

[Originale]

Storie interrotte dalla lingua. Da alcuni scritti inediti di Jurij M. Lotman

LAURA GHERLONE

Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione
Sapienza, Università degli Studi di Roma
Roma, Italia



Sommario: L'attitudine al dialogo e ad adottare la distinzione fra «proprio» e «altrui» (*svoe e čužoe*) come metodo di ricerca e di discernimento della dinamica culturale, si è tradotta negli ultimi scritti lotmaniani in un'attenzione sempre più accentuata per i meccanismi culturali di traduzione, di risemantizzazione della memoria, di semiosi delle passioni collettive, per l'eterogeneità del linguaggio umano, per l'alterità come termine fondante della cultura. Di qui il topic del presente contributo: l'attenzione dell'«ultimo» Lotman per la dinamica della storia, che si profila come un intreccio di gradualità e imprevedibilità, linearità e ciclicità, ove il discontinuo è tanto importante quanto il continuo, pena l'avallamento della hegeliana «superiore unità», quale risoluzione sintetica della differenza, e della visione escatologica della storia, spesso tradottasi nell'ideologia del pensiero unico. Queste considerazioni, nate dopo l'esperienza della perestrojka, ripercorrono il cammino della cultura russa e poi sovietica, proponendo alcune prospettive per il suo divenire. Ne discende una riflessione che va ben oltre il mondo russo e si estende alla cultura in generale, nella sua dinamica «intra» e «inter».

Palore chiave: Semiotica della cultura – Culturologia – Retorica – Rivoluzione.

[Original]

Historias interrumpidas por la lengua. De algunos ensayos inéditos de Jurij M. Lotman

Resumen: La actitud hacia el diálogo y la adopción de la distinción entre lo «propio» y lo «ajeno» (*svoe y čužoe*) como un método de investigación y discernimiento de la dinámica cultural, se ha traducido en los últimos escritos lotmanianos en una cada vez más pronunciada atención por los mecanismos culturales de la traducción, la resemantización de la memoria, la semiosis de las pasiones colectivas, la heterogeneidad del lenguaje humano y la alteridad como término fundamental de la cultura. Por lo tanto el *topic* de este trabajo es el interés del «último» Lotman por la dinámica de la historia, que se perfila como una mezcla de gradualidad e imprevisibilidad, de linealidad y ciclicidad, donde lo discontinuo es tan importante como lo continuo, frente a la visión hegeliana de la «unidad superior» de resolución sintética de las diferencias y la visión escatológica de la historia, a menudo traducida en la ideología del pensamiento único. Estas consideraciones han nacido después de la experiencia de la *perestrojka*, desandando el camino de la cultura rusa y soviética, sugiriendo algunas perspectivas para su futuro. De ello se desprende una reflexión que va mucho más allá del mundo de Rusia y se extiende a la cultura en general, en su dinámica «intra» e «inter».

Palabras clave: Semiotica de la cultura – Culturología – Retórica – Revolución.

[Full paper]

Historical Paths Interrupted by Speech. From some unpublished essays of Yuri Lotman

Summary: The attitude towards dialogue and the adoption of the distinction between "own" and "alien" (*svoe and čužoe*) as a method of research and insight into the cultural dynamics has led in the last Lotman's writings to an increasingly pronounced attention to cultural mechanisms of translation, the memory resemantization, the semiosis of collective passions, the heterogeneity of human language and the otherness as the fundamental term of culture. So the topic of this work is the interest of the "last" Lotman for the dynamics of history, which is emerging as a mixture of graduality and unpredictability, linearity and cyclicity, where the discontinuous is as important as the continuous against the Hegelian vision of "higher unity" of the synthetic resolution of differences and the eschatological vision of history, often translated in the ideology of unique thought. These considerations were born after the experience of perestrojka, retracing the path of the Russian and Soviet culture, suggesting some prospects for the future. From this it follows a reflection that goes far beyond the world of Russia and extends to the culture at large, in its dynamic "intra" and "inter".

Key Words: Semiotics of Culture – Culturology – Rhetoric – Revolution.

L'eredità di Lotman: l'Euro-Russia

Per introdurre la questione sul rapporto «storia-cultura-discorso», come contemplato dall'autore assunto qui a riferimento, Jurij M. Lotman, è necessario fare un accenno biografico alla sua figura poiché, se vita e pensiero sono (o dovrebbero essere) un unico, solidale orizzonte conoscitivo, non possiamo dimenticare che la sua parabola esistenziale ha avuto un impatto determinante sulla sua teoria culturologica: un'esistenza di frontiera non poteva che riverberarsi in una riflessione teorica fondata sulla dicotomia centro-periferia o centro-marginalità.

Jurij M. Lotman nacque a San Pietroburgo nel 1922 e morì a Tartu, in Estonia, nel 1993 —dal centro alla periferia dell'impero sovietico, appunto—. All'inizio degli anni Cinquanta, a causa delle purghe sovietiche, le sue origini giudee lo costrinsero a rifugiarsi in Estonia e a ricominciare il suo percorso accademico presso l'Università di Tartu. Qui Lotman riuscì a trasformare quella che sembrava profilarsi come una «mutilazione» in una feconda e libera condizione di scambio intellettuale collegiale: nel 1964 prese vita la cosiddetta Scuola semiotica di Mosca-Tartu, la quale venne pensata come una sorta di «noosfera», fondata sul dialogo interdisciplinare e sull'adesione a una precisa idea di etica della ricerca scientifica (trasparenza, collegialità e valorizzazione dell'individuo). Da Tartu Lotman pose in essere una politica intellettuale di silenziosa ma inesorabile critica al regime.

Con un linguaggio scientifico velato di metaforicismo riuscì ad erodere alle fondamenta l'epistemologia tecno-prassista del Sovietismo e ad affermare la centralità dei processi periferici nella trasformazione della cultura: Tartu contro Mosca, il margine contro il centro, il pensiero silenzioso contro quello dominante. Il suo motto, non a caso, era l'evangelica frase: la pietra che i costruttori hanno scartato è divenuta testata d'angolo.

E ora due parole sulla Scuola semiotica di Mosca-Tartu. Crocevia di particolari condizioni storiche (il regime sovietico prima, la *perestrojka* dopo) e sociali (il cortocircuito fra le identità nazionali e la meta-identità russo-sovietica), la Scuola non a caso sviluppò le sue riflessioni teoriche intorno alla cultura, ossia ai modi attraverso cui la collettività trasforma la realtà in uno spazio di senso nel quale crearsi un'identità storico-mnemonica, geografica, ideologica. Lotman, in particolare, incentrò tutta la sua teoria sulla dialettica fra il «proprio» e l'«altrui» (*svoe* e *čужoe*), il sé e il fuori-di-sé, vale a dire ciò che è diverso, alieno, marginale, periferico, e sulle diverse strategie discorsive atte a costruire e veicolare la *differenza*: una cultura, per essere tale —scrive Lotman (1974(1980):

31)—, ossia per poter dire *lo sono*, «crea con tutti i propri sforzi un “estraneo” portatore di un’altra coscienza, che codifica in modo diverso il mondo (...). Questa immagine creata nelle viscere della cultura —in contrasto con i suoi codici dominanti— è una sua esteriorizzazione verso l’esterno e una proiezione di se stessa sui mondi culturali che si trovano fuori di lei»: proiezione che in genere si carica di attributi negativi e antagonisti (il barbaro, l’incivile, il profano, ecc.).¹

Ormai alla fine della vita, il Nostro scrisse una serie di articoli per «accompagnare» i contemporanei nel difficile processo di transizione dal Sovietismo ad un «post» ancora indefinito: queste riflessioni furono infatti pensate per i connazionali estoni, ossia per coloro che stavano vivendo l’entusiasmo del crollo sovietico ma che presto avrebbero dovuto fare i conti con il post-traumatico processo di ricostruzione culturale (nazionale, politico-economica, etnica, psicologica).

Ovviamente si tratta di prospettive più che di precipue valutazioni di questo «post» poiché egli fu giusto testimone del periodo della *perestrojka* (1985-1991), della rivoluzione di velluto (1989) e dell’indipendenza degli Stati baltici (1991) —di particolare importanza per lui—, oltre che delle repubbliche slave. Lotman visse cioè la disgregazione dell’impero sovietico e la primissima fase di transizione dalla Cultura alle culture: una fase che, come molta letteratura sociopolitica e socioeconomica ha sottolineato, si potrebbe definire «euforica»; non visse il vero e proprio shock culturale che ad essa è seguì, la perdita di orientamento e di auto-coscienza, lo smarrimento di fronte a un’inedita autonomia e soprattutto di fronte all’autonomia e definitezza identitaria di Stati più datati —come quelli europei—: dobbiamo quindi accogliere il suo pensiero come la visione di chi, attraverso una profonda conoscenza del mondo russo, della sua storia e dei suoi tratti culturali caratteristici, prova a immaginare il cammino di uno Spirito a lui familiare ma estremamente imprevedibile.

Ciò che Lotman ha proposto e lasciato come eredità e compito teorico da sviluppare è la ricostruzione storica dei legami culturali fra Europa e Russia, senza il cui discernimento non è possibile comprendere a fondo la genesi del Sovietismo e prospettare un cammino di riabilitazione e identificazione post-ideologica. Di questi legami, egli ne ha privilegiato uno: l’analogia, più retorica che reale, fra la Rivoluzione Francese e la Rivoluzione d’Ottobre, assunta negli

¹ Per un approfondimento dei meccanismi di auto-organizzazione culturale si veda il saggio del 1983 «Una teoria del rapporto reciproco fra le culture (da un punto di vista semiotico)» [K postroeniju teorii vzaimodejstvija jul’tur (semiotičeskij aspekt)].

anni Dieci e Venti dagli esponenti del Partito Operario Socialdemocratico Russo² per legittimare il conflitto di classe.

In particolare durante l'autunno e l'inverno del 1917, osserva Lotman nel saggio «Sulla prospettiva della rivoluzione francese» [V perspektive Frantsuzskoj revoljutsii, 1989], gli insorti inneggiavano all'abbigliamento del sanculotto, per contrapporsi al vecchio esercito «in divisa» —«sanculotto in stracci, invasore in divisa!» (Lotman 1989 (2002):372)—, simbolo di un secolare apparato di uniformi e parate atte a ricordare la sovranità illimitata dello zar. E, come i giacobini e i sanculotti, i rivoluzionari russi formulavano piani d'azione utopistici e drammaticamente radicali; Scrive Lotman:

Nei momenti di disperazione la rivoluzione propone slogan visibilmente inattuabili e questi ispirano le masse, sostituendo il programma dei veri politici. (...) I giacobini sono stati estromessi quando l'inattuabilità del loro programma è diventata evidente. Lenin ha dato prova della sua bravura quando, alla fine della guerra civile, ha affermato [con la NEP] l'inattuabilità degli slogan massimalisti sulla rivoluzione mondiale provenienti dalla ballata di Svetlov che erano d'ispirazione non solo al partito ma anche al contadino (1989(2002):374).

L'analogia fra le due rivoluzioni, penetrando in un terreno culturale strutturalmente diverso da quello europeo occidentale, ebbe un effetto deflagrante inaspettato e attecchì con estrema radicalità nel tessuto politico e sociale russo.

L'Hegelismo in Russia: l'esplosione della visione storicistico-escatologica e germinazione della Rivoluzione

Il profondo legame culturale tra l'Europa e la Russia coincide con l'avvento della modernità nello sconfinato impero zarista. Una modernità che giunge sulla falsariga di quella europea, il cui modello viene imposto da Pietro il Grande per sradicare la millenaria tradizione popolare e la sua ortodossia religiosa.

Le riforme petrine, ispirate soprattutto da un'esigenza di adeguamento tecnico-militare ai paesi europei più progrediti, segnano la conclusione della fase storica della «prima Russia», cioè della Russia ancora in formazione dei primi sette

² Rossijskaja Social-Demokratičeskaja Rabočaja Partija.

secoli del secondo millennio, e danno avvio alla «seconda Russia», già sostanzialmente formata, orientata ormai verso Occidente, assunto come civiltà da imitare, il cui ciclo si protrae fino all'ottobre del 1917. Come ha sottolineato Vittorio Strada (1991, 2005), la cultura russa è dunque moderna in un duplice senso: per cronologia e per gli atti e il processo di modernizzazione forzata che Pietro il Grande impone alla sua origine.

Nel 1703 la capitale viene strappata alla sacra Mosca, simbolo del popolo (*národ*, народ) e dell'eredità bizantina (Mosca Terza Roma) e affidata a San Pietroburgo, città sorta dal nulla e posizionata non a caso ai confini dell'Impero, come una «finestra sull'Europa». Nel 1725-'26, su progettazione di Gottfried W. von Leibniz, nasce l'Accademia Russa delle Scienze, composta per lo più da esponenti della cultura europea chiamati a collaborare alla nascita di un'epoca nuova: moderna, secolare, occidentale. La lingua ufficiale della classe nobile e dell'*intelligencija* diventa il francese (con la conseguente importazione della produzione filosofico-letteraria ruotante intorno all'*Encyclopédie*), fatto che immette lentamente nel tessuto culturale russo i principi dell'Illuminismo e poi del socialismo utopico. Parallelamente, con l'imposizione di questa identità eteronoma ed esterofila, si manifesta una profonda, radicale scollatura fra la gerarchia statale e il popolo russo che —rimasto fedele alla tradizione nazionale e quindi al mito dello zar— inizia però a vedere nella personificazione dell'autocrazia una sorta di Anticristo.³

Come molti storici hanno sottolineato, tra il XVIII e il XIX secolo l'autocoscienza nazionale russa si triplica in una sua espressione ufficiale, in un'altra popolare, e in una terza intellettuale, la quale è sua volta attraversata dalla spaccatura interna tra corrente occidentalista e slavofila. Qui si staglia una questione fondamentale ai fini della presente riflessione: in seno a questa contrapposizione si alimenta in modo contraddittorio la corrente culturale che avrà un ruolo fondamentale nella germinazione della Rivoluzione d'Ottobre, ossia l'*hegelismo*, la prima forma di filosofia nella storia del pensiero russo,⁴ sviluppati intorno al 1830-'40 (dopo l'insurrezione decabrista).

³ L'Anticristo era già presente nella figura del falso cristiano occidentale (cattolico e protestante) ma, in questo caso, l'alterità nemica non abita più *fuori* dai propri confini ma *dentro* la cultura.

⁴ Tutti gli studiosi della storia russa «concordano nel sostenere che ci vollero secoli di «preistoria», prolungatisi sino al secolo XVIII, perché la filosofia si manifestasse in Russia come «disciplina autonoma», con un oggetto e problematiche proprie e con un suo linguaggio specifico. Questa lunga preistoria, definita da uno dei massimi studiosi della patristica greca, G. Florovskij, un «secolare silenzio», viene principalmente attribuita al fatto che la Russia, sotto

Quando ormai la cultura europea vede la spaccatura della scuola hegeliana in Destra e Sinistra, l'*intelligencija* inizia a scoprire questa forma di pensiero totalmente estranea alla sua tradizione, trovandosi così «dinanzi ai sistemi già pienamente compiuti della filosofia tedesca» (Gancikoff 1932:166), dalla quale rimane abbagliata, «tanto per la sistematica compiutezza quanto per la forza dialettica costruttiva del pensiero».⁵ L'idealismo, in particolare, pare rispondere in modo efficace al sogno dell'intellettuali russi (sia occidentalisti che slavofili) di creare un sistema razionale di pensiero ove l'ideale entri nella vita e la vita si innalzi al rango di ideale, anche per contrastare gli strascichi empiristi e anti-spiritualistici dell'epoca precedente. La necessità, infatti, di ricucire gli strappi causati dal razionalismo illuminista del XVIII secolo, porta la cultura russa a sviluppare un pensiero fondato sull'Idea, in grado di legittimare un nuovo modo di vedere il mondo: unitario, ideal-utopistico, denso di una realtà «altra» non subito coglibile: un mondo portatore del *senso ultimo* delle cose.

Rispetto alla straordinaria ricchezza della corrente idealista tedesca, poi, dopo un iniziale orientamento verso la sua forma più romantica⁶ (Fichte e Schelling), l'*intelligencija* predilige senza dubbio l'esito assolutista di Hegel. Prevale in questo modo la corrente occidentalista che, nuovamente, forza la cultura russa —più portata alla dimensione mistica e sapienziale del conoscere (promossa dalla corrente slavofila)— a una forma di pensiero aliena dalle sue radici, ossia quella sistematica e dialettica.⁷ Come ha scritto R. Bartlett, la generazione

l'influenza del patrimonio culturale bizantino, «si cristianizzò ma non si ellenizzò: l'eredità filosofica "pagana" dell'antica Grecia, che la cultura bizantina, anche nel suo periodo di declino, non dimenticò mai, non incise in modo significativo sul pensiero del popolo russo, per il quale l'eredità greco-bizantina fu sempre e soltanto strumento di fede, e non energia creatrice» (Tagliagambe 2006:19-20).

⁵ *Ibidem*.

⁶ Orientamento che coincide anche con la diffusione del pensiero di Jean-Jacques Rousseau nell'impero russo.

⁷ Per le precipue caratteristiche della cultura russa, la corrente filosofica idealista attecchì con estrema radicalità nel suo terreno intellettuale, andando poi a penetrare nelle fibre più intime della vita quotidiana. Allo stesso tempo, però, fece un percorso totalmente opposto a quello della filosofia occidentale: dall'idealismo al realismo, ossia a una forma (tutta russa) di «conoscenza integrale». L'idealismo, in altre parole, venne inizialmente alimentato tanto dalla corrente occidentalista quanto da quella slavofila. Ma, mentre «gli slavofili, orientati verso gli ideali religiosi e storici della Russia vecchia, ponevano a base della loro filosofia della storia e della religione i principi teoretici dello Schelling dell'ultima fase (...), gli occidentalisti, orientati, in opposizione agli slavofili, verso i valori della civiltà europea, vedevano nel sistema dello Hegel l'unico fondamento per consolidare la loro ideologia». Accadde così che, alla fine dell'Ottocento, con l'evidente insufficienza dell'impianto hegeliano nel giustificare e (soprattutto) trasformare la

liberale post-decabrista, «influenzata dalla filosofia romantica idealista tedesca, allora di moda» (Bartlett 2011:151) inizia a «interpretare il presente del paese alla luce del suo passato per comprenderne il potenziale e l'auspicabile futuro», introducendo così un'inedita visione del tempo.

Con l'adozione dello storicismo hegeliano, implicante l'idea che la storia possieda una sua intima necessità e una sua precisa logica interna, la cultura russa viene vista come un'autocoscienza collettiva in cammino verso un «fine» (la realizzazione della Ragione o dell'infinito immanente), in cui gli eventi storici altro non sono che una tappa del divenire dell'assoluto, ossia del *corso del mondo*. Dichiarando però come suo apice la realizzazione dello Stato (affermazione suprema della Ragione), la storia così intesa non fa altro che assecondare la Russia autocratica, che necessita di tutto fuorché di un pensiero conservatore: è qui che gli intellettuali hegeliani russi, per rispondere all'urgenza della questione sociale, ribaltano drammaticamente la loro posizione e finiscono per re-interpretare Hegel in termini rivoluzionari.⁸ Il passaggio dalla Destra alla Sinistra hegeliana non solo immette il germe della futura rivoluzione comunista ma crea il terreno per un incontro «esplosivo» (vzryv, взрыв):⁹ l'*intelligencija* occidentalista finisce per incontrarsi tanto con il socialismo utopico francese, che attraversava ormai da mezzo secolo la società russa, quando con la diramazione nazionalista e populista della corrente slavofila, che propugnava un'idea di storia come palingenesi.

Ne deriva, col tempo, l'affermarsi e il diffondersi di una concezione di cammino storico, sociale e culturale visto come un divenire senza mediazione, portato avanti da una conflittualità incessante,¹⁰ in una versione massimalista, radicale e sanguinaria —complice l'imitazione del modello rivoluzionario francese, di cui lo

realtà, la corrente slavofila si dimostrò più capace a esprimere l'anima russa e lo fece tornando «alle posizioni tradizionali del realismo (orientato prevalentemente verso il platonismo) e [tentando] di creare un sistema ontologico e di dare una vera filosofia della vita» (Gancikoff 1932: 168 e 167).

⁸ Come ha scritto N. Bobbio, «Hegel non è un reazionario ma non è neppure, quando scrive *La filosofia del diritto*, un liberale: è puramente e semplicemente un conservatore, in quanto pregia più lo Stato che l'individuo, più l'autorità che la libertà, più l'onnipotenza che i diritti soggettivi, più la coesione del tutto che l'indipendenza delle parti, più l'obbedienza che la resistenza, più il vertice della piramide (il monarca) che la base (il popolo)»: una siffatta visione non poteva che, alla lunga, star stretta anche agli occidentalisti russi più convinti (1981:189-190).

⁹ La penultima monografia di Lotman non a caso di intitola *La cultura e l'esplosione* (Kul'tura i vzryv, 1992b).

¹⁰ Una conflittualità generata dal metodo dialettico che «converte relazioni duali in dualismi di tipo contraddittorio» (Possenti 1979: 21).

stesso Hegel¹¹ era rimasto profondamente affascinato—. A ciò va aggiunta l'incidenza di una specificità della mentalità russa, alla quale era estranea la distinzione della teoria dalla pratica, d'una teoria sulla quale si fonda poi la pratica: la radicalità del pensare diventa azione rinnovatrice e questo è tanto più radicale in tempo di crisi.

Binarietà e ternarietà, esplosione e mediazione nello sviluppo storico

Secondo Lotman, questa visione ha influenzato profondamente tutto il cammino storico della «terza Russia» (dal 1917 al 1991), lasciando tracce profonde nel processo di ricostruzione post-sovietica. Non a caso, egli dedica praticamente tutta la sua ultima elaborazione intellettuale a questa problematica. Insieme al collega Boris A. Uspenskij, egli ripercorre la storia della Russia dall'alto medioevo alla Perestrojka, sottolineando come la principale causa dell'andamento esplosivo-rivoluzionario del mondo russo sta in quello che egli chiama «binarismo»: concetto che, come vedremo, sposandosi in epoca moderna con la corrente occidentalista ed hegeliana russa, impone all'intera cultura un corso escatologico.

Ne *I meccanismi imprevedibili della cultura*¹² (1993, opera divulgativa scritta per i connazionali estoni), e nella sua versione scientifica, *La cultura e l'esplosione* (1992b), Lotman cerca di decostruire i nodi ideologici che sottostanno a un'idea di storia vista come traiettoria teleologica: idea incardinata sul presupposto che

il «reale» sviluppo degli avvenimenti sceglie in un largo ventaglio di possibilità un'unica linea, rigettando tutto ciò che non si realizza come se fosse irrealizzabile. Il futuro si trasforma così in una catena prevedibile. Si tratta di una concezione fatalista del futuro (tipica per esempio di tutte le forme di hegelismo), che costruisce il futuro con le categorie di un pensiero formatosi nello studio del passato. Nella realtà lo spazio tra il presente e il futuro non è simmetrico, per principio, a quello che intercorre tra presente e passato: dal presente conduce al futuro non un'unica strada, ma una moltitudine di percorsi di pari probabilità Lotman 1993(1994):81.

¹¹ Scrive Lotman nella sua ultima monografia: «Gli storici romantici hanno considerato storicamente significanti avvenimenti e fatti portatori dell'idea storica. Su questa base Hegel ha dichiarato storicamente inesistenti intere epoche e interi popoli: l'idea universale era passata loro vicina senza sfiorarli» (Lotman 1993(1994):23-24).

¹² Non a caso intitolato in edizione italiana *Cercare la strada*.

Influenzato dal mutamento del concetto di «tempo» in seno alle scienze dure (Einstein-Minkowsky-Prigogine),¹³ il culturologo russo sottolinea che la storiografia non può prescindere dalla «moltitudine di percorsi di pari probabilità» (Lotman 1993(1994):81), ossia dall'impredicibilità dei percorsi che la storia può prendere.¹⁴ Non si tratta solo di una posizione teorica ma anche etica:

(...) cancellando il momento dell'imprevedibilità dal processo storico, noi lo rendiamo del tutto ridondante. Dalla posizione di un portatore della Ragione, che abbia, rispetto al processo, un punto di vista esterno (tale può essere Dio, Hegel o qualunque filosofo, che disponga di «un metodo scientifico unico») questo movimento è privo di informatività (Lotman 1992b(1993): 27).

¹³ Ho detto pocanzi che Lotman dedica alla riflessione sulla storia tutta la sua ultima parabola teorica, ossia dal 1986 al 1993. Il 1986 infatti è l'anno in cui egli, vigile custode del dialogo interdisciplinare in seno alla Scuola e attento cultore delle scienze naturali, scopre la teoria della termodinamica di non equilibrio del chimico-fisico russo Ilya Prigogine, uno dei massimi teorici dell'epistemologia della complessità (fondamentale anche nelle scienze sociali). Questo paradigma scientifico, come molti di noi sapranno, assegna all'imprevedibilità un ruolo trainante nei processi di sviluppo dei viventi, disconoscendo un certo determinismo che talvolta viene postulato sul piano filosofico a partire dalle leggi di natura. Profondamente attratto da questo paradigma, Lotman trasferisce in via analogica il concetto di imprevedibilità ai suoi studi sulla cultura e, in particolare, sulla storia, proponendo una nuova interpretazione della dinamica di sviluppo della cultura russa.

¹⁴ Un caso storiografico virtuoso, secondo Lotman, è quello della Scuola delle *Annales* (1929-1989); adottando una visione antipositivistica, gli esponenti della *longue durée* (J. Le Goff, J. Delumeau, L. Febvre, M. Bloch, F. Braudel per ricordarne alcuni) hanno prediletto un approccio *immobile* allo studio della storia, vista come una sorta di impercettibile movimento geologico portato avanti dalle masse e da processi storico-collettivi lenti e anonimi. In questo modo, la Scuola ha praticamente decostruito le grandi narrazioni ed estromesso le memorabili biografie di personalità eccezionali, affermando *l'histoire des hommes, non de l'Homme* (Lotman 1990:224). Sebbene Lotman prediliga un altro approccio —quello suggeritogli da Prigogine, legato all'imprevedibilità e alla creatività—, non manca di sottolineare l'imprevedibilità di questa riflessione sulla forza, lenta ma inesorabile, quasi deterministica, dell'*incoscienza* delle masse. Per il Nostro, tuttavia, è necessario un passo successivo: rendersi cioè conto che la storia è sì frutto della collettività, ma di una collettività intelligente, cosciente ed agente sul tempo, tanto nella sua gradualità quanto nella sua imprevedibilità.

L'informatività è la novità che la storia porta con sé e pensare questa come una sorta di inevitabile predestinazione fa sì che ogni evento debba in qualche modo poter essere interpretato come «atteso» e coerente.¹⁵ È proprio quello che, secondo Lotman, si è verificato in Unione Sovietica, ove la storia, i popoli e le loro culture furono forzati a far parte di un progetto/progresso politico-antropologico preconizzato sin dall'inizio —come prevedeva, d'altronde, il socialismo utopico di Proudhon e Fourier, divulgato nella cultura russa da Herzen, uno dei massimi promotori del socialismo agrario—.

L'anello di congiunzione fra l'escatologismo storico e la sua reale attuazione (1905-1924)¹⁶ è l'incontro fra il mito della Rivoluzione Francese e quello che Lotman chiama «binarismo».

Un particolare aspetto dell'auto-definizione di ogni cultura —quel *Io sono* di cui parlavamo pocanzi— è la modalità attraverso cui questa sente di procedere nel tempo e, parallelamente, custodisce memoria del passato, ponendo in essere molteplici pratiche discorsive e creando varie narrazioni sul suo Io storico. La manifestazione più evidente di questa visione, sottolinea Lotman, può essere osservata nel modo di procedere della storia che, in questa parte di mondo, è avvenuta e avviene per brusche interruzioni ed esplosioni. Questa dinamica prende appunto il nome di «binarismo»: una particolare predisposizione culturale della mentalità russa a interpretare la realtà attraverso una logica oppositivo-iperbolica —come ci suggeriscono esemplarmente le opere di Gogol'¹⁷ e Dostoevskij—: il destino dell'uomo si snoda tra il Bene assoluto e il

¹⁵ Nella *Cultura e l'esplosione* Lotman riprende un verso di Pasternak, il quale —attribuendo a Hegel una frase di Schlegel— aveva scritto che lo storico è profeta / che predice all'indietro. E commenta Lotman: «La frase arguta che attirò l'attenzione di Pasternak, in realtà, riflette in maniera molto profonda le base della concezione hegeliana e dell'atteggiamento di Hegel verso la storia. Lo sguardo retrospettivo permette allo storico di analizzare il passato come da due punti di vista: 1) trovandosi nel futuro rispetto all'avvenimento descritto, egli vede di fronte a sé tutta la catena delle azioni realmente compiutesi, 2) trasferendosi nel passato con lo sguardo della mente e guardando dal passato nel futuro egli conosce già i risultati del processo» (Lotman 1992b(1993):158).

¹⁶ Possiamo considerare il periodo di realizzazione dei *Cieli nuovi e Terre nuove* (Lotman) gli anni che vanno dal 1905 (la «Domenica di sangue») al 1924 (Rivoluzione d'Ottobre 1917, guerra civile russa 1918-1923, morte di Lenin 1924).

¹⁷ La strada, ad esempio, è il *simbolo* attraverso cui Gogol' enuncia una precisa idea di uomo e di umanità, antitetica a quella illuminista. La strada gogoliana, scrive Lotman (1968(1975):246), è analoga alla vita e all'itinerario che può prendere, «illimitato in entrambe le direzioni: può essere ascesa senza fine o caduta senza fine». I soggetti che la percorrono eccedono la loro «innata

Male assoluto, la virtù suprema e l'abiezione illimitata, il Paradiso e l'Inferno. Questa visione idealistica della realtà fa sì che la storia venga interpretata come una continua palingenesi, ove ciò che è vecchio e corrotto deve essere *integralmente* sostituito con il nuovo, autentico e senza macchia. Essa si fonda essenzialmente sul pensiero utopico e sul massimalismo che ad esso segue: fra l'ideale e il concreto non vi sono vie di mezzo e l'unico modo per realizzare il primo è resettare il secondo, legittimando questa azione —continua Lotman (—«con la poesia della costruzione repentina di "una nuova terra e di un nuovo cielo" [Apocalisse XXI, 1], con il suo radicalismo». Continua Lotman:

Tratto caratteristico dei momenti esplosivi nei sistemi binari è il loro vivere se stessi come momenti unici e a nulla paragonabili in tutta la storia dell'umanità. Si proclama la soppressione non di qualche strato concreto, ma della esistenza stessa della storia. Nell'ideale è l'apocalittico «non vi sarà più tempo» [Apocalisse X, 6], e nella realizzazione pratica le parole con le quali Saltykov termina la sua *Istorija odnogo goroda* [Storia di una città]: «La storia ha interrotto il suo corso» (1992b(1993): 205).

L'utopia dell'apocalisse storica diventa, secondo Lotman, ancor più radicale con la diffusione dell'hegelismo nel pensiero filosofico russo, per sua natura integrale. Qui si rafforza l'idea che le interruzioni storiche non servono solo a ristabilire la purezza dell'ideale ma anche a perseguire quella superiore unità del destino storico che non contempla alcuna contraddizione —avendo ormai la sintesi già superato e assorbito il momento dell'antitesi—. Tra l'altro, qui capiamo anche perché le minoranze culturali sono sussunte alla figura del reietto: una sola è l'identità, come uno solo è il destino storico che la dispiega, tutto il resto è contraddizione, scarto, diversità inconciliabile.

E avviene così che

(...) tutte le descrizioni storiche di catastrofici momenti esplosivi, di guerre o rivoluzioni, sono costruite con lo scopo di dimostrare l'inevitabilità dei loro risultati. La storia, fedele al suo apostolo Hegel, tenacemente dimostra che per lei ciò che è casuale non esiste e che tutti gli avvenimenti del futuro hanno segretamente le loro fondamenta nei fenomeni del passato.

norma morale» e, con i loro vizi e le loro virtù, le conferiscono la vertigine tanto dell'assoluta degenerazione quanto dell'assoluta perfezione.

Conseguenza normale di tale approccio è il mito escatologico: il movimento della storia verso un ineluttabile risultato finale (Lotman 1992b(1993):196-97).

Questa visione ha delle immediate ripercussioni sul concetto di sociale poiché la concezione dell'unità del cammino dello spirito umano sviluppata da Hegel —come quella sviluppata prima da Voltaire (*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*) e Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*)— rende implicita un'idea di storia come evoluzione del perfettibile umano, in nome del quale, molto spesso, l'intruso, l'altro, il diverso devono essere automaticamente espulsi.

Diverso è il modello di sviluppo dell'Europa che, secondo Lotman, può essere definito «ternario». Nel saggio del 1992, —Il meccanismo dei Torbidi. (Sulla tipologia della storia della cultura russa)» [*Mechanizm Smuty (K tipologii russkoj istorii kul'tury)*], il Nostro sottolinea che, nel vecchio continente, i momenti rivoluzionari non sono caratterizzati dalla catastrofe generale ma sprigionano una forza costruttiva che funge da *mediazione* fra il vecchio e il nuovo. In altre parole, «la dinamica del sistema ternario è caratterizzata da una relativa gradualità. (...) l'esplosione ripulisce le "stalle di Augias" della storia e apre la strada ad una nuova fase», senza cancellare totalmente il passato (Lotman 1992a(2002):34); questo può avvenire grazie al fatto che, nel profondo del conflitto, una «terza forza» (*tret'ja sila*) sociale, politico-economica o culturale ha il tempo di maturare e di ricoprire poi il ruolo di guida. Benché abbia avuto un carattere esplosivo, la stessa Rivoluzione Francese, prendendo a esempio i valori etici e giuridici della romanità antica,¹⁸ ha avuto la capacità di «conservare nei mutamenti l'immutabilità, e di rendere l'immutabilità una forma di mutamento, [cosa che] ha influito sulle caratteristiche fondamentali della cultura europea occidentale» (Lotman 1992b(1993):214).

Nel modello «ternario» interviene un processo culturale di auto-coscienza mnemonica, di interpretazione e di mediazione fra gli opposti, con un lenta trasformazione dell'identità (o centro) culturale. Nel modello binario le tendenze in lotta, non avendo alcuna terza alternativa, devono scontrarsi frontalmente. In queste condizioni il cambiamento assume inevitabilmente il carattere di

¹⁸ La distinzione fra sistemi binari e sistemi ternari, ossia fra sistemi orientati all'immolazione (Russia) e sistemi orientati all'accordo (Europa) è contemplata anche nel saggio del 1979, «"Agreement" and "self-giving" as archetypal models of culture» [«"Dogovor" i "vruèenie sebja" kak archetipièeskie modeli Kul'tury»].

catastrofe e può realizzarsi solo in due forme: in primo luogo la tendenza a rinunciare al cambiamento in generale e a orientarsi verso la massima stabilità della struttura costituita, in secondo luogo la tendenza al completo annientamento apocalittico dell'esistente e la creazione al suo posto di un ordine ideale altrettanto apocalittico. Secondo Lotman (1992a (2002):34-35), un esempio della prima tendenza è la Cina, e della seconda la Russia, ove si è assistito al «completo annientamento di tutto l'esistente, (...) considerato contaminato da irrimediabili vizi» (Ivi: 36).

La catastrofica imitazione retorica della Rivoluzione Francese

Se «il sistema ternario aspira ad adeguare l'ideale alla realtà [mentre] quello binario a realizzare concretamente l'irrealizzabile ideale» (Lotman 1992b(1993): 205), capiamo bene che l'imitazione della Rivoluzione Francese da parte di quella bolscevica non poteva che portare a risultati inaspettati.

Tra il 1905 e il 1924, la retorica del movimento rivoluzionario russo, imitante i motti della Rivoluzione Francese, è penetrata in un terreno culturale totalmente estraneo alla *forma mentis* europea che, sottolinea Lotman, se non altro riconosceva il principio giuridico dell'accordo e, dunque, l'*esistenza* della controparte; nella psicologia del binarismo, invece, non esisteva né l'*altro* né, di conseguenza, l'idea stessa di tolleranza: la vittoria andava perseguita senza compromessi perché non vi era alcuna parte con cui accordarsi.

Per questo l'imitazione della Rivoluzione Francese, in chiave massimalista, e l'argomentazione ideologica e «fattiva» dell'Apocalisse hanno avuto un esito deflagrante inaspettato: diversa la struttura culturale, diversa la forza distruttiva. Scrive il culturologo russo:

L'idea apocalittica del passaggio al Bene tramite il Male (...) si ripete regolarmente nelle svariate dottrine mistiche che confermano la vittoria finale del paradiso terrestre. Ma la stessa idea si incontra anche nelle dottrine rivoluzionarie. Confrontiamo per esempio lo slogan dei socialisti rivoluzionari: "Attraverso la sconfitta – verso la vittoria". I rivoluzionari vivono ogni impeto come un'offensiva escatologica del male prima dell'immane vittoria finale. Da qui la mitologia dell'"ultima battaglia decisiva". A ciò è legata anche la poesia sulla morte e sul sacrificio espiatorio (Lotman 1992b(1993):37).

La tendenza a percepire la metafora come realtà e l'ideale come prassi (tendenza radicata nell'indissociabilità, tutta russa, fra teoria e pratica) ha portato la «terza Russia» ad auto-generarsi continuamente un nemico —più immaginario che reale—, che potesse giustificare e legittimare gli sforzi sanguinari in vista della meta finale: meta che non è mai arrivata e che ha corroso, dall'interno, l'Unione Sovietica. La creazione del «proprio» e dell'«altrui» è stata, in altre parole, il suo (distruttivo) *Leitmotiv*, il quale si è manifestato in modo del tutto singolare, tutto russo: l'esteriorizzazione di sé per antitesi ha infatti investito sia il suo esterno che il suo interno, vale a dire tutti gli spazi marginali della cultura dominante, rappresentata dall'identità russa e, ancor più, da Mosca. Si è creata in questo modo una situazione paradossale in cui la cultura stessa ha generato al suo interno un universo di alieni nemici (gli estoni, gli ucraini, ecc.) , i quali erano parte della sua identità. Le diverse culture della cultura russo-sovietica vissero così una condizione di estraneità costruita e addomesticata, andando a configurarsi, scrive Lotman, come reietti.¹⁹ Questo ebbe, col tempo, un effetto sgretolante sull'unità (solo fittizia) dell'Unione sovietica —tra l'altro, capiamo bene quanto, in un processo di ricostruzione identitaria come quello dei Paesi post-sovietici, il trauma di questa alienità eteronima possa incidere sul lavoro di auto-riconoscimento di uno spazio realmente proprio, domestico e, al tempo stesso, aperto alla dimensione globale; particolarmente spinoso è poi il problema biografico per quei Paesi che oggi devono ricostruirsi una doppia identità, quella nazionale e quella meta-europea—.

Quando Lotman scrive queste riflessioni (1992-93), il processo di disgregazione del PCUS è iniziato ormai da quattro anni. Si ripresenta così lo stesso bivio che si era affacciato settant'anni prima, quando, con l'introduzione della NEP, la Russia aveva sfiorato la possibilità di un *corso* storico «normale»; la presa di coscienza dell'inattuabilità dell'utopia rigenerativa e del sacrificio che avrebbe comportato la sua procrastinazione aveva infatti indotto parte della classe politica a slittare verso un sistema «ternario», ossia di mediazione e tolleranza: «tuttavia tale possibilità andò persa» (Lotman 1992a(2002):34) e il massimalismo ebbe la meglio: la ballata di Svetlov continuò ad essere celebrata almeno per altri trent'anni. Secondo Lotman, diventa quindi fondamentale ricostruire i passi che portarono a questo passaggio fallimentare, al fine di non ripeterli più negli anni della ricostruzione post-sovietica.

¹⁹ Ogni cultura crea il proprio sistema di «marginali», reietti (izgoj) coloro che non si inscrivono al suo interno e che una descrizione sistematica e rigorosa esclude.

La profonda comprensione del ritmo storico che ha caratterizzato il mondo russo —ritmo che naturalmente è dilagato su tutto il mondo sovietico— potrebbe infatti portare a un cambiamento virtuoso del corso evolutivo di questo universo culturale; obiettivo da realizzare attraverso un dialogo profondo con il mondo europeo occidentale il quale, pur con tutte le sue *empasse* ideologiche, si è sviluppato sapendo intrecciare la continuità con le lacerazioni del cambiamento e sapendo valorizzare il momento dell'apertura mediatrice propria del modello ternario: solo così *l'ineluttabile risultato finale* del binarismo storico potrà essere sostituito dal momento dell'imprevedibilità che, in Lotman, è sinonimo di presa di coscienza del fascio di possibilità che si aprono davanti agli uomini e alla loro cultura, passata e in divenire, e che richiede uno sforzo d'interpretazione degli eventi alla luce di tre attributi fondamentali: discernimento etico, responsabilità individuale e collettiva, mediazione antinominica fra gli opposti. L'imprevedibilità diventa così sinonimo di libertà di creazione del nuovo, che allontana la determinazione a propri e, dunque, non diviene distruttore del passato e fonte di ripiegamento ideologico: Scrive Lotman ne *La cultura e l'esplosione*: «il radicale mutamento nei rapporti tra l'Europa orientale e quella occidentale, che avviene davanti i nostri occhi, dà, forse, la possibilità di passare al sistema ternario comune all'Europa e di rinunciare all'ideale di distruggere il vecchio mondo sino alle fondamenta, dopo di che sulle sue rovine costruire il nuovo. Lasciare sfuggire questa possibilità sarebbe una catastrofe storica» (1992b(1993):216)

Secondo Lotman il processo di transizione del mondo post-sovietico, deve dunque passare attraverso le seguenti azioni: 1) rivedere le narrazioni sulla storia, capire ove queste veicolano nuclei semantici di conflitto o di trasformazione radicale (i falsi *Cieli nuovi e Terre nuove* di cui parlavamo pocanzi) anziché di transizione graduale e soprattutto concordante (non antitetica); 2) incentivare le pratiche discorsive che veicolino un diverso modo di procedere del pensiero: vale a dire il dialogo, il riconoscimento dell'altro-da-sé non in forma antagonista ma costruttiva (creatrice di inedite forme di accoglimento e collaborazione); 3) lavorare sul linguaggio: non valorizzare né un localismo sfrenato (o nazionalismo) né un globalismo che resetta le singole identità, né la chiusura totale, né l'apertura totale. 📖

REFERENCIAS

BARTLETT Roger

2011 *Storia della russa dalle origini agli anni di Putin*, Milano: Mondadori.

BOBBIO Norberto

1981 *Studi hegeliani*, Torino: Einaudi.

GANCIKOFF Leonida

1932 «L'Hegelismo in Russia», in *Hegel nel centenario della sua morte. Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al volume XXIII, dicembre*, ed. Agostino Gemelli, Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 166-97.

LOTMAN Jurij M.

1968 «Il problema dello spazio artistico in Gogol» [Problema chudožestvennogo prostranstva v proze Gogolja], in LOTMAN Jurij. M. y USPENSKIJ Boris. A., *Tipologia della cultura* (a cura di Remo Faccani e Marzio Marzaduri), Milano: Bompiani, 1975: 193-248.1974 «Un modello dinamico del sistema semiotico» [Dinamičeskaja model' semiotičeskoj sistemy], *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, (Simonetta Salvestroni, Ed.), Roma-Bari: Laterza, 1980: 9-27 .1979 «"Agreement" and "self-giving" as archetypal models of culture» [«Dogovor» i «vručenie sebja» kak archetipičeskie modeli Kul'tury], in *The Semiotics of Russian Culture*, (Edited by Ann Shukman), Ann Arbor: University of Michigan, Michigan Slavic Publications, 1984:125-40.1983 «Una teoria del rapporto reciproco fra le culture (da un punto di vista semiotico)» [K postroeniju teorii vzaimodejstvija jul'tur (semiotičeskij aspekt)], in *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, (Trad. e introd. S. Salvestroni), Venezia: Marsilio, 1985:113-30.1989 «V perspektive Frantsuzskoj revoljutsii», in *Istorija i tipologija russkoj kul'tury*, Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB, 2002: 371-74.1990 *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture* [Vnutri misljaščich mirov], London & New York: I.B. Tauris Publisher.1992a «Mechanizm Smuty (K tipologii russkoj istorii kul'tury)», in *Istorija i tipologija russkoj kul'tury*, Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB, 2002:33-46.1992b *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità* [Kul'tura i vzryv], Milano: Feltrinelli, 1993.1993 *Cercare la strada. Modelli della cultura* [Nepredskazuemye Mekhanizmy Kul'tury], Venezia: Marsilio, 1994.

POSSENTI Vittorio (a cura di)

1979 Introduzione a *Epistemologia e scienze umane*, Milano: Massimo, 7-56.

STRADA Vittorio

1991 *La questione russa. Identità e destino*, Venezia: Marsilio.2005 *EuroRussia. Letteratura e cultura da Pietro il Grande alla rivoluzione*, Roma-Bari: Laterza.

TAGLIAGAMBE Silvano

2006 *Come leggere Florenskij*, Milano: Bompiani.