

Metanoia, ascesi, rivoluzione.

Note sul *Cavallo pallido* di Boris Savinkov*

Asia Leonardi**

Abstract

Il presente contributo si propone di indagare i processi di costituzione del sé rivoluzionario alla luce delle riflessioni di Foucault e di Hadot sulla nozione di conversione. L'intento è mostrare come l'adesione a un principio rivoluzionario non si esaurisca in un atto intellettuale, ma presupponga, piuttosto, una vera e propria trasformazione esistenziale che incide direttamente sull'*ethos* del soggetto. L'architettura teorica presentata viene esemplificata attraverso un caso di studio: *Cavallo pallido*, di Boris Savinkov, romanzo semi auto-biografico ambientato durante la Rivoluzione russa del 1905, in cui viene messo in scena il dramma etico del militante terrorista, diviso tra l'imperativo etico del "non uccidere" e il "devi uccidere" del comandamento terroristico. Il sacrificio rivoluzionario diventa così la testimonianza del valore di un'altra vita: morire per la causa appare allora l'unico modo per essere all'altezza dell'ideale, di annullare la colpevolezza e lo stesso delitto.

Parole chiave: metanoia, soggettività, rivoluzione, conversione politica, Boris Savinkov.

This paper investigates the processes of constitution of the revolutionary self through Foucault's and Hadot's reflections on the notion of conversion. It highlights how adherence to a revolutionary principle is not merely an intellectual act but presupposes a profound existential transformation directly affecting the subject's *ethos*. The theoretical framework is exemplified through a case study: Boris Savinkov's *The Pale Horse*. Set during the 1905 Russian Revolution, the novel portrays the ethical drama of the terrorist militant, torn between the moral imperative "thou shalt not kill" and the terrorist commandment "you must kill". Revolutionary sacrifice thus becomes a testimony to the value of a different life; death for the cause becomes the only way to live up to the ideal, neutralizing both guilt and the crime itself.

Keywords: Metanoia, Subjectivity, Revolution, Political Conversion, Boris Savinkov.

* Ricevuto il 19/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

** Università degli Studi di Torino. Email: asia.leonardi@edu.unito.it.

1. Convertirsi alla rivoluzione, o sulla metanoia politica

Durante una lezione del corso noto come *L'ermeneutica del soggetto*, tenutosi al Collège de France nel gennaio-marzo 1982, Michel Foucault sottolineava, riflettendo sul ruolo rappresentato dalla nozione di «conversione» nella storia delle «tecnologie del sé» in Occidente, che la sua rilevanza non fosse solo di natura filosofica e morale, ma che la *conversio* avesse anche visto un'introduzione «spettacolare [...] e perfino drammatica, tanto nel pensiero politico, quanto nella pratica, nell'esperienza e nella vita politiche»¹. Tale considerazione avrebbe aperto, a suo parere, un nuovo angolo visuale capace di rendere conto «degli schemi di esperienza individuale e soggettiva» che hanno caratterizzato, nel corso di tutto il XIX secolo, la pratica politica e la vita rivoluzionaria, i quali potrebbero essere esemplificati nella formula della «conversione alla rivoluzione»².

Complice la prematura morte del pensatore francese, questo progetto foucaultiano non ha mai trovato un'effettiva concretizzazione. Ciononostante, il richiamo di Foucault alla necessità di scrivere «la storia di quella che potremmo chiamare la soggettività rivoluzionaria»³ rimane, ancora oggi, una prospettiva di grande pregnanza, in grado di gettar luce sui legami e sui conflitti che intercorrono nella sfera etica e quella politica all'interno delle forme di soggettivazione. Interrogarsi sui processi di costituzione di un sé rivoluzionario vuol dire, infatti, interrogare il punto di insorgenza e di conflitto entro cui irrompe un imperativo che vuole trasformare il mondo e cambiare la vita⁴: un principio che interpella, prima di ogni altra cosa, il soggetto che ne porta la voce.

Se la prassi rivoluzionaria non può esser compresa al di fuori dello schema della conversione, pratica interna all'armamentario foucaultiano delle tecnologie del sé, è perché la rivoluzione, prima ancora di un rovesciamento degli ordinamenti politici ed economici, si è storicamente presentata come un principio in grado di trasformare l'esperienza di vita soggettiva, capace di incidere direttamente sugli specifici processi di soggettivazione, e di funzionare come un dispositivo generatore di determinate forme di vita. Utilizzare la nozione di «conversione alla rivoluzione» significa, infatti, riconoscere che l'adesione a un progetto di sovvertimento dell'esistente non si esaurisce in un atto intellettuale, in quanto *theoria* rivoluzionaria, ma incida anzitutto come una *praxis*, una pratica che interpella l'*ethos* di un soggetto – soggetto che, secondo la prospettiva foucaultiana, altro non è che il punto di arrivo di

¹ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* (2001), tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2021, p. 184.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ «“Transformer le monde”, a dit Marx; “changer la vie”, a dit Rimbaud: ces deux mots d'ordre pour nous n'en font qu'un» (A. Breton, *Discours au Congrès des Écrivains* (1935), in Id., *Position politique du Surréalisme* (1935), Société Nouvelle des Éditions Pauvert, Paris 1971, pp. 58-68: 68).

una serie di pratiche, atti, esercizi di soggettivazione di carattere fisio-psichico (di un'*askesis*), e non un presupposto o un fondamento indefettibile.

Per quanto di uso comune, il termine «conversione» è raramente fuoriuscito dall'ambito religioso e teologico. Due significative eccezioni sono senz'altro gli itinerari teorici di Pierre Hadot e dello stesso Foucault, i quali, sebbene mai interamente sovrapponibili⁵, hanno il merito di aver saggiato il terreno della declinazione filosofica della conversione in ambito antico e tardo antico⁶. Ambedue i pensatori sono concordi nel riconoscere alla conversione un ruolo decisivo nel contesto della *tekhnē tou biou* greca, ovverossia quell'arte, pratica, esercizio di vita in cui consisteva la filosofia antica: legata agli esercizi spirituali per Hadot, o alle tecnologie del sé, nel caso di Foucault. La conversione verrebbe così a descrivere quello schema pratico che segue il processo di trasformazione esistenziale del soggetto: un insieme di tecniche e di esercizi che il soggetto esegue sul proprio corpo o sulla propria anima (dai pensieri, al comportamento, al modo di essere) al fine di operare una profonda trasformazione di sé e aver accesso a una migliorata percezione dell'esistenza (per raggiungere, ad esempio, uno stato di felicità, di purezza, di perfezione, di immortalità). Il centro gravitazionale verso cui si piegano le tecniche di conversione può, naturalmente, differire, influenzando direttamente le operazioni che il soggetto compie su se stesso.

Come scriveva, a questo proposito, Pierre Hadot nel suo articolo *Conversion*, redatto per l'*Encyclopædia Universalis*:

Possiamo dire che l'idea di conversione rappresenta una delle nozioni costitutive della coscienza occidentale: in effetti, possiamo rappresentarci l'intera storia dell'Occidente come uno sforzo incessantemente rinnovato per perfezionare le tecniche di "conversione", cioè, le tecniche destinate a trasformare la realtà umana, sia restituendola alla sua essenza originale (conversione-ritorno), che modificandola radicalmente (conversione-mutazione).⁷

⁵ Hadot riconosce un punto di fondamentale divergenza con Foucault nell'interpretazione che questi dava delle forme di vita filosofiche antiche: a suo giudizio, la prospettiva foucaultiana risulterebbe troppo sbilanciata sulla nozione del «sé», e incline a una descrizione delle pratiche ascetiche che tenderebbe a privilegiare la dimensione estetica a scapito di quella propriamente etica. Per quanto concordi nella definizione di filosofia antica come esercizio e arte di vita, Hadot preferisce accentuare i caratteri della «trasformazione radicale delle prospettive», del «superamento» e dell'«universalizzazione del sé» come scopo degli esercizi spirituali antichi. Cfr. P. Hadot, *Riflessioni sulla nozione di cultura di sé*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, (1988), tr. it. di A. Taglia, Einaudi, Torino 2005, pp. 169-176.

⁶ Si vedano, a questo riguardo: Id., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeanne Carlier e Arnold I. Davidson* (2001), tr. it. di A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008, in particolare pp. 119-162; M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit.; Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984* (2009), tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2022; Id., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2009, in particolare pp. 7-37; Id., *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2010, in particolare pp. 41-100.

⁷ P. Hadot, *Conversion*, in *Encyclopædia Universalis*, vol. 4, Encyclopædia Universalis France, Paris 1968, pp. 979-981: 979. Dove non altrimenti segnalato, le traduzioni sono di chi scrive.

Hadot sottolinea poi che nella nozione latina di *conversio* confluiscono i due significati presenti nelle due nozioni greche di *epistrophé* e *metanoia*: entrambe hanno il senso di esprimere una rottura con l'ordine delle cose in cui si è immersi, ma l'*epistrophé*, sostiene Hadot, è un'esperienza della conversione che implica il ritorno dell'anima verso la sua sorgente, un ritorno all'origine, o un ritorno a sé, e ha come modello quello del risveglio, dell'*anamnesis*. La *metanoia* obbedisce a un altro schema, che è, piuttosto, quello di uno sconvolgimento interiore, di un radicale rinnovamento che ha al centro l'esperienza della morte e della resurrezione del soggetto a opera di se stesso⁸.

Due mesi dopo *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault ritorna sulla questione della soggettività rivoluzionaria nel ciclo di conferenze tenuto all'Università Victoria di Toronto, dal titolo *Dir vero su se stessi*. Nella prima parte del corso, Foucault si concentra sul significato della nozione di ascesi: partendo dalla differenza del suo orientamento nell'antica cultura del sé e nella spiritualità cristiana, Foucault propone una nuova interpretazione dell'ascesi che qualificherebbe le due grandi forme che essa ha assunto nella storia occidentale. Il pensatore francese si allontana dal significato tradizionale poiché troppo incentrato, a suo dire, sul carattere della rinuncia, e propone di intendere l'ascesi come «una trasformazione di sé volontaria e costosa grazie a un insieme di tecniche regolate che hanno il fine, non tanto dell'acquisizione di un'attitudine o di una conoscenza, ma della trasformazione del sé nel suo modo di essere»⁹.

Foucault distingue, quindi, l'*askesis* pagana o filosofica, orientata verso la verità (*truth-oriented*), la quale prenderebbe forma in un «insieme di tecniche che fanno sì che l'acquisizione della verità sia in grado di trasformare l'individuo nel suo modo di essere, e che, reciprocamente, fanno sì che l'individuo, attraverso la trasformazione del suo modo di essere, sia in grado di acquisire la verità»¹⁰, e che avrebbe una funzione *ethopoietica*. Sul versante opposto si colloca l'ascesi cristiana, orientata verso la realtà (*reality-oriented*): le sue tecniche avrebbero il fine di sfuggire a questo mondo per ottenere l'altro mondo, e di trasformare la stessa realtà del soggetto¹¹. Essa funzionerebbe come un vero e proprio «rito di passaggio» da una vita e un mondo

⁸ Cfr. *ibidem*. Partendo esplicitamente dallo schema delineato da Hadot, Foucault aggiunge un'ulteriore configurazione della conversione che prenderebbe forma nella filosofia stoica, la quale sarebbe irriducibile sia all'*epistrophé*, di stampo platonico, sia alla *metanoia* cristiana. Si tratterebbe di una «conversione a sé» (*[se] convertere ad se*, o *epistrophein pros heauton*) che avrebbe il fine di costituire il sé come la propria meta, di canalizzare l'intero spettro delle proprie energie entro il rapporto di sé con se stessi, di non lasciare che nessun altro fattore esterno possa influire su tale rapporto. Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 183-200.

⁹ Id., *Dir vero su se stessi. Conferenze all'Università Victoria di Toronto, 1982* (2014) tr. it. di D. Lorenzini, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 95.

¹⁰ Ivi, p. 105.

¹¹ Cfr. ivi, p. 104. Su un foglietto preparatorio alla conferenza si trova una precisazione a questo proposito: «Per esempio nella misura in cui trasformano un essere votato alla morte in un essere capace di prendere parte all'immortalità» (ivi, p. 109, n. 3).

apparenti a cui si deve rinunciare per ottenere un altro mondo, che è quello vero e pienamente reale. L'ascesi cristiana avrebbe, pertanto, una funzione *metanoietica*.¹²

Foucault giustifica la sua sistematizzazione per due ragioni. Da un lato, l'interesse generale di poter aprire un nuovo campo d'indagine che eviti le confusioni derivate da un'idea troppo ampia e imprecisa di ascesi; dall'altro, la ragione «personale» di studiare la rivoluzione come tipo di soggettività:

Dopo aver studiato il problema storico della soggettività attraverso il problema della follia, del crimine, del sesso, vorrei studiare il problema della soggettività rivoluzionaria. Adesso è venuto il momento di studiare la rivoluzione, non soltanto come movimento sociale o come trasformazione politica, ma anche come esperienza soggettiva, come tipo di soggettività. E ho la sensazione che potrebbe essere gettata una certa luce su questa soggettività rivoluzionaria attraverso l'interconnessione e i conflitti tra l'ascesi rivolta verso la verità e l'ascesi rivolta verso la realtà. Credo che la fascinazione esercitata dall'idea di Rivoluzione nella vita personale degli individui fosse dovuta in parte alla promessa che queste due forme di ascesi avrebbero potuto essere praticate insieme: rinunciare a questa realtà e andare verso un'altra realtà attraverso l'acquisizione della verità e la costituzione di sé come soggetto che conosce la verità.¹³

Il processo di soggettivazione rivoluzionaria prenderebbe dunque forma attraverso due dimensioni, distinte ma interconnesse: la prima, *ethopoietica*, che ha a che fare con il costituirsi di un soggetto di verità: una verità che è una verità altra, e che sorge come una contrapposizione, una negazione di questa realtà; la seconda, *metanoietica*, riguarda innanzitutto il potenziale di questa verità, che è volta a rovesciare radicalmente questo mondo, ed è dunque tesa verso l'instaurazione di una realtà altra, di una vita diversa.

Per comprendere gli aspetti distintivi della «conversione alla rivoluzione» occorre quindi isolare e osservare più da vicino la struttura della dimensione *metanoietica*, la quale si articola secondo una duplice direttrice. In primo luogo, la *metanoia* nel suo format rivoluzionario induce una trasformazione del pensiero, più precisamente del modo in cui il soggetto considera il mondo e la sua posizione nel mondo, istanza che si traduce in un riposizionamento dello sguardo che dalla sua

¹² Cfr. ivi, p. 105. Una prima distinzione tra «ascetica» [*ascétique*] filosofica e «ascetismo» [*ascétisme*] cristiano era stata già avanzata da Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*: la linea di demarcazione tracciata dal filosofo francese riguarda, qui, il rapporto del soggetto con la codificazione delle pratiche, con la regola e con la legge. In particolare, con «ascetismo» Foucault si riferisce a un atteggiamento di «rinuncia», di «macerazione» del sé (Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 371), articolato intorno a un codice di regole, a un ideale di «vita regolata», sempre meno autonoma dal punto di vista individuale, e sempre più incentrata sulle pratiche di obbedienza all'interno del contesto cenobitico. Al contrario, la vita filosofica antica è più «libera», non rigidamente codificata, «non obbedisce a una *regula*, a una regola, ma obbedisce piuttosto a una *forma*, poiché quello che si deve conferire alla propria vita è uno stile di vita, una sorta di forma» (Ivi, p. 380). La nozione di «forma di vita» viene, quindi, contrapposta esplicitamente a quella di «regola di vita», quest'ultima basata su un continuo esproprio del sé a favore di una «tecnologia del sé collettiva», entro cui il soggetto diverrà, progressivamente, oggetto di un'attenta codifica nelle pratiche di confessione-veridizione.

¹³ Id., *Dir vero su se stessi*, cit., p. 97.

usuale angolatura soggettiva si sposta a quella più elevata della verità nella sua forma di progetto. Allo stesso tempo, la dimensione *metanoietica* si struttura secondo una temporalità progettuale esistenzialmente carica. Su quest'ultimo versante può essere utile rifarsi alle analisi di Peter Sloterdijk, il quale ha tentato di dimostrare come la richiesta di giustizia e di compensazione di sofferenze abbia storicamente condotto, prima nel Cristianesimo e poi nei movimenti rivoluzionari, all'instaurazione di una struttura temporale connotata da una tensione esistenziale all'insegna della vendetta¹⁴. Da essa avrebbe avuto origine un tempo esistenzializzato, per cui la rivoluzione apparterrebbe «al tempo qualificato della vera storia»¹⁵, e la cui tensione, esplicitata da una vita condotta all'insegna del raggiungimento di una meta, potrebbe essere resa come «essere-per-la-vendetta», o «essere-per-lo-scopo» o, più semplicemente, come un essere-per-la-rivoluzione.

La *metanoia* politica si configura, pertanto, come un'astrazione dalla vita intramondana e privata (una rinuncia a questa realtà, seguendo Foucault), istanza che si traduce nel comportamento agito come una sospensione dei propri istinti e dei propri interessi, un trattenimento, redistribuzione e incanalamento delle proprie energie all'insegna di un *essere-per* teso all'*éruption de la fin*. Tale caratteristica può assumere, ad esempio, la forma di un ascetismo degli affetti: il disimpegno dalle relazioni personali, spesso la rinuncia a contrarre matrimonio, e in generale una domesticazione auto-imposta delle proprie capacità auto-esplicative finché la giustizia non sarà giunta in questo mondo: fino ad allora, le proprie energie verranno consacrate al progetto rivoluzionario.

2. Emendatio mundi, o del farsi colpevoli per l'umana innocenza

Per meglio illustrare lo schema che abbiamo delineato prenderemo in analisi un caso concreto. Si tratta del romanzo semi-autobiografico di Boris Savinkov, *Cavallo pallido*, pubblicato sotto lo pseudonimo di "V. Ropshin" nel 1909. Savinkov fu un terrorista rivoluzionario russo, membro dell'Organizzazione di combattimento dei Socialisti Rivoluzionari (SR). *Cavallo pallido* è il romanzo in cui Savinkov mette in prosa l'autoriflessione critica che lo accompagnò nell'organizzazione dell'attentato terroristico contro il granduca Sergej Aleksandrovič, avvenuto il 4 febbraio 1905, nel pieno degli eventi rivoluzionari. Nel romanzo, il gruppo dei terroristi è diretto da George, un burattinaio abile e cinico in cui si riconosce lo stesso Savinkov, mentre un

¹⁴ Cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico* (2006), tr. it. di S. Rodeschini, Feltrinelli-Marsilio, Milano-Venezia 2023, p. 85 ss. Sloterdijk colloca la volontà di vendetta all'interno dello spettro del *thymos*, una grandezza pulsionale a cui afferiscono i moti d'animo della psiche umana che hanno a che fare con l'affermazione di sé, l'ambizione, l'amor proprio, l'orgoglio, ma anche l'ira, la rabbia e l'odio – tutte quelle passioni che hanno portato, storicamente, l'essere umano a estroiettarsi nel mondo. Il *thymos*, secondo Sloterdijk, è il grande impensato della psicoanalisi, la quale avrebbe cercato di spiegare la condizione umana unicamente attraverso due catalizzatori di energie psichiche, *Eros* e *Thanatos*, dipingendo così uno spettro psichico-affettivo che risulta in ultima analisi inadeguato a render conto della molteplicità delle affezioni umane.

¹⁵ Ivi, p. 91.

altro membro del gruppo, Vanja, è ispirato all'amico personale di Savinkov, Ivan Kaljaev: un terrorista "leggendario", soprannominato «il Poeta» per la sua inclinazione nello scrivere versi, oggetto di una sorta di culto per la sua mitezza d'animo, che colpì persino Albert Camus, il quale si ispirò alla sua vicenda per redigere il dramma teatrale *I giusti*. Kaljaev svolse un ruolo centrale nell'attentato del 4 febbraio: fu, di fatto, lui a porre la bomba, e a venir, successivamente, catturato e condannato a morte per questo. In realtà, dopo due mesi di lungo e attento lavoro di pedinamenti, Savinkov aveva fissato la data dell'attentato per il 2 febbraio, essendo venuto a conoscenza che quel giorno, nel tardo pomeriggio, il granduca si sarebbe recato in carrozza dal Cremlino al teatro Bol'soj. E, di fatti, il 2 febbraio Kaljaev si trovava appostato all'altezza dell'edificio della Duma: vide la carrozza, uscì furtivo dal porticato, ma al momento di lanciare la bomba si accorse che nella carrozza, oltre al granduca, c'erano anche la moglie e i loro due nipoti. Kaljaev ripose allora l'ordigno sotto il mantello e si allontanò. Non fu un atto compiuto alla leggera: con la sua scelta aveva messo a repentaglio non solo se stesso, ma tutta l'organizzazione. Savinkov ricorda, nelle sue memorie, che Kaljaev corse da lui preso dall'agitazione, e gli disse: «Penso di aver agito giustamente. Si può forse uccidere due bambini?»¹⁶.

Nel romanzo di Savinkov, narrato sotto forma di diario, il personaggio di George è guidato da un gelido intellettualismo nell'azione rivoluzionaria, ma, nondimeno, anche dal soddisfacimento delle inclinazioni personali, che lo portano a uccidere il marito della donna di cui è innamorato. A lui si accosta il personaggio di Vanja, che interpella invece il valore morale dell'azione omicida. Il fulcro del romanzo risiede nell'ossessivo confronto tra l'imperativo morale del «non uccidere» e il precetto terroristico del «devi uccidere». È una tensione che interroga il confine tra il reato considerato legittimo, poiché dettato da finalità politiche, e quello illegittimo, commesso, come nel caso di George, per motivazioni private. Se l'agire umano è guidato esclusivamente dalla ragione e dalla volontà, resta inspiegabile perché la coscienza dovrebbe respingere il delitto personale e accogliere, invece, quello politico. Si tratta di un profondo dilemma etico che resta, in ultima analisi, insoluto: «Dicono che non si deve uccidere» dice George. «Dicono anche che l'uno si può uccidere, l'altro no. Dicono di tutto. Io non so perché non si possa uccidere. E non capirò mai perché uccidere in nome di uno è bene, e in nome dell'altro è male»¹⁷.

Il terrorista abita la soglia di un paradosso. Da una parte, il terrorista è obbligato alla clandestinità: la sua vita è una vita di solitudine. Egli ha dichiarato guerra all'ordine esistente, e se ne è sottratto, sia fisicamente, che eticamente. Perciò, con il suo ritiro, ha lacerato il mondo in due porzioni: da un lato il mondo

¹⁶ B. Savinkov, *Vospominanija* [Ricordi], Moskovskij rabočij, Moskva 1990, p. 117. Per una disamina più articolata della vita e della personalità di Savinkov, del suo coinvolgimento nell'attività rivoluzionarie, e dei suoi dialoghi con Vera Figner sulla moralità terrorista, si rimanda a V. Strada, *Il dovere di uccidere. Le radici storiche del terrorismo*, Marsilio, Venezia 2018, in particolare pp. 116-132.

¹⁷ Id., *Cavallo pallido* (1909), tr. it. di C. Di Paola, Marsilio, Venezia 1996, p. 46.

della corrotta civiltà, del lusso sfrenato, dei padroni, dall'altro la sua vita, vissuta in un costante stato di eccezione, di vigilanza, di ansietà. Al mondo di prima, però, appartiene anche il suo vecchio nome, che ha rinnegato, insieme ai piccoli piaceri, alle relazioni personali, all'amore, di cui ha perduto il diritto. Ma dall'altra parte, la sua scelta è motivata da un formidabile slancio etico di rispetto per la vita umana. È la Causa che, adesso, è il centro ordinatore delle sue energie pulsionali, ed è per questo forse idealistico amore che egli sacrifica tutta la sua vita.

Ma con il suo ritiro nella vita clandestina, George ha annichilito anche la legge morale del bene e del male: nel vuoto che ha costruito dentro sé, la sua identità si costruisce solo nel suo esser *contro*. «La mia vita è tutta nella lotta. Io non posso fare a meno di lottare. Ma in nome di che cosa lotto? Non lo so. Io voglio così»¹⁸. Erodendo il suo diritto all'amore, al suo nome, alla vita, George non è niente più dell'ombra in cui dimora. La vita nel sottosuolo l'ha abituato al buio, un'oscurità tanto nera da cancellare i contorni del suo mondo, i volti degli amati, persino il nome del suo ideale. Ed è per questo che, nelle ultime battute del romanzo, mentre osserva la pistola sul comodino, scrive nel suo diario:

Da bambino io ho visto il sole. E esso mi abbagliava, mi bruciava con lo splendore dei suoi raggi. Da bambino ho conosciuto l'amore, le carezze materne. Innocentemente ho amato gli uomini, con gioia ho amato la vita. Ora non amo più nessuno. Non voglio e non so amare. Il mondo è maledetto e per me è diventato deserto in una sola ora: tutto è menzogna e tutto è vanità.¹⁹

Diverso è il caso di Vanja. Come Kaljaev, Vanja è religioso, crede in Dio. La scelta di Camus, ne *I giusti*, di far dialogare Kaljaev con Stepan – personaggio esplicitamente ispirato al dostoevskiano Pëtr Verchovenskij, a sua volta ispirato al nichilista Nečaeov – mette in scena il significativo scontro tra le due facce della moralità rivoluzionaria, le due forme di ascesi (*ethopoietica* e *metanoietica*) identificate da Foucault.

Se Kaljaev rifiuta di uccidere il granduca per non attentare anche alla vita dei due nipoti, Stepan dichiara invece che «nulla di quanto è utile alla causa è proibito»²⁰. Se Kaljaev richiama il senso di onore insito nell'azione rivoluzionaria, Stepan raccorda l'onore a quel mondo che si vuol distruggere («L'onore è un lusso di chi va in carrozza»²¹). La rottura *metanoietica* di Stepan con l'ordine esistente è totale, assoluta: il principio rivoluzionario arroga a sé la sovranità etica della distinzione di ciò che bene e ciò che è male. Morale è tutto ciò che favorisce la rivoluzione, immorale tutto ciò che la ostacola: di conseguenza, alla svalutazione complessiva di questo mondo segue la superiorità radicale del fine *oltre* questo mondo. Al contrario, Kaljaev tenta di abitare quella tensione che Foucault suggeriva essere il cuore della formazione etica

¹⁸ Ivi, p. 158.

¹⁹ Ivi, p. 165.

²⁰ A. Camus, *I giusti* (1950), in Id., *Tutto il teatro*, tr. it. di F. Ousset, Bompiani, Milano 2018, pp. 202-299: 231.

²¹ Ivi, p. 240.

del sé rivoluzionario. In uno dei dialoghi più pregnanti, Kaljaev spiega che piuttosto che arrendersi di fronte al fallimento, sarebbe stato meglio suicidarsi, al che Stepan lo interrompe:

- Stepan: Per suicidarsi bisogna amarsi molto. Un vero rivoluzionario non può amare se stesso.
- Kaljaev: Un vero rivoluzionario? Perché mi tratti così? Che ti ho fatto?
- Stepan: Non mi piacciono quelli che entrano nella rivoluzione solo perché si annoiano. [...] Sì, sono brutale. Ma per me l'odio non è un gioco. Non siamo qui per ammirarci a vicenda. Siamo qui per raggiungere il nostro scopo.
- Kaljaev: Perché mi offendi? Chi t'ha detto che m'annoiavo?
- Stepan: Non so. Tu cambi segnali, ti piace fare la parte del venditore ambulante, reciti versi, vuoi lanciarti sotto gli zoccoli dei cavalli, e adesso, il suicidio... Non ho fiducia in te.
- Kaljaev: Tu non mi conosci, fratello. Io amo la vita: non mi annoio. Sono entrato nella rivoluzione perché amo la vita.
- Stepan: A me non piace la vita. A me piace la giustizia che è al di sopra della vita.²²

Ma il suicidio che paventa Kaljaev non è lo stesso atto che termina la vita di George. In gioco c'è qualcosa di diverso. Kaljaev rinuncia a lanciare la bomba, perché non può terminare delle piccole vite innocenti: riconosce il carattere inevitabile della violenza, e tuttavia confessa che essa rimane ingiustificata. Quando George chiede a Vanja come faccia a risolvere il suo dilemma etico, come faccia, pur essendo credente, a uccidere, Vanja risponde: «Perché poi non si uccida più. Perché poi gli uomini vivano secondo Dio, perché l'amore santifichi il mondo»²³.

Uccidendo, Vanja/Kaljaev è consapevole di oltrepassare un limite morale assoluto. Non è *permesso* farlo, tuttavia *deve* esser fatto. E allora, l'ultima radice morale di un crimine imperdonabile, non è nemmeno quella di offrire la propria morte, ma, piuttosto, di offrire la propria vita: così, dice il Vanja del romanzo

Io, vedi, non posso amare chi mi è vicino, ma in compenso amo chi mi è lontano. Ma come puoi amare chi ti è lontano se non c'è amore in te per chi ti è intorno? Sai, è facile morire per gli altri, offrire la propria morte agli altri. Ben più difficile è offrire la propria vita. Di giorno in giorno, di minuto in minuto, vivere d'amore, dell'amore di Dio per gli uomini, per tutto ciò che è vivente. Dimenticare se stessi, costruire la vita non per se stessi, né per chi ci è lontano, chissà dove.²⁴

Quel che sacrifica il terrorista di tipo “religioso”, come Kaljaev, non è solo il proprio corpo, ma la propria anima, la propria innocenza, la propria morale. Si diventa criminali adesso affinché possa giungere un mondo di soli innocenti. La ragione ultima dell'atto terroristico va dunque rintracciata nell'impossibilità di sottrarsi al proprio ruolo, nell'assunzione di una responsabilità superiore, che travalica la propria etica

²² Ivi, p. 218.

²³ B. Savinkov, *Cavallo pallido*, cit., p. 95.

²⁴ Ivi, p. 67.

personale, persino quei valori per cui si lotta collettivamente. È una tragedia etica che viene colta in tutta la sua profondità dal giovane Lukàcs:

Nessuna etica può avere come compito di escogitare ricette per un agire corretto, di livellare o di occultare gli insuperabili tragici conflitti del destino umano. L'autoriflessione etica, al contrario, ci indica appunto che esistono delle situazioni - tragiche situazioni - nelle quali è impossibile agire senza attirare su di sé una colpa; e altresì ci insegna che perfino nel caso in cui potessimo scegliere tra due modi di renderci colpevoli, l'azione giusta e quella sbagliata avrebbero tuttavia un criterio. Questo criterio si chiama sacrificio. [...] Boris Savinkov, capo dei gruppi terroristi durante la Rivoluzione russa del 1904-1906, formulò in uno dei suoi romanzi il problema del terrorismo individuale in questi termini: uccidere non è permesso, è una colpa incondizionata e imperdonabile. Non è "permesso" farlo, ma tuttavia "deve" essere fatto. In un altro passo dello stesso libro egli trova non la giustificazione dell'azione del terrorista, il che è impossibile, bensì l'ultima radice morale di essa nel fatto che questi sacrifica per i suoi fratelli non solo la sua vita, ma *anche la sua purezza, la sua morale, la sua anima*. In altre parole: solo l'azione omicida dell'uomo, il quale sa con assoluta certezza e senza dubbio alcuno che in nessuna circostanza l'omicidio deve essere approvato, può avere, tragicamente, una natura morale.²⁵

Il terrorismo, qui, non nasce dall'assenza di etica, al contrario, nasce da un'autoriflessione eticamente sovrastante: nessuna argomentazione etica può essere posta di fronte al "dar la morte", eppure il terrorista decide di agire. Per dirla con le parole di Friedrich Hebbel, citate dallo stesso Lukàcs in conclusione del suo saggio: «E se Iddio avesse posto il peccato tra me e l'azione che mi è stata imposta, chi sono io perché possa sottrarmi ad esso?»²⁶.

Per servire quest'amore, bisogna uccidere, per giungere al regno dell'innocenza, bisogna farsi carico di una certa colpevolezza. Si tratta di far uso di quel tipo di violenza che Walter Benjamin definiva «divina»²⁷: una violenza capace di emanciparsi dalla logica mezzi-fini e dai vincoli del diritto, di espiare la sua colpa e di sollevare il colpevole, di farsi pura manifestazione di un valore assoluto. Sviluppando le analisi di Benjamin, il giovane Agamben, similmente, scriveva che l'unica violenza che aspiri a definirsi autenticamente rivoluzionaria è una violenza che nella negazione dell'altro fa esperienza della propria negazione²⁸. È una condizione che non può che risolversi nel momento più estremo. Scriveva (il vero) Ivan Kaljaev, in una delle sue poesie:

Cosa possiamo dare al popolo
oltre ai libri intelligenti e noiosi
per aiutarlo a trovare la libertà?

²⁵ G. Lukàcs, *Tattica e etica* (1919), in Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, tr. it. di P. Manganaro, Laterza, Milano 1972, pp. 3-14: 14.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1928), tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1992, pp. 5-30.

²⁸ Cfr. G. Agamben, *Sui limiti della violenza*, in *Nuovi Argomenti*, 17 (1970), pp. 159-173: 170.

Consacrarsi a questa violenza, a questa verità oltre se stessi, far esplodere questo paradosso esistenziale fino a perdervi la vita, e forse, in futuro, venir ricordati con gentilezza: questo è l'ultimo orizzonte dove si colloca la redenzione. Morire è, allora, l'unico modo per essere all'altezza dell'idea, l'unico modo di annullare la propria colpevolezza e lo stesso delitto: chi acconsente a vivere, invece, rimane macchiato di sangue. In quell'attimo fuggevole che è il morire, lì si compie la propria conciliazione dell'immenso divario tra sé e il mondo: «per essere, una volta, al mondo, bisogna non essere mai più»³⁰. Così Kaljaev si esonera dalla storia e proclama innanzi al tribunale: «Considero la mia morte come una suprema protesta contro un mondo di lacrime e sangue»³¹.

Negare il mondo fino in fondo significa negare anche quel sé implicato nel mondo, fare esperienza della propria morte, che sia simbolica o reale. È in questa prospettiva che comprendiamo la forma che assume la *metanoia* rivoluzionaria vissuta fino alle sue contraddizioni più estreme. Il prezzo che occorre pagare, per una vita consacrata alla rivoluzione, è la rinuncia parziale o totale a se stessi, anche, a volte, la più dolorosa, che è la rinuncia ai propri valori, a patto che questo comporti il loro trionfo nel futuro. Ma questo agire, questo estremo sacrificio di sé, proprio in quanto pratica di verità fino alla morte, non fa altro che testimoniare al mondo il palese valore di questa verità a cui tutto si sacrifica. Si tratta, cioè, di un capovolgimento *metanoietico* necessario e consapevole: la redenzione che è insita in questa negazione, la rinascita che può aver luogo solo dopo l'esperienza della morte. È, se vogliamo, l'affermazione di un valore attraverso proprio la negazione di quel valore, un'affermazione di sé in quanto negazione di sé, ma più in particolare, una testimonianza visibile e vissuta di un'altra vita possibile, nella, attraverso e a costo della vita stessa.

Il tema del sacrificio della propria innocenza si ritrova al centro anche della poetica brechtiana. Concludiamo, quindi, con un passo della splendida poesia di Brecht, *Ai Posteri* (1934):

Anche l'odio per la bassezza
distorce i lineamenti, e l'ira contro
l'ingiustizia fa la voce roca.
Ah, noi che volevamo
preparare il terreno a un'epoca gentile,
noi stessi non potemmo esser gentili [...]
Ma voi, quando avverrà
che l'uomo sia d'aiuto all'uomo, allora

²⁹ «Что мы можем дать народу, / Кроме умных, скучных книг, / Чтоб помочь найти свободу? / Только жизни нашей миг...» (I. Kaljaev, *Son žženi // Pamjati Kaljaeva* [Il sogno della vita. In memoria di Kaljaev], Revoljucionnyj socializm, Moskva 1918, p. 96).

³⁰ A. Camus, *L'uomo in rivolta* (1951), tr. it. di L. Magrini, Bompiani, Milano 1957, p. 285.

³¹ Ivi, p. 191.

ricordatevi di noi
con indulgenza.³²

³² B. Brecht, *Ai Posterì* (1934), in Id., *Poesie*, tr. it. G. Mucchi, Garzanti, Milano 2016, pp. 35-37.