

Di una rimozione: Walter Schubart, l'Europa e l'anima dell'Oriente

*(Of a Removal: Walter Schubart, Europe and the
Soul of the East)*

Roberto Masiero

IUAV University of Venice - IT

Abstract

A book written in 1938 by a German jurist, philosopher and essayist, Walter Schubart, emerges from a tragic past that we deem distant, and forces us, more than eighty years later, to question problematically our present day. The profound contradictions of that time have not been resolved, and the same spectres for the same and new nightmares play on the scene. The text is reread and interpreted to bring out what were for Schubart the crucial junctures of the conflict not only between Russia and Europe but also between West and East, in search of a possible synthesis glimpsed by the author himself when in the conclusion he uses a metaphor: Europe is the vat, Russia the wine, each needs the other. The current geopolitical context is certainly not moving in that direction. But have other perspectives or other ways of interpreting such conflicts and thus other implicit solutions presented themselves between those two worlds? Poignant from this point of view may be the intense work of Pavel Florensky – considered only very marginally by Schubart. In the interweavings of theology, philosophy,

science, linguistics and art, Florensky opens up to a profound reworking of both Western and Eastern culture, showing that the conflict can be recomposed on the scene by getting rid of spectres.

Keywords: Schubart, Europe, Soul of the East

Abstract

Un libro scritto nel 1938 da un giurista tedesco, filosofo e saggista, Walter Schubart, che emerge da un tragico passato che riteniamo lontano, ci costringe, passati oltre ottanta anni, ad interrogarci problematicamente sulla nostra attualità. Evidentemente le profondissime contraddizioni di allora non sono state risolte e nella scena recitano gli stessi spettri per gli stessi e nuovi incubi. Il testo viene riletto e interpretato per far emergere quali per Schubart erano gli snodi cruciali del conflitto non solo tra Russia ed Europa, ma anche tra Occidente e Oriente, alla ricerca di una possibile sintesi intravista dallo stesso autore quando in conclusione usa una metafora: l'Europa è il tino, la Russia il vino, l'uno ha bisogno dell'altra. Il contesto geopolitico attuale non va di certo in questa direzione. Ma tra i due mondi si sono presentate altre prospettive o altri modi di interpretare questi conflitti e quindi altre soluzioni implicite? Significativo da questo punto di vista può essere l'intenso lavoro di Florenskij – considerato solo molto marginalmente da Schubart – che negli intrecci tra teologia, filosofia, scienza, linguistica e arte apre ad una profonda rielaborazione sia della cultura occidentale che orientale, mostrando che è possibile che nella scena si possa ricomporre il conflitto liberandoci degli spettri.

Parole chiave: Schubart, Europa, anima dell'Oriente

1.

Nato a Sonneberg in Germania nel 1897, laureato in giurisprudenza, amante delle discipline umanistiche e della musica, dopo l'ascesa di

Hitler nel 1933 emigrò in Lettonia a Riga dove lavorò come pubblicitista e facendo lezioni di filosofia. Il suo primo libro significativo fu *L'Europa e l'anima dell'Oriente* nel 1938, al quale seguirono *Dostoevskij e Nietzsche* del 1939 e *Trasformazione spirituale. Dalla meccanica alla metafisica* del 1940 tutti pubblicati a Lucerna in Svizzera dall'editore Vita Nova e messi all'indice dal regime Nazista. Solo *Religione ed eros* del 1941 verrà pubblicato in Germania. Nel 1940 l'Armata Rossa occupa la Lettonia. Nel 1941 Schubart e la moglie vengono arrestati e deportati. Morì il 15 settembre del 1942 in campo di concentramento in Kazakistan.

Dal 1938 al 1941 (un tempo brevissimo) tutto per Schubart diventa scrittura nel tentativo di comprendere e raccontare il conflitto tra la tecnica prometeica, il primato dell'individualismo liberal occidentale dell'uomo europeo e l'anima intrisa di *pietas* e di senso della comunità dell'anima russa. Tra chi si ritrova con orgoglio davanti alla morte di Dio, avendola cercata, sperata, promossa in un profondissimo stato di angoscia (questo il mondo prometeico europeo e occidentale) e chi è rimasto e ha alimentato in tutti i modi compassionevoli possibili il mondo della propria comunità (questo, per Schubart, il mondo dei primi cristiani e della maggioranza degli slavi, quindi anche della Russia, di quella Russia che guarda costantemente ad Oriente).

A rappresentare il conflitto, da una parte Nietzsche e il grido: Dio è morto; dall'altra Dostoevskij: Dio non è con noi, è in noi.

Il libro inizia con un capitolo intitolato "Ritmica del divenire del mondo, teoria degli eoni". Lo schema in cui si colloca il confronto Oriente/Occidente, Europa/Russia è subito chiaro: lo scenario è epocale. Eone (è Aion) è il tempo dei tempi, il tempo assoluto contrapposto a Chronos il tempo della nostra finitudine, quello che proviamo a calcolare e quindi della nostra esperienza.

La teoria degli eoni è sincretica e tiene assieme Oriente e

Occidente. È di derivazione gnostica con tracce di religioni orientali, del platonismo ellenistico, dei culti di mitra, del radicale dualismo zoroastriano che, come sappiamo, ha avuto delle influenze per la cultura veterotestamentaria nel periodo dell'esodo degli ebrei in Babilonia e caratterizza profondamente sia l'Apocalisse che il Vangelo secondo San Giovanni.

Per Schubart i tempi, meglio le epoche, sono segnate dai quattro tipi che caratterizzano gli eoni:

- *l'uomo armonico* che riconosce una armonia interna al cosmo (i greci di Omero, i cinesi di Kung-Tze, i cristiani dell'epoca gotica che non va intesa come lo spazio della razza germanica, né la sfera di influenza dello stile gotico);
- *l'uomo eroico*, per il quale il mondo è caos da plasmare e si attiva con somma presunzione e orgoglio (Roma antica, i latini, i germani dell'evo moderno);
- *l'uomo ascetico* che vive l'esistenza come smarrimento (gli indiani, i greci neoplatonici);
- *l'uomo messianico* chiamato a rappresentare in terra un superiore ordine divino (i primi cristiani e la maggioranza degli slavi).

La sintesi è la seguente: euritmia del mondo, dominio del mondo, fuga dal mondo, santificazione del mondo.

Sempre secondo Schubart:

L'Europa ha visto passare sulle sue terre due ere nell'ultimo millennio: la *gotica* e la *prometeica*. La gotica è nata dagli squassamenti spirituali dell'undicesimo secolo e s'addentra sino nel XVI. Incarna il prototipo dell'uomo armonico. [...] Tra il 1450 e il 1550 si compie un mutamento grandioso: il

trapasso all'età prometeica che sta sotto il segno del prototipo eroico. Non la salvezza dell'anima, bensì il possesso del mondo è l'aspirazione dell'uomo nuovo.

Questo evo profetico incarnato nell'Occidente e nell'Europa sta per finire. Scrive: «L'uomo prometeico è già segnato dalla morte. Sorge ora l'uomo giovanneo!».

Per quasi quattrocento pagine l'autore farà il confronto sui modi d'essere contrapposti del mondo occidentale e della Russia con la sua anima a Oriente. Argomentazioni suggestive, spiazzanti, alle volte di inaudita profondità, altre banali. Pur identificandosi nelle trame del conflitto con la profondità dell'anima Russa la conclusione prevede una conciliazione con l'Occidente.

Ho comperato il libro *L'Europa e l'anima dell'Oriente* circa 40 anni fa in una bancarella dell'usato. Non conoscevo l'autore. Ho domandato in giro tra amici e studiosi: nessuno lo conosceva. Più o meno come oggi. Mi incuriosivano l'argomento e l'indice.

Quando ne ho fatto la prima lettura mi sono ritrovato sconcertato e irritato, non solo perché in disaccordo su molto, ma per le argomentazioni e il linguaggio: fortemente ideologico, messianico, escatologico, tendente al mistico, dogmatico e con una idea di religione connotata da un forte spiritualismo estremo. Eppure, non riuscivo a smettere di leggere per alcuni passaggi comunque illuminanti, per una visione della storia sorprendente, per i momenti di intelligenza spiazzante. Ma soprattutto perché nel disaccordo ero costretto a chiarire le mie stesse posizioni, i miei no. In fondo mi costringeva con la sua foga intellettuale a misurarmi non solo con il suo pensiero, ma, soprattutto, con i miei stessi luoghi comuni.

Quel libro è stato per tanto tempo negli scaffali della mia biblioteca nel settore rivoluzione conservatrice assieme al *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, riferimento evidentissimo dello stesso

Schubart, ma anche con autori come Ernst Jünger, Karl Schmitt, Gottfried Benn, Othmar Spann e, soprattutto, assieme a molti testi di Martin Heidegger.

Molte sono le analogie tra le argomentazioni di Heidegger e quelle di Schubart pur nella diversità di linguaggio e nella radicale differenza (in realtà solo apparente) rispetto alla religione. Questo sarebbe un tema molto interessante per un più che legittimo lavoro filologico e storico critico da specialisti. Se non altro mostrerebbe come il pensiero di Martin Heidegger fosse profondamente legato non solo alla rivoluzione conservatrice (e questo è accertato) ma a tutti movimenti spiritualisti in Europa nel Novecento, e come fosse fortemente diffusa una radicale critica all'Occidente che anima tutta la filosofia heideggeriana e che caratterizza il libro in questione.

Schubart contrappone la profonda spiritualità russa e i suoi modi alla vita prometeica e radicale senza più Dio, dell'Europa. Lo fa con lucidità ma molto molto spesso con accidia e rancore. Tuttavia la conclusione porta ad interrogarsi su una possibile conciliazione tra le due anime, senza disperde tutto il meglio di quella russa e annullando il peggio di quella europea.

«La Russia – non l'odierna, ma quella avvenire – è il vino ristoratore atto a rinnovare la vita esausta dell'umanità moderna. L'Europa è il solido tino nel quale conservare il prezioso liquore».

Per fare i necessari approfondimenti di questa speranza di conciliazione che Schubart ha cercato di proporci si dovrebbe indubbiamente collocare il suo lavoro nel quadro del dibattito novecentesco sull'Eurasia. Ad esempio, facendo un confronto con Karl Haushoffer, che prefigurava un blocco continentale costituito da Europa e Asia contrapposto alla talassocrazia angloamericana. O con personalità come N.S. Trebeckoj o G. Florovskij, i quali sostenevano la inconciliabilità di Russia e Europa e preconizzavano la crisi dell'Europa e l'egemonia culturale dell'Asia.

Indubbiamente la questione Eurasia è ancora oggi geopoliticamente cruciale dato che sta avvenendo una ricomposizione globale dei blocchi di potere che prefigura un insieme di nuovi e antichi imperi e di alleanze attorno agli imperi sempre più strategicamente conflittuali. E non è certo un caso il fatto che nel dibattito attorno al mondo del potere, prima della "operazione speciale", in Russia, la strategia di Putin si muovesse verso l'ipotesi di un blocco panasiatico, una sorta di unione economia euroasiatica (UEE) con libero scambio di beni servizi, capitali e manodopera. Strategia che aveva trovato una prima forma di organizzazione con patti specifici tra Russia, Bielorussia, Kazakistan, Armenia e Kirghizistan. Nel 2020 la repubblica dell'Uzbekistan e Cuba hanno ottenuto lo stato di osservatori. Nel 2011, il governo del Tagikistan ha dichiarato che la possibilità di adesione era ancora in fase di valutazione.

Il progetto UEE avrebbe dovuto allargarsi a tutti gli stati ex sovietici ed estendersi anche ad altri paesi che sono stati storicamente o culturalmente legati alla Russia, come la Finlandia, l'Ungheria, la Repubblica Ceca, la Romania, i Paesi Baltici, la Slovacchia, la Polonia, la Bulgaria, i Paesi dell'ex Jugoslavia, e anche alla Cina e la Mongolia, tendenzialmente tutti uniti in una federazione. La potenza di questo insieme sarebbe decisamente enorme. Chi dovrebbe guidare questa ipotetica unione? La Cina può essere veramente interessata a entrarvi o ha una propria strategia imperiale? Quale? E un blocco asiatico corrispondente in qualche modo al dominio dell'ex URSS, esteso dall'Europa orientale a tutto l'Asia settentrionale, che peso geopolitico avrebbe rispetto non solo all'Europa ma in generale a tutta la NATO? Come potrebbe rispondere la Cina in nome di una propria autonomia a tale espansione guidata dalla Russia nel caso trovasse poco conveniente anch'essa federarsi (opzione del tutto improbabile)?

Intanto è interessante e sorprendente a un tempo constatare come tutto ciò che aveva portato Schubart verso il campo di

concentramento e la morte riemerge oggi santificato. I valori che quel libro voleva riconoscere e affermare diventano il nuovo credo di una Russia che vuole farsi impero tra gli imperi. L'intera storia e cultura russa viene così letta contro il totalmente altro, Occidente o Europa che sia, visto come nemico da abbattere in nome della propria sopravvivenza.

Noi, spiazzati, facciamo fatica a pensare che la grande scienza, letteratura, musica, poesia, pittura e, aggiungerei, teologia della Russia abbiano poco o nulla a che vedere con una cultura comune. Pur sapendo delle differenze tra la religione (e le sue storie) nel contesto occidentale e in quello orientale, anche qui si hanno purtuttavia valori comuni. Impensabile l'idea che la Russia sia un totalmente altro.

Lo stesso Schubart, che prova a mettere in scena una radicale differenza affermando che l'occidente è senza Dio e la Russa, con la sua anima rivolta ad oriente, è con Dio, non può che invocare l'uomo giovanneo, cioè la conciliazione.

Scrive infatti nell' introduzione: «Quanto si approssima è la lotta di due mondi, la finale composizione fra l'Occidente e l'Oriente e la nascita di una cultura occidentale-orientale, attraverso l'uomo giovanneo, quale rappresentante di una età nuova». Il nuovo eone.

Lo fa invocando l'universalismo teologare che emerge nei Fratelli Karamazov di Dostoevskij, evidente nella seguente frase: «[...] Ciascuno di noi è colpevole di tutto e per tutti sulla Terra, questo è indubbio, non solo a causa della colpa comune originaria, ma ciascuno individualmente per tutti gli uomini e per ogni uomo sulla Terra».

Tutti gli uomini, appunto. Perché diventare nemici per compiere un destino giovanneo? In fondo l'uomo giovanneo è quello che tiene assieme il Logos e il Cristo, cioè la ragione e l'umanità tutta.

Nel momento in cui Giovanni inizia il suo Vangelo scrivendo che «In principio c'era il Logos» tiene assieme la cultura greca antica e quella vetero testamentaria e, per molti aspetti, attraverso i percorsi

della gnosi, tiene assieme Oriente e Occidente. Certo in Dostoevskij è quanto mai presente la *pietas* piuttosto che l'orgoglio, ma possiamo forse affermare che la *pietas* non è presente, ad esempio, nel crocifisso Matthias Grünewald a Colmar o nelle pagine di un teologo come Barth? L'Occidente è egualmente reso profondamente inquieto dalla *pietas*. Persino Nietzsche, secondo Schubart, il pensatore più drammaticamente potente dell'evo prometeico, del «alla fine senza Dio», prima di andare accompagnato dall'amico Rode all'ospedale psichiatrico di Basilea si ritrova a baciare un cavallo sotto casa a Torino. Un cavallo frustato dal suo padrone. Somma *pietas*, oltreumana.

Il «ciascuno» a cui si rivolge Dostoevskij «individualmente per tutti gli uomini e per ogni uomo sulla terra» perché non può che essere invocato solo in nome di Dio o di una religione e non in nome della stessa umanità, lasciando a chi crede il proprio dono, la fede?

E perché non accettare un confronto invece che uno scontro con chi in nome non della religione, ma della ragione propone una riflessione tra fede e ragione, tra laicità e spiritualità? Perché non cercare ciò che unisce invece che ciò che divide? Il pensiero ovviamente va a Kant e a tutti coloro che hanno tracciato la strada verso un'emancipazione universale perché condivisa e condivisa perché universale. Va a tutti coloro che hanno pensato che ciò di cui non possiamo fare a meno, il potere, non debba essere usato per dividere ma per unire.

Un libro nato per unire viene usato per dividere. Schubart viene così ucciso (sacrificato) per la seconda volta. Ovviamente dal potere che divide e non unisce. Dal potere per il potere.

Questo e molto altro è esploso in quella terra di confine che chiamiamo Ucraina. Nella lingua degli ucraini la parola *Krajina* significa – così mi è stato detto – paese o stato, mentre in russo la stessa parola sta per "al margine" o "sul confine". Il confine è tale perché le differenze si mettono in conflitto.

Forse sarebbe l'occasione per riflettere sul conflitto dei conflitti, quello tra Oriente e Occidente. Impresa difficilissima e comunque non è questa l'occasione. Troppe sono le questioni da rivedere. Qualcosa però dobbiamo provare a dirla proprio grazie all'occasione che mi è offerta dalla rilettura del libro in questione.

C'è un ragionamento che si è imposto, in quella parte della cultura che chiamiamo Occidente, della quale andrebbero individuate le origini e il possibile punto di deflagrazione. L'argomento lo ricaviamo da Hegel, sintetizzandolo e notando da subito che è proprio questo (e non solo in questo straordinario pensatore) il momento della deflagrazione.

L'origine è in quell'imporsi nella cultura greco antica del *logos* con la relativa nascita della filosofia, quel *logos* (anche nelle varianti gnostiche) ripreso appunto nel Vangelo secondo san Giovanni in un primo progetto di conciliazione.

Il *logos* si impone come ragione e costituisce il vero. Ciò che non sta nell'ambito della ragione non solo non è vero, ma va mortificato, reso impotente. Quando si può, va rimosso. Questo *logos* è potente per il semplice motivo che riconduce tutto all'astrazione, alla calcolabilità, all'efficienza, toglie ogni intralcio (diciamo l'irrazionale) che viene concesso alla condizione umana purché risulti comunque funzionale alla finalità logotecnica preposta. L'altro può essere indagato, considerato, valutato e anche amato (umanamente e dolcemente amato) mantenendo comunque la ragione come orizzonte ultimo. È come se l'universalità, oggettivandosi nel *logos*, avesse trovato un proprio regno autonomo lasciando agli umani la loro stessa vita. Questo è ciò che chiamiamo metafisica.

Qui si apre di tutto e di più (compresa la necessità di rileggere i classici della filosofia). Mi fermo così, chiedendo umilmente perdono per la radicalità della sintesi che segue: il *logos* separa razionale da irrazionale e determina un processo tra modo della conoscenza e costruzione del mondo sempre più drammaticamente deterministico e

potente (Spengler avrebbe detto faustiano, ricordando Goethe, e Schubart prometeico, ricordando il mito greco e, ovviamente, Eschilo).

Da qui noi (noi greci di allora non ancora coscienti di essere Occidente) ci siamo raccontati, ad esempio, che Alessandro Magno, all'apice della fondazione e organizzazione del *logos*, ha vinto (parola cruciale) la Persia (che potremmo chiamare Oriente) anche se era inferiore di forza (quindi era un eroe). Ha vinto perché portatore della ragione e perché la ragione non può non vincere. Ha vinto perché Occidente, riuscendo così a esportare (parola cruciale per ciò che chiamiamo Occidente) la democrazia. Che a sua volta va compresa come ragione.

Ce lo siamo raccontato, credendoci o meno, credendo di essere nel vero e in questo di essere superiori, e progressivamente siamo riusciti anche a dire che questa narrazione è storia e che la storia sta dalla parte della ragione.

Dovremmo, pur difendendo le nostre ragioni o valori, riconoscere oggi che è sempre più necessario raccontare non per imporre ma per dubitare e condividere.

Alessandro Magno era macedone. Che differenza c'era allora tra essere macedoni o greci, essere nati a Pella o ad Atene? Molta! E perché nella narrazione lo abbiamo trasformato in un eroe della libertà?

Non è forse vero che l'aneddotica storica racconta che una volta occupata la Persia Alessandro assunse persino i costumi della Persia conquistata? Forse poco si preoccupava di esportare ragione e democrazia e molto gli interessava assumerne il potere. Forse Oriente e Occidente non venivano pensate come categorie politiche o come un conflitto antropologico, ma come meri dati territoriali.

Comunque, questa narrazione giunge a noi e si radicalizza anche attraverso un autore estremamente importante per la cultura contemporanea, Hegel, per il quale l'Oriente rappresenta l'irrazionale e l'Occidente la razionalità. Un decreto con il quale credo, non solo

leggendo questo libro o osservando con tremore, paura e orrore cosa sta accadendo in Ucraina, dovremmo fare dei conti, evitando il più possibile atteggiamenti manichei o dottrinari.

Questo libro di Schubart è tornato a inquietarmi anche perché, in questi anni, ho sempre cercato un confronto con Heidegger comprendendone la potenza di visione, ma convinto che il suo pensiero abbia non solo delle contraddizioni insormontabili, ma soprattutto porti con sé dei pericoli nel contempo logici, filosofici e, necessariamente, politici. Analizzare la relazione tra il mondo di Heidegger e Schubart può diventare un ulteriore modo per scovare alternative alle loro deduzioni, tenendo conto dei rispettivi inciampi: in Heidegger il teologismo nascosto; in Schubart la teologia (ostentata come spiritualità ontologicamente dominate).

In particolare, trovandoci di fronte all'orrore della guerra e non al vitale conflitto che anima la vita, va posto una volta di più il problema della storia e della sua giustificazione (o, se vogliamo, della sua episteme).

Riprendo l'adagio da discussione al bar (che non per questo deve essere sottovalutato): «La storia la scrivono i vincitori». Se così è, è veramente difficile dedurre che la storia ci permette di dire il vero, altrimenti dovremmo accettare la deduzione che ci porta a una affermazione ben problematica: «La verità è il potere».

A rifiutare questa conclusione non è solo la logica né il sistema argomentativo, è la nostra stessa imprescindibile umanità, anche quando ci troviamo a usare il potere e, ragionevolmente o meno – è inessenziale, a usare la forza. Lì non può esserci il vero, ne va della nostra umanità.

Credo che noi tutti (umanità!) dovremmo dedicarci a ripensare l'idea che abbiamo del rapporto tra la temporalità e la storicità (ci ha provato in particolare Heidegger) per liberarci di tutte le nostre presunzioni (non ci è riuscito in particolare Heidegger).

Sulla temporalità non sarebbe inutile ripensare l'evento, la sua fattualità e la sua indeterminazione. Sulla storia provare a liberarci degli eoni, e, pur riconoscendo il fascino delle argomentazioni sottotraccia di Schubart (non molto diverse da quelle di Heidegger e di molti altri), dovremmo prendere le distanze da ogni escatologia possibile, anche se pensabile. Pensarla potrebbe essere considerato solo un gioco nel contempo cognitivo (controfattuale) e narrativo, al fine di simulare le mosse per "stare" al mondo, nei modi del singolare come del collettivo, come persone e come società.

Forse dovremmo riflettere su ciò che ci dicono oggi le neuroscienze sul modo in cui pensiamo, biologicamente pensiamo, e che nel pensare usiamo qualcosa che chiamiamo memoria. Sistemi di feedback, non verità assolute. E in ciò dovremmo evitare di illuderci che ci sia una qualche specularità tra storia e ontologia, che ci sia un qualche compimento oltre a tutto predestinato; che il passato informi (dia forma) inevitabilmente il futuro; che inevitabilmente ci sia qualcosa che si ripete, un qualche eterno ritorno. In fondo dovremmo provare a pensare e quindi ad agire sapendo che il nostro futuro è semplicemente nelle nostre mani e che il nostro modo di pensare e fare è osmotico con una molteplicità di sistemi autopoietici (noi ne siamo parte) che usiamo chiamare ambiente. Sistemi estremamente complessi che indubbiamente hanno tempi e spazi specifici. Dovremmo essere tutti, a Oriente come ad Occidente, vigili, per non dire responsabili e capaci di rivedere i nostri stessi modi di pensare e di fare.

Ciò che mi ha costretto a leggere e rileggere il libro di Schubart, è stato quindi il mio bisogno di misurarmi con l'idea stessa di storia, meglio con il rapporto tra verità e storia. C'è un qualche disegno evidente o nascosto nelle trame della storia? È forse possibile che ciò che chiamiamo destino sia deciso da queste trame? C'è una qualche forma di finalità o di compimento, un *eschaton*, in ciò che chiamiamo storia? C'è qualcosa o qualcuno che comanda la storia? C'è un destino,

e nel caso qual è la nostra singolare e collettiva libertà, visto che il destino è per propria natura indefinibile?

Confrontarsi con testi che hanno come oggetto di riflessione le epoche e le civiltà per rispondere a queste e altre domande è indubbiamente un esercizio utile. Così come sarebbe anche molto utile affrontare il pensiero teologico che inevitabilmente accompagna ogni visione escatologica. In particolare, quello che emerge parallelamente alla rivoluzione conservatrice nella prima metà del Novecento proprio in Germania. Penso a Barth, Bultmann (amico di Heidegger), von Balthasar, Peterson, e in particolare a un teologo che si schierò apertamente contro il nazismo come Bonhoeffer.

L'insieme di queste domande dà ragione di una parte del titolo: *Di una rimozione*. Questo libro, nel bene e nel male, fa parte di una connessa rimozione e si sa, da Freud in poi, come la rimozione sia una delle ragioni dell'emergere della malattia mentale e sempre con Freud (si pensi a *Totem e Tabù* e a *Il disagio della civiltà*, significativamente del 1929) esiste non solo la malattia di una singola persona ma anche di un'intera società. Data l'evidente rimozione, qual è il sintomo di quale malattia?

Il predominio di una ragione calcolante che si è imposto in un determinato momento storico e in un determinato spazio? È forse questo che ha fatto nascere l'idea di Occidente come categoria storico-politica? Era l'unica soluzione possibile?

Cosa c'è in gioco in queste domande?

Un'incomprensione della funzione sia della narrazione (e se vogliamo del linguaggio) e della stessa storia nella ricerca continua di tenere assieme storia e ontologia e storia e verità? Non è un caso che nella prima metà del Novecento emerga il tema dell'ermeneutica che mette in discussione il dettato sia idealista che positivista (anche se in modi tra loro molto diversi) che sia possibile scientificamente dire come sono andati veramente i fatti?

La difficoltà di comporre universalità e singolarità, ragione e sentimento, società e comunità e quindi la necessità di elaborare nuove strategie etico-politiche, là dove, ad esempio, sta per perdere di significato geopolitico l'ideologia e l'organizzazione degli stati nazione verso soluzioni neo-imperiali o neo-anarchiche?

La necessità oggi di riconsiderare il rapporto tra religione e politica, tra religioni e politiche, ripensando, in particolare, un tema emerso proprio in Germania negli anni in cui Schubart scrive i suoi testi, la teologia politica con tutte le sue implicazioni.

Rimozione, scrivevo. C'è un ulteriore rimosso sul quale riflettere, per così dire locale perché riguarda la storia italiana di quegli anni. Il libro in italiano viene pubblicato nel 1947. Solo nove anni dopo la prima uscita del testo originale. Già questo è un fatto curioso. Erano anni immediatamente post-bellici. Anni molto difficili e per quanto ne so Schubart era un emerito sconosciuto in Italia (e credo anche poco riconosciuto altrove). Chi lo pubblica e chi lo traduce? L'abbinata che emerge, a dir poco, stupisce. Lo pubblica Edizioni di Comunità, quindi Olivetti, e lo traduce Guido Gentilli. Di Gentilli ciò che sono riuscito a ricostruire è che si interessava soprattutto di temi esoterici. Una forte componente esoterico gnostica c'è anche nel libro di Schubart, comunque erano temi che difficilmente riesco a immaginare come di grande interesse per Olivetti.

La curiosità che emerge è attorno alla domanda: come mai nel momento nel quale Olivetti decide nel 1946 di dar vita a Edizioni di Comunità con un intento fortemente etico-politico pubblicando dapprima un testo di Peterson, *Il mistero degli ebrei e dei gentili* con la prefazione di Maritain, nel 1947 e *Spirito e Libertà* di Berdjaev e *Le due fonti della morale e della religione* di Bergson, pubblica anche *L'Europa e l'anima dell'Oriente*? Seguiranno testi di Elliot, Yung, Sartre, Mounier, De Santillana, Calogero, Maritain e tra tutti, per Olivetti, Simone Weil. Un notevolissimo e problematico panorama culturale.

Di certo Olivetti inseguiva gli itinerari di un umanesimo socialista con forti matrici cristiane, e le attente scelte editoriali lo confermano: ma come inserire in questo panorama un testo come quello di Schubart?

Nel corso della Seconda guerra mondiale Olivetti e con lui Luciano Foà, segretario generale delle Nuove Edizioni di Comunità, fondate nel 1942, ha continui ed estremamente importanti rapporti con gli antifascisti rifugiati in Svizzera. Con Altiero Spinelli, Ernesto Rossi, Luigi Einaudi, Ignazio Silone e molti altri, collegamenti con i partiti che comunque operavano in Italia come il PCI, il Partito d'Azione, il partito socialista cristiano e con le rappresentanze in Svizzera degli alleati che tenevano tutti i collegamenti necessari. In particolare, con l'*Office of Strategic Services* (OSS). Questo al fine di elaborare non solo le strategie della resistenza, o per mantenere comunque alcuni rapporti con alcune istituzioni italiane, ma anche per elaborare un progetto di uno stato democratico postfascista con memorandum firmati dallo stesso Olivetti come *Riforme politiche, riforme sociali* del 1942, e di seguito *Memorandum sullo Stato federale delle comunità*.

Di che cosa si parlava? Indubbiamente di che fare non solo delle varie nazioni belligeranti una volta usciti dalla guerra, ma anche e soprattutto come ricomporre la profondissima lacerazione in Europa e se fosse possibile immaginare una Federazione europea. Forse il testo di Schubart poteva aiutare di certo non a trovare una terza via, ma a immaginare un diverso punto di vista in uno scenario epocale, quale la Seconda guerra mondiale così come veniva percepita. Vale la pena ricordarlo: è stata, comunque la si voglia vedere, un evento epocale raggelato per moltissimi fattori geopolitici sino a oggi nel momento in cui è stata gettata la bomba atomica ad Hiroshima nel 1945.

La Svizzera, e in particolare il Ticino, era un luogo che da tempo accoglieva i rifugiati politici di varie nazione. Si ricordi il Monte Verità dove sin dagli anni successivi alla Prima guerra mondiale si ritrovarono personalità che volevano in qualche modo rifuggire, non solo

fisicamente ma anche ideologicamente, dal blocco capitalista, rappresentato allora dagli Stati Uniti d'America, come da quello comunista, che si era realizzato in Russia. Cercavano appunto una terza via. Schubart, a sua volta, è distante sia dall'uno che dall'altro e cerca la conciliazione Oriente/Occidente a partire dal fatto che, secondo lui, l'anima occidentale prometeica ha fallito e si ritroverà risolta e conciliata nello spirito giovanneo.

Il centro ideologico di Schubart è quello legato al primato della comunità. Quella comunità che è tema cruciale per Olivetti e il nome stesso della sua casa editrice, che – ricordiamolo – nasce direttamente da una volontà chiaramente ed eminentemente politica. Olivetti riteneva che la riforma dello stato italiano dovesse essere il frutto di un'elaborazione politica che facesse uso anche degli strumenti della cultura, essendo la cultura virtù rivoluzionaria che dà all'uomo il suo vero potere e la sua vera espressione. Scrive: «si dovrà realizzare un mutamento di natura morale; nessun piano economico nuovo, nessuna struttura sociale nuova, nessuna filosofia nuova potrebbe sussistere e soddisfare i desideri degli individui e dei popoli tragicamente colpiti, se non avrà un essenziale carattere di rivolgimento morale», quindi culturale. Penso che Olivetti potesse essere ben disposto sia verso l'impossibilità di essere o dalla parte del capitalismo o da quella del comunismo, e che al di là delle profonde differenze rispetto all'idea della spiritualità come motore degli eoni e quindi delle epoche, si ritrovasse con Schubart sulla questione della comunità e soprattutto del fare comunità. Il libro, tutti i libri, meno *Eros e religione*, sono pubblicati non in Germania, dalla quale l'autore era dovuto fuggire in Lettonia, ma appunto in Svizzera e in particolare dalla casa editrice Vita Nova, che pubblicava testi soprattutto di cultura cattolica, ad esempio di Maritain. Si può ben immaginare che fosse momento di aggregazione anche di tutti coloro che emigrarono come Schubart dopo l'avvento al potere di Hitler, in particolare di quei cattolici che non si schierarono

con il regime. Questi potevano in qualche modo riconoscersi in alcuni aspetti del lavoro di Schubart e diffonderlo, arrivando anche agli ambienti di lingua italiana.

Rimane il fatto che Olivetti, negli anni precedenti alla Seconda guerra mondiale, aveva fatto viaggi negli Stati Uniti d'America e, in pochi casi, anche in Russia. Perché? Perché indubbiamente voleva capire l'innovazione tecnologica possibile, i *know how* da intercettare per appropriarsene o governarli e il mercato potenziale. Era pur sempre un imprenditore. Ma voleva fortemente individuare gli aspetti negativi e positivi dei due sistemi contrapposti: quello capitalistico e quello comunista. Attuando il meglio ed eliminando il peggio dei due modelli socioeconomici allora di riferimento rispetto ai sistemi di potere. Si ritrova, peraltro come una parte consistente della cultura cattolica e protestante, a non poter accettare i due modelli nella loro integrità. Ma non può fare a meno di provare a capirli.

Cerca così strumenti di comprensione da una parte in Galbraith, critico della teoria capitalistica tradizionale, e dall'altra in Berdjaev, cioè in colui che si ritrova a emigrare a Parigi perché critico dell'ideologia ma anche delle pratiche socioeconomiche del comunismo novecentesco. Potremmo dire l'uno fondamentalmente laico e l'altro legato, comunque, alla religione; l'uno che non poteva che pensare alla dimensione religiosa come questione profondamente privata, garantita dal pudore, e l'altro come comunione, unità dei più in altro, espressione collettiva. L'uno che analizza le contraddizioni del capitalismo, l'altro del comunismo. Doveva essere allora per Olivetti affascinante che comparisse un personaggio, ritengo ben poco conosciuto, che provava a vedere il mondo occidentale così come ci segnala già nelle prime righe della introduzione:

A base di questo libro sta un'unica esperienza elementare: il vissuto contrasto tra l'uomo occidentale e quello orientale. È

scritto con la visione non del tramonto, bensì del rinnovamento della vita. È concepito non con l'animo turbato del pericolo minacciante l'Occidente, ma con la profonda sensazione del risveglio dell'Oriente. È nato al di fuori dei popoli romanico-germanici, spazialmente e spiritualmente in un nuovo punto dal quale lo sguardo poteva dominare l'Occidente come un tutto unico.

Forse Olivetti voleva provare questo sguardo per capire non solo come dare una nuova ragione economica, sociale, politica e religiosa all'Italia in un confronto con un mondo altro, ma anche per avere una visione più precisa non solo della possibile nuova costituzione italiana, che verrà promulgata proprio in quell'anno, 1947, ma anche di come sviluppare quel dialogo continuo con Altiero Spinelli, che aveva partecipato alla stesura del Manifesto di Ventotene nel 1941 per un federalismo europeo, nel corso del quale non poteva non essere affrontata in tutti i suoi aspetti la questione Europa. Quel libro di Schubart era comunque portatore di un approccio intellettualmente molto intenso verso il problematico rapporto tra religione e politica; segnalava una curiosità verso una spiritualità drammaticamente esuberante e un modello di vita a dir poco incoerente rispetto a quello che siamo soliti definire occidentale, quello della cultura russa. Per il momento questa mia è soltanto un'impressione: provvederò quanto prima a fare ricerche e a studiare, per poter articolare meglio possibile l'argomentazione critica e storica al riguardo. Se così fosse, Olivetti avrebbe trasformato la sua curiosità in una scommessa editoriale che in Italia si è dispersa nei rivoli della marginale recezione della rivoluzione conservatrice, della cultura antimodernista come di quella dell'anticapitalismo.

Se vogliamo sanare questa rimozione dovremmo oggi riaffrontare:

- i rapporti tra religione e politica, e in questo ambito gli scenari teologico politici;
- la questione più volte qui evocata del rapporto tra storia e ontologia, che poi significa la necessità di rifare e conti con il determinismo in tutte le sue forme, e in particolare con l'idealismo e il positivismo nella contemporaneità;
- il perché e il come della crisi della funzione Stato Nazione e quindi dei modi della identificazione sociopolitica (ciò che fa sentire, ad esempio, qualcuno occidentale o orientale);
- il tentativo di interpretare questa fase della contemporanea crisi della forma Stato, il riemergere di ideologie fortemente nazionalistiche e l'attuale riorganizzazione geopolitica verso forme imperiali per propria natura autoreferenti e assolutiste;
- il ripensamento del conflitto sostanziale nelle politiche della contemporaneità, cioè dalla Rivoluzione francese in poi, tra primato della società (le sinistre storiche) rispetto a quello della comunità (le destre storiche), provando ad esempio a chiederci se nell'attuale regno del digitale non sia tutto inevitabilmente sociale (informazione) e se quindi questa distinzione non sia anche politicamente obsoleta e se il persistere a praticarla non produca devastanti deliri;
- il fare i conti con le ragioni o i torti della contrapposizione Oriente/Occidente, in un quadro geopolitico in violenta trasformazione quale quello attuale.

Dovremmo insomma procedere a una sorta di autoanalisi sia personale sia collettiva per capire quando e come si è verificato il trauma; se si tratta, nel caso, di un evento originario o non sia piuttosto l'esito di rizomi difficilmente comprensibili, e come imparare a convivere con la malattia o come liberarsene.

2. Schubart e Florenskij

Forse può essere utile tracciare una sorta di mappa, per così dire ideologico-culturale, del mondo nel quale Schubart ha vissuto, anche se ben poco so, sappiamo, della sua biografia.

Partecipa alla Prima guerra mondiale e non può non vivere il profondo disagio dei vinti e la crisi valoriale, sociale ed economica del dopoguerra tedesco. Così come, inevitabilmente, non può non riflettere attorno all'emergere, con la repubblica di Weimar, di un tentativo di stabilire una democrazia liberale in un contesto così difficile come quello delle riparazioni di guerra e, di seguito, della grande crisi economica mondiale del '29. Tutto questo avendo alle spalle quella aggressiva battaglia culturale – in qualche modo uno scontro di civiltà – tra la Chiesa cattolica e gli Stati tedeschi tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento: il *kulturkampf*.

In particolare, per la sua cultura giuridica doveva essere problematica l'idea stessa della rifondazione dello Stato dalla forma monarchica a quella parlamentare, cioè dall'idea dello Stato persona allo Stato come compromesso tra i molteplici interessi sociali. Così come doveva essere doloroso, in quel momento storico particolare, scegliere tra società e comunità, cioè tra una contrattazione tra i diversi o una identificazione tra uguali o presunti tali. Un conflitto, quello tra società e comunità, che emerge drammaticamente dopo la Rivoluzione francese e non ancora allora – e neppure oggi – sopito, anzi!

Possiamo immaginare, leggendo tra le righe delle sue opere, *L'Europa e l'anima delle Oriente*, 1938, *Dostoevskij e Nietzsche* 1939 e *Religione ed Eros*, 1941, scritte mentre era esule a Riga e in Germania dominava il Nazionalsocialismo, che si sentisse vicino a quel mondo che, grazie a Hugo von Hofmannsthal, chiamiamo ancora oggi rivoluzione conservatrice. Un mondo molto variegato, caratterizzato dal rifiuto del regime politico liberal-democratico e da un orizzonte di

senso complessivo che ruota attorno all'idea di decadenza e alla percezione di una presupposta crisi dell'Occidente.

Un mondo che può rivolgersi al recupero di valori dell'antichità Grecia e del cristianesimo originario e nel contempo a un altrove mitologico, alle volte persino inventato, alla ricerca della identità perduta o da inventare, magari sondando nel regno degli archetipi e di presunte origini e di mistiche salvifiche. Un mondo che provava a cercare (direi disperatamente) anche nella scienza una giustificazione, una propria legittimità. Ecco allora emergere variegata teorie scientifiche, ad esempio sulla razza, sulla lingua, sulle migrazioni indoeuropee, e quant'altro. Un mondo che ha comunque l'intento di elaborare una radicale critica della modernizzazione che si era imposta con l'accordo tacito ma determinante tra lo Stato e il nuovo sistema produttivo: la rivoluzione industriale. Un mondo che riafferma il nazionalismo politico attorno a concetti come popolo, stirpe, paesaggio, lingua e che ritorna a miti, originari o meno, per una rifondazione della stessa politica, recuperando pulsioni già presenti in Germania nella metà dell'Ottocento, in particolare riferendosi all'idea di opera d'arte totale di Wagner: vero e proprio progetto politico. E ancora, un mondo che rielabora una mitologia della natura cercando in essa una identificazione vitalistica come per la *hitlerjugend* che partecipò significativamente al movimentismo nazionalsocialista. Un mondo che, guardando indubbiamente a destra, appoggerà l'irresistibile ascesa di Hitler, non sempre identificandosi con essa. Un mondo che cercava disperatamente nel nichilismo la speranza e che, di fronte al "nulla", vero o presunto, non poteva che affidarsi alla fede quindi alla religione: a quello che può tenere assieme e rigenerare ciò che nel contempo di umano e di divino c'è nell'idea di comunità.

La pulsione profonda di questo mondo è rivolta verso la possibilità di comprendere le ragioni della decadenza dei valori, della società, e persino della stessa ontologia. Non solo decadenza esistenziale o

ontologica, ma quella del proprio specifico genere, della propria stessa identità: la decadenza dell'“essere” occidentale.

Tra le figure che possiamo riferire alla rivoluzione conservatrice ci sono personalità come Stefan George, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernest Jünger, Martin Heidegger, e molti altri ancora. Tutti variamente e contraddittoriamente coinvolti con il Nazionalsocialismo. Implicati? Sì! Mai con funzioni di apparato e, nel caso, per breve tempo e alle volte con reazioni di disincanto. A dare forma narratologica e giustificazione ideologica sarà il libro *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, uscito prima nel 1918 a Vienna poi nel 1922 a Monaco.

Le poche notizie a nostra disposizione segnalano un incontro di Schubart con Spengler quando questi aveva venticinque anni, nel 1922, mentre Spengler ne aveva quarantacinque.

Al di là del fatto che l'incontro sia avvenuto, delle condizioni di contorno e dei modi della loro frequentazione, il linguaggio e lo scenario che emerge ne *L'Europa e l'anima dell'oriente* del 1938 è sostanzialmente analogo al testo di Spengler, anche se la questione del “tramonto” viene da Schubart risolta affermando che l'Oriente, meglio la sua sostanziale spiritualità, potrebbe comunque salvare nel contempo Oriente e Occidente. Per Schubart, nel primato della spiritualità orientale rispetto all'oggettivismo occidentale era in scena l'Eurasia come momento salvifico e, nello sfondo, c'è sempre il languore del tramontare, la nostalgia di un “già stato” potente e non più recuperabile. La domanda che allora invade tutte le coscienze a destra come a sinistra è: “Che fare?”. Non in Spengler che si preoccupa della diagnosi e lascia ad altri la questione delle terapie possibili.

Supportato da una filosofia della storia articolata per epoche Spengler fa una analisi comparativa delle grandi civiltà del passato per “mostrare” (ovviamente, non di-mostrare) alla fine il tramonto dell'Occidente. Nell'analizzare la civiltà antica coglie una contraddizione. L'antico ha una “postura” apollinea fundamentalmente passiva per poi

assumere un carattere faustiano (diremmo la Modernità) che vuole modificare il mondo diventando così definitivamente l'Occidente.

Nello sfondo c'è l'argomentazione nietzschiana sulla differenza tra Apollo e Dioniso e soprattutto l'idea della volontà di potenza. L'Occidente vuole ed è dominio. Thomas Mann, che dapprima si riconosce in alcune argomentazioni spengleriane per poi rifiutarle prendendo le distanze dal Nazionalsocialismo, troverà modo di definire Spengler «l'astuta scimmia di Nietzsche».

Sintomatico è il continuo riemergere nel contesto tedesco della figura di Faust da Goethe, del Prometeo, che prima di essere quello di Eschilo è quello del Frankenstein di Mary Shelley, appunto il Prometeo moderno, e, nel sottofondo, la volontà di potenza nietzschiana.

Forte comunque è per Schubart l'immagine di un Occidente faustiano/prometeico, e il fatto che lo spirito faustiano/prometeico ha in sé le ragioni (il virus) dell'autodistruzione: è la sua stessa natura che lo porterà al collasso. Cioè la potenza ha in sé un destino di impotenza.

Questo ha qualcosa di stranamente (quasi per contrapposizione grottescamente) simile, anche se con motivazioni capovolte se non antitetiche, alle argomentazioni di sinistra che in quei tempi motivavano, spiegavano o dispiegavano l'anima rivoluzionaria: il capitalismo ha in sé stesso le ragioni della propria inevitabile fine. Questo in Marx. In Lenin questa palingenesi destinale diventa la seguente affermazione: l'imperialismo è fase suprema del capitalismo. Destra e sinistra (mi scuso dello schematismo) si ritrovano, pur con le loro radicali differenze ideali quanto culturali e politiche, a rincorrere i modi emozionali della palingenesi e della catarsi assolutamente simili se non equivalenti.

La visione palingenetica di Schubart si rivolge ad Oriente e trova nella Russia tutto ciò che gli serve per motivare quella sua visione. Ma c'è un piccolo particolare di non poco conto: la Russia come terra della redenzione possibile nel confronto tra Oriente e Occidente sta vivendo

in quel tempo gli esiti di una rivoluzione non certo conservatrice, anzi per ragioni politiche persino antitetica, che si presenta come una sorta di continuazione della Rivoluzione francese, e quindi un portato storico del dominio stesso dell'Occidente. Dal suo esilio a Riga Schubart non poteva che soffrire di questa potente contraddizione: lo spirito faustiano che si sta impadronendo con la violenza dell'anima russa alla quale egli si rivolge come fonte della possibile catarsi. Come spiegarlo? O come non perdersi in questa discrasia? Com'è possibile che l'avanguardia rivoluzionaria dell'Occidente, che incarna la ragione stessa in quanto rivoluzione, occupi un mondo così antitetico come quello della spiritualità nel contempo russa e orientale? Il bolscevismo non rappresenta l'imperativo e il dominio della ragione, del mezzo che giustifica i fini, dell'etica del dominio? E allora, perché la rivoluzione che doveva nascere, secondo Marx, nel paese in cui si era imposto il nuovo modo di produzione, quello industriale, che si era presentato nella soglia del potere nella forma del capitalismo, perché "accade" nel paese meno sviluppato, profondamente ancorato a una tradizione e a un modo di produzione contadino che privilegiava il valore d'uso rispetto al valore di scambio? Perché ciò che vuole imporre la razionalità occidentale viene introiettato da una cultura, quella russa, che ne è vitalmente l'opposto?

Schubart, esule a Riga, come poteva interpretare gli esiti politicamente in atto in Russia? Poteva immaginare che sarebbe stato possibile un patto Molotov-Ribbentrop, tra la Germania e la Russia? Acerrimi nemici ideologici? Poteva sospettare che l'armata russa, grazie a questo patto, avrebbe occupato la Lettonia nel 1940 e sarebbe entrata a Riga anche per prenderlo e portarlo con la moglie in campo di prigionia in Kazakistan, dove morirà nel 1942?

Ecco la sua interpretazione del bolscevismo:

[...] L'essenza del bolscevismo consiste [...] in ciò, che il conculcato asiatico si solleva distruggendo, il che però avviene sotto la guida di massime astratte occidentali. Le forze inconsapevoli si contraddicono. Rispecchiano la profonda frattura dell'anima russa. In piena coscienza i bolscevichi non solo rifiutano di imitare l'Occidente, ma lo vogliono anche superare in materialismo, tecnica, ateismo. Inavvertitamente destate, sorgono però le forze misteriose, le quali rovesciano le tesi occidentali rendendo la Russia sempre più straniera all'Occidente. Dietro alle parole di suono occidentale agiscono delle forze che non sono occidentali [...]. Sempre di nuovo si pone il quesito: che vi è in esso di europeo, che cosa di russo asiatico? Dove finisce l'arzigogolo occidentale, dove incomincia la costante autoctona orientale? Il bolscevismo – considerato nel suo sviluppo complessivo, non solo nei suoi inizi – non è semplicemente un marxismo realizzato in una qualunque parte del mondo, ma un processo che poteva svolgersi solo in suolo russo. Perciò nella frastornante abbondanza delle manifestazioni non lo possiamo comprendere riferendoci soltanto alle tesi della dottrina marxista, ma unicamente in base alle profondità della natura russa. È in primo luogo la tragedia di ideali europei in terra russa. Non è l'Europa in pericolo di venir travolta in una catastrofe russa, ma viceversa: è la Russia che, dall'epoca di Pietro I, è coinvolta nel processo di decomposizione europeo, se pure non senza colpa. La Russia accolse avidamente le idee moderne dell'Europa e le spinse nello stato sovietico, con smodatezza russa, alle conseguenze estreme. Ne svelò l'impossibilità interiore e le

presentò agli occhi di tutti in gigantesco ingrandimento. Ma così le contraddisse. Ora incomincia il secondo atto del dramma. La strada si fa libera per le forze dell'Oriente che si destano. Nel bolscevismo l'occidentalismo russo corre incontro alla sua morte (Schubart 1947: 356–357).

Stupefacente! Solo una visione fortemente palingenetica può trasformare così il negativo in positivo.

Tra la trasvalutazione, a sua volta palingenetica, di tutti i valori (Nietzsche) e l'idea della decadenza dell'Occidente (Spengler) c'è la via di fuga animata dalla fede verso la spiritualità in un "altrove": l'Oriente. Per Schubart quell'altrove è la Russia. Non la Russia di Pietro I, ma quella delle grandi steppe eurasiatiche.

Questo prova nel suo esilio a Riga, ma questo è anche ciò che emerge nella stessa Russia prima e dopo la rivoluzione, soprattutto in quegli ambienti che da tempo stanno ripensando l'identità slava in particolare in un confronto con Dostoevskij come precursore del movimento euroasiatico e letto come lo poteva leggere Berdjaev: non solo il più grande letterato russo, ma il più grande filosofo russo. Escatologia, catarsi, palingenesi, rinascita, rigenerazione: tutto si rimescola.

Come ci ricorda Silvano Tagliagambe,

Il tema della rigenerazione, della rinascita, della palingenesi è una costante della cultura del paese, prima e dopo la rivoluzione. E questa idea del cambiamento come rovesciamento totale innesca [...] un meccanismo in forza del quale si è inevitabilmente portati a guardare al passato e a riconoscere con interesse forme di vita culturale già a suo tempo sperimentate e consumate. Lo aveva ben compreso già Herzen, il quale rilevava come la contrapposizione tra

slavofili e occidentalisti fosse la lotta di due modelli alternativi che si distinguevano in tutto, fuorché nella comune tendenza a guardare intensamente il passato, alla Russia medioevale gli uni, a Pietro il Grande gli altri. Significativa è l'esortazione che egli rivolge a entrambi gli indirizzi: «È tempo che l'umanità dimentichi quel che non è necessario del suo passato, o meglio che se ne ricordiamo come di cose passate e non esistenti» (Tagliagambe 2021: 46).

Ho evidenziato nelle pagine precedenti un clima culturale con pulsioni analoghe, pur nelle notevoli differenze ambientali, tra ciò che ha portato alla Prima guerra mondiale e ciò che ha portato alla Rivoluzione d'ottobre in Russia. Oltre a questo, c'è una sorta di rumore di fondo, di nebbia diffusa, di inquietudine profondissima che invade in quel tempo sia l'Europa, sia la Russia: la crisi dei fondamenti. I positivisti pensavano che le scienze, in particolare la matematica e la fisica, potessero far arrivare a verità certe. Questa certezza si infrange prima con l'emergere delle geometrie non euclidee, con i paradossi della matematica, con la geometria ellittica di Riemann e con la radicale domanda di Frege «Che cosa è il numero 1?», sino al teorema di Gödel degli anni '30 del Novecento che dimostra l'impossibilità di fondare la matematica come sistema coerente. Nulla è più certo. Un vero e proprio cataclisma gnoseologico che non riguarda solo i fondamenti della matematica e della fisica, e quindi le scienze esatte, ma anche le stesse scienze umane, le stesse pratiche artistiche in generale e, non ultime, le pratiche politiche.

La linea di fuga verso la Russia, verso la spiritualità orientale misurandosi con ciò che il positivismo aveva relegato nell'ambito all'irrazionale non solo non riguarda una figura, seppur minore, come Schubart, ma trova nella Russia un ambiente ben predisposto ad affrontare questa crisi dell'*episteme*. Tra le figure del mondo russo

evocate da Schubart, oltre al matematico e filosofo Bugaev, al filosofo, teologo e poeta Solov'ëv e al teologo e scienziato Berdjaev, c'è anche Florenskij che compare in questo modo:

L'uomo prometeico è l'uomo che divide, l'uomo specialista [...] vede profondo, ma non lontano. [...] Il russo è con tutti i suoi pregi e difetti l'uomo della visione universale; fa spaziale lo sguardo sull'intero. [...] Dappertutto egli vede legami interiori tra le cose disunte in apparenza. Teologia e antropologia, filosofia religiosa e scienza storica non sono per lui nulla di antitetico (Schubart 1947: 137).

Ecco comparire Florenskij:

Perciò sono possibili tra i russi, ancoraggi, studiosi nel campo delle scienze esatte che sono dei mitici autentici. Nomino soltanto Florenskij, pensatore profondamente religioso che è allo stesso tempo un elettronico di vaglia. L'universale della sua natura si appalesò in modo simbolico, quando a un congresso sovietico di elettronica comparve in tonaca di frate. Il russo non scinde violentemente politica e vita spirituale come fa ad esempio il tedesco. Correnti culturali e destino politico si cercano e si compenetrano sempre (Schubart 1947: 138).

Il clima culturale e scientifico al quale si riferiscono dal suo esilio Schubart e dal suo quotidiano Florenskij è caratterizzato da movimenti fortemente slavofili emersi dalla seconda metà dell'Ottocento che volevano il recupero dei valori politici, sociali, culturali e religiosi della Russia patriarcale e contadina, esaltando il patrimonio spirituale del popolo russo e avversando la cultura che traeva origine dall'Europa

occidentale, liberale e industrializzata; da ideologie pro Occidente che si ricollegano al progetto sociale e politico di Pietro il Grande, significative soprattutto nell'ambito delle classi dirigenti; da movimenti fortemente politicizzati, di matrice marxista e socialista, eredi in qualche modo di quella rivoluzione francese che i russi interpretano attraverso il conflitto estremo con Napoleone. Saranno questi movimenti che prepareranno il terreno per la Rivoluzione e non solo diffondendo programmi politici, ma anche filosofie ed epistemologie. Si pensi al fatto che con Lenin arriva in Russia anche il suo testo *Materialismo ed empiriocriticismo* del 1908 – pubblicato in Russia nell'immediato 1909 – nel quale egli intende rispondere in modo definitivo alla crisi dei fondamenti e illustra il suo materialismo dialettico gnoseologico per il quale le percezioni umane riflettono correttamente e oggettivamente il mondo esterno che può quindi venir analizzato dialetticamente.

Quanto di più lontano sia dal pensiero di Schubart che di Florenskij. In particolare, per quest'ultimo il soggettivismo moderno è uno psicologismo non responsabile verso le cose che vanno considerate come centri e grumi d'essere e non pure apparenze fenomeniche: «la sua caratteristica è l'illusione, la predeterminazione categoriale che invece di riconoscere le realtà si preoccupa di legittimarle solo nella misura in cui la scienza ne autorizza l'esistenza» (Lingua 1999: 10).

Comunque la rivoluzione arriva da Occidente.

Quali sono i nodi che più caratterizzano il percorso di Florenskij e che permettono di valutare la differenza rispetto quello di Schubart? Non posso non far riferimento allo straordinario lavoro di Silvano Tagliagambe nel suo *Come leggere Florenskij*.

In Schubart e in Florenskij, e in gran parte del mondo slavofilo, c'è una sorta di ribaltamento escatologico del tutto. Il tempo non è pensato come sviluppo o evoluzione, ma come rottura, catarsi. Avviene uno scambio assiologico: il positivo diventa negativo. Come per il

tempo anche per lo spazio intervengono orizzonti, per così dire, orientali. Quelli che intimamente si riferiscono al mondo delle steppe, a immani spazi omogenei percorsi da una umanità nomadica, sempre alla ricerca di un centro che sa di essere inevitabilmente provvisorio. Questa provvisorietà è affidata all'“ancora” della fede.

Il mondo di Florenskij non si risolve nelle pulsioni slavofile anche se è data una forte sintonia. È lui stesso a segnalare le differenze: «[...] la transrazionalità della vita spirituale (*ζωή*) di cui parlarono gli slavofili e su cui si basa il presente lavoro, non deve essere confusa con l'irrazionalità della vita naturale come fenomeno biologico (*βίος*)» (Tagliagambe 2021: 81).

Passaggio cruciale per cercare di capire Florenskij: transrazionalità, cioè la presenza dell'“ulteriore”, ciò che anima il simbolico nella relazione uomo mondo e uomini e altri uomini e non ciò che nel *βίος* non è riconducibile a norme prestabilite. Quel non-riconducibile che alimenta proprio la vita spirituale.

Non c'è in Florenskij una qualche nostalgia di ciò che è stato, anche se c'è un grande rispetto del passato; non c'è rifiuto della scienza empirica di matrice faustiana, cioè occidentale – anche se c'è una profondissima critica tra gnoseologia ed epistemologia di quel modo di conoscere che caratterizza comunque l'Occidente. Florenskij non riconduce gli opposti tra finito e infinito, continuo e discreto, visibile e invisibile, mondo e Dio, a un qualsivoglia ordine che lo può presuntuosamente, in qualche modo, risolvere o configurare. Logico quanto si vuole. Egli accetta la contraddizione in quanto tale e assume il conflitto come ciò che configura e genera il senso stesso del vivente, il suo essere uno stato di relazione, e che diventando rappresentazione non esaurisce il reale, anzi lo rende ancora più vitale nel simbolico. Il simbolico è il “tra”: lo spazio necessario tra l'ulteriorità e l'infinità. È anche la soglia, il confine dove si giustifica ogni possibile teologia. Come? In Cristo. Perché? Perché i due mondi, quello del visibile e

dell'invisibile, pur restando distinti «sono anche ipoteticamente uniti nel verbo incarnato e, per mezzo di lui, lo sono anche per lo Spirito Santo, in coloro che diventano "uno in Cristo"». Emerge la teologia della trinità.

C'è in Florenskij «[...] la convinzione che il reale, in tutte le sue manifestazioni ed espressioni sia incardinato sull'idea di *relazione*. Quest'ultima, infatti, alla base non solo della concezione trinitaria di Dio, ma anche [...] della realtà della persona» (Tagliagambe 2021: 253). Potremmo dire, seguendo il linguaggio della teologia ortodossa, che è la benevolenza del Padre, che unisce l'universo in modo creativo, l'attuazione del Figlio, che rivela il mistero di Cristo, e la sinergia dello Spirito che soffia in tutte la creazione e diventa un fattore di unità, di verità e di giustizia. Il popolo stesso vive o incarna la Trinità. Ne è nel contempo attuazione, rappresentazione, esperienza viva, quindi comunità.

In una teoria, cioè in una possibilità di visione, del Tutto, quindi in un radicale anti-nichilismo, non si dà differenza tra esperienza, pensiero, conoscenza e non esistono regno del sapere separati, autonomi, specialistici, anche se – per dirla con l'elaborazione coeva in ambiente fenomenologico tedesco, in particolare in Husserl – si danno comunque delle ontologie regionali. Così come non è possibile distinguere nettamente tra religione, politica e comunità. Florenskij si muove con straordinaria agilità in questo "tutto" facendo studi sulle geometrie non euclidee, sugli immaginari delle geometrie in generale, confrontandosi con le nascenti teorie della relatività e della quantistica, sperimentando le dinamiche della chimica nella estrazione dello iodio nelle alghe, elaborando una nuova matematica della discontinuità, analizzando le concezioni dello spazio nella *Divina Commedia* di Dante e offrendoci una stupefacente analitica del mondo delle icone mostrando ciò che le fa nascere: una vera e propria metafisica delle immagini e della luce assolutamente incomprensibile per qualsiasi

argomentazione basata sugli strumenti della critica d'arte e con la concezione delle pittura dominante in Occidente dal rinascimento in poi. L'icona come «confine tra il mondo visibile e il mondo invisibile». In quel «tra» che Florenskij vive e indaga, scruta e svela in ogni suo pensiero e in ogni sua azione, cioè nel vivente.

Tutto questo in un confronto non certo ideologico – mi verrebbe da scrivere fattuale – con la filosofia occidentale da Platone a Kant e in particolare con il positivismo e il neokantismo, quest'ultimo diffuso tra L'intelligecija russa di quegli anni.

Da una parte una visione antica radicata nell'Antico Testamento ebraico e nell'ellenismo, e dall'altra la cultura nuova del Rinascimento italiano che porta progressivamente a Kant. Quel rinascimento che appare a Florenskij come un accaparramento illegittimo dell'Antico.

La prima una cultura della interiorità, realista, contemplativa e nel contempo creativa; la seconda una cultura dell'esteriorità, rapace, meccanica e nemica della vita la cui «caratteristica è l'illusione, la predeterminazione categoria che invece di riconoscere la realtà si preoccupa di legittimarla solo nella misura in cui la scienza ne autorizza l'esistenza» (Lingua 1999: 10).

Per Florenskij la scienza empirica non può risolvere l'esistente, ma, a differenza di ciò che poteva pensare Schubart, va comunque indagata, interrogata, praticata. La mediazione possibile tra Occidente e Oriente è epistemologica e non spiritualista. Differenza di non poco conto sia dal punto di vista esistenziale che politico.

Significativo è il diverso approccio a Kant, quindi a uno degli apici dello stesso pensiero filosofico Occidentale da parte di Schubart e Florenskij: «Kant pose l'etica al centro della scienza, le tolse il carattere di una dottrina e le conferì rango legislativo. Essa non fornisce più copie, ma modelli della realtà. Non descrive più, ma prescrive. Non dimostra, ma ingiunge. L'imperativo diventa la forma della filosofia, l'etica diventa legislazione. Con Kant ha inizio il cesarismo dell'etica, l'epoca

dei violenti in filosofia. "Anziché essere l'intelletto a regolarsi sull'oggetto, è l'oggetto che deve regolarsi sull'intelletto". Kant trasformò persino il conoscere da processo di rifrazione in atto del costituire. La volontà normatrice che tramuta la scienza in dottrina del "dev'essere" è una purificata volontà di potenza.

«Egli inventò la cosa per sé stessa, come palliativo contro tutta la vita immediata, semplice, vicina, presente, di fronte alla quale, diffidente, si ritraeva» (Schubart 1947: 119)

Da Kant attraverso Hegel, una via diritta conduce allo stato totalitario del presente, che null'altro è se non la totalità del dare norme, in altri termini un tentativo collettivo di estirpare la paura primordiale».

«La ragione come capo della polizia dell'uomo: Dio come capo della polizia del tutto: ecco la saggezza occidentale! Non è mai esistito uno spregiatore dell'anima maggiore di Kant» (Schubart 1947: 125).

Di contro l'uomo russo per il solo fatto di essere costantemente in unione con l'eterno

è indotto al pensiero-espressione, perché l'eterno si può soltanto esprimere, non determinare: un'analisi è solo possibile del transeunte. L'uomo del pensiero-espressione non pensa per sillogismi, ma per simboli. Le verità non gli sono grandezze assolute, ma simboli dell'assoluto, allegorie, poesie.

Il pensiero orientale è stato sempre di questa specie; ha sempre un che di profezia, di visione, di religioso, non mai qualcosa di matematica, di archeologia, di sguardo retrospettivo alla storia. Le culture della fiducia primordiale disprezzano il principio della causalità, peculiare e indispensabile all'Occidente e che è il principio della paura: deve togliere al futuro lo spavento dell'incertezza. Solo l'uomo della preoccupazione vede il mondo in modo da poter

calcolare con sicurezza, in base a un dato di fatto, il fatto successivo (Schubart 1947: 131).

Florenskij avrebbe sottoscritto queste ultime considerazioni: diverso è però l'atteggiamento nei confronti della interpretazione che Schubart dà della filosofia di Kant. Riprendo alcune argomentazioni di Silvano Tagliagambe. Anche Florenskij ha delle riserve rispetto a Kant in quanto la sua filosofia «[...] tutta concentrata sulla contrapposizione radicale tra fenomeno e noumeno, o apparire ed essere [...] si pone in netta antitesi con gli obbiettivi di fondo della epistemologia del simbolo» (Tagliagambe 2021: 95). Sempre secondo Tagliagambe Florenskij riconosce a Kant un approccio corretto al tema della verità: l'antinomia.

Dato che il pensiero deve esercitare una critica dei suoi stessi principi ed esprimere nel contempo un giudizio su di sé, attraverso il criterio che esso stesso si dà» (97), la critica non può allora che misurarsi con l'azione e tendere ad essere essa stessa azione. Qui sta l'antinomia. Centrale in Kant, quanto in Florenskij. Qui sta anche la legittimità stessa di ogni pensiero e pratica rivoluzionaria.

Scriva ancora Tagliagambe sull'episteme in Kant:

Stabilito pertanto che il problema della conoscenza non può essere risolto né empiricamente, né seguendo la via della determinazione a priori, Kant attribuisce al soggetto della conoscenza l'incombenza e la funzione di dettare le regole e di tracciare i confini idonei a garantire la disponibilità di un mondo empirico stabile e regolare. Questo è il senso generale della rivoluzione copernicana il cui "nucleo" è costituito dall'idea che la realtà possa non essere conosciuta attraverso una visione diretta che punta lo sguardo su di essa senza mediazioni, ma soltanto attraverso una visione indiretta (lo

“sguardo epistemologico”, appunto) che passa prioritariamente e obbligatoriamente attraverso il soggetto e gli strumenti percettivi e cognitivi di cui egli dispone e li utilizza come uno specchio mediante il quale affrontare l'oggetto della conoscenza e venire a capo dei problemi che la conoscenza medesima pone (99-100).

Questo ricomponne continuamente l'oggettivo con il soggettivo. Schubart a fronte di questa sinteticissima, ma nel contempo estremamente efficace, argomentazione sul pensiero di Kant “ripensato” da Tagliagambe, avrebbe affermato che non spetta al soggetto dettare le regole dato che esse sono già “mondo” e Florenskij avrebbe da parte sua annuito ma anche riconosciuto che la conoscenza sempre rinviata non può conoscere il tutto del reale che si presenta se non in una serie di mediazioni che sono quelle che alimentano le forme del simbolico. E che non si sfugge al fatto che (come sottolinea sempre Tagliagambe, evocando Florenkij), la verità è contraddizione per il raziocinio e soprattutto contraddizione che diventa evidente appena la verità riceva una formulazione verbale (103). In sintesi non avrebbe assolutamente demonizzato Kant.

E come ci segnala sempre Tagliagambe,

La filosofia pratica di Kant è dunque l'espressione [...] della natura duplice e paradossale dell'uomo che, nonostante le sue implicazioni biologiche e i vincoli che ne derivano, nella sua costituzione ultima e fondamentale si presenta come un insieme imprevedibile e complesso di caratteristiche che configurano un'unicità essenziale.

Aggiungendo significativamente: «Florenskij si ricollega esplicitamente a questa esperienza kantiana dell'antinomicità e

l'approfondisce, ponendosi il problema di comprendere la ragione per la quale l'antinomia è inestricabilmente legata al problema della verità e della sua definizione» (102).

Riprendendo ciò che ho segnalato in precedenza: la verità è contraddizione per il raziocinio, contraddizione che diventa evidente appena la verità riceve una formulazione verbale. Potremmo aggiungere: siamo parlanti perché inevitabilmente comunichiamo, tra di noi, da soli e con il "tutto".

Schubart rifiuta Kant e cerca la via di fuga affidandosi alla spiritualità che evita di identificarsi con qualsiasi forma di soggettività dell'Oriente, Florenskij metabolizza il pensiero kantiano tra interiorità ed exteriorità, tra soggetto e oggetto, nel «Tra» del simbolico, evitando ogni compimento dialettico, l'*aufhebung*. Quel compimento che Hegel configura come realizzazione dello Spirito Assoluto nel dominio finale dello Stato etico, nel quale soggetto e oggetto coincidono.

Né in Schubart né in Florenskij questo è pensabile. Qui Schubart e Florenskij, al di là delle loro differenze, si sarebbero riconosciuti.

Politicamente si dà comunque una notevole differenza, anche se biograficamente ambedue saranno vittime del potere bolscevico.

Il primo si schiera in modo radicale per un antiumanismo che si risolve in una idea di comunità politica come spiritualità; il secondo cerca la mediazione tra soggetto e oggetto nel simbolico, nella liturgia, nell'azione che significando costruisce reciprocità sociale.

Florenskij in sostanza rifiuta il razionalismo occidentale a favore di un realismo ontologico: la condizione prima di ogni conoscenza è l'intuizione diretta dell'essere assoluto, Dio. L'assolutezza del divino determina l'assoluto valore spirituale del mondo stesso. Questo ontologismo realista è definito dallo stesso Florenskij "metafisica concreta" e si basa sulla accettazione rispettosa della realtà che vede la conoscenza come un'uscita dalla filosofia del soggetto. È per questo necessario condurre il pensiero alle soglie della conoscenza integrale

delle verità ultime, della vita, della morte, ponendosi sull'orlo dell'invisibile mistero, come evocato da uno studioso di Florenskij come della qualità di Riccardo Venturi: nella soglia, nel confine, nel limite, là dove abita l'antinomia, nel «tra», aggiungo.

Cosa c'è in gioco nella metafisica concreta? Un antichissimo tormento direi non solo filosofico: il conflitto *αἴσθησις/νοῦς*, azione/pensiero, prassi/teoria.

Metafisica concreta è sostanzialmente un ossimoro che può essere argomentato solo accettando sino in fondo una ontologia della stessa antinomia, cioè una inevitabilità non solo esistenziale, ma anche logico formale di ogni dualismo possibile.

Se la metafisica è – come è – scienza della realtà assoluta capace di dare spiegazione delle cause prime della realtà prescindendo dai dati dell'esperienza, e la concretezza si rivolge inevitabilmente all'esperienza sensibile, allora i due termini sono fortemente contraddittori. Provare e tenerli assieme, o voler rendere l'uno spiegazione dell'altro, significa voler far coincidere trascendente e immanente, pensiero e azione, e questo, ammesso sia possibile, lo è solo *in mente Dei*. Non a caso nell'antinomia non è applicabile il principio di non contraddizione, cioè se l'antinomia è descritta dalla proposizione "A se e solo se non A" allora la proposizione "A è anche non A" viene ritenuta semplicemente falsa.

Il tentativo di tenere assieme la scienza dell'assoluto con l'esperienza diretta, e quindi con la concretezza, attraversa in modo inquieto e inquietante l'intera filosofia occidentale nelle varie forme del vitalismo filosofico, nella sintonia e addirittura sincronia, tra fare e pensare, oppure nel radicalismo di una scienza in modalità astrattamente empirica che ha ipostatizzato la possibile coincidenza tra il pensiero logico-razionale e la realtà tutta, come se non esistesse "lo scarto", il «tra» o più banalmente la stessa irrazionalità: un dato di fatto non riconducibile alle presunte leggi dei dati di fatto.

In fondo il grande sogno della metafisica è proprio quello di farsi concreta e di identificarsi con la vita stessa. Questo sino a quando progressivamente questo sogno si è infranto là dove le leggi ritenute universali dalla scienza empirico-sperimentale sono state costrette a riconoscere che nel vivente operano anche gli scarti, l'imprevisto, ciò che resiste a ciò che sembra dominare, là dove la matematica e la fisica hanno dubitato della loro capacità di arrivare a verità certe, là dove Bertrand Russel ha semplicemente scritto «L'insieme di tutti gli insiemi che non appartengono a se stessi appartiene a sé stesso se e solo se non appartiene a sé stesso». Inevitabile il rimuginare della crisi dei fondamenti, quei fondamenti cruciali per l'Occidente, ma non per l'Oriente. Ecco allora la ricerca di logiche polivalenti, cioè logiche con più valori di verità, o l'indagine sulla probabilistica come condizione di esistenza dei fenomeni indagati e non come una carenza degli strumenti analitici supportati da teorie universali, ecco la realizzazione epistemica che apre territori post empirici alla fisica quantistica e non solo. Ed ecco dove ha "navigato" Florenskij alla ricerca non del regno della metafisica che si fa concreta, ma nello spazio sempre aperto della concretezza che libera da ogni presunzione la metafisica stessa. lo spazio del simbolo. Tra Oriente e Occidente oltre ogni presunzione scienziata, senza negare l'umanissimo bisogno di una scienza, anzi!

La domanda che mi pone l'opera di Schubart è la seguente: oggi (tenendo conto anche di ciò che sta emergendo nel conflitto in Ucraina) è ancora possibile mettere il vino (l'anima russa; l'Oriente) nel tino europeo (la secolarizzazione; l'Occidente)? Se sì, come? Nel dominio di una spiritualità superiore, quella orientale? Dubito! La spiritualità, pur provandoci da sempre, non può risolvere e risolversi nel potere.

E allora? Provare a costituire un potere che rinnega un suo essere un potere? Semplicemente ingenuo!

Forse è necessario ritrovare andando molto, molto a ritroso, le ragioni profonde del conflitto Oriente/Occidente; forse soffermandoci

là dove l'Occidente si è pensato in quanto tale: ad Atene, mentre l'Oriente ha seguito – umano, troppo umano – le trame del potere per il potere. Forse oggi dovremmo non interpretare i conflitti in corso a partire positivisticamente da una sociologia o antropologia degli interessi economici, dovremmo invece riflettere sul concetto di civiltà.

E come rispondere all'analisi dell'Occidente, alle volte feroce e comunque spesso cogente, fatta da Schubart? Con una alzata di spalle? Sconsiglio! La parola valore non è riferibile solo agli aspetti meramente economici, per cui è forse necessario un lavoro in profondità di autovalutazione etico politica. Di certo dovremmo rivedere molte nostre certezze, anche scientifiche, e imparare a non presupporre e tanto meno a imporle, e senza perderci nei sensi di colpa epocali. Così come dovremmo anche chiederci se il fenomeno della globalizzazione, cioè della omologazione planetaria, invece di abilitare il superamento del conflitto Oriente/Occidente, una volta collassato per le proprie stesse contraddizioni, non apra oggi di nuovo la voragine tra Oriente e Occidente.

La domanda che nasce da ciò che conosco (poco rispetto a tutto ciò che ha scritto) delle opere di Florenskij è la seguente: il pensiero del "tutto", e quindi non certo di una presunta filosofia della totalità, non dovrebbe considerare il conflitto Oriente e Occidente, ancorché storicamente determinato, come inessenziale? Un pensiero che prova e tenere assieme la temporalità e il senza tempo, ciò che gli antichi chiamavano *Chronos* e *Aion*, perché dovrebbe ancora trovare le proprie giustificazioni sulla determinazione storica? Per usare un esempio ripreso da Florenskij: non è forse vero che, ascoltando per la prima volta un'opera musicale, la musica stessa ci passa davanti frase per frase e il pezzo si disgrega nella coscienza in pezzi ciascuno dei quali esiste in sé senza avere nessun legame con il successivo? Certo! Ma ascoltato più volte, il pezzo "tutto" inizia a riunificarsi. Quando quest'unità si è stabilita nella coscienza, ci sembra che la musica cessi

di essere soltanto nel tempo, e si sollevi al di sopra del tempo. Quel senza tempo non può certo spiegare la ragione del conflitto – anzi! –, ma può essere il momento della terapia.

In Florenskij c'è indubbiamente il tentativo di fare la sintesi tra la traduzione cristiana e la cultura della secolarizzazione, tra la chiesa ortodossa e la visione scientifica filosofica del mondo Occidentale, tra ciò che precede il conflitto Oriente e Occidente. Questo tentativo non può, forse, concederci la possibilità di non dover scegliere preventivamente da che parte stare, per svolgere in libertà il necessario lavoro di autoanalisi.

Per Florenskij la scienza empirica non risolve l'esistente, ma a differenza di ciò che poteva pensare Schubart, non è l'esito della volontà di potenza faustiana e va comunque indagata, interrogata, praticata. La mediazione possibile tra Occidente e Oriente è epistemologica prima che spiritualista. Differenza di non poco conto. È necessario ancora pensare il pensare, ritenere che, pur nelle differenze Oriente/Occidente, è possibile (da sempre) un pensiero che fa e un fare che pensa (è ciò che chiamiamo arte).

E nel pensare il pensare è necessario ripensare la nostra stessa umanità nel senza tempo come nel tempo, in sé come nell'altro. Florenskij per questo si affidava alla fede, io mi accontento della speranza e della responsabilità.

Post scriptum. Nella scrittura capita che emergano intrecci mai sospettati o snodi narrativi, storico critici, piuttosto che teoretici, curiosi. Ne segnalo tre:

- a) facendo le note di lavoro sul testo di Schubart più volte mi sono trovato a segnalare a margine notevoli analogie con la filosofia heideggeriana degli stessi anni. Il clima era indubbiamente

lo stesso, ma questa specularità del pensiero heideggeriano a Oriente è a dir poco suggestiva;

b) andrebbe fatto un lavoro più approfondito sulle motivazioni catartiche, escatologiche, palingenetiche, rigeneratrici o tese alle ideologie della rinascita, negli ambienti della rivoluzione conservatrice, in quelli marxisti e socialisti che alimentano la Rivoluzione russa e analogamente negli ambienti slavofili che hanno un notevole peso culturale nonostante il dominio politico pressoché assoluto degli apparati comunisti nel periodo tra le due guerre mondiali;

c) non marginali per me sono le note fatte nei testi consultati (meno di quelli che aver voluto) di Florenskij o su Florenskij. In questo caso quello che mi sembra emergere è il fatto che continuamente Florenskij cerca di indagare fenomeni non solo marginali, ma non risolvibili con le argomentazioni tradizionali o su teorie consolidate, sia per quanto riguarda le argomentazioni scientifiche sia quelle relative a ciò che chiamiamo arte. In questo sembra riprendere idealmente Bugaev e sua teoria della "aritmologia". Secondo Bugaev l'analitica matematica nelle scienze naturali porta al prevalere di una visione che conduce a un determinismo totale, ma ci sono fenomeni che non sono spiegabili se non con il ricorso a funzioni discontinue. Noi oggi diremmo discrete. In altri termini con l'analitica matematica conosciamo solo in parte la realtà. La nostra capacità argomentativa più che logico matematica può avvicinarci a una comprensione non deterministica dei fenomeni. Questo l'orizzonte gnoseologico nel quale si espande oggi il digitale senza negare minimamente l'utilità dell'analitica matematica. A fronte del rapporto fra fenomeno e determinazione delle quantità con la relativa analitica del continuo, interviene potentemente (oramai da molto tempo) la capacità logico argomentativa dell'algoritmo. Da questo punto di vista l'opera nel suo insieme di Florenskij mi sembra uno dei varchi (compresa la sua teoria del

simbolico) attraverso i quali il pensiero scientifico si è predisposto tra fine Ottocento – con la crisi dei fondamenti e con l’incontro/scontro con le argomentazioni antinomiche, su sino all’emergere oggi della probabilistica *fuzzy* e delle varie modalità comportamentali dell’IA – a una epistemologia non del digitale, ma direttamente digitale. In questo *post-scriptum* mi permetto una forzatura: forse è il digitale lo spazio epistemologico nel quale anche conflittualità così storicamente radicate come quella tra Occidente e Oriente possono essere superate e, forse, Florenskij ne era avvertito, se non del digitale, di che cosa stava accadendo nell’assetto stesso del pensiero scientifico oggi.

