie, una robusta struttura istituzionale e un fitto *network* infrastrutturale, elementi che certo incentivarono l'adozione della risoluzione da parte dell'ONU, né, senza la sua visione, vi sarebbe stato "quel potente strumento forgiato da lui"¹⁰⁵⁴ – l'Organizzazione sionista –, "eternamente vigilante, ricca di risorse e sempre pronta ad approfittare di ogni occasione per favorire la realizzazione dei fini del sionismo"¹⁰⁵⁵.

È necessario premettere che la valutazione globale che Talmon dà del disegno sionista risulta, al netto dei rilievi critici pur presenti, assai favorevole e positiva.

Non occorre essere un sionista impegnato per riconoscere che la fondazione dello stato di Israele è stata la realizzazione più straordinaria e costruttiva del popolo ebraico inteso come entità unitaria, negli ultimi duemila anni della sua storia, e uno dei grandi eventi della storia universale [...]. Esso ha intrapreso e condotto a termine vittoriosamente il compito di trasformare, senza ricorrere alla forza, una massa di emigranti che provenivano da climi, tradizioni culturali e situazioni economiche diversi in una comunità nazionale-territoriale: ha istituito città e villaggi che si autogovernano, ha promosso l'agricoltura e l'industria, e ha costituito organi locali di autodifesa; tutto questo sotto l'urgere di ostacoli di ogni genere, primi fra tutti la ben decisa volontà britannica di sfuggire agli impegni assunti e la resistenza armata da parte della popolazione araba indigena. Esso ha posto le fondamenta di una nuova civiltà, bastata su un'antica lingua fatta rivivere artificialmente, e sullo sforzo di gettare un ponte attraverso i secoli fino

pratica e puro successo non è stato, si può dire, eguagliato da nessun altro movimento analogo del mondo. Tutto era dovuto alla forza di una grande idea" (*ibid.*).

¹⁰⁵³ *Ivi*, p.140.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*

al più remoto passato, tentando nello stesso tempo esperimenti sociali che richiedono il più strenuo idealismo e l'audacia dei pionieri¹⁰⁵⁶.

Al di là dello spontaneo afflato emotivo a favore del progetto sionista e del diritto del popolo ebraico ad un focolare nazionale, il principale motivo dell'ammirazione che Talmon nutre lo stato di Israele sembra essere costituito dal fatto che, nonostante il permanente stato di assedio in cui esso ha dovuto vivere per tutti gli anni della sua esistenza, Israele sia rimasto "una genuina e autentica democrazia"¹⁰⁵⁷, l'unica dell'intera area, e "forte abbastanza per reggersi nonostante le divisioni interne"¹⁰⁵⁸. Talmon, appartenente a quel novero di intellettuali ebrei anglofili del dopoguerra – per riprendere la felice definizione coniata da Arie Dubnov¹⁰⁵⁹ – imbevuti di valori liberali e convinti assertori della preferibilità delle democrazie pluraliste, non può esimersi dal parametrare il proprio giudizio sullo stato di Israele sulla base dell'essenza stessa del fenotipo democratico che si manifesta in quell'ordinamento, e sul raggio di libertà individuali che vi trovano tutela e promozione.

Tuttavia, Talmon non ignora le criticità insite nello stesso progetto sionista¹⁰⁶⁰, di cui si dichiara vivamente consapevole e che riporta in maniera aperta nei suoi scritti.

Lo storico guarda ad altri movimenti di liberazione nazionale in cerca di termini di confronto e di punti di riferimento. L'aspirazione nazionale

¹⁰⁵⁶ *Ivi*, pp.143-144.

¹⁰⁵⁷ *Ivi*, p.144.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*

¹⁰⁵⁹ Cfr. A. DUBNOV, *Anti-Cosmopolitan Liberalism: Isaiah Berlin, Jacob Talmon and the dilemma of national identity*, in *Jacob Talmon and Totalitarianism Today: Legacy and Revision*, da *History of European Ideas*, Amsterdam, Elsevier, 2010.

¹⁰⁶⁰ La questione viene magistralmente sintetizzata da Israel Kolatt nei suoi studi sulla natura intrinsecamente messianica dell'ideologia sionista: "However, there existed in Zionism a certain intellectual as well as social potential for political messianism. The Zionist vision had nuances which drew their inspiration from the rich world of Jewish messianic symbols and images. The exile and plight of the Jews were not envisaged in strict terms of political subjugation and geographical dispersion but acquired a cosmic and personal significance. The world was considered to be in exile from its ideal state – to be in a state of falsification. The individual Jew was considered to be alienated from his real self while in exile, and deprived of his homeland. The rich world of symbols invested Zionism with a total vision. It could have served as a poetic inspiration or also as a postulate of total redemption – and the 'totalistic' content could spill over into the political domain" (I. KOLATT, *Zionism and Political Messianism*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.346).

di un popolo normale che lotti per la sua indipendenza punta ad un risultato relativamente semplice, per quanto possa apparire complicato ed esasperato da circostanze pratiche: l'espulsione dei dominatori stranieri. In tali casi la ragione morale è così evidente da non aver bisogno di prova né di elaborazione. Non così per il sionismo. Non mi riferisco soltanto al fatto ovvio che gli ebrei non avevano un territorio né una nazionalità nel senso tradizionale quando si sono imbarcati nell'avventura sionista. Ho in mente i dilemmi morali che la stessa ebraicità dei sionisti non poteva che rendere estremamente acuti. Credendo essi stessi nel diritto all'autodeterminazione nazionale, potevano cercare di realizzarlo soltanto a costo di un conflitto con arabi che rivendicavano lo stesso semplice diritto. Analogamente, pure essendo fondamentalmente antimperialisti e appassionatamente democratici, i sionisti non avevano altra scelta che di cercare aiuto presso le potenze imperialiste. Molti giovani ebrei furono angosciosamente presi in mezzo dai fuochi incrociati di quei giorni: fra le istanze della coscienza religiosa e quella della politica di potenza; fra il nazionalismo messianico da una parte e l'universalismo messianico della rivoluzione dall'altra. Le manchevolezze e i peccati di cui il sionismo s'è reso colpevole a questo riguardo meritano secondo me non soltanto biasimo ma anche compassione come tragedie inevitabili¹⁰⁶¹.

Come mette in luce Talmon, la fondazione dello stato di Israele, in un'ottica messianica e millenaristica, è stata vista come il compimento e la definitiva conclusione della storia ebraica, ma può essere letta al tempo stesso "come la più grande deviazione dal corso di quella storia"¹⁰⁶². Dal punto di vista della tradizione ebraica, essa poteva suddividersi in due fasi, anteriore e posteriore all'esilio: la prima era caratterizzata per una fase tribale dell'organizzazione statale, la seconda aveva assistito ad una sublimazione del popolo ebraico in una confraternita meramente religiosa e sprovvista di qualunque struttura organizzativa nazionale, quella che Talmon definisce "una civiltà del tutto apolitica"¹⁰⁶³. Considerato in questa prospettiva, il progetto sionista potrebbe e dovrebbe considerarsi "un

¹⁰⁶¹ J. L. TALMON, *Israele tra le nazioni*, pp.144-145.

¹⁰⁶² *Ivi*, p.146.

¹⁰⁶³ *Ivi*, p.147.

movimento assimilazionista per eccellenza”, ispirato né più né meno dal desiderio invidioso “di emulare l’esempio di «tutte le nazioni», di essere come loro”¹⁰⁶⁴.

Di fatto, il sionismo come ideologia presenta, agli occhi di Talmon, “una stretta e lunga familiarità con la storia dei movimenti nazionali”¹⁰⁶⁵, raccogliendo e sintetizzandone molte delle caratteristiche salienti: l’aura dell’antico mito che animò la guerra di indipendenza greca, lo slancio metafisico dell’ideologia nazionale tedesca ottocentesca, l’idealismo missionario del Risorgimento italiano, “l’ostinata disperazione romantica degli irlandesi e dei polacchi”¹⁰⁶⁶, la rinascita culturale e letteraria dei popoli slavi, fino al radicalismo sociale “di molti movimenti di liberazione nazionale d’Asia e d’Africa”¹⁰⁶⁷.

Secondo Talmon, infine, il sionismo fu legato ai movimenti nazionali europei anche da altri e più concreti vincoli, e cioè dall’apparente minaccia che gli ebrei costituirono nei confronti di comunità nazionali che si volevano coese e omogenee dal punto di vista etnico, linguistico e culturale. In tali casi, il “tradizionale separatismo ebraico”¹⁰⁶⁸ venne ostracizzato proprio in quei paesi in cui gli ebrei erano più numerosi e avevano una maggiore coesione interna. D’altra parte, quelli tra di loro che, per genuina convinzione o perché disposti a pagare il prezzo richiesto per l’emancipazione, diedero la loro entusiastica adesione agli ordinamenti liberali, furono denigrati dai sostenitori del principio della nazionalità organica “come agenti di disunione e germi di disintegrazione”¹⁰⁶⁹, colpevoli ai loro occhi di attentare all’integrità identitaria basata sul sangue e sulle tradizioni. Per decenni gli ebrei liberali poterono rigettare tali dottrine senza preoccuparsene eccessivamente, considerandole innocui residui di superstizioni e pregiudizi medievali, azioni di retroguardia di forze su cui la storia aveva già pronunciato il suo verdetto di condanna. A partire dagli Anni Ottanta del diciannovesimo secolo, tuttavia, queste idee furono improvvisamente e simultaneamente fatte proprie da movimenti di massa in vari paesi, “a volte trovando un’espressione altamente elaborata in teorie metafisiche, ma più sovente in agitazioni virulente e scoppi di tumulti e violenze”¹⁰⁷⁰, al punto che molti ebrei

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*

¹⁰⁶⁵ *Ivi*, p.145.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*

¹⁰⁶⁷ *Ivi*, p.146.

¹⁰⁶⁸ *Ivi*, p.149.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

¹⁰⁷⁰ *Ivi*, p.150.

liberali ne furono “scossi fin nell’intimo”¹⁰⁷¹. Ad uscirne danneggiata non fu solo la loro sensazione di sicurezza, ma anche “il loro orgoglio e la fede nella razionalità dell’uomo e nell’inevitabilità del progresso”¹⁰⁷².

I tre o quattro imperi sulla fascia occidentale [...] – quello russo, l’austriaco, il turco e, per un’estensione minore, il tedesco – erano tutti stati plurirazziali. I vari nuclei erano tenuti separati da barriere sociali e religiose, mentre il gruppo dominante in ognuno di quegli stati mancava della forza culturale (o, se si preferisce, di una borghesia abbastanza forte e di un’adeguata vita urbana) per attrarre e assimilare le nazionalità politicamente più deboli. I vari popoli di quell’area furono scossi così da passioni nazionaliste prima di avere il tempo e la possibilità di formare una classe media. Qui, in misura ancora maggiore che in Germania, lo spirito nazionale fu deformato dall’assenza di quelle virtù, valori e istituzioni che una borghesia fiorente, dominante e sicura di sé ha lasciato in eredità all’Occidente: l’impero della legge, l’etica della reciprocità, il rispetto per la personalità umana, rapporti civili – tutti concretamente realizzati [...] nel sistema parlamentare e nelle libertà del singolo individuo. Minacciati dalle culture superiori dei gruppi dominanti, privi di una sicura coscienza di sé e delle proprie eredità nazional-culturali, questi popoli attinsero la loro ispirazione non dalle filosofie occidentali del contratto sociale e della legge naturale, ma dalle idee tedesche di un *Volkstum* organico e della peculiarità razziale¹⁰⁷³.

Talmon sembra qui correlare in maniera piuttosto stringente l’ascesa di un radicalismo razziale di matrice nazionalista all’assenza di una solida classe media liberale e autocosciente, che fosse suscettibile di fungere da argine al dilagare di pulsioni irrazionali e persecutorie, anticipando un ragionamento che si rivelerà centrale proprio nel *case-study* di Israele e con riguardo alla resistenza dei suoi anticorpi democratici al rischio di degenerazione totalitaria.

Nel caso dell’Europa tra Otto e Novecento, invece, “queste tendenze e pressioni assunsero le dimensioni di una crisi acuta e incessante”¹⁰⁷⁴ che raggiunse l’apice nell’instabile

¹⁰⁷¹ *Ibid.*

¹⁰⁷² *Ibid.*

¹⁰⁷³ *Ibid.*

¹⁰⁷⁴ *Ivi*, p.153.

cerniera storica costituita dal periodo tra le due guerre. Con la caduta dei grandi imperi nel 1918 e con l'emersione, dalle loro rovine, di una serie di nuove realtà nazionali, la via era tracciata per il rafforzarsi di pulsioni antisemite¹⁰⁷⁵ veicolate da un ardente nazionalismo “tanto più fanatico quanto meno sicure esse erano della propria interna consistenza e dei propri confini esterni”¹⁰⁷⁶. Alla luce di tutte queste ragioni, si può pertanto sostenere che gli ebrei tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo divennero, nelle parole di Talmon, “il banco di prova dell’ambiguità insita nel moderno stato nazionale”¹⁰⁷⁷. In ultima, gli orrori del nazifascismo parvero confermare, in un modo che neanche i profeti più pessimisti avevano immaginato, le teorie del sionismo catastrofico, e l’intera storia ebraica “cominciò ad apparire come un’unica lunga preparazione alla rovina nella diaspora e alla redenzione nella Terra d’Israele”¹⁰⁷⁸.

In netta opposizione con questo retroterra politico, il movimento ebraico di liberazione nazionale fu contraddistinto fin dalle origini “da una spinta integralmente liberal-umanitaria”¹⁰⁷⁹. Tuttavia, per completezza storica e per onestà intellettuale, Talmon non nasconde come vi fossero, anche tra le fila dei sionisti, alcune forze “intensamente

¹⁰⁷⁵ Con la fascinazione per l’analisi psicologica che lo contraddistingue, Talmon riassume così il senso di escatologia alimentato dall’intolleranza e dalle persecuzioni contro gli ebrei: “Socialmente ed economicamente deboli, e sentendosi minacciati da pericoli esterni, i nuovi stati, privi come erano di ogni esperienza di democrazia, furono indotti a fare dell’oppressione delle minoranze un tratto essenziale della loro politica. Sebbene gli ebrei polacchi e romeni [...] non avessero ambizioni separatiste, furono essi a dover sopportare l’urto e a dovere sentire la furia dei nazionalismi nevrotici dell’Europa orientale più che ogni altra minoranza [...]. Erano considerati usurpatori, se non parassiti, e un ostacolo al consolidamento della nazione: un corpo estraneo se cercavano di conservare la loro identità; e una minaccia alla purezza e all’integrità del genio creativo della nazione se cercavano di partecipare alla vita spirituale di questa [...]. E in realtà, dal momento che essi stessi sapevano di essere indesiderabili, essendo consci della volontà del governo e della maggioranza della popolazione di rendere le loro condizioni di vita talmente insopportabili da obbligarli ad emigrare [...], non c’è da stupirsi che i giovani ebrei di quei paesi sentissero la loro esistenza come irreal e provvisoria, una specie di preparazione per qualche realtà futura: la redenzione attraverso Sion o attraverso la prossima rivoluzione mondiale [...]. Furono il peggioramento costante delle condizioni di vita degli ebrei e la crescita convergente della coscienza nazionale ebraica a dare al sionismo un impeto irresistibile. Nessuno di questi due fattori sarebbe stato efficace senza l’altro” (*ivi*, pp.154-155).

¹⁰⁷⁶ *Ivi*, p.153.

¹⁰⁷⁷ *Ivi*, p.149.

¹⁰⁷⁸ *Ivi*, p.165.

¹⁰⁷⁹ *Ivi*, p.156.

illiberali”¹⁰⁸⁰ mosse da pulsioni apocalittiche e messianiche. A complicare il quadro, secondo lo studioso, era la sfortuna che il progetto sionista fosse “arrivato tardi”¹⁰⁸¹, ossia in un’epoca storica in cui ormai l’imperialismo occidentale poteva già intravedere in prospettiva la sua parabola discendente, quando “il pianeta era già stato diviso e non esistevano più spazi vuoti”¹⁰⁸². La patria a cui gli ebrei naturalmente aspiravano “era abitata da un altro popolo, gli arabi, e dominata da una terza nazione, i turchi”. Dopo lo smembramento dell’impero ottomano, i sionisti concepirono i mandati fiduciari su quei territori come operazioni transitorie congegnate “per preparare gli arabi di quei luoghi all’indipendenza”¹⁰⁸³, e – nel caso della Palestina – “per facilitare la costruzione del focolare nazionale ebraico secondo la promessa della Dichiarazione Balfour”¹⁰⁸⁴. Come sottolineato da Talmon, gli arabi interpretarono però le cose diversamente, non distinguendo tra il diritto all’indipendenza di Iraq, Siria e Libano e quello degli ebrei in Palestina.

Lo stato di Israele è stato costituito un ventennio più tardi in un periodo in cui il processo di decolonizzazione era già in pieno sviluppo (in effetti il ritiro degli inglesi dalla Palestina nel 1948 fu modellato sul loro ritiro dall’India avvenuto nell’anno precedente). È estremamente dubbio che la maggioranza necessaria per la risoluzione dell’ONU sulla spartizione della Palestina avrebbe potuto essere ottenuta qualche anno più tardi¹⁰⁸⁵.

Talmon si chiede a questo punto se il conflitto tra arabi ed ebrei potesse essere evitato o meno. In un’apertura assai intima, lo studioso ammette i propri dilemmi sul tema, per arrivare alla “triste conclusione”¹⁰⁸⁶ che gli ebrei avrebbero potuto, dal suo punto di vista, “agire con più intelligenza e con più tatto nei particolari, nello stile e nel tono”¹⁰⁸⁷, ma che – in ultima analisi, “ciò non avrebbe comportato una grande differenza”¹⁰⁸⁸. La politica araba di assoluto e intransigente diniego di un diritto agli ebrei ad un focolare nazionale,

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*

¹⁰⁸¹ *Ibid.*

¹⁰⁸² *Ibid.*

¹⁰⁸³ *Ivi*, p.157.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*

¹⁰⁸⁵ *Ivi*, p.158.

¹⁰⁸⁶ *Ivi*, p.161.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*

sottolineata da esplosioni di violenza e da tumulti negli anni 1920, 1921, 1929 e 1936, rese impossibile qualunque approccio mediato e impraticabile ogni forma moderata di sionismo (“come un’immigrazione e una colonizzazione limitate”¹⁰⁸⁹), facendo sì che “non ci fosse altra scelta che mirare al massimo rafforzamento”¹⁰⁹⁰.

Non facendo mistero della propria ammirazione per il risultato dell’impresa sionista, Talmon paragona la storia “dell’assalto finale alla conquista dello stato ebraico”¹⁰⁹¹ ad una grande epopea, in cui – contro lo sfondo e sotto la spinta di una catastrofe apocalittica – gli ebrei diedero prova “di quel genere di divina e creativa follia che non solo placa ogni paura ed esitazione, ma anche consente chiarezza di visione in un paesaggio immerso in una sinistra luce deformante”¹⁰⁹². In questa fase finale trovano conclamata manifestazione le tensioni propriamente messianiche e salvazionistiche del progetto sionista, in un mutamento di approccio che – dalle lontane premesse liberali e contrattualistiche di Herzl¹⁰⁹³ – può dirsi simboleggiato dal passaggio di timone nelle mani di Ben Gurion¹⁰⁹⁴,

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*

¹⁰⁹⁰ *Ivi*, p.164.

¹⁰⁹¹ *Ivi*, p.167.

¹⁰⁹² *Ibid.*

¹⁰⁹³ Sul punto, il giudizio di Talmon trova puntuale riscontro e riconferma nella dottrina successiva. Vedasi: “The advocacy of political messianic attitudes and policies reflects a relatively new phase in the development of Zionism” (U. TAL, *Totalitarian Democratic Hermeneutics and Policies in Modern Jewish Religious Nationalism*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.150), o, ancora “Despite the messianic idea latent in the jewish intellectual and emotional tradition [...], Zionism up to World War I had very little to do either with messianism in the Jewish traditional sense or with political messianism” (I. KOLATT, *Zionism and Political Messianism*, in EAD, p.344). Nell’impossibilità di riportare esaustivamente tutta la letteratura esistente in materia, si segnalano i principali estremi del dibattito stimolato dagli studi di Talmon: in particolare J. FRANKEL, *Democracy and Its Negations – On Polarity in Jewish Socialism*, in EAD; A. SHAPIRA, *Zionism and Political Messianism. Comments on Israel Kolatt’s Paper*, in EAD; E. COHEN, *The Israeli Kibbutz – The Dynamics of Pragmatic Utopianism*, in EAD; M. ROSNER, *The Israeli Kibbutz – The Dynamics of Pragmatic Utopianism. Comments on Erik Cohen’s Paper*, in EAD; B. HALPERN, *The Context of Hannah Arendt’s Concept of Totalitarianism*, in EAD; E. E. URBACH, *Between Rulers and Ruled – Some Aspects of the Jewish Tradition*, in EAD.

¹⁰⁹⁴ “Contadino; pubblicista in giornali del sionismo socialista; organizzatore sindacale; soldato dell’Haganah e nella Legione ebraica durante la prima guerra mondiale [...]; primo ministro; e finalmente vecchio statista a riposo, poco disposto a riposare, ma incline piuttosto a rifiutare il ruolo che pure si era scelto di Cincinnato nel deserto, turbolento capo di un partito di opposizione, solitario vegliardo sorpassato da avvenimenti di grande importanza e dal suo stesso partito, patetico figlio nato morto dal grembo della sua vecchiaia” (J. L. TALMON, *Israele tra le nazioni*, p.170).

da Talmon posto “fra quella mezza dozzina di uomini che costituiscono le figure più decisive della storia ebraica”¹⁰⁹⁵ e il cui nome “resterà per sempre legato all’approdo finale allo stato di Israele”¹⁰⁹⁶.

Ben Gurion, la cui fedeltà era “interamente consacrata a Sion”¹⁰⁹⁷, viene ricordato da Talmon come il grande utopista del neonato stato di Israele la cui fede contagiosa e il cui carisma politico “trascinavano le folle”¹⁰⁹⁸, riuscendo a veicolare l’immagine della nazione come *fine* e dell’insurrezione come *metodo*. Con Ben Gurion, la storia dello stato ebraico veniva dotata di un simbolismo poetico e di un mito nazionale¹⁰⁹⁹ in grado di sollevare gli uomini “fuori e al di sopra di se stessi”¹¹⁰⁰, senza però degenerare, come Talmon sottolinea con attenzione, nei “regimi perversi”¹¹⁰¹ che invece avevano corrotto le grandi nazioni europee dell’idealismo universalista missionario. Di fronte a questi esempi, Israele offre a Talmon “un contrasto incoraggiante”¹¹⁰², una prova “se non di completa realizzazione, certamente non di irreparabile fallimento”¹¹⁰³, e gli consente di constatare come gli ideali e le promesse millenaristiche del sionismo, pur non essendosi sottratti del tutto ad un processo di erosione, si siano – di certo fino agli anni in cui egli scrive – salvati dal pervertimento, così andando tuttavia a confutare ancora una volta l’assioma secondo cui messianesimo politico e democrazia totalitaria costituirebbero sinonimi con identità semantica, incongruenza di cui paradossalmente Talmon, come si è avuto modo di dire, non sembra pienamente consapevole.

La *species* del nazionalismo ebraico, che – come il *genus* di cui è espressione – costituisce agli occhi di Talmon niente di meno che una religione laica, implicava “un senso di

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*

¹⁰⁹⁸ *Ivi*, p.171.

¹⁰⁹⁹ Arie Dubnov definisce opportunamente Ben Gurion “il Sommo Sacerdote del nazionalismo ebraico” (A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on history and intellectual engagement, Jacob Talmon and Totalitarianism Today: Legacy and Revision*, da *History of European Ideas*, Amsterdam, Elsevier, 2010, p.140).

¹¹⁰⁰ J. L. TALMON, *Israele tra le nazioni*, p.171.

¹¹⁰¹ *Ivi*, p.174.

¹¹⁰² *Ibid.*

¹¹⁰³ *Ibid.*

missione”¹¹⁰⁴, ed esigea dai suoi adepti “la volontà di consacrarsi ad un ideale”¹¹⁰⁵. Il vagheggiamento ambizioso delle antiche glorie, unito all’auto-idealizzazione tribale, faceva sì che i credenti sentissero di essere vicini a recuperare la loro identità primordiale, “il puro, autentico sè, che l’asservimento, la divisione e le nefaste influenze avevano sepolto e ridotto in putredine”¹¹⁰⁶. La visione dell’indipendenza doveva far scoccare l’ora predestinata per un totale rinnovamento e per un ricominciamento radicale della storia ebraica, in cui la nazione redenta avrebbe voltato le spalle agli errori del passato e alle storpiature della ragione, riportando alla luce “le pristine virtù”¹¹⁰⁷ della stirpe di Davide.

Veleggiando ormai lontanissimo dalla concezione atomistica immaginata da Herzl, il nuovo stato di Israele configurato dalla mistica nazionale sionista si configurava alla stregua di una Terra Promessa, punto Omega di uno svolgimento predestinato della storia ebraica¹¹⁰⁸.

Lo scopo dichiarato di uno stato ebraico non avrebbe mai potuto essere il semplice appagamento di bisogni individuali o di desideri di gruppo. Imbevuti, fin dal principio della loro storia come popolo, dell’idea di dover accettare un giogo particolarmente pesante di responsabilità, perché investiti della missione di servire da luce alle nazioni, gli ebrei erano incapaci di appagarsi di una vita rigidamente impegnata al

¹¹⁰⁴ *Ibid.*

¹¹⁰⁵ *Ibid.*

¹¹⁰⁶ *Ibid.*

¹¹⁰⁷ *Ibid.*

¹¹⁰⁸ Della sterminata letteratura esistente in materia, si richiamano, a titolo meramente esemplificativo, i già citati studi condotti da Uriel Tal sul messianesimo politico nello stato di Israele: U. TAL, *Totalitarian Democratic Hermeneutics and Policies in Modern Jewish Religious Nationalism*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*. Secondo lo studioso, la visione escatologica insita nel pensiero sionista porta a concepire il tempo in termini di svolgimento metafisico, dove la concreta situazione politica, militare e sociale del presente costituisce il punto di inizio di un’età messianica. Il tratto peculiare di questa concezione consiste nel fatto che la mistica della redenzione diviene tangibile e attuale, in una retorica che proclama che la Nuova Era è già iniziata e che la *totalità della salvezza* è a portata di mano. La visione sionista si articolerebbe su due direttive, quello dello *Spazio* (la Terra Promessa) e quella del *Tempo* (l’immediatezza del presente). Il fatto che la dimensione spaziale passi dall’essere un meta-luogo ad un luogo reale ed effettivo – la Terra Santa – carica la dimensione territoriale di un significato messianico sconosciuto ad altre esperienze totalitarie precedenti., da cui deriverebbe, tra le varie cose, il rifiuto intransigente ad addivenire a qualunque negoziato e a cedere parte dei territori occupati, la sovranità sui quali viene vista come comandata dalla divinità.

contingente e priva di ogni significato trascendentale [...]. Le necessità politiche sembravano così coincidere con le richieste utopiche¹¹⁰⁹.

Questo forte *background* ideologico costituisce, agli occhi di Talmon, la ragione per cui quella di Israele può considerarsi “una società egualitaria e puritana, che combina in splendida mescolanza le virtù della fede dell’individuo in se stesso e un’entusiastica disposizione a unirsi in un’impresa comunitaria”¹¹¹⁰.

Da un lato, pertanto, Talmon celebra la resistenza dell’ordinamento pluralista israeliano alle tentazioni di un *dérapiage* verso forme più o meno accentuate di democrazia totalitaria o di esclusivismo etnico-religioso; dall’altro, non può esimersi dal constatare il graduale svuotamento del misticismo poetico delle origini nel mutato assetto della società israeliana a lui contemporanea.

L’inevitabile trasformazione dei pionieri di ieri nei managers di oggi ha messo in piena luce le antinomie che sorgono quando una grande fede, memorie eroiche e un bel mito vengono trasportati nel contesto di una realtà mutata. Quanto più sincero e forte l’idealismo del passato, tanto più grande il pericolo di ipocrisia e persino di atteggiamenti reazionari nel presente. Si è naturalmente poco disposti a capire che quello che ieri è stato servizio è oggi potere, che quello che allora era sacrificio è diventato ora privilegio, che quella che è stata comunione volontaria è diventata gerarchia coercitiva¹¹¹¹.

¹¹⁰⁹ *Ivi*, pp.174-175.

¹¹¹⁰ *Ivi*, p.176. A riguardo, è interessante richiamare, a parere di chi scrive, il caso emblematico dei kibbutz, fenomeno politico-sociale controverso e assai peculiare della realtà israeliana. Non è questa la sede opportuna per approfondire l’origine, la natura, i principi e il funzionamento di questo modello associativo, e ci si limiterà a richiamare, fra i tanti, gli studi condotti in chiave talmoniana da Erik Cohen. Secondo lo studioso, il kibbutz costituirebbe un singolare esempio di modello sociale innervato di forti componenti messianiche che, tuttavia, non è mai andato incontro a degenerazioni in chiave totalitaria. La sua tesi di fondo è che, similmente alle democrazie totalitarie, il kibbutz presenterebbe una visione utopica e totalizzante, ma che, analogamente alle democrazie liberali, esso sarebbe improntato ad un pragmatismo empirico, al punto di poter parlare di *utopismo pragmatico*. Sul punto, E. COHEN, *The Israeli Kibbutz -The Dynamics of Pragmatic Utopianism*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, pp.362-376).

¹¹¹¹ *Ivi*, p.179.

In Talmon rimane dunque viva la consapevolezza del costante “processo corrosivo”¹¹¹² che spesso porta le democrazie liberali – specialmente quelle in cui è presente un latente retroterra messianico, come nel caso di Israele – a degenerare facilmente in forme coercitive e totalitarie, consentendo di collocare coerentemente lo stato ebraico nel novero degli esempi analizzati dallo studioso nel contesto generale dei suoi studi sulle libertà e sui sistemi autoritari. Talmon offre pertanto una prospettiva privilegiata per l’analisi della questione israeliana dal punto di vista del progetto sionista, delle sue intrinseche contraddizioni, aspirazioni e aporie: quella di un intellettuale nel quale convivono – quali tessere di un mosaico che si lambiscono e si incastrano fra loro – l’identità ebraica, la provenienza est-europea, l’adesione appassionata agli ideali dell’empirismo liberale di matrice anglosassone, l’appoggio al disegno sionista e l’avversione ai temini totalitari. Tutte queste componenti, inscindibilmente interconnesse a costituire l’ossatura intellettuale e morale di Talmon, influenzano profondamente la sua visione dello stato di Israele e del suo ruolo fra le nazioni, della sua storia genetica, della sua vocazione messianica e delle sue politiche interne ed esterne, consentendo di considerare il suo giudizio – nelle parole di Arie Dubnov – come “una critica proveniente dall’interno del campo sionista”¹¹¹³. La profonda convinzione che gli ebrei abbiano il diritto di difendere il loro focolare nazionale risulta sempre tormentata dalla consapevolezza dei pericoli insiti nel nazionalismo come ideologia e della sua genetica tendenza a degenerare verso forme scioviniste. Dando prova di un puntuto senso critico, Talmon si esprime assai duramente contro le tendenze radicali di alcune correnti che associano il sionismo oltranzista al massimalismo rivoluzionario.

Col passare del tempo divennero sempre più numerosi coloro che prestavano fede al misticismo romantico pseudoreligioso dei diversi profeti del «destino manifesto», attaccabrighe e sempre pronti a citare la Bibbia. Essi paragonano la lotta del sionismo ad una rivoluzione, che deve essere sviluppata fino alle sue estreme conseguenze. È scritto nel Libro della Storia che Israele dovrà essere restaurata nella pienezza della sua eredità [...]. La sovranità della Terra Santa era appannaggio esclusivo degli ebrei. Gli arabi palestinesi che, nonostante le risoluzioni israeliane che garantivano loro diritti umani e civili e gli concedevano l’eguaglianza, preferivano vivere in uno stato arabo, potevano

¹¹¹² *Ibid.*

¹¹¹³ A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on history and intellectual engagement*, p.140.

benissimo emigrare. Una simile politica non costituiva un ostacolo insormontabile alla pace con i paesi arabi? [...] Alcuni estremisti sono andati anche più in là, affermando che la pace potrebbe non essere affatto auspicabile per Israele; e a sostegno delle loro opinioni indicavano i tonificanti risultati che la guerra aveva prodotto per la nazione, per il suo orgoglio, e per il suo senso di unità”¹¹¹⁴.

La disamina del nazionalismo ebraico e dell’ideologia sionista da parte di Talmon si conclude con un sentito riferimento alla tormentata storia contemporanea del Medio Oriente, a riconferma dell’opinione di chi ravvisa nella sua opera *Israele tra le Nazioni* uno scritto d’occasione catalizzato dal degenerare degli eventi politici e dall’inquietudine suscitata nello studioso¹¹¹⁵. Di opinioni moderate, egli è dell’idea che lo stato d’animo allora dominante – “diviso fra il desiderio della pace e una profonda diffidenza nei confronti degli arabi”¹¹¹⁶ – renda assai inverosimile la cessazione delle ostilità nel breve e medio termine¹¹¹⁷, arrivando a temere che, “con tante buone ragioni, giustificazioni e pretesti da entrambe le parti di non fare nulla per portare la pace più vicina”¹¹¹⁸, l’idea che

¹¹¹⁴ J. L. TALMON, *Israele tra le nazioni*, pp.192-193.

¹¹¹⁵ “Questo miscuglio di «ybris» e di paura pervade ogni cosa in Israele. Si sente la gente dire la frase «Possiamo raggiungere Il Cairo nello spazio di ore; possiamo essere distrutti in mezz’ora se i carri armati arabi aprono una breccia in quella strozzatura a nord di Tel Aviv che costituisce il confine di Israele prima del giugno 1967». Questa ambivalenza può servire a sintetizzare la condizione dell’umanità intera nell’epoca delle armi atomiche, ma pone anche in un più acuto rilievo la sconcertante ambiguità della condizione ebraica attraverso i secoli. La rapida e veloce caduta da uno splendore accecante a una miseria infinita ha sempre costituito un tratto distintivo della storia ebraica [...]. Alcuni dirigenti israeliani si sono lasciati inutilmente imbrigliare in pericolose e controproducenti disquisizioni teoriche rivolte a dimostrare che gli arabi palestinesi non sono mai stati una nazione, dimenticando quanto siano stonate queste teorie quando sono espresse da un popolo che ha esso stesso così duramente lottato per essere riconosciuto come nazione, e come il negare a un gruppo la dignità di nazione sia la via più sicura per far sì che esso si costituisca effettivamente come tale. Per quanto queste teorizzazioni siano di per sé sterili, ciò nondimeno aprono profonde ferite. E sul piano immediato comportano l’accantonamento di qualsiasi iniziativa israeliana per la costituzione, anche in via del tutto sperimentale, di una comunità araba palestinese” (*ivi*, p.196-197).

¹¹¹⁶ *Ivi*, p.196.

¹¹¹⁷ “Se la stampa araba s’impadronisce di ogni dichiarazione dei falchi come prova definitiva che Israele non vuole la pace ma desidera l’espansione, i giornali israeliani, da parte loro, scelgono i più orripilanti proclami dei capi della guerriglia araba per mostrare che con gli arabi non c’è niente da fare: Tutti e due i contendenti lasciano cadere i concilianti «se» e «ma» dei portavoce ufficiali o trattano le dichiarazioni più moderate dell’altra parte come astuti stratagemmi, trappole e trabocchetti” (*ivi*, p.198).

¹¹¹⁸ *Ibid.*

la forza resti il solo arbitro possa finire per diventare un assioma¹¹¹⁹. La comprensione “di questa orrenda realtà”¹¹²⁰ sta generando, secondo Talmon, “uno stato d’animo assai fatalistico”¹¹²¹ nella società civile israeliana, nella forma di una consapevolezza di dover vivere sempre in uno stato d’assedio, con tutti i pericoli che ciò comporta – come i secoli passati hanno più volte dimostrato – per le libertà civili e per i diritti degli individui, spingendo infine lo studioso, in un’audace avanscoperta al di fuori del campo della storia, e nel terreno della politica contemporanea, ad affermare che la sola alternativa “all’incubo della reciproca distruzione”¹¹²² sia quella “del reciproco riconoscimento”¹¹²³.

¹¹¹⁹ “Dovesse essere ripresa la guerra aperta, sussistono pochi dubbi che le truppe di Israele occuperebbero Damasco, entrerebbero al Cairo, e conquisterebbero Amman in un batter d’occhio. Ma che cosa avverrebbe dopo? [...] Israele può essere capace di vincere e ancora vincere, e continuare a vincere fino all’ultimo respiro, dimostrando in questo modo la verità dell’aforisma di Hegel circa «l’impotenza della vittoria». Dopo ogni vittoria noi dovremmo affrontare problemi più difficili e più complicati. Poiché, come Nietzsche ha detto, ci sono vittorie più difficili da sopportare delle sconfitte” (*ivi*, p.199).

¹¹²⁰ *Ibid.*

¹¹²¹ *Ibid.*

¹¹²² *Ivi*, p.200.

¹¹²³ *Ibid.* L’apertura di Talmon viene comunque dallo stesso circostanziata da un preciso *distinguo*: “Qualsiasi discussione sulle reciprocità deve naturalmente tenere conto del fatto che, mentre il fine degli israeliani, anche dell’estrema minoranza annessionista, è la sicurezza, gli arabi hanno manifestato anche troppo spesso il loro proposito di cancellare Israele dalla carta geografica, e nessuno può biasimare un popolo che ha subito Auschwitz di non prendere per pura metafora o retorica le minacce di sterminio” (*ibid.*).

CONCLUSIONE

L'intera opera di Talmon può senza dubbio dirsi sottesa da un disegno unitario, da una tensione sempre uguale a se stessa che innerva gli studi che in un trentennio lo vedono impegnato ad indagare il c.d. "paradosso della libertà"¹¹²⁴. Nella lunga parabola sagittale che dal Settecento dei Lumi lo conduce alle soglie dei grandi totalitarismi del Novecento, Talmon confuta l'assioma dei profeti messianici secondo cui "la libertà è compatibile con un unico modello di esistenza sociale"¹¹²⁵ che è compito precipuo dello Stato attuare ed avverare nell'interesse dei cittadini, anche contro la loro volontà. Dalla difficoltà – o meglio impossibilità – di conciliare l'idea di Libertà con il concetto di un fine collettivo assoluto nascono tutte le criticità e le antinomie della democrazia totalitaria.

Fin dalle sue origini, fu il postulato dell'ordine naturale come obiettivo raggiungibile – "anzi inevitabile e onnirisolutivo"¹¹²⁶ – a generare nei teorici politici, nei filosofi e nei rivoluzionari dal Settecento in poi un atteggiamento mentale sconosciuto fino ad allora, ossia la sensazione di un progresso continuo e inarrestabile verso una soluzione del dramma storico, reso ancora più evidente e trascinante dalla consapevolezza della decadenza e perversione della società esistente. La democrazia totalitaria, ponendo "l'uomo *per se*"¹¹²⁷ al centro della propria visione messianica ed escatologica, ne sanciva solennemente la sovranità catapultandolo al centro dell'arena politica, e perseguiva l'obiettivo di ripristinarne la primigenia bontà e l'incorrotta natura, eliminando altresì tutte le differenze che lo distinguevano dai suoi simili. Lo Stato, come agente di questa visione, e libero dall'ingerenza di corpi intermedi, assumeva un potere illimitato sul presupposto che esistesse un punto comune "in cui le volontà di tutti gli uomini avrebbero necessariamente coinciso"¹¹²⁸. Questa concezione della sovranità popolare, secondo Talmon, non era tanto animata dal desiderio di rendere realmente partecipi i singoli cittadini nella gestione della cosa pubblica, ma nasceva piuttosto dalla convinzione di costituire l'unica via per giungere

¹¹²⁴ J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, p.9.

¹¹²⁵ *Ibid.*

¹¹²⁶ *Ivi*, p.341.

¹¹²⁷ *Ivi*, p.342.

¹¹²⁸ *Ivi*, p.343.

“a una completa uguaglianza sociale, politica ed economica”¹¹²⁹, considerando di fatto il voto popolare come un solenne momento di auto-identificazione con la volontà generale. Fu questo il frangente in cui si consumò lo slittamento da premesse ultra-democratiche a sistemi di coercizione degli individui: per creare le condizioni per un valido esercizio della sovranità popolare, era necessario in ogni tempo e in ogni luogo eliminare le influenze nefaste che corrompevano l'autentica natura umana, e questa finalità “prese così la precedenza sull'atto formale dell'espressione della volontà del popolo”¹¹³⁰, aprendo la strada all'idea elitista secondo cui “la volontà generale era incarnata in alcuni capi che conducevano la guerra con l'aiuto di organizzatissimi gruppi di fedeli”¹¹³¹. La conseguente, inevitabile sospensione delle libertà individuali da parte del potere costituito doveva durare fintantoché lo stato di guerra provvisorio contro i nemici interni o esterni fosse continuato, e sarebbe terminata solo con il definitivo e finale trionfo del disegno di liberazione a seguito dell'annientamento di ogni opposizione, e con l'instaurazione di uno stato di armonia sociale generalizzata.

La promessa di una condizione di libertà epurata da ogni conflitto e irrazionalità, e suscettibile di avverarsi dopo la vittoria totale contro i nemici del progresso, rappresenta, secondo Talmon, niente di meno che una contraddizione in termini che rende la libertà promessa priva di significato, poiché, se essa può infine concedersi solo allorquando non vi sia più nessuno in grado di opporsi o differire, la libertà stessa – il cui nucleo consiste proprio di tali facoltà – cessa di avere senso.

L'attrattiva particolare del messianesimo politico quale *stato mentale* e terreno di coltura della democrazia totalitaria non risiede, secondo Talmon, nella sua promessa di sicurezza sociale, come poteva valere nell'assolutismo hobbesiano, ma nel fatto che esso è diventato “una religione che risponde a bisogni spirituali profondamente ancorati”¹¹³², che poggia sulla pietra dura del dogma anziché affondare le radici nel terreno poroso del dubbio. Il messianesimo politico, basato su una visione monistica del bene comune e su concetti collettivi *a priori* “che devono essere accettati qualunque sia la testimonianza dei sensi”¹¹³³, viene visto come la nemesi del ragionamento empirico e della libera critica. A tal fine, lo

¹¹²⁹ *Ibid.*

¹¹³⁰ *Ivi*, p.344.

¹¹³¹ *Ibid.*

¹¹³² *Ivi*, p.348.

¹¹³³ *Ivi*, p.347.

studioso ribadisce con costanza, nell'arco di più di trent'anni, la sua convinzione che solo "il metodo della prova e dell'errore"¹¹³⁴ costituisca un valido antidoto alla perdurante tendenza della mentalità messianica a legittimare l'instaurazione di regimi autoritari¹¹³⁵. Questa fiducia quasi fideistica nel solo empirismo costituisce un tratto distintivo di Talmon e rappresenta il *trait d'union* dei vari volumi che compongono la sua trilogia sul messianesimo politico, ma tradisce, nella sua contrapposizione manichea con la "logica della teologia politica dell'Uno"¹¹³⁶, una certa debolezza metodologica, come autorevole dottrina ha rilevato, e che a malapena può giustificarsi se contestualizzata¹¹³⁷ sullo sfondo storico della crociata anticomunista degli anni della Guerra Fredda nei quali Talmon vive e scrive.

Discutibile può ritenersi, inoltre, l'assunto di base dell'intera trilogia, ossia che la democrazia totalitaria, "lungi dal costituire un fenomeno di sviluppo recente"¹¹³⁸, affondi le sue radici nel ceppo degli ideali razionalistici dell'Età dei Lumi, per poi andare a generare un fiume carsico destinato ad ingrossarsi – senza mai prosciugarsi – fino a sfociare nelle conclamate manifestazioni novecentesche. Dissentono dalla visione di Talmon, del resto, non pochi studiosi, dai più risalenti, come Hannah Arendt¹¹³⁹, John Dunn¹¹⁴⁰ e Ben Halpern¹¹⁴¹, fino ai più recenti, come Carlo Galli¹¹⁴², fra loro concordi nel qualificare i totalitarismi come "fenomeni nuovi", specifici del Novecento.

¹¹³⁴ *Ivi*, p.349.

¹¹³⁵ "L'empirismo è alleato della libertà, e lo spirito dottrinario è alleato del totalitarismo" (J. L. TALMON, *Le Origini della Democrazia Totalitaria*, p.11).

¹¹³⁶ C. GALLI, in EAD., p.XXIX.

¹¹³⁷ Cfr. Y. ARIELI, *Jacob Talmon – An Intellectual Portrait*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, pp.17-19.

¹¹³⁸ *Ivi*, p.342.

¹¹³⁹ A riguardo, la visione di Arendt *vis-à-vis* i totalitarismi trova già espressione nel 1945 in due articoli pubblicati rispettivamente su *Jewish Frontier* (*Organized Guilt and Universal Responsibility*) e su *Partisan Review* (*Approaches to the "German Problem"*).

¹¹⁴⁰ John Dunn liquida la tesi di Talmon parlando dei secoli diciottesimo e diciannovesimo come di una "preistoria immaginaria dei regimi comunisti" (J. DUNN, *Totalitarian Democracy and the Legacy of Modern Revolutions—Explanation or Indictment?*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.40).

¹¹⁴¹ Cfr. B. HALPERN, *The Context of Hannah Arendt's Concept of Totalitarianism*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, pp.386-398.

¹¹⁴² Cfr. C. GALLI, in EAD., p.XXVII.

A parere di chi scrive, la principale incongruenza nella costruzione teorica di Talmon risiede nella sua convinzione di poter utilizzare in maniera intercambiabile i termini *democrazia totalitaria* e *messianesimo politico*, alla stregua di sinonimi. Lo studioso ribadisce espressamente, come già si è visto, che le due espressioni devono intendersi riferite allo stesso fenomeno, e che la scelta di prediligere, nel volume dedicato alla fase romantica, il secondo termine deve leggersi quale semplice espediente per ricomprendere – in una categoria-ombrello più ampia e meno stringente – “tutte le correnti e i rigagnoli in cui il flusso del messianesimo rivoluzionario si è diramato agli inizi del diciannovesimo secolo”¹¹⁴³ e per riservare, in generale, uno sguardo più approfondito ai risvolti religiosi dei fenomeni politici di quel periodo, senza che ciò implichi una differenziazione di sorta. Eppure, contro le intenzioni programmatiche del loro stesso ideatore, questi due termini sembrano assumere, nel più ampio contesto dell’intera trilogia, precisi e autonomi contorni che impongono di ripensare l’equazione talmoniana di democrazia totalitaria e messianesimo politico, e di ricercare le specificità dell’uno e dell’altro concetto. Di questi aspetti sembra aver avuto una germinale intuizione Galli, che tuttavia finisce per suggerire una distinzione forse troppo capziosa tra “teologizzazione della politica”¹¹⁴⁴ – che costituirebbe l’ambito proprio della democrazia totalitaria – e “politicizzazione della teologia”¹¹⁴⁵ – che costituirebbe quello del messianesimo politico.

Piuttosto, pare emergere dalle pagine di Talmon un’altra distinzione, in base alla quale il termine *democrazia totalitaria* sembra potersi impiegare pertinentemente solo in riferimento all’effettiva forma di regime politico in cui lo Stato invoca il sommo valore della Libertà a giustificazione del controllo autoritario e della soppressione dei diritti individuali, mentre il termine *messianesimo politico* pare alludere allo *stato d’animo*¹¹⁴⁶ di tensione febbrile verso una soluzione del dramma storico e verso un ricominciamento radicale, in grado di redimere l’umanità e di realizzare il regno della virtù *qui e ora*. Nel primo caso ci si troverebbe al cospetto di una reale manifestazione politico-istituzionale di regime, nella forma di una dittatura democratica totalitaria in cui gli individui si vedono effettivamente privati di parte dei loro diritti e delle loro libertà; nel secondo caso no.

¹¹⁴³ J. L. TALMON, *Political Messianism. The romantic phase*, p.VIII.

¹¹⁴⁴ C. GALLI, in EAD., p.XXVIII.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*

¹¹⁴⁶ J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, p.14., e Y. ARIELI, *Jacob Talmon – An Intellectual Portrait*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.11.

È opinione di chi scrive che questa distinzione sia fondamentale per comprendere svariati passi talmoniani, che altrimenti costituirebbero palesi incongruenze se si mantenesse ferma l'equivalenza semantica dei termini *democrazia totalitaria* e *messianesimo politico*. A riprova di ciò, si possono citare almeno due importanti esempi.

Il primo è costituito dalla *débâcle* del 1848, cuspide della marea montante del pensiero messianico della fase romantica e al tempo stesso punto di rottura delle aspettative rivoluzionarie universalistiche. Se è innegabile che la Primavera dei Popoli abbia costituito, nell'ottica talmoniana, il canto del cigno del messianesimo politico della prima metà dell'Ottocento, è altrettanto evidente che nessuna forma politica di democrazia totalitaria sia sorta per effetto dei moti del '48, vista anzi la vittoria trasversale delle forze della reazione. La Primavera dei Popoli costituisce la dimostrazione di come il messianesimo politico – nella sua accezione di *stato d'animo*, di tensione millenaristica – possa senz'altro sussistere anche in assenza del reale consolidamento di una dittatura totalitaria.

Un secondo, e ancor più pregnante esempio è costituito dallo stato di Israele, non a caso oggetto di attenta analisi da parte di Talmon proprio per le sue indubbie assonanze messianiche. Che il disegno sionista – con la significativa eccezione della stagione herzliana – contenesse fin dalle origini una tensione tutta messianica al suo interno, è, del resto, fuori discussione, e lo stesso può dirsi con riferimento alla mistica nazionale dello stato di Israele dalla sua fondazione fino ai tempi odierni¹¹⁴⁷, in particolare a partire dal pontificato politico di Ben Gurion. Talmon, sostenitore di un sionismo liberale e umanista, e convinto assertore di una politica di dialogo e di *de-escalation* con le popolazioni arabe quale unica via per ridurre le ostilità e detossinare i rapporti, osserva con crescente apprensione l'intensificarsi della retorica salvazionista ed escatologica nella vita sociale e politica di Israele negli Anni Sessanta e Settanta, preoccupato che le tensioni tra il carattere ebraico dello Stato e le sue aspirazioni democratiche possano creare conflitti interni, soprattutto per quel che concerne il trattamento delle componenti arabe e il mantenimento di un sistema politico inclusivo, e condurre, *horribile dictu*, addirittura a politiche eliminazioniste nei confronti delle minoranze, improntate a logiche tribali di esclusivismo etnico-religioso. Va da sé che, negli anni in cui Talmon vive e scrive, e ancor di più nei decenni successivi e fino ai giorni presenti, il carattere di Israele quale democrazia aperta e pluralista deve considerarsi un *fait accompli*, a dispetto di una perdurante vocazione

¹¹⁴⁷ Sul punto, si rimanda ancora una volta a I. KOLATT, *Zionism and Political Messianism*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.342-353.

messianica in alcuni settori della società civile e dell'*establishment* politico. Il *test-case* dello stato di Israele costituisce ulteriore riprova della necessità di distinguere il contenuto specifico, perimetrandone l'ambito semantico, dei termini *democrazia totalitaria* e *messianesimo politico*, aprendo la strada ad una seconda importante considerazione.

Alla luce della ricognizione storica e della ricostruzione teorica di Talmon, si può rilevare che nessuna democrazia totalitaria può consolidarsi in assenza di messianesimo politico, mentre non può ritenersi valida *a priori* l'affermazione contraria. Se l'instaurazione di una dittatura democratica nel senso talmoniano del termine presuppone giocoforza un ben preciso substrato ideologico e un peculiare assetto politico-filosofico per differenziarla da un mero dispotismo, può invece senz'altro sussistere, come se si è appena dimostrato, un contesto socio-politico caratterizzato da una forte tensione messianica ed escatologica, diretta al raggiungimento di uno scopo collettivo assoluto di redenzione terrena e di realizzazione di un disegno divino in terra, senza che ciò determini necessariamente il consolidarsi di un regime illiberale, autoritario e coercitivo¹¹⁴⁸.

Alla luce di quanto detto, si può pertanto, da ultimo, confutare un altro dei principi espressi a più riprese da Talmon nei suoi scritti, ossia il carattere *inevitabile* della degenerazione in chiave totalitaria di qualunque sistema politico contraddistinto da una mentalità messianica. Dell'esistenza di una *necessità* quasi matematica che non lascerebbe scampo a questa involuzione sembra convinto Talmon, che in più occasioni parla di "legge ironica"¹¹⁴⁹ o di "modello ipnotico"¹¹⁵⁰, a rimarcare il determinismo quasi meccanico che a precise premesse ideologiche fa seguire in maniera inflessibile un esito necessario. Come si è visto, è la stessa ricognizione storica effettuata da Talmon a confutare questo assioma, e ciò in forza della differenza contenutistica dei concetti di *messianesimo politico* e di *democrazia totalitaria*, e dell'autonomia del primo nei confronti della seconda, che fa sì che quello possa sussistere anche in assenza di questa.

¹¹⁴⁸ Gli esempi che si possono fare sono numerosi. Nel caso dello stato di Israele, il più emblematico è probabilmente il modello associativo del kibbutz, di cui già si è avuto modo di dire *supra*. Sul punto, si rimanda di nuovo a E. COHEN, *The Israeli Kibbutz - The Dynamics of Pragmatic Utopianism*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, pp.362-376.

¹¹⁴⁹ J. L. TALMON, *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, pp.535-536. Sul punto, anche Y. ARIELI, *Jacob Talmon – An Intellectual Portrait*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.11.

¹¹⁵⁰ Ibid.

Al netto di queste aporie, la difficoltà di indagare il contenuto del fenomeno totalitario deriva in parte dal fatto che, come acutamente osservato da Moshe Zimmermann¹¹⁵¹, il concetto stesso di totalitarismo si vuole scientifico quando in realtà è politico. Tuttavia, è lo stesso stile di Talmon a complicare il quadro, laddove il suo rigore storiografico dà l'impressione, a volte, di eclissarsi in favore dell'evocatività della lingua fine a se stessa, di un stile che cattura e convince il lettore più per la musicalità della sua prosa che per la logica concatenazione degli argomenti – aspetto di cui lo stesso Talmon sembra almeno in parte consapevole¹¹⁵². Non mancano certi preziosismi stilistici ed espedienti retorici volti più a suscitare trascinarsi emotivo nel pubblico che a ricostruire fedelmente l'evoluzione storica delle idee, e la compattezza della struttura logica dei primi due volumi della trilogia sembra sfaldarsi sotto la spinta centrifuga dei concetti che via via entrano in orbita quando Talmon si cimenta nel suo studio del Novecento – imperialismo, razzismo, darwinismo sociale, antisemitismo –, in un'entropia montante che fa smarrire al lettore la percezione d'insieme dell'intera opera e gli dà l'impressione che tali argomenti, che lo studioso ritiene inscindibilmente legati ai temi-cardine del messianesimo politico e della democrazia totalitaria e pertanto bisognosi di essere trattati e approfonditi, vengano di fatto affrontati in maniera caotica, frettolosa e rapsodica. Talmon sembra affidare alla pasta ruvida delle parole, più che al rigore della ricerca storica, il compito di convincere il pubblico della sua tesi di fondo, e la dottrina, che non ha mancato di rilevare l'infacciarsi della qualità delle sue opere dal primo volume del 1952 all'ultimo del 1981, ha generalmente ritenuto lo studioso israeliano una figura complessa e non scevra da contraddizioni, aporie che Arie Dubnov ha a giusto titolo definito “nodi di Gordio talmoniani”¹¹⁵³. A dispetto della sua pretesa di ripercorrere, dalla sorgente alla foce, il fiume del pensiero totalitario europeo in uno studio che possa dirsi unitario e dotato di un suo centro, a tratti si ha l'impressione che Talmon si sia limitato a disegnare le linee di un edificio che, lasciato incompiuto, spetta ai suoi epigoni costruire e completare,

¹¹⁵¹ M. ZIMMERMANN, *The Historical Setting of German Totalitarianism*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.119.

¹¹⁵² Talmon ne fa menzione, in un momento di apertura e di onestà intellettuale, in una lettera scritta all'amico Isaiah Berlin nel 1979, a pochi mesi dalla sua morte, nella quale paragona il proprio stile di scrittura storiografica alla tradizione favolistica che lo affascinava da bambino. Parte della fitta corrispondenza è conservata alla Bodleian Library di Oxfors. Sul punto, *The Sir Isaiah Berlin Papers Archive*, Bodleian Library, Oxford, MS. Berlin 286, fol. 122: *Jacob (Yaakov) Leib Talmon to Sir Isaiah Berlin*, 1–7 July 1979.

¹¹⁵³ A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916–1980) on history and intellectual engagement*, p.145.

proseguendo sulle fondamenta del maestro. Nella sua operazione teorica, ad esempio, la storia della democrazia totalitaria può e deve considerarsi un *fil rouge* continuo, dall'Età dei Lumi a quella contemporanea, di cui però i poli opposti, ossia il punto di partenza e di fine – l'alpha e l'omega, il giacobinismo a un estremo e i totalitarismi del Novecento all'altro – costituiscono senza dubbio gli elementi portanti, fuochi di un'ellissi che abbraccia un secolo e mezzo di mentalità messianica. Eppure, mentre del terrore giacobino Talmon analizza approfonditamente, oltre alla cornice ideologica di fondo, anche le concrete manifestazioni sul piano politico e istituzionale – e quindi non soltanto la componente messianica dello *stato d'animo* ma anche l'effettivo svilupparsi della connessa democrazia totalitaria –, nell'affrontare il Novecento egli non fa altrettanto, limitandosi a descrivere il retroterra delle idee negli stadi embrionali del nazifascismo e del bolscevismo, quasi fermanosi sulla soglia, senza spingersi a descrivere il reale e compiuto manifestarsi dei relativi totalitarismi, proprio la cui critica e comprensione – è opportuno ricordarlo – costituiscono, paradossalmente, la dichiarata motivazione all'origine dell'intera trilogia.

Ci sono autori che passano alla storia sia per le domande che pongono che per le risposte che forniscono. Talmon sembra doversi valorizzare più per gli interrogativi sollevati e per le originali intuizioni espresse nei suoi studi, mentre non poche criticità rimangono al termine del suo ampio lavoro. Nelle parole dello stesso Talmon, la più importante lezione da trarre da questo studio è “l'incompatibilità dell'idea di un credo che tutto comprende e tutto risolve, con la libertà”¹¹⁵⁴. Questa illusione nasce da quelli che egli qualifica come i due istinti più profondamente ancorati nella natura umana, il desiderio di salvezza e l'amore per la libertà, e dal fatto che la volontà di soddisfare contemporaneamente l'uno e l'altro sia destinata a sfociare “se non nella tirannide implacabile e nella servitù, almeno nell'enorme ipocrisia e nell'inganno che accompagnano la democrazia totalitaria”¹¹⁵⁵. Il carattere a suo dire inevitabile di questi esiti spinge Talmon a parlare di “maledizione delle fedi messianiche”¹¹⁵⁶ per riferirsi al processo involutivo che porta gli impulsi più nobili dell'uomo a degenerare in strumenti di coercizione, o – se si vuole – in un “terrorismo scaturito da una volontà di bene”¹¹⁵⁷, per riprendere la definizione di Giorgio Galli, e il suo punto di vista testimonia un notevole mutamento di paradigma rispetto alla fiducia tutta illuministica nella capacità delle *élites éclairées* di guidare il progresso e il miglioramento

¹¹⁵⁴ *Ivi*, p.346.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*

¹¹⁵⁶ *Ivi*, p.347.

¹¹⁵⁷ C. GALLI, in EAD., p.XXV.

umano. Piuttosto, in Talmon rimangono vivi, e anzi si acuiscono negli anni, “un pessimismo e quasi una preveggenza”¹¹⁵⁸ diretti verso i filosofi, gli intellettuali e i “produttori di idee”¹¹⁵⁹ – per utilizzare un’espressione di Dubnov –, visti come i primi colpevoli del tradimento degli ideali di libertà e uguaglianza, e i principali responsabili delle degenerazioni tiranniche, come lo studioso Mark Lilla ha opportunamente rilevato¹¹⁶⁰.

Il pensiero storico-politico di Talmon, come rilevato da Yehoshua Arieli, è, del resto, “focalizzato sul presente”¹¹⁶¹, e come tale va valutato. Negli anni in cui scrive, egli concepisce i propri studi come “il suo personale contributo allo sforzo bellico nella Guerra Fredda”¹¹⁶², ma sembra voler proiettare il suo sguardo anche al futuro delle democrazie liberali e alle minacce che incombono su di esse, “sulla fragilità della razionalità umana e della mente conscia, sugli abissi della paura e dell’ansia nei cuori degli individui e dei gruppi sociali, sulla complessità dell’animo umano e sulla sua prontezza a cercare rifugio e conforto in qualunque cosa offra la promessa di sicurezza e riposo”¹¹⁶³.

Il pensiero di Talmon ha spalancato nuove prospettive nello studio del pensiero politico, mettendo in evidenza come la ricerca utopica di una società epurata di ogni conflitto e di un paradiso terrestre nell’orizzonte della politica possa degenerare in tirannia. Egli ha messo in luce come la solenne proclamazione del valore della Libertà, quando unita alla promessa di un futuro radioso e accompagnata all’attribuzione di poteri illimitati allo Stato, possa agire in funzione ablativa dei diritti individuali, tema, questo, di grande attualità ancor oggi, specialmente alla luce della risorgenza di movimenti populistici e autoritari.

Le vette più alte del suo magistero fugano ogni dubbio che a Talmon possa riconoscersi uno statuto minore al cospetto degli altri pensatori della galassia liberale. A dispetto della

¹¹⁵⁸ Y. ARIELI, *Jacob Talmon – An Intellectual Portrait*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.33.

¹¹⁵⁹ A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916–1980) on history and intellectual engagement*, p.134.

¹¹⁶⁰ Cfr. M. LILLA, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York, New York Review Books, 2001.

¹¹⁶¹ Y. ARIELI, *Jacob Talmon – An Intellectual Portrait*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.29.

¹¹⁶² A. DUBNOV, *A Tale of Trees and Crooked Timbers*, in *Jacob Talmon and Totalitarianism Today: Legacy and Revision*, da *History of European Ideas*, vol.4, Amsterdam, Elsevier, 2008, p.222.

¹¹⁶³ Y. ARIELI, *Jacob Talmon – An Intellectual Portrait*, in Y. ARIELI, N. ROTENSTREICH, *Totalitarian Democracy and After*, p.33.

loro lunga gestazione e dei molti anni che ormai separano il lettore odierno dalla loro prima pubblicazione, gli scritti di Talmon appaiono ancora oggi come un'opera urgente, obbligatoria, impegnata, che scuote le coscienze e increspa la superficie dello stagno che tace, suscettibili di mantenere vivo il dibattito sul futuro delle società aperte, sulla loro fragilità e sui loro mali. La sua analisi approfondita della democrazia totalitaria ci vaccina forse contro l'illusione che alla politica possano essere affidati compiti salvifici e di redenzione, e ci lascia in eredità il legato scomodo di una consapevolezza: che nessun sistema politico possa mai considerarsi del tutto immune dal rischio di degenerazione in chiave totalitaria, e che la mentalità messianica, nascosta in piena vista in certi nuovi fenomeni contemporanei – dai populismi alla *cancel culture* – è sempre suscettibile di attentare al pluralismo delle nostre democrazie, aprendo la strada alla tendenza naturale dell'uomo alla sopraffazione, mai così presente come quando è assente.

Ci ricorda, infine, della costante vigilanza richiesta nei confronti degli intellettuali, dei filosofi, delle *élites* e dei pensatori, sottoponendo ad un continuo sindacato diffuso le loro idee, nella consapevolezza che, storicamente, “coloro a cui spetta il compito di vigilare contro i mali dell'autocrazia hanno non di rado tradito gli ideali di libertà e di critica”¹¹⁶⁴. Del resto, ammonisce Talmon, “terribili sono le avventure o le disavventure delle idee, che si fanno beffe delle consolanti profezie di tutti i benintenzionati razionalisti umanitari e dei loro nitidi schemi e modelli di armonia”¹¹⁶⁵.

¹¹⁶⁴ A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916–1980) on history and intellectual engagement*, p.134.

¹¹⁶⁵ J. L. TALMON, *Israele tra le Nazioni*, p.115.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti archivistiche:

National Library of Israel Archives (consultati online): https://merhav.nli.org.il/primo-explore/search?query=any,contains,%D7%99%D7%A2%D7%A7%D7%91%20%D7%98%D7%9C%D7%9E%D7%95%D7%9F&tab=default_tab&search_scope=Local&vid=NL&facet=rtype,include,archive&mfacet=lang,include,eng,1&lang=en_US&offset=0

The Sir Isaiah Berlin Papers Archive, Bodleian Library, Oxford, MS. Berlin 286, fol. 122: Jacob (Yaakov) Leib Talmon to Sir Isaiah Berlin.

2. Bibliografia primaria:

TALMON, J. L., *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino, 2000.

TALMON, J. L., *Political Messianism. The romantic phase*, Londra, Secker & Warburg, 1960.

TALMON, J. L., *The Myth of the Nation and Vision of Revolution*, London, Routledge, 2017.

TALMON, J. L., *Israele tra le Nazioni*, Bologna, Edizioni di Comunità, 1971.

TALMON, J. L., *Romanticism and Revolt: Europe, 1815–1848*, London, Thames and Hudson, 1967.

TALMON, J. L., *The Unique and the Universal*, New York, George Braziller, 1965.

TALMON, J. L., *Essays on Humanism and Revolution*, London, Secker & Warburg, 1966.

TALMON, J. L., *The Riddle of the Present and the Cunning of History*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1973.

TALMON, J. L., *Totalitarianism and Messianism*, London, Frank Cass, 1990.

TALMON, J. L., *The Age of Violence: The Crisis of Ideology and the Transformation of Democracy*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem Press, 1986.

TALMON, J. L., *The Six-Day War in a Historical Perspective*, in *The Age of Violence*, Tel Aviv, Am Oved, 1975.

TALMON, J. L., *Mission and Testimony: Political Essays*, Foreword by BERLIN, I., OHANA, D., Brighton, Chicago, Toronto, Sussex Academic Press, 2015.

3. Bibliografia secondaria:

3.1 Studi su Talmon:

DUBNOV, A., *Anti-Cosmopolitan Liberalism: Isaiah Berlin, Jacob Talmon and the dilemma of national identity*, in *Jacob Talmon and Totalitarianism Today: Legacy and Revision*, da *History of European Ideas*, Amsterdam, Elsevier, 2010.

DUBNOV, A., *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on history and intellectual engagement*, in *Jacob Talmon and Totalitarianism Today: Legacy and Revision*, da *History of European Ideas*, vol.4, Amsterdam, Elsevier, 2008.

DUBNOV, A., *A Tale of Trees and Crooked Timbers*, in *Jacob Talmon and Totalitarianism Today: Legacy and Revision*, da *History of European Ideas*, vol.4, Amsterdam, Elsevier, 2008.

HAYES, P., *Jacob L. Talmon and the Dilemmas of Modern Jewish Intellectuals*, in *Modern Judaism* 14, no. 3, 1994.

LAQUEUR, W., *Jacob Talmon and Totalitarianism*, in *Journal of Contemporary History* 27, no. 3, 1992.

LYONS, J., *Isaiah Berlin and his philosophical contemporaries*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2021.

NACHMANI, A., *Jacob Talmon: Combining histories and presents*, Manchester, Manchester University Press, 2010.

NEUMANN, S., *The Concept of Totalitarianism*, in *The American Political Science Review* 42, no. 3.

PARET, P., *Jacob Talmon's Critique of Political Messianism*, in *The Journal of Politics* 33, no. 2, 1971.

TESINI, M., (a cura di G. MANGANARO FAVARETTO), *Identità ebraica e stato d'Israele nel pensiero politico contemporaneo: R. Aron, I. Berlin, J. L. Talmon in Popolo, nazione e democrazia tra Ottocento e Novecento. Studi in onore di Arduino Agnelli*, Trieste, Edizioni Università Trieste, 2005.

TODOROV, T., *The Imperfect Garden: The Legacy of Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

WOLIN, S., *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1960.

3.2 Altri studi

ADAMS, M., S., “*Sleeping Dogs and Rebellious Hopes*”: *Anarchist Utopianism in the Age of Realized Utopia*, Loughborough University, 2020, <https://hdl.handle.net/2134/12202610.v1>.

AGURSKY, M., *La Terza Roma. Il nazionalbolscevismo in Unione Sovietica*, Bologna, il Mulino, 1989.

ANDREATTA, A., BALDINI A. E. (a cura di), *Il pensiero politico dell'età moderna*, Torino, Utet, 1999.

ANKERSMITH, F. R., voce “Jacob Talmon”, in *Historici van de twingstse eeuw*, Utrecht, Spectrum, 1981.

ARENDT, H., *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 1951.

ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.

ARON, R., *Teoria dei regimi politici*, Edizioni di Comunità, Torino, 1973.

AVINERI, S., *Different Visions of Political Messianism in the Marxist European Tradition*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.

AVINERI, S., *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, New York, Basic Books, 1981.

- BEDESCHI, G., *Il rifiuto della modernità. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Firenze, Ed. Le Lettere, 2010.
- BEN-GURION, D., *Israel: A Personal History*, New York, Funk & Wagnalls, 1971.
- BERDJAIEV, N., *Il senso e le premesse del comunismo russo*, Roma, Edizioni Roma, 1944.
- BERLIN, I., *Due concetti di Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- BERLIN, I., *The Pursuit of the Ideal*, in *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Londra, Pimlico, 2013.
- BERLIN, I., *La libertà e i suoi traditori*, Milano, Adelphi, 2005.
- BERLIN, I., *Il riccio e la volpe*, Milano, Adelphi, 1998.
- BERLIN, I., *The Life and Opinions of Moses Hess*, Cambridge, Jewish Historical Society of England, 1957.
- BERLIN, I., *Democracy, Communism and the Individual*, The Isaiah Berlin Virtual Library, 1949, <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>.
- BERLIN, I., *The origins of Israel*, in *Power of Ideas*, Pimlico, Pimlico Books, 2001.
- BERLIN, I., *Libertà*, a cura di HARDY, H., Milano, Feltrinelli, 2005.
- BERLIN, I., *Le radici del romanticismo*, Milano, Adelphi, 2001.
- BERLIN, I., *L'età romantica. Alle origini del pensiero moderno*, a cura di HARDY, H., Milano, Bompiani, 2009.
- BERTI, F., FERRONATO, M., *Razionalismo, uguaglianza e utopia: percorsi nel pensiero politico moderno*, Bari, Cacucci Editore, 2021.
- BESANÇON, A., *Le origini intellettuali del leninismo*, Firenze, Sansoni, 1978.
- BOBBIO, N., *Liberalismo e democrazia*, Milano, Franco Angeli, 1985.
- BONGIOVANNI, B., GUERCI, L. (a cura di), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989.
- BOVA, V. (a cura di), *Totalitarismi, Movimenti, Democrazie*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

BRACHE, K. D., *Turn of the century and Totalitarian Ideology*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.

CHAPMAN, J., *Rousseau. Totalitarian or Liberal?*, New York, Ams Pr. Inc., 1968.

COHEN, E., *The Israeli Kibbutz – The Dynamics of Pragmatic Utopianism*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.

COHN, N., *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Edizioni di Comunità, 2000.

CONSTANT, B., *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2005.

COTTA, S., *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980.

DE BONI, C., *Uguali e Felici. Utopie francesi del secondo settecento*, Calenzano, Casa Ed. G. D'Anna, 1986.

DE STAEL, MME., *Lettres sur les écrits et le caractère de Jean-Jacques Rousseau*, in *Œvres complètes de Madame la baronne de Staël-Holstein*, t. I, Parigi, Firmin Diderot Frères, 1844.

DE STAEL, MME., *Lettere sugli scritti e sul carattere di G.G. Rousseau della baronessa di Staël-Holstein*, Mendrisio, dalla stamperia Landi, 1817.

DU CAMP, M., *Souvenirs de l'année 1848: la révolution de Février, le 15 mai, l'insurrection de juin*, Sydney, Wentworth Press, 2018.

DUBNOV, A., *Between Liberalism and Jewish Nationalism: Young Isaiah Berlin on the road towards diaspora Zionism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

EINAUDI, L., *Prediche inutili*, Torino, Einaudi, 1964.

FRANKEL, J., *Democracy and Its Negations – On Polarity in Jewish Socialism*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.

FURET, F., RICHET, D., *La Rivoluzione francese*, Roma, Laterza, 2023.

- GAGLIANO, G., *La democrazia totalitaria. Messianesimo e violenza rivoluzionaria nelle dottrine giacobine e marxiste*, Roma, Aracne, 2014.
- GALLI, C., GREBLO, E., MEZZADRA, S., *Il pensiero politico contemporaneo: il Novecento e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- GENTILE, E., *Le religioni della politica*, Roma, Laterza, 2013.
- GRAY, J., *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London, Routledge, 1995.
- GRITTI, R., *La politica del sacro*, Guerini e Associati, Milano, 2007.
- HALPERN, B., *The Context of Hannah Arendt's Concept of Totalitarianism*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.
- HERZL, T., *Lo stato ebraico*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2024.
- HESS, M., *Rom und Jerusalem: die letzte Nationalitätsfrage*, Whitefish Montana, Kessinger Publishing, 2010.
- HEYD, M., *Christian Antecedents to Totalitarian Democratic Ideologies in the Early Modern Period*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.
- HIRUTA, K., *Hannah Arendt and Isaiah Berlin. Freedom, Politics and Humanity*, Princeton, Princeton University Press, 2021.
- JONES, W. D., *The Lost Debate: German Socialist Intellectuals and Totalitarianism*, University of Illinois Press, Urbana Illinois, 1999.
- KELSEN, H., *La teoria politica del bolscevismo*, Milano, il Saggiatore, 1981.
- KELSEN, H., *Religione secolare*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014.
- KOLATT, I., *Zionism and Political Messianism*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.
- LAGI, S., STRADAIOLI, N., *Eric Voegelin e Isaiah Berlin storici delle idee. Una riflessione sul monismo*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2017.
- LASSALLE, F., *Discours et pamphlets*, eBook, Collection XIX, 2015.

- LAQUEUR, W., *Fascism: Past, Present, Future*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- LEFORT, C., *Democracy and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- MEYER, A., *Il leninismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965.
- MONGINI, G., *La pace degli dei*, Torino, Il Leone Verde Ed. 2023.
- MOSSE, G. L., *Political Style and Political Theory – Totalitarian Democracy Revisited*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.
- MULIERI, A., *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, Roma, Donzelli Editore, 2019.
- NISBET, R., *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1953.
- PAOLETTI, G., *Pensare la Rivoluzione. Benjamin Constant e il Gruppo di Coppet*, Pisa, Edizioni ETS, 2017.
- PELLICANI, L., *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Milano, Etaslibri, 1995.
- PENSLAR, D., *Israel in History: The Jewish State in Comparative Perspective*, New York, Routledge, 2006.
- POPPER, K., *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando Editore, 2016.
- QUAGLIONI, D., *Il pensiero politico dell'assolutismo*, in ANDREATTA, A., BALDINI, A. E. (a cura di), *Il pensiero politico dell'età moderna*, Torino, Utet, 1999.
- ROSADA, F., *Libertà e natura umana. L'antropologia politica di Rousseau*, Milano, Franco Angeli Editore, 2022.
- ROSNER, M., *The Israeli Kibbutz – The Dynamics of Pragmatic Utopianism. Comments on Erik Cohen's Paper*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.
- RYAN, A., *Storia del pensiero politico*, Torino, UTET, 2017.
- SALVEMINI, G., *La rivoluzione francese (1788-1792)*, Milano, Casa Editrice L. F. Pallestrini & C., 1905.

- SARTORI, G., *Democrazia e definizioni*, Bologna, il Mulino, 1952
- SCATTOLA, M., *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- SCHOLEM, G., *Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, New York, Schocken, 1970.
- SETTEMBRINI, D., *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Roma-Bari, Laterza 1974.
- SHAPIRA, A., *Zionism and Political Messianism. Comments on Israel Kolatt's Paper*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.
- SHARANSKY, N., *Defending Identity: Its Indispensable Role in Protecting Democracy*, New York, Public Affairs, 2008.
- SMITH, A. D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986.
- STAROBINSKI, J., *Accusare e sedurre. Saggi su Jean-Jacques Rousseau*, Locarno, Armando Dadò Editore, 2020.
- STERNHELL, Z., *The Birth of Fascist Ideology*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- STIFFONI, G., *Utopia e Ragione in G. Bonnot de Mably*, Lecce, Edizioni Milella, 1975.
- STRADA, V., *Lenin, Stalin, Putin. Studi su comunismo ed eurocomunismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.
- TAL, U., *Totalitarian Democratic Hermeneutics and Policies in Modern Jewish Religious Nationalism*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.
- TOCQUEVILLE, A., *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, Milano, BUR, 1996.
- TRAVERSO, E., *The Origins of Nazi Violence*, New York, The New Press, 2003.
- TUCCARI, F., *La nazione*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- URBACH, E. E., *Between Rulers and Ruled – Some Aspects of the Jewish Tradition*, in ARIELI, Y., ROTENSTREICH, N., *Totalitarian Democracy and After*, London, Frank Cass Publishers, 2002.

VOVELLE, M., *La Rivoluzione Francese 1789-1799*, Milano, Guerini Scientifica, 2016.

ZEMAN, Z. A. B., SCHARLAU, W. B., *The Merchant of Revolution: The Life of Alexander Israel Helphand (Parvus) 1867-1924*, Londra, 1965.