

# Il terrore dell'ambivalenza

ROBERTO SALIZZONI  
Università di Torino

**ABSTRACT:** Osip Mandelštam's 1934 poem, *Stalin Epigram*, describes the two levels of Stalinist terror: an everyday terror characterized by silence and whisper, and a political terror marked by annihilation and the carnivalesque derision of the «objective enemy» (Hannah Arendt). According to Félix Duque, the meaning of totalitarian terror, as well as of postmodern apocalypse, resides in an infinite deferral of the end.

**KEYWORDS:** Terror, totalitarianism, ambivalence, carnival.

## I. Terrore totale e differimento della fine

Félix Duque sostiene che il terrore dell'*Apocalisse* non sia tanto il preludio di una fine, quanto piuttosto la condizione del suo illimitato differimento e che come tale si manifesti pienamente nella postmodernità, attraverso spettacolari effetti estetici di guerra e di endemica violenza urbana. Il terrore come stabile e ponderata condizione di vita è stato la triste invenzione dei totalitarismi del secolo scorso: le sue contiguità e le sue implicazioni possibili con l'avanguardismo politico e artistico, cioè con quelle che sono perlopiù pensate come figure estreme della modernità, non sono state lasciate in ombra<sup>1</sup>.

Alain Badiou da parte sua riconosce nell'avanguardismo, politico e artistico, di ispirazione nietzscheana, lo spirito stesso del Novecento, del «secolo breve», spirito caratterizzato dalla tensione e dal conflitto tra vitalismo e volontarismo, ovvero i due tratti che essenzialmente lo compongono. Si tratta di un conflitto che tragicamente riesce a comporsi soltanto nella condizione del terrore:

Esiste una sorta di incompatibilità tra l'ontologia della vita [...] e la teoria della discontinuità volontaristica [...]. Il fatto di imporre un eroismo della discontinuità alla continuità vitale si risolve nella necessità del terrore. Dietro a tutto ciò giace la questione del rapporto tra vita e terrore. Il secolo ha sopportato senza tremare il

<sup>1</sup> Cfr. per esempio J. Clair, *La responsabilità dell'artista. Le avanguardie tra terrore e ragione*, Torino, Allemandi, 1997, e B. Groys, *Lo stalinismo ovvero l'opera d'arte totale*, Milano, Garzanti, 1992.

fatto che la vita possa compiere il proprio destino (nonché disegno) positivo solo per mezzo del terrore. Da qui una sorta di reversibilità tra la vita e la morte, come se la morte non fosse che il veicolo della vita<sup>2</sup>.

A praticare il campo fatale caratterizzato dalla reversibilità di vita e di morte, le avanguardie politiche e artistiche sono indotte da una irreprimibile «passione del reale», che non esita a legittimare e praticare strategie e tecniche di epurazione, della seriale, interminabile eliminazione del «nemico oggettivo»<sup>3</sup>.

La passione del reale è anche necessariamente il sospetto. Niente può provare che il reale sia reale, se non il sistema di finzione in cui esso reciterà il ruolo di reale. Tutte le categorie soggettive della politica rivoluzionaria o assoluta [...] sono segnate dal sospetto che il supposto punto di realtà della categoria sia, in realtà, soltanto una finzione. Occorre quindi sempre *epurare* pubblicamente la correlazione tra una categoria e il suo referente, il che significa epurare dei soggetti [...]. Ed è necessario farlo secondo un cerimoniale che insegna a tutti le incertezze del reale. L'epurazione è una delle grandi parole d'ordine del secolo<sup>4</sup>.

«Sospetto», «finzione», «incertezza», sono i termini niente affatto spettacolari, che messi in contatto con «epurazione» compongono compiutamente il quadro del freddo, banale mondo del terrore staliniano. Ha qualcosa a che fare questa condizione con quella spettacolare del terrore dell'*Apocalisse*, che accompagna l'interminabile differimento postmoderno della fine?

Hannah Arendt ascrive alla «massa», che è il soggetto del terrore totale, la «mancanza di fede in un giudizio finale», attraverso la quale «i peggiori hanno perso la paura, e i migliori la speranza»<sup>5</sup>. Il terrore dello stato totalitario è la condizione nella quale si può forse dire che non esistono paura e speranza, nel senso che lì la dialettica di paura e speranza assume un senso del tutto nuovo: «Nel regno del terrore totale nemmeno la paura può più

<sup>2</sup> A. Badiou, *Il secolo*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 28-29.

<sup>3</sup> Al concetto di «nemico oggettivo» dovremo qui di seguito ricorrere ripetutamente, trattandosi di uno dei tratti fondamentali nei quali H. Arendt riconosce la specificità della condizione totalitaria rispetto a quelle della tirannide e delle altre forme di relazione politica autoritaria e violenta. Nell'economia totalitaria, l'oggettività del nemico si integra con l'oggettività del capo impostandone la totale ambivalenza: «Solo dopo che è stata completata l'eliminazione dei nemici reali e ha avuto inizio la caccia ai "nemici oggettivi" il terrore diventa l'autentica essenza del regime [...]. Il "nemico oggettivo" differisce dal "sospetto" delle polizie segrete dispotiche in quanto la sua identità è determinata dall'orientamento politico del governo, e non dal suo desiderio di rovesciarlo. Egli è un [...] "portatore di tendenze", non dissimile dal portatore di una malattia [...]. L'introduzione del concetto di "nemico oggettivo" è per il funzionamento dei regimi totalitari molto più importante della definizione ideologica delle rispettive categorie» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 578-581).

<sup>4</sup> A. Badiou, *Il secolo*, trad. it. cit., pp. 68-69.

<sup>5</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. cit. p. 611.

suggerire come ci si deve comportare [...]. Essa è probabilmente più diffusa che altrove; ma ha perso la sua utilità pratica dal momento che le azioni da essa guidate non giovano più ad evitare i pericoli temuti»<sup>6</sup>.

Arendt è dunque propensa a considerare il terrore totalitario non tanto come attesa e paura della fine, ma come esperienza di interminabile differimento della fine in una condizione di costante reversibilità di vita e di morte, ovvero di sostanziale ambivalenza.

Gli atti di epurazione nei quali si risolve il terrore rientrano in pratiche radicalmente ambivalenti: colpiscono l'individuo come nemico oggettivo soltanto per ristabilire e quindi procrastinare l'«incertezza» totale: quest'incerta ambivalenza è il tratto che assimila il quadro dimesso e disperato del totalitarismo a quello fulgido dell'apocalisse postmoderna.

Badiou dà al libro, nel quale più a fondo si propone di fare i conti con il Novecento come epoca dei totalitarismi e delle Avanguardie, il titolo di una poesia di Osip Mandelštam che si intitola appunto *Il secolo*, scritta nel 1923 e ossessionata dalla «impossibilità di decidere tra la vita e la morte». Questo accade secondo Badiou, perché Mandelštam nello spirito del secolo si è messo compiutamente in gioco, accettando la reversibilità tra la vita e la morte, che è il solo principio in grado di rispondere alla passione per la realtà.

Undici anni dopo, nel 1934 Mandelštam scrive altri versi, quelli dell'*Epigramma* di Stalin, che Badiou considera «più che una critica politica [...] una specie di sardonico e amaro avvertimento»<sup>7</sup>, e che esprimono invece a parer mio con straordinaria e meditata efficacia il mondo del terrore ormai cementato nell'ambivalenza di vita e di morte. Nell'*Epigramma* la figura di Stalin, rozza e sommaria, ma con i tratti di una saldezza onnipotente, regge come il perno di una bilancia in perfetto equilibrio due piatti, che pesano due condizioni apparentemente opposte ma perfettamente equivalenti, quella della quotidianità circospetta, che non va oltre il sussurro, e quella dell'euforia carnevalesca, fragorosa e grottesca. Due mondi dell'ambivalenza, che incardinano la fondamentale ambivalenza del terrore.

Quella che mi propongo qui di seguito è un'analisi dell'epigramma di Mandelštam attraverso la teoria del potere totalitario di Arendt; e, assieme, l'individuazione del mondo del sussurro e di quello del carnevale come i due assetti, i due livelli attraverso i quali il totalitarismo staliniano è riuscito a gestire il terrore come processo di interminabile differimento della fine, cioè di apocalisse, di stabile condizione di reversibilità totale di vita e di morte. Nella traduzione italiana di R. Faccani, l'epigramma recita:

<sup>6</sup> Ivi, p. 640.

<sup>7</sup> Ivi, p. 22.

Viviamo senza più avvertire sotto di noi il paese,  
a dieci passi le nostre voci sono già bell'e sparse,  
e dovunque ci sia spazio per una conversazioncina,  
eccoli ad evocarti il montanaro del Cremlino.

Le sue tozze dita come vermi sono grasse,  
e sono esatte le sue parole come i pesi di un ginnasta;  
se la ridono i suoi occhiacci di blatta  
e i suoi gambali scoccano neri lampi.

Ha intorno una marmaglia di gerarchi dal collo sottile.  
I servigi di mezzi uomini lo mandano in visibilio.  
Chi zirla, chi miagola, chi fa il piagnucolone;  
lui, lui solo mazzapicchia e rifila spintoni.

Come ferri da cavallo decreti su decreti egli appioppa –  
all'inguine, in fronte, a un sopracciglio, in un occhio.  
Ogni messa a morte, con lui, è una lieta  
Cuccagna e un largo torace osseta<sup>8</sup>.

## 2. Il quotidiano sospeso e silente

La prima quartina dell'epigramma restituisce il quadro di un'umanità circospetta, irretita nel sussurro e allontanata dalla terra, dai suoi profumi e odori, dalla sua consistenza rassicurante. Il sussurro non è né voce, né silenzio, è l'ambivalenza di voce e di silenzio. I «sussurranti», *whisperers*<sup>9</sup>, sono le molecole di masse che «non credono nella realtà del mondo visibile, della propria esperienza; non si fidano dei loro occhi e orecchi, ma soltanto della loro immaginazione»<sup>10</sup>. I sussurranti tessono una tela che li irretisce nel sospetto e nell'oblio, dove «tutti gli individui sono diventati un unico uomo»<sup>11</sup>, dove non è più possibile distinguere tra vittima e carnefice, perché ciascuno è ormai pronto a svolgere entrambi i ruoli<sup>12</sup>.

Il sussurro, né voce, né silenzio, o meglio voce e silenzio insieme, era una pratica costante e diffusa anche tra le mura domestiche: i bambini imparava-

<sup>8</sup> O. Mandel'stam, *Ottanta poesie*, trad. it. di R. Faccani, Torino, Einaudi, 2009, p. 123. Segnalo che il verbo tradotto con «avvertire» nel primo verso ha in russo il significato preponderante di fiutare, annusare, avvertire con l'olfatto.

<sup>9</sup> Mi riferisco al testo di O. Figes, *The Whisperers. Private Life in Stalin's Russia*, London, Allen Lane, 2007.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. cit., p. 485.

<sup>11</sup> Ivi, p. 640.

<sup>12</sup> «Per guidare il comportamento dei suoi sudditi il regime ha bisogno di una preparazione che

no presto che le cose sussurrate non dovevano essere ascoltate e tanto meno ripetute<sup>13</sup>. Ma aveva anche una faccia più intima e recondita, quasi inconfessabile, rispondeva a un'economia del compromesso con se stessi, esprimeva una morbosa oscillazione profondamente interiorizzata tra adesione e ripulsa: «L'immersione nel sistema dei Soviet era un mezzo di sopravvivenza per molte persone, incluse molte vittime del regime, un mezzo necessario per imporre il silenzio ai loro dubbi e alle loro paure, che se avessero avuto voce avrebbero reso impossibile la loro vita»<sup>14</sup>. In una tale tagliola restava intrappolata anche la pronuncia pubblica degli intellettuali. Un caso che si può valutare meglio di altri, considerata la notorietà internazionale dei testi in questione, è quello della semiotica tartuense, che di fatto praticò la mezza voce nella pronuncia dichiaratamente e programmaticamente depoliticizzata del proprio discorso: «Il tentativo di depoliticizzazione della ricerca semiotica all'interno della scuola di Tartu la mise in una condizione di convenuta complementarità, di specularità nel rapporto con l'ideologia dominante che si pensava di sostituire: in altre parole la prima non ridusse, ma al contrario incrementò la dipendenza intellettuale dalla seconda»<sup>15</sup>.

Va detto che, anche se c'è un sospetto di ingenerosità in questo giudizio di Michail Ryklin, esso certamente non appare infondato<sup>16</sup>.

Il mondo del silenzio sussurrato è insieme immobile e instabile. La condizione di costante radicale instabilità, che il poeta rende nella distanza sospesa dagli umori della terra, è il risultato di un comportamento meditato dei governi totalitari, che si servono «delle promesse di stabilità per nascondere la loro intenzione di creare uno stato di instabilità permanente»<sup>17</sup>. I regimi totalitari si trovano impegnati a trascinare le masse in un movimento, in una dinamica di nuova vita, che se deve da una parte dar prova di sé ed essere perciò già tangibile nel quotidiano, deve d'altra parte restare fittizia, perché dichiarandosi stabilizzata, presentandosi come definitiva rimuoverebbe il

renda ciascuno di essi altrettanto adatto al ruolo di esecutore e a quello di vittima. Questa preparazione ambivalente, che sostituisce il principio dell'azione, è l'ideologia» (ivi, p. 641).

<sup>13</sup> Ecco la testimonianza di chi era bambino negli anni Trenta: «Quel che noi coglievamo in qualche modo nei sussurri degli adulti, o quello che sentivamo dire alle nostre spalle, sapevamo di non poterlo ripetere a nessuno. Ci saremmo spaventati di far loro anche soltanto intendere che avevamo ascoltato quel che avevano detto. Poteva accadere che talvolta gli adulti si lasciassero scappare qualcosa e rivolti a noi dicessero: "I muri hanno orecchie", oppure: "Attenti alla lingua", o qualche qualche altra simile espressione, che per noi significava che quel che era stato detto, non era cosa per noi» (O. Figs, *The Whisperers*, cit., p. XXXI, traduzione mia).

<sup>14</sup> Ivi, p. XXXV (traduzione mia).

<sup>15</sup> M. Ryklin, *Svoboda i zapret. Kul'tura v epochu terora (Libertà e interdetto. La cultura nell'epoca del terrore)*, Moskva, Logos, 2008, p. 9 (traduzione mia).

<sup>16</sup> Su questo punto mi permetto di rinviare al mio saggio *Il silenzio di Lotman*, in «Leitmotiv», o (2010), pp. 89-106.

<sup>17</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. cit., p. 538.

miraggio del nuovo totale, ovvero l'anima, la spinta che conferisce al regime il dominio del «movimento», il monopolio dell'azione. Tocca dunque al potere il preliminare compito di instaurare «il mondo fittizio del movimento come realtà tangibile della vita quotidiana e, allo stesso tempo, impedire che questo mondo “rivoluzionario” si stabilizzi, perché la stabilizzazione delle sue leggi e istituzioni distruggerebbe sicuramente il movimento»<sup>18</sup>. Ne deriva una condizione sdoppiata, che su un piano, quello dei dominati, risulta immobilizzata dall'onirica, metafisica privazione dello spazio come tale, che dell'azione è condizione essenziale; sull'altro, quello dei dominatori, autorizza il progresso della nuova vita, procedendo all'implacabile eliminazione di ogni intralcio, ovvero dei nemici «oggettivi», quelli che sono tali a prescindere da quanto dicono o fanno, ma che di volta in volta in nome della pura circostanza si trovano destinati nella loro fatale immobilità a scontrarsi con il movimento del nuovo e ad alimentarlo giustificandolo con il proprio silenzio. «Supposto che si possa parlare di un pensiero giuridico totalitario. Si può dire che il nemico “oggettivo” ne è l'idea centrale»<sup>19</sup>.

Il movimento resta dunque monopolio del potere, e di fatto si sviluppa essenzialmente come processo di eliminazione, che non ammette altre possibilità oltre a quella dello scontro fatale o della complicità. In un mondo senza spazio, dove ogni mossa deve aprirsi un varco nel pieno immobile che c'è, nessuno chiederà di vagliare le intenzioni dell'eliminando: il potere si presenta come destino, che si può soltanto subire, lo si accetti o meno. Con questo le forme del dominio totalitario dimostrano, secondo Arendt, di andare ben oltre il principio nichilistico del «tutto è permesso» delle tirannie, che si esercita in linea di massima per motivi utilitari e interessi di chi governa: esse «si avventurano in un campo del “tutto è possibile”, che per sua natura non può essere limitato né dai motivi utilitari né dall'interesse egoistico, comunque inteso»<sup>20</sup>.

Nel «tutto è possibile» è compresa anche la possibilità della fine del totalitarismo stesso: esso inevitabilmente «racchiude in sé i germi della propria distruzione», visto che si pone sulla soglia che separa il vecchio del mondo che si decreta finito e un nuovo che si proclama nascente, ma che ancora non c'è. In effetti quando non ci fosse più nulla da eliminare, non ci sarebbe più nulla da inaugurare<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 582.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 603.

<sup>21</sup> *Cfr. ivi*, pp. 655-656.

L'apocalisse postmoderna si cronicizza anch'essa nel rinvio interminabile della fine attraverso la simulazione del nuovo, del nuovo per il nuovo. L'apocalisse di Duque è una versione aggiornata del *post-histoire* di Gehlen, da questi reso nell'immagine del cristallo i cui mobili riflessi di luce derivano dall'assoluta immobilità delle facce. Il rinvio interminabile della fine nell'Unione Sovietica è riuscito a tenere insieme l'immobilità del quotidiano e il fittizio movimento del nuovo mascherato nell'entusiasmo di un carnevale sempre più efferato, fino alla fine quando d'un tratto si poté vedere che tutto si reggeva sul sacrificio seriale e silenzioso delle masse. C'è da chiedersi se da qualche parte a tenere in atto l'iridescenza del cristallo dell'apocalisse postmoderna, non ci siano altre masse in corso di seriale silenziosa eliminazione.

### **3. Il carnevale, festa e violenza**

Se la prima parte dell'epigramma descrive il mondo dell'immobilità, del quotidiano soffocato dall'assenza di spazio, nel quale il sussurro segna la linea di ambivalenza tra voce e silenzio, forieri di vita e di morte indistintamente, la seconda parte rende la condizione del «movimento» del potere, tracciando al suo interno la linea di ambivalenza del carnevale, sulla quale si incontrano e si scambiano gioco e violenza, riso e grido, vita e morte. Il movimento, ovvero le pratiche di dominio totalitario acquisiscono progressivamente con Stalin una sempre più marcata connotazione carnevalesca. Quando questo processo ha raggiunto il suo culmine nella seconda metà degli anni Trenta, Michail Bachtin inaspettatamente comincia a pensare all'opportunità di integrare con sostanziali tratti carnevaleschi il dialogismo polifonico nel quale aveva fin lì riconosciuto il tratto costitutivo del romanzo. Sergej Averinčev quando potrà farlo, con la fine dell'Unione Sovietica, rimprovererà quello che considerava un suo maestro, nel frattempo deceduto, per questa a suo parere improvida apologia della violenta divenuta strumento ufficiale del terrore. Il punto è stato molto discusso e non è di facile soluzione<sup>22</sup>. La diversa valutazione etica e politica si propone infatti a partire da una eguale definizione del carnevalesco, inteso come ambivalenza di comicità e di violenza: e non c'è proprio nessun motivo di pensare che i due filosofi avessero una diversa valutazione etica e politica del totalitarismo staliniano.

Il Carnevale nell'Unione Sovietica non è soltanto una metafora o un generico riferimento culturale, è stata anche un'istituzione significativa con

<sup>22</sup> Su questo mi permetto di rinviare al mio *Il comico tra dialogo e conflitto*, «Tropos», 2 (2009), n. 1, pp. 33-48.

una storia che vale la pena ricordare nel suo complesso, una storia che trova le sue realizzazioni più spettacolari proprio a metà degli anni Trenta, in perfetta coincidenza con la massima diffusione delle Grandi Purghe<sup>23</sup>. L'Unione Sovietica degli albori si trova a dover risolvere tra le molte cose anche la questione delle festività: volendosi ateo e antireligioso il nuovo potere non poteva certamente affidarsi alle forme e ai tempi dell'ortodossia cristiana, sia per le proprie nuove ricorrenze celebrative (per esempio la Rivoluzione d'Ottobre o il Primo maggio), sia per la generale risposta a una domanda di tempo festivo che in Russia era tradizionalmente alta. Rosalinde Sartorti invita a distinguere tre periodi dalla data della Rivoluzione d'Ottobre allo scoppio della Seconda guerra mondiale. Il primo detto della Gioventù Comunista (*komsomol*) nei primi anni Venti, il secondo detto del carnevale politico e industriale legato alla metà degli stessi anni all'esperienza della NEP (1921-'29), il terzo del vero e proprio carnevale staliniano, preparato dal nuovo clima del primo piano quinquennale lanciato nel 1927, che trova il massimo sviluppo e fulgore dal '35 al '39. Il primo periodo punta sul recupero del carnevalesco popolare, propone anche sulle figure politiche all'ordine del giorno qualche esercizio di irriverente scoronamento e tenta di smantellare la festività religiosa organizzando in concorrenza appuntamenti carnevaleschi a Natale o a Pasqua<sup>24</sup>. Il periodo della NEP è caratterizzato in generale da una forte valorizzazione dell'iniziativa economica e propone per l'organizzazione delle festività in generale il «fare da sé» (*samo-dejatel'nost'*). Le punte di satira politica sul fronte interno vengono progressivamente ridotte. Nel '29 non ce ne sarà più traccia: gli unici bersagli di una satira irridente e grottesca saranno i politici stranieri e gli stereotipi del capitalista, del banchiere, dello speculatore, del guerrafondaio... Il terzo periodo avrà come obiettivo unico la celebrazione del sistema, dei suoi risultati, ma soprattutto del suo capo. I cattivi risultati della pianificazione non permisero di metter in piazza granché, ma a partire dal '34 con il miglioramento della condizione economica l'esibizione dell'abbondanza, che è nell'anima della cuccagna carnevalesca, poté affiancare la sfilata delle immagini del capo, le processioni di maschere, delle installazioni luminose, ecc. Memorabile fu il carnevale del '35 e meraviglie si dissero di quello del '39. Grandi quantità

<sup>23</sup> Cfr. R. Sartorti, *Stalinism and Carnival: Organisation and Aesthetics of Political Holidays*, in H. Günther (a cura di), *The Culture of the Stalin Period*, London, Macmillan, 1990, pp. 41-77. Le informazioni e i dati sulla storia carnevale sovietico che utilizzo qui di seguito sono tratti in linea di massima da questo saggio.

<sup>24</sup> Molto presto questa linea di contrapposizione alla festività religiosa verrà abbandonata, vista la risposta molto fredda della popolazione. Si raccomanderà anzi di non urtare il sentimento religioso nell'organizzazione del carnevale stesso con riferimenti polemici o derisori.



di cibo e bevande venivano messe a disposizione nelle piazze, mentre nelle prigioni si uccideva con disinvoltura, nei campi si moriva di tutto, nella vita di tutti i giorni si taceva o si parlava a mezza voce in condizioni che non erano propriamente una cuccagna<sup>25</sup>.

Il carnevale degli anni Trenta trattiene un tratto fantasmagorico per celebrare come esistente un mondo nuovo che non c'era, distrae dalle pratiche quotidiane di eliminazione di massa, alle quali progressivamente rilascia la propria carica di irrisione violenta. Nel momento in cui questa condizione si stabilizza e diventa cronica, che senso può avere la riscoperta e la legittimazione culturale del carnevale da parte di Bachtin? Le risposte fin qui date sono due: la prima è quella di Averincev, alla quale abbiamo accennato, che gli imputa l'errore e la colpa di non aver saputo cogliere le implicazioni etiche e politiche della sua proposta storica e teorica; la seconda è quella per lo più condivisa dai bachtinisti, che punta sul diritto di Bachtin a distinguere tra la libertà dell'irrisione popolare e la possibilità della sua degenerazione nelle pratiche autoritarie, confinando l'opzione bachtiniana tutta nella severa dimensione di coscienza del ricercatore scientifico<sup>26</sup>. C'è una terza possibilità a parer mio da valutare: che Bachtin in quegli anni, consapevole della compiuta carnevalizzazione dello stalinismo e della sua presa totale sul mondo sovietico, abbia inteso indicare un punto sensibile del sistema evocando l'interminabilità del principio di scoronamento irridente e violento, dunque vocato a restare aperto alla propria fine.

#### **4. Forse l'apocalisse è un carnevale**

L'apocalisse è la condizione nella quale il vecchio è sicuramente finito e il nuovo non c'è ancora: il terrore è la condizione della permanenza stabile in questa congiuntura, che è in effetti di costante, cronico differimento della fine. Il postmoderno apocalittico descritto da Duque sembra praticare su

<sup>25</sup> «Nel 1934 venne data una schietta priorità agli standard di vita e ai beni di consumo [...]. Ma sebbene il cibo non fosse più razionato, continuava ad esserci penuria dei beni di consumo, e tra questi di vestiti: come poteva mai la realtà quotidiana della metà e degli ultimi anni Trenta essere paragonati al "giardino dell'abbondanza" che si supponeva aprirsi nel mondo del carnevale staliniano? Non si trattava ancora in fondo di un "mondo alla rovescia"?» (R. Sartotti, *Stalinism and Carnival*, cit., p. 70, traduzione mia).

<sup>26</sup> Recenti espressioni di queste posizioni si trovano in I.L. Popova, *Kniga M.M. Bachtina o Fransua Rable i ee značenie dlja teorii literatury* (Il libro di M.M. Bachtin su François Rabelais e il suo significato per la teoria della letteratura), Moskva, Imli Ran, 2009, e in N.A. Pan'kov, *Voprosy biografii i naučnogo tvorčestva M.M. Bachtina* (Questioni della biografia e dell'opera scientifica di M.M. Bachtin), Izdatel'svo Moskovskogo universiteta, Moskva, 2010.

scala globale quel che il totalirismo staliniano realizzava nella dimensione dell'impero: propone guerre e distruzioni di massa che consegnano al mondo globale, percorso da mormorii e sussurri di paura e costernazione, la promessa dell'infinito differimento della fine. Anche qui, come nei totalitarismi, sempre più ci si inoltra nella logica del «tutto è possibile», che coinvolge inevitabilmente, o almeno dovrebbe, anche la fine di chi quella logica pratica e proclama.

*roberto.salizzoni@unito.it*