

Francesco Rossolillo

# Senso della storia e azione politica

I. Il senso della storia

a cura di Giovanni Vigo

Società editrice il Mulino

## Note sulla coscienza rivoluzionaria

I. Per iniziare la discussione della natura della coscienza rivoluzionaria abbiamo scelto come punto di partenza una parte della problematica di Heidegger, o, per meglio dire, data l'impossibilità di riprodurre in un altro contesto senza alterarlo un messaggio come quello di Heidegger, il modo in cui abbiamo visto una parte della problematica di Heidegger dall'angolo visuale della nostra esperienza.

È opportuno premettere subito che questo approccio, che riguarda la coscienza individuale, non si vuole mettere in antitesi con il metodo del materialismo storico, ed in particolare con l'indiscutibile verità, enunciata da Marx, che l'uomo è l'uomo in società e, immaginato fuori di essa, è una vuota astrazione. Riteniamo soltanto che l'uomo sia bensì un punto di intersezione di una serie di influenze, ma che, in misura maggiore o minore a seconda delle scelte che si considerano, e in misura massima nel caso della scelta fondamentale che è alla base di un'esperienza rivoluzionaria, esso abbia un margine di libertà nell'organizzarle e nel trasformarle.

È dall'esame di ciò che accade nell'ambito di questa sfera di libertà che intendiamo iniziare la nostra analisi della coscienza rivoluzionaria.

Non vogliamo negare che la coscienza rivoluzionaria si manifesti esclusivamente in certe situazioni sociali. Né vogliamo negare che il rivoluzionario diventi tale soltanto se le condizioni obiettive in cui si svolge la sua vita lo consentono. Non vogliamo cioè contestare alla sociologia e alla psicologia il diritto di occuparsi del problema. Riteniamo soltanto che analisi di questo genere non esauriscano il problema perché non toccano uno strato più profondo della realtà: quello del fondamento ontologico della scelta del rivoluzionario, cioè quello della natura profonda della

presa di coscienza che è alla base della scelta stessa, quali che siano le influenze sociali che hanno fatto sì che quella scelta fosse fatta proprio in quell'epoca e proprio da quegli uomini.

Qual è stata, insomma, la natura della presa di coscienza che ha fatto di Marx Marx, e di Lenin Lenin? Non basta rispondere: perché hanno compreso a fondo la situazione politico-sociale del loro tempo e la natura dell'azione necessaria per trasformarla. Rispondere in questo modo equivale a rispondere che Marx e Lenin erano straordinariamente intelligenti, o straordinariamente sensibili. Sono tutte risposte che rientrano in quell'atteggiamento teorico che Hegel chiama del «regno spirituale degli animali» (*der geistige Tierreich*), che spiega l'azione rifacendosi alla natura dell'agente, e quindi non spiega nulla perché la natura dell'agente è posta come uguale all'azione<sup>1</sup>.

Né è sufficiente affermare che Marx, o Lenin, erano mossi da una forte fede nella ragione. La fede, fosse anche nella ragione, è un atteggiamento irrazionale. Aver fede nella ragione equivale a fondare la ragione sulla non-ragione. E la vita di ragione è troppo dolorosa per fondarsi su di una scelta arbitraria.

II. Per Heidegger la struttura ontologica fondamentale dell'essere dell'uomo è la morte, tanto che egli definisce l'essere dell'uomo «essere per la morte». (*Sein zum Tode*)<sup>2</sup>. Vivere significa avviarsi verso la morte, morire progressivamente: *ab-sterben*. La presenza della morte non può essere elusa dall'uomo. Ma l'uomo si può porre di fronte ad essa nei due fondamentali modi dell'esistenza: fuggendola, tentando di dimenticarsene (senza che per questo essa cessi minimamente di essere presente); oppure guardandola in faccia, precorrendola (*Vorlaufen in den Tod*). Il primo modo è quello dell'esistenza inautentica, della «quotidianità»; il secondo quello dell'esistenza autentica.

Il *Vorlaufen in den Tod* è l'atto con cui l'uomo giunge a rappresentarsi la totalità delle proprie possibilità perché, la morte essendo la fine della vita, collocarsi al momento della morte significa porsi di fronte alla propria vita, cioè alle sue possibilità, nella sua

<sup>1</sup> *Phänomenologie des Geistes* (1807), pp. 285 ss. dell'edizione Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, pp. 235 ss. dell'edizione Max Niemeier Verlag, Tübingen, 1963.

interezza. L'atteggiamento che ne risulta è quello che Heidegger chiama la «decisione» (*Entschlossenheit*), che è la struttura fondamentale dell'esistenza autentica. «La decisione precorrente, scrive Heidegger<sup>3</sup>, non è un trucco escogitato per “superare” la morte, bensì la comprensione – che segue il richiamo della coscienza – la quale dà alla morte la possibilità di diventare padrona della esistenza dell'essere dell'uomo (*des Daseins*) e di dissipare fin dalla radice qualsiasi fuggevole automistificazione (*Selbstverdeckung*). Il voler-avere-coscienza (*Gewissen-haben-wollen*), determinato come essere per la morte, porta senza illusioni alla decisione dell'agire. La decisione precorrente, inoltre, non deriva da una pretesa “idealistica” al di sopra dell'esistenza e delle sue possibilità, bensì nasce dalla sobria comprensione di fondamentali possibilità fattuali dell'essere dell'uomo (*des Daseins*). Alla sobria angoscia che porta di fronte all'isolato poter essere si unisce la gioia preparata (*gerüstet*) per questa possibilità. In essa l'essere dell'uomo (*des Daseins*) si libera dalle “casualità” del divertimento che l'indaffarata curiosità si procura prima di tutto dagli avvenimenti del mondo».

La coscienza della propria impotenza metafisica, cioè la coscienza di non poter dominare il proprio essere, è la condizione perché l'uomo sia in grado di dominare le proprie possibilità e sfugga al dominio della casualità della vita quotidiana, della propria inautenticità. Di qui deriva una fondamentale differenza tra l'orizzonte temporale della esistenza autentica, caratterizzata dalla «decisione», e quello dell'esistenza inautentica, della quotidianità.

La dimensione temporale fondamentale dell'esistenza autentica, della *Entschlossenheit*, è il futuro, perché l'*Entschlossenheit* è il proiettarsi dell'essere dell'uomo verso le proprie possibilità. L'esistenza inautentica, la quotidianità, invece, è dominata dalle cose che la occupano e la preoccupano: e quindi la sua dimensione temporale specifica è l'«adesso», la *jetzt-jetzt Zeit*. Le altre dimensioni temporali, il passato e il futuro, che pure compaiono nella esistenza inautentica, non sono genuine, ma sono riferite all'«adesso», come «non più» e «non ancora». L'esistenza nel modo della quotidianità è cioè spezzettata in una serie di «adesso» e dominata dalle costellazioni di cose che in ognuno di questi «adesso» occupano e preoccupano l'esistenza, mentre l'esistenza

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 310 (la traduzione è nostra).

autentica è *progetto*, è proiettata nel futuro perché non si riferisce alle cose, ma alle proprie possibilità<sup>4</sup>.

Il discorso di Heidegger, per quanto riguarda strettamente il tema che ci interessa, si ferma a questo punto. Esso lascia aperto un importante problema.

La problematica di Heidegger è quella della ricerca del senso dell'esistenza. Infatti l'esigenza di porsi di fronte alla propria vita come un tutto, precorrendo la morte, costituisce la posizione del problema del senso della propria vita. Ma Heidegger arriva soltanto a *porre* il problema del senso, senza proporsi di risolverlo. La «decisione», la *Entschlossenheit*, è soltanto una disponibilità completa, per la scelta di alcune tra le possibilità, dell'individuo, è una disponibilità per la ricerca del senso; non è ancora una scelta effettiva, e quindi la soluzione del problema del senso.

D'altra parte la formulazione di un problema pone l'esigenza di tentarne la soluzione. Ed è a questo punto che la meditazione di Heidegger, spinta più avanti, sembra condurre ad un'impasse. Infatti, secondo le categorie di Heidegger, il precorrere la morte, il *Vorlaufen in den Tod*, che è la posizione stessa del problema del senso dell'esistenza, in pari tempo è la negazione della possibilità di dare un senso all'esistenza perché, se esistere è morire progressivamente, *absterben*, l'unico senso della vita è la morte, che è anche la morte del senso. Se quindi rimane fermo, come per Heidegger rimane fermo, il primato ontologico dell'essere individuale dell'uomo, il senso dell'esistenza è la mancanza di senso: l'esistenza dell'uomo non ha senso.

Questa conclusione è inconfutabile, date le premesse, ma insoddisfacente. Infatti essa ammette soltanto due risposte. Una, autentica, è la scelta del nulla, la morte, come coronamento logico della ricerca. L'altra, inautentica, è l'oblio del problema, il ritorno alla *jetzt-jetzt Zeit*, il «divertimento». Il fatto che Heidegger non abbia scelto alcuna di queste due vie fa pensare che la sua riflessione nasconda un postulato inespresso, un punto di passaggio ad un altro ordine di riflessioni.

D'altra parte, se il futuro costituisce la dimensione temporale specifica dell'esistenza autentica, perché è nel futuro che l'esistenza dell'uomo si proietta sulle sue possibilità, considerare il futuro come delimitato dalla morte dell'individuo significa ridurre

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 323 ss.

drasticamente le possibilità dell'essere dell'uomo, perché soltanto un certo tipo di progetti si può concludere nell'arco breve di una vita: e questi sono i progetti tipici della «quotidianità», quelli definiti dalle strutture del «parlare» quotidiano e della curiosità, la cui dimensione temporale è quella dell'«adesso» e del «non-ancora». Il divertimento, la carriera, la ricchezza, il successo; quindi i progetti dell'esistenza inautentica. Il futuro dell'esistenza autentica sembrerebbe dover essere un futuro con un ben più vasto orizzonte, quello dove il progetto di ogni vita acquista senso continuandosi nei progetti delle vite che seguono.

Certo Heidegger non dice in nessun luogo esplicitamente che i progetti dell'esistenza autentica si debbono concludere nell'arco di una vita. Ciò non toglie che non si veda come questa conclusione possa essere evitata. Se infatti il contesto più globale che dà un senso alla vita dell'individuo è quello delimitato dalla morte, un progetto non può acquistare senso in quanto si limiti ad iniziare un discorso che attenda, per essere completato, altri progetti dopo la morte dell'individuo, talora molti altri progetti successivi. Nella prospettiva di Heidegger questo rimarrebbe sempre e soltanto un progetto incompleto, perché il punto di vista dal quale esso deve essere giudicato è quello della totalità dell'esistenza (*Ganzsein der Existenz*) dell'individuo, e non un punto di vista superiore.

L'unico modo per uscire da questa impasse consiste nel postulare che la vita individuale non acquista un senso se non nel contesto della storia, e che il precorrere la morte, il *Vorlaufen in den Tod* e il rappresentarsi conseguentemente la totalità della propria esistenza costituiscono bensì la presa di coscienza iniziale indispensabile per cominciare la ricerca del senso della propria vita; ma che questa ricerca porta sul primato ontologico della storia e sulla necessità di far coincidere il proprio progetto con il corso della storia. Sentire questa esigenza e tradurla in azione costituisce la realizzazione della esistenza autentica.

Questa affermazione ha certo più la natura del postulato che quella della conclusione di un sillogismo. La storia è pur sempre fatta e pensata dagli individui, e la mia morte è la morte della storia per me. L'unico accesso immediato all'essere che la filosofia occidentale abbia saputo trovare è il cogito cartesiano. Ciò significa che la struttura fondamentale dell'essere è quella di essere trasparente a sé stesso (la *Erschlossenheit des Seins* di Heidegger). Ne

deriva che l'affermazione del primato ontologico della storia implica il concetto di autocoscienza della specie; un concetto che non ha alcun referente empirico e che presuppone a sua volta tutta una serie di postulati metafisici. Ma ciò non toglie che i termini dell'alternativa sono radicali: o compiere questo salto e pronunciare l'atto di fede che esso comporta o fare la scelta della morte o dell'oblio. Quella dell'oblio peraltro è una scelta che molti, la maggioranza, fanno. Ma si tratta anche di una scelta che è profondamente contraria alla natura razionale dell'uomo.

III. Fin qui abbiamo avanzato la tesi che l'esistenza autentica coincide con la coscienza teorico-pratica del corso della storia, ma non abbiamo ancora preso in esame il concetto di coscienza rivoluzionaria. Per arrivare al tema centrale della nostra analisi, tentiamo di spingerci più avanti e di vedere come si definisce più precisamente la «temporalità» (*Zeitlichkeit*) dell'esistenza autentica e quali sono le sue implicazioni.

La storia, e in particolare la storia politica, che è la sola nella quale il movimento della massa può essere orientato dall'azione di una avanguardia cosciente, è divenire. Ma è un divenire che presenta caratteristiche particolari. Per metterle in luce, può essere utile paragonare il divenire nella storia politica con quello della ricerca scientifica. A questo tema dedica una penetrante analisi Kuhn<sup>5</sup>. Secondo Kuhn, il divenire della ricerca scientifica si articola su due piani. L'attività normale, quotidiana di ricerca si inserisce nel quadro di un complesso di assiomi che forniscono una spiegazione generale del settore della realtà che è l'oggetto di ogni scienza particolare. Queste spiegazioni generali della realtà, che Kuhn chiama «paradigmi» (per esempio la teoria geocentrica, i principi fondamentali della meccanica newtoniana, come il principio del tempo assoluto, la costanza della massa, ecc.), non vengono messi in discussione dalla scienza normale ma costituiscono le fondamenta sulle quali cresce tutto l'edificio della stessa scienza normale. La scienza normale può anzi essere interpretata come l'attività di ricerca che ha la funzione specifica di esplorare il campo di ogni scienza particolare per dimostrare la compatibilità

<sup>5</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago and London, The University of Chicago Press, pubblicato dapprima come n. 2 del vol. II della *International Encyclopedia of Unified Science* e successivamente pubblicato a parte e consultato nella 6<sup>a</sup> edizione del 1968.

della realtà con il paradigma e per gettare luce su quei fatti che, in base ai criteri interpretativi forniti dal paradigma stesso, appaiono ancora di difficile comprensione.

Kuhn mette però in evidenza che, in determinate fasi nodali dello sviluppo della scienza, questo modo di procedere entra in crisi. La crisi si manifesta quando vengono scoperti in numero sufficientemente elevato fatti che, per essere spiegati nella prospettiva del paradigma, richiedono costruzioni teoriche eccessivamente complicate e involute. Questo è il segno che il paradigma stesso è entrato in crisi.

La crisi del paradigma, peraltro, in genere non è capita. La comunità degli scienziati ha formato la sua mentalità sugli schemi della scienza normale, mentre la riflessione sul mutamento di paradigma esce da questi schemi, esige una mentalità scientificamente rivoluzionaria (i mutamenti di paradigma sono appunto le rivoluzioni scientifiche), che la comunità degli scienziati considera non scientifica, perché deve fare una larga parte all'intuizione, perché trascura molti risultati della scienza normale già consolidata, perché, in una prima fase, lascia più problemi insoluti di quanti non ne risolva. Kuhn mette anzi chiaramente in rilievo il fatto che un nuovo paradigma non si impone mai alla comunità degli scienziati con l'evidenza di una proposizione scientifica, ma implica sempre un salto che ha una natura quasi fideistica, tanto che si può affermare che la validità di un nuovo paradigma è provata soltanto dal fatto che esso riesca, con il passare degli anni, a farsi accettare dalla comunità degli scienziati, e non da considerazioni interne alla scienza.

Il fatto che l'elaborazione di un nuovo paradigma abbia carattere di eccezionalità, che esca dagli schemi della scienza normale, rende conto di alcuni fatti che si manifestano comunemente in queste fasi di crisi: del fatto che la comunità degli scienziati reagisce all'emergenza di nuovi fatti continuando a basarsi sul paradigma consolidato e preferendo l'elaborazione di costruzioni teoriche intricate e pesanti piuttosto che affrontare una meditazione sul mutamento del paradigma; del fatto che i protagonisti delle grandi rivoluzioni scientifiche sono stati per lo più scienziati giovani o addirittura provenienti da un ramo diverso della scienza; e infine del fatto che la comunità degli scienziati tende a resistere all'introduzione di un nuovo paradigma, una volta che esso è stato formulato, perché esso è sentito come un elemento scomodo, che

distrugge il castello di concetti in cui essi vivono senza conflitti da anni e disturba il quieto proseguimento della loro routine quotidiana.

Queste considerazioni di Kuhn sono suscettibili di una suggestiva estensione al campo della politica. Nei periodi normali anche le società politicamente organizzate evolvono, come evolvono i fatti che la scienza porta in luce. L'attività politica dei governanti – e dei governati – si adegua a questa evoluzione. Ma questo adeguamento avviene sul fondamento di un paradigma che, da parte sua, non evolve ma che, rimanendo costante, fonda tutta l'attività politica normale. Questo paradigma, secondo noi, è la struttura che regola la lotta per il potere, la quale comprende sia il meccanismo secondo il quale la lotta per il potere avviene, sia la sua giustificazione ideologica. Chiameremo questa struttura formula politica.

Come i paradigmi della scienza, così le formule politiche entrano in crisi in certe fasi nodali della storia. Esse entrano in crisi quando la società, nella sua continua evoluzione, crea forme di convivenza incompatibili con il modo in cui è organizzata la lotta per il potere. Si tratta anche in questo caso, si badi bene, di un'incompatibilità relativa e non assoluta. Come bene dice Lukács<sup>6</sup>, un ordine in crisi è sempre in grado di risolvere – anche se in modo sempre più precario, talché la crisi si approfondisce continuamente – i problemi che gli si pongono, fino a che non nasca un gruppo che sappia formulare e imporre l'alternativa. Ma la crisi si manifesta ugualmente nella forma di una crescente debolezza delle istituzioni, di un crescente distacco tra governanti e governati.

Hegel illustra lucidamente questo fenomeno, con riferimento alla Costituzione della Germania prima dell'unificazione. «L'organizzazione di questo corpo, egli scrive<sup>7</sup>, che si chiama la Costituzione dello Stato tedesco si era creata con una vita completamente diversa da quella che doveva abitare in esso in seguito e vi abita ora; la giustizia e la forza, la saggezza e il valore di tempi an-

<sup>6</sup> Cfr. György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik Verlag, 1923, consultato nella traduzione francese di K. Axelos e J. Bois, pubblicata dalle Editions de Minuit, Paris, 1960, pp. 101-102 e 243 ss.

<sup>7</sup> *Die Verfassung Deutschlands* (1802), ora in *Politische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1966, pp. 26-27 (la traduzione è nostra).

dati; l'onore e il sangue, il benessere e la miseria di generazioni da lungo tempo trapassate, legati a costumi e a rapporti scomparsi con esse, sono impressi nelle forme di questo corpo. Ma il decorso del tempo e l'evoluzione della civiltà hanno separato l'uno dall'altro il destino di quel tempo e la vita del nostro. L'edificio nel quale si manifestava quel destino non è più sorretto dal destino della generazione attuale e rimane, senza partecipazione da parte di questa e senza rilievo per i suoi interessi e per la sua attività, isolato dallo spirito del mondo. E, se queste leggi hanno perduto la loro antica vita, la vita di oggi non ha saputo tradursi in leggi. Ognuno [di questi due termini] è andato per la sua strada, si è consolidato per suo conto, e il tutto è andato in rovina, lo Stato non è più».

Come nel campo della scienza, così in quello della politica la crisi in genere non viene capita. Anche qui la mentalità dei governanti, che sono arrivati al potere attraverso un certo meccanismo (e anche quella dei governati che, non avendo un interesse specifico per la politica, recepiscono passivamente le categorie dei primi) adotta naturalmente gli schemi della politica normale. Essi sono quindi chiusi a qualsiasi riflessione sul mutamento della formula politica, perché il mutamento della formula politica esce da questi schemi e per questo viene considerato dai governanti (e dai governati) come non politico, come utopistico, perché non tiene conto degli equilibri esistenti, dei problemi da risolvere il giorno dopo. Come gli scienziati, così i politici sono impermeabili all'idea del mutamento del paradigma, perché il paradigma non fa parte dell'oggetto sul quale essi abitualmente riflettono ed agiscono, ma costituisce l'ossatura stessa della loro struttura concettuale.

Sulla base di queste considerazioni diviene evidente che non si danno rivoluzioni dall'alto. Anche i governanti più coraggiosi e più chiaroveggenti non fanno altro che adattare la loro politica alle mutate circostanze nel quadro della formula politica esistente. E, nei momenti di crisi, essi sono costretti addirittura a portare avanti politiche in contraddizione con essa, contribuendo in tal modo a rendere ancora più evidente la sua inadeguatezza senza però essere in grado di trasformarla essi stessi. Ne è un esempio la politica di Luigi XVI, che mirava all'impossibile obiettivo di conciliare la formula politica della monarchia di diritto divino con la nuova realtà della società borghese della fine del XVIII secolo. Ne

è un esempio l'attuale politica dei governi della Cee che si spogliano, per adeguarsi alla nuova realtà della società europea, di un numero crescente di competenze, cedendole alle istituzioni europee e facendo così apparire in una luce sempre più cruda l'inutilità storica degli Stati nazionali del continente, ma non sono in grado di trasferire la lotta politica al livello europeo, e tentano in tal modo di conciliare la necessità di trasferire decisioni essenziali al livello europeo con la permanenza della formula politica dello Stato nazionale.

Sempre sulla base di queste considerazioni diviene evidente la ragione per la quale l'alternativa rivoluzionaria, una volta formulata, non si impone da sé ai politici e alla popolazione con l'evidenza di una necessità logica, e anzi cozza contro una barriera di incredulità e di disprezzo, fino a che non è imposta, nel momento culminante della crisi, dalla forza degli eventi e dalla azione di una minoranza rivoluzionaria. Questa è la ragione per la quale, prima di questo momento, la minoranza rivoluzionaria non è mai considerata tale: anzi essa, proprio perché formula l'alternativa storica nel linguaggio sobrio della ragione, viene in genere vista come conservatrice, come conservatori furono considerati i socialisti all'inizio della loro lotta in Europa, e come conservatori sono spesso considerati i federalisti nell'Europa di oggi.

Sulla base delle considerazioni che precedono quindi si può affermare che la presa di coscienza rivoluzionaria implica la capacità di liberarsi dalla struttura categoriale che governa la politica normale perché senza questa libertà, la stessa che hanno i protagonisti delle rivoluzioni scientifiche di fronte al corpus costituito della scienza, è per definizione impossibile mettere in discussione il paradigma, la formula politica.

Liberarsi dalla struttura categoriale che governa la politica normale significa liberarsi dal modo quotidiano di occuparsi e di preoccuparsi delle cose. Il distacco dalle cose – l'ironia – è un momento essenziale della presa di coscienza rivoluzionaria, come il distacco dalla routine della scienza normale è un momento essenziale della riflessione dei protagonisti delle rivoluzioni scientifiche. Ma si tratta di un distacco che in realtà riguarda soltanto la superficie esterna delle cose e che in verità significa una nuova messa in prospettiva e una più profonda comprensione delle cose stesse, che non sono più viste nella forma immobile in cui si offrono al commercio quotidiano (*Zuhandenheit*), ma nel loro dive-

nire, nello strato profondo in cui si manifesta in esse l'unità dialettica dell'essere e del dover essere.

Da queste considerazioni si incomincia ad intravedere che la coscienza rivoluzionaria si identifica con la coscienza del corso della storia<sup>8</sup>. Da un lato infatti è soltanto il rivoluzionario che ha il futuro come orizzonte temporale della sua esistenza, mentre il

<sup>8</sup> Althusser (*Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1969, nel saggio *Sur la dialectique matérialiste*) mette in rilievo che il rivoluzionario, nel momento dell'azione, non si trova di fronte allo sviluppo storico nel suo svolgimento diacronico, ma ad una sua *coupe*, e deve affrontare i problemi del momento attuale, agire nella costellazione di eventi esistente in quella particolare contingenza. Questa osservazione può senz'altro essere considerata valida rispetto al problema delle scelte tattiche del rivoluzionario. Ma la tattica ha un senso e una funzione soltanto se si innesta su di una strategia, una linea generale. Ora, se si prende in considerazione il problema delle grandi scelte strategiche del rivoluzionario, rimane certo vero che egli comunque si trova di fronte ad una *coupe* dello sviluppo storico e deve affrontare i problemi del momento attuale. Ma il significato politico del momento attuale non si impone da sé: tanto è vero che esso è sempre interpretato in modi diversi dagli uomini al potere e dai gruppi rivoluzionari. Ciò che determina la superiorità dell'interpretazione del rivoluzionario è appunto la coscienza del corso della storia. Chi infatti si limita a fotografare la *coupe* non ha criteri per capire quali degli elementi che vi figurano stanno declinando e quali stanno crescendo e li considera quindi tutti in base al loro *face value*: ma questo è un atteggiamento che serve a chi amministra un potere, non a chi lo vuole distruggere.

Questa teoria di Althusser, come del resto quella della surdeterminazione nonché la sua sopravvalutazione della contingenza sono spiegate dalla costante preoccupazione di dimostrare che, sebbene Marx avesse previsto che la rivoluzione socialista sarebbe scoppiata nei paesi nei quali il capitalismo era giunto al massimo grado di maturazione, di fatto questa previsione non discende logicamente dal complesso del suo pensiero, ma ne costituisce un elemento accidentale; e che quindi il fatto che la rivoluzione «socialista» sia finora scoppiata soltanto in paesi sottosviluppati è perfettamente compatibile con il senso più profondo del pensiero di Marx.

La necessità di provare questo difficile assunto costringe Althusser a tentare di dimostrare che per Marx la situazione rivoluzionaria non è determinata dalla contraddizione «semplice» tra forze di produzione e rapporti di produzione; ma che la contraddizione decisiva è «surdeterminata», cioè risulta da una interazione complessa e diversa da caso a caso tra l'infrastruttura e i diversi elementi sovrastrutturali: ne deriva che la possibilità della rivoluzione socialista nei diversi paesi può essere compresa soltanto attraverso un'analisi della situazione contingente che in essi si presenta, attraverso un esame delle varie *coupe*. Tutto ciò equivale evidentemente alla rinuncia ad individuare una logica di sviluppo del capitalismo, un qualsiasi disegno razionale del corso della storia.

L'ardita interpretazione del pensiero di Marx da parte di Althusser è condizionata dalla sua accettazione acritica dell'assioma che le rivoluzioni russa, ci-

politico normale, prigioniero delle cose, rimane chiuso nell'orizzonte stretto della *jetzt-jetzt Zeit*, nel breve periodo, nella cronaca, incapace di vedere la possibilità del mutamento radicale, schiavo della facciata pietrificata delle cose che non sa vedere nel loro nascere e nel loro morire, se non limitatamente ai mutamenti parziali che non intaccano la permanenza della formula politica da cui è condizionato.

D'altro lato soltanto chi vive idealmente nel tempo storico è in grado di perseguire un disegno rivoluzionario, perché il futuro del rivoluzionario non può essere quel corto lasso di tempo che separa il presente dell'individuo dalla sua morte: chi concepisce il progetto fondamentale della sua vita sulla base di unità di misura del tempo che sono suddivisioni della durata di una vita umana, e non in termini di cicli storici che possono interessare, per compiersi, più generazioni, non potrà compiere quella rinuncia radicale ad ogni prospettiva di successo immediato che è richiesta da ogni lotta per il mutamento del paradigma e dalla fuoruscita dalla politica normale che ne deriva.

La coscienza rivoluzionaria quindi, identificandosi con la coscienza del corso della storia, è, come questa, la condizione della realizzazione della esistenza autentica di Heidegger. Peraltro, il concetto di esistenza autentica viene, in questa chiave, riformulato. Esso non viene più definito cioè, come fa Heidegger, in termini puramente individuali, bensì sulla base di una messa in relazione dialettica tra individuo e società nel suo complesso.

Il rapporto dell'uomo «normale» rispetto alla società nel suo complesso è il rapporto, in termini hegeliani, tra particolare e generale. Infatti la struttura sociale, che la politica normale amministra e riflette, si articola in una serie di ruoli sociali, definiti dalle

nese e cubana abbiano il carattere di rivoluzioni socialiste, intese nel senso che Marx aveva attribuito al termine.

Se invece si riconosce che il carattere di quelle rivoluzioni è completamente diverso da quello inteso da Marx, cioè che esse hanno avuto in realtà la funzione di instaurare regimi che, attraverso una rigida forma di capitalismo di Stato, fossero in grado di portare un paese a tappe forzate dal medioevo alla modernità mediante un'industrializzazione accelerata e grazie ad una accentuata pressione ideologica che si è servita e si serve della dottrina marxista come di un mezzo, diventa assai più facile spiegarle come risultato della contraddizione «semplice» tra forze produttive (una élite rivoluzionaria moderna appoggiata da quella parte della popolazione, urbana o rurale, toccata in una qualche misura dal progresso) e rapporti di produzione (le istituzioni feudali).

necessità obiettive della divisione sociale del lavoro, che predeterminano le funzioni che ogni individuo deve svolgere nella società. Anche quello del politico normale, che rappresenta interessi particolari ed è condizionato dagli equilibri sociali esistenti è, in questo senso, un ruolo come gli altri. La divisione del lavoro e la divisione della società in ruoli che ne consegue – cioè la struttura sociale – che sono, da un lato, la condizione essenziale che mantiene unita la società e le impedisce di ricadere nello stadio del *bellum omnium contra omnes* e quindi consente alla civiltà di conservarsi e di progredire, sono, dall'altro, la fonte principale dell'alienazione dell'uomo, che rinuncia alla propria individualità, e quindi alla propria umanità, identificandosi con una funzione.

Il rivoluzionario invece, in quanto si mantiene al di fuori dalla politica normale e dalla struttura sociale che essa amministra e riflette, prende in carico il destino di tutta la società, è la coscienza della società nel suo complesso e per questo può realizzarsi completamente come individuo. Per Hegel<sup>9</sup> l'individuale è la negazione del particolare che a sua volta è la negazione del generale: quindi è la negazione della negazione del generale, quindi ancora, secondo la terminologia di Hegel, esso è la riflessione in sé del generale. Ciò significa, nella nostra prospettiva, che il generale, cioè la società, non si realizza che attraverso l'individuo che la riflette in sé, cioè che ha coscienza del suo destino; e, inversamente, che l'individuo non si realizza che negando il particolare, i ruoli, e prendendo coscienza del destino della società: il che significa attraverso la presa di coscienza rivoluzionaria.

IV. Il rivoluzionario tende quindi a realizzare in sé quel tipo di uomo che, essendo negazione dei ruoli, cioè negazione di tutte le determinazioni della società, è negazione assoluta, cioè pura autocoscienza della società o pura ragione. Egli anticipa cioè l'ideale dell'uomo nello stadio finale della storia, intesa marxisticamente come storia dell'autogenerazione dell'uomo. Questo coincide con il fatto che la stessa logica dell'azione rivoluzionaria costringe chi vi è impegnato a non limitarsi a mettere in vista l'alternativa alla formula politica esistente, ma a collocarla nel contesto di una visione generale dello sviluppo storico e dei valori finali di cui esso

<sup>9</sup> Cfr. *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), pp. 238 ss. del II vol. dell'edizione Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1966.

prepara la realizzazione. E ciò, perché gli uomini non possono essere mobilitati per una lotta lunga e difficile soltanto in nome di un obiettivo politico definito che, proprio in quanto definito, nega più valori di quanti non ne realizzi; bensì soltanto in nome della liberazione dell'essenza dell'uomo, della realizzazione compiuta di tutti i valori, cioè della negazione assoluta di qualsiasi determinazione. Quindi in nome di una prospettiva che non può essere identificata con alcuna realizzazione determinata, ma può essere vista soltanto come ideale stadio finale dello sviluppo storico<sup>10</sup>.

Peraltro questa esigenza di universalità, se ha la sua realizzazione completa soltanto nella coscienza rivoluzionaria, è però sentita da tutti gli uomini. I ruoli, l'alienazione, il *man* sono modi ambigui di esistere, che mistificano l'umanità ma non la soffocano come nostalgia. Ciò è dimostrato dai due modi, quello di «destra» e quello di «sinistra», in cui si manifesta nell'umanità alienata l'esigenza dei valori assoluti. L'analisi di questi due atteggiamenti ci consentirà di gettare una luce ulteriore sulla natura dell'atteggiamento rivoluzionario.

Il primo modo, quello di «destra», è costituito dal tentativo dei ruoli di presentarsi come autocoscienza della società, cioè dal tentativo del particolare di spacciarsi per generale. L'esempio più classico di questo atteggiamento è la retorica che prospera nella maggior parte degli ambienti professionali e che è in genere attivamente incoraggiata dal potere politico, la quale consente agli uomini di sentirsi benemeriti della società mentre di fatto perseguono il proprio interesse particolare e di convincersi di non tradire l'umanità che ognuno ha in sé, proprio mentre lo fanno.

Il secondo modo, quello di «sinistra», è costituito da quell'atteggiamento che oggi si chiama «contestazione», cioè dall'atteggiamento della negazione semplice. I portatori di questo atteggiamento – i giovani, che non hanno un ruolo perché sono al di qua del ruolo – capiscono che la realtà sociale del loro tempo nega l'umanità e pensano di realizzare l'umanità negando la realtà sociale del loro tempo, ma senza inserire la loro negazione in una prospettiva storica, e quindi senza indicare obiettivi concreti di lotta. Come il primo atteggiamento identificava meccanicamente i va-

<sup>10</sup> Cfr. a questo proposito Mario Albertini, *L'utopie d'Olivetti*, in «Le Fédéraliste», VIII (1965), n. 2.

lori e la realtà, così il secondo li contrappone altrettanto meccanicamente.

Il fatto che questo secondo atteggiamento sia ufficialmente considerato rivoluzionario, il fatto che sia diventato una moda, sarebbe già sufficiente da solo per dimostrare che esso non ha nulla a che fare con la rivoluzione che, come abbiamo visto, fino al momento in cui trionfa, non è capita, e quindi non può diventare una moda. Analizziamone comunque il senso obiettivo.

L'atteggiamento della negazione semplice è estraneo alla vera natura dell'atteggiamento rivoluzionario che, nella terminologia di Hegel, non nega la realtà che combatte, ma ne nega l'unilateralità. Esso non vuole sopprimerla, ma degradarla a momento di una realtà più comprensiva. L'azione del rivoluzionario è quindi insieme negazione e conservazione (*Aufhebung*).

«Confutare, scrive Hegel<sup>11</sup>, al quale molto a torto si richiama spesso i vati della contestazione globale, è più facile che giustificare, cioè che riconoscere e mettere in luce in qualcosa l'affermativo... Nulla è più facile che mostrare... il negativo. Si ha la soddisfazione di prendere coscienza di essere più in alto di ciò che si giudica, se in esso si riconosce il negativo. Ciò lusinga la vanità. Se si confuta qualcosa, ciò significa che si è al di là di essa. Ma se si è al di là di una cosa, ciò vuol dire che non si è entrati in essa. Invece il trovare l'affermativo implica essere penetrati nell'oggetto, averlo giustificato, e ciò è di gran lunga più difficile che confutarlo».

D'altra parte, essere totalmente esterni ad un oggetto significa esserne totalmente prigionieri. Ed è per questo che la negazione semplice, la contestazione globale, diventa moda, ruolo, conformismo. Nel giudizio negativo, scrive Hegel<sup>12</sup>, «il soggetto come immediato supporto del giudizio (*das zugrunde liegende Unmittelbare*) non viene toccato dalla negazione». La realtà che viene negata non viene trasformata, ma deve rimanere invariata perché è indispensabile come supporto della negazione. Di fronte ad essa viene creata un'altra realtà di segno negativo che è l'immagine speculare della prima, che ne riproduce, rovesciati, i ruoli, i vizi e le alienazioni. Essa ha bisogno, per mantenersi, che la prima resti

<sup>11</sup> *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, pp. 127-128 della edizione Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1959 (la traduzione è nostra).

<sup>12</sup> *Wissenschaft der Logik*, cit., vol. II, p. 282 (la traduzione è nostra).

invariata, per poterla negare all'infinito. Ed è gradita alla prima, che vede in essa un sostegno della propria solidità, e con sicuro istinto conservatore le attribuisce la qualifica di rivoluzionaria, spingendo verso di essa tutte le forze che potrebbero in effetti agire per il suo superamento.

Ciò significa che la negazione semplice rimane chiusa, per usare ancora la terminologia di Hegel, nella *sfera*, ossia nell'orizzonte concettuale dell'affermazione. Ovvero, per usare quella di Althusser<sup>13</sup>, che la contestazione accetta la *problematica* della conservazione. Essa risponde no quando quest'ultima risponde sì, ma risponde alle stesse domande. Quindi gioca un ruolo obiettivamente conservatore della realtà esistente, perché la realtà è *dapprima* unità semplice del positivo e del negativo, e non evolve fino a che non è che questo, fino a che non è lo stesso negativo ad essere negato.

La rivoluzione non è negazione semplice, ma è appunto negazione della negazione, cioè coscienza di sé della società. Il rivoluzionario non si limita a negare, non è al di là della cosa ma nella cosa; egli deve saper comprendere e giustificare la realtà che vuole modificare, deve farne in un certo senso parte per poterla superare, per essere in grado di vedere quali sono le forme virtuali di convivenza che essa reca in sé e per riuscire a realizzarle. Il rivoluzionario cioè non identifica meccanicamente la realtà e i valori, né li contrappone meccanicamente; ma li unifica dialetticamente, cioè sa vedere la realtà come divenire.

Il rivoluzionario realizza su di un piano superiore, non più semplice ma mediato, l'unità di affermazione e negazione, di conservazione e contestazione. E ciò proprio perché entra nelle cose, nel loro divenire, che è insieme conservazione e negazione, continuità e non-continuità. Il rivoluzionario non conosce quella *tenerrezza* per le cose, di cui parla Hegel<sup>14</sup>, che consiste nel non saperne sopportare le contraddizioni e che è propria sia dei conservatori, che tentano di nascondere la contraddizione, sia dei contestatori, che si illudono di eliminarla creando nella loro fantasia un contromondo rovesciato. Entrambi non vedono che la verità sia della conservazione che della negazione semplice è la rivoluzione, e che la rivoluzione è il superamento della sfera, o della

<sup>13</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, cit., 1969, pp. 67-70.

<sup>14</sup> *Wissenschaft der Logik*, cit., vol. II, p. 40.

problematica, che accomuna la conservazione e la negazione semplice. Il rivoluzionario non deve dare risposte diverse, ma porsi domande diverse. Oggi in Italia, per esempio, egli non deve dare una risposta diversa alla domanda: che cosa deve fare il governo italiano? o a quella: che regime deve avere l'Italia? perché qualunque risposta data a queste domande è a priori conservatrice; ma chiedersi: serve ancora l'Italia?

Tutto ciò rende ragione di una caratteristica essenziale dell'azione rivoluzionaria. Il rivoluzionario non si limita a negare la formula politica esistente per sostituire ad essa un'altra formula politica, che non ha nulla a che fare con la prima. La formula politica – quanto meno dopo la rivoluzione francese – ha, oltre un aspetto di struttura, consistente nel meccanismo della lotta per il potere, un aspetto di valore, consistente appunto nei valori in nome dei quali la formula politica è stata creata e in nome dei quali essa si giustifica<sup>15</sup> (si noti che l'aspetto di valore della formula politica non va confuso con il suo aspetto ideologico, consistente nell'identificazione meccanica tra il meccanismo e i valori). La crisi della formula politica, provocata dalla contraddizione che si crea tra l'evoluzione della società e il meccanismo della lotta per il potere, mentre mette in vista l'inadeguatezza di quest'ultimo ad esprimere le istanze e a risolvere i problemi che nascono nella società, mette in vista con ciò stesso la sua inadeguatezza a realizzare i valori in nome dei quali esso si giustifica. Con questo è lo stesso aspetto ideologico della formula politica che entra in crisi: meccanismo della lotta per il potere e valori non appaiono più come identici, ma come contraddittori.

Si tratta del resto di una contraddizione strutturale, anche se essa diventa visibile per tutti soltanto nei periodi di crisi acuta, perché i valori che giustificano il meccanismo della lotta per il potere sono universali (p. es. la democrazia come sovranità popolare), mentre il meccanismo stesso è limitato (p. es. le elezioni nazionali).

Nei momenti di crisi rivoluzionaria quindi è la formula politica che entra in contraddizione con sé stessa. E questo spiega il carattere di negazione e di conservazione insieme che ha l'azione rivoluzionaria: infatti il rivoluzionario, mentre combatte il mecca-

<sup>15</sup> Cfr. per l'uso di questa terminologia, Mario Albertini, *Il federalismo e lo Stato federale. Antologia e definizione*, Milano, Giuffrè, 1963.

nismo esistente della lotta per il potere, in quanto quest'ultimo di fatto nega i valori che lo dovrebbero giustificare, si presenta come difensore della legalità nel suo senso più profondo. E in questo si contrappone al politico normale che, al contrario, difendendo il meccanismo della lotta per il potere, nega i valori, con i quali esso è entrato in contraddizione<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Nel saggio di Merleau-Ponty *Eloge de la philosophie (Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953) si trova un ordine di considerazioni simili a quelle qui sopra svolte. Esse però non sono riferite al rivoluzionario, ma al filosofo. La vita e la morte di Socrate, per Merleau-Ponty, sono l'esempio dei rapporti difficili che il filosofo ha strutturalmente con «gli dei della città». «Se il filosofo fosse un "révolté", scrive Merleau-Ponty (pp. 42-43), egli offenderebbe meno. Poiché, in fondo, ognuno sa tra sé e sé che il mondo come va è inaccettabile; e la gente ama che questo sia scritto per l'onore dell'umanità, salvo dimenticarsene quando ritorna agli affari. Con Socrate è diverso. Egli insegna che la religione è vera, e lo si è visto offrire dei sacrifici agli dei. Insegna che si deve obbedire alla Città, ed è il primo ad obbedirle fino in fondo».

Ma ciò che offende nel suo comportamento è che per lui «la religione è vera, ma di una verità che essa stessa non conosce, vera come la pensa Socrate e non come si pensa essa stessa. E, del pari, quando egli giustifica la Città, è per ragioni sue e non per ragioni di Stato» (p. 43). «Egli, continua Merleau-Ponty (p. 46), rovescia i ruoli e dice loro [ai suoi giudici]: "non è me stesso che difendo, siete voi". In fin dei conti, la Città è in lui e loro sono i nemici delle leggi, sono loro che vengono giudicati e lui che è il giudice. Rovesciamento inevitabile nel filosofo, poiché egli giustifica ciò che è esteriore in nome di valori che vengono dall'interno».

E proprio questo atteggiamento, che è insieme di affermazione e di negazione, che mette gli altri «in stato di disagio, infligge loro l'offesa imperdonabile di farli dubitare di sé stessi» (p. 45). Questo effetto non è raggiunto da un atteggiamento di pura negazione, ma da questo atteggiamento ambivalente che Merleau-Ponty chiama pure «ironia». «L'ironia di Socrate, scrive Merleau-Ponty, è una relazione distante, ma vera, con gli altri; essa esprime il fatto fondamentale che ognuno non è che sé stesso, ineluttabilmente, e tuttavia si riconosce nell'altro».

La concezione che sta alla base dell'analisi della vita e della morte di Socrate fatta da Merleau-Ponty, emerge in una parte precedente del suo scritto (p. 39). «Il nostro rapporto con la verità, scrive Merleau-Ponty, passa attraverso gli altri. O noi andiamo alla verità con loro, o non è alla verità che andiamo. Ma il colmo della difficoltà è che, se la verità non è un idolo, gli altri, da parte loro, non sono dei. Senza di loro non c'è verità, ma non basta, per raggiungere la verità, essere con loro». «È vero, egli aggiunge (p. 40), che non vi è un giudice in ultima istanza, che io non penso né soltanto secondo la verità, né soltanto secondo me stesso, né soltanto secondo gli altri perché ciascuno dei tre ha bisogno degli altri due, e sarebbe un non senso sacrificarglieli».

Merleau-Ponty praticamente non va oltre questo punto e il suo ragionamento resta, a nostro avviso, avvolto nell'ambiguità. Anche quando egli analizza

Tutto ciò evidentemente non significa che l'azione del rivoluzionario, a sua volta, porti alla realizzazione completa di questi valori. L'azione del rivoluzionario consentirà di compiere soltanto un ulteriore, piccolo passo avanti verso l'obiettivo di un adeguamento che non è che un'idea della ragione, e che non può essere altro che questo a causa dell'incolmabile iato esistente tra l'universalità del valore e la limitatezza di qualsiasi realizzazione concreta.

Questo mette in rilievo ancora una volta le difficoltà che implica l'assumere un autentico atteggiamento rivoluzionario. La struttura sociale è sostenuta dagli interessi consolidati; la contestazione dal fascino dell'indeterminato che consente di far passare, a fianco della negazione «globale», le più disparate affermazioni individuali, perché non propone un obiettivo e una strategia. La rivoluzione non ha dalla sua né i primi né il secondo, ma soltanto il severo richiamo della ragione, che indica nella realizza-

il contributo del pensiero di Marx e il suo concetto di prassi egli insiste sulla «impossibilità di pensare il futuro» (p. 59), sul fatto che «il senso storico è immamente all'avvenimento e fragile come lui» (p. 60), che «l'avvenimento prende il valore di una genesi della ragione» (p. 60). In questo modo egli sdialettizza il rapporto tra il vero e gli uomini perché, se l'avvenimento è la genesi della ragione, gli uomini e la verità, di cui essi sono i produttori, si identificano meccanicamente.

Diversa è invece la conclusione del discorso se si riconosce che, in termini hegeliani, la storia è il processo nel corso del quale l'uomo diviene ciò che è. Se si riconosce questo, la verità non è più una specie di secrezione puntuale dell'attività degli uomini, ma l'insieme di virtualità (l'essenza) che essi hanno in sé e che realizzano progressivamente nella storia. Questo chiarisce la natura del rapporto, di cui parla Merleau-Ponty, tra il filosofo, la verità e gli altri. Il filosofo vede la verità che gli altri non vedono perché non sono ancora *divenuti* la loro verità; e quindi è al di là di essi, è estraneo a loro; ma la verità che egli vede è il complesso delle virtualità degli altri; non è qualcosa al di fuori di essi, è qualcosa che essi intuiscono oscuramente; ed egli, comprendendo la verità, e facendola comprendere agli altri, li aiuta a divenire la loro verità; per questo egli è con gli altri e deve esserlo a costo di perdere la strada della verità.

Ma ciò significa che *produzione e comprensione* del senso della storia si identificano dialetticamente e che questa attività di produzione-comprensione è teorico-pratica. E ciò significa a sua volta che il ruolo che Merleau-Ponty attribuisce al filosofo è di fatto quello del rivoluzionario. È il rivoluzionario che, da quando la volontà umana ha acquistato la possibilità di esercitare un'azione cosciente sul corso della storia, prende su di sé, nei confronti della società, quella funzione di maieuta che Socrate si attribuiva nei confronti dei suoi discepoli, e che consiste nel far prendere alla società, attraverso l'azione rivoluzionaria, coscienza del proprio destino.

zione completa dei valori soltanto un criterio regolativo dell'azione del rivoluzionario, coincidente con l'idea della ragione della fase finale dello sviluppo storico, e nell'obiettivo politico dell'azione rivoluzionaria soltanto un passo, imperfetto e parziale, lungo la strada della realizzazione di questi valori.

Mantenere ferma nell'azione questa coscienza è così difficile che anche i grandi rivoluzionari del passato non hanno potuto farlo. Essi hanno dovuto credere e far credere nella coincidenza dell'obiettivo concreto per cui hanno lottato con l'ultima fase della storia. Con il che essi hanno reso possibili trasformazioni che forse altrimenti non sarebbero avvenute, ma hanno insieme imbalsamato le loro rivoluzioni, lasciando coloro che li hanno seguiti senza una visione della storia che consentisse loro di mettere nella giusta prospettiva le realizzazioni raggiunte e di svilupparle ulteriormente.

V. Queste osservazioni pongono in luce il fatto che la coscienza rivoluzionaria è coscienza dell'esistenza sia di un elemento di continuità che di un elemento di discontinuità nella trasformazione rivoluzionaria. Sotto un determinato profilo la rivoluzione non cambia nulla perché essa non fa che sanzionare un mutamento già avvenuto. Da un altro punto di vista, che si riflette nel significato comunemente attribuito alla parola «rivoluzione», essa produce un mutamento radicale, che interessa l'intera società.

In realtà, entrambi questi aspetti sono presenti nella realtà della rivoluzione. Ma questo fatto è raramente compreso. I conservatori tendono a vedere soltanto il primo e si propongono di dimostrare l'inutilità della rivoluzione mettendo in rilievo il fatto che essa non fa che sanzionare un'evoluzione già compiuta. Gli pseudo-rivoluzionari dimenticano che la rivoluzione è il prodotto di un movimento progressivo della società nel suo complesso, e mettono l'accento soltanto sull'aspetto del sovvertimento dell'ordine costituito, come se il nuovo ordine nascesse *ex nihilo* da un progetto arbitrariamente concepito da gruppi d'avanguardia.

Il più classico esempio del primo atteggiamento è la magistrale trattazione di de Tocqueville sull'Antico Regime e la rivoluzione<sup>17</sup>. De Tocqueville mette in evidenza una serie di fatti, pe-

<sup>17</sup> Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, edito per la prima volta nel 1856, consultato nell'edizione Gallimard, Paris, 1952.

raltro incontestabili, attraverso i quali mira a dimostrare che la rivoluzione francese era già compiuta prima di essere fatta: lo Stato era già accentrato e le autonomie locali già morte; la nobiltà aveva già perso ogni funzione politica ed era decaduta anche economicamente; la borghesia era già di fatto al potere. La rivoluzione francese non ha fatto che sanzionare un'evoluzione graduale che era già praticamente compiuta.

Analoghe considerazioni si possono fare analizzando il processo in corso di unificazione dell'Europa. Anche qui la rivoluzione federalista non farà che sanzionare un processo già praticamente compiuto, che ha progressivamente portato le economie e le società del continente a superare le barriere nazionali e ad assumere una dimensione europea. I federalisti sono fin troppo familiari con un atteggiamento, assai diffuso tra i politici nazionali, che, sulla base di questi fatti, nega che la fondazione della Federazione europea implichi un salto rivoluzionario.

Queste constatazioni sono inoppugnabili, e gli pseudo-rivoluzionari che le dimenticano non possono cogliere l'essenza della rivoluzione. Ciò non toglie che esse non possono, da sole, fondare una teoria della rivoluzione (che sarebbe in effetti una teoria dell'inesistenza della rivoluzione) ma soltanto costituirne un momento. Non è stata infatti l'ascesa al potere della borghesia, o l'accentramento dello Stato, che hanno fatto l'immensa importanza storica della rivoluzione francese, né la nascita di un'economia e di una società europea che farà quella della rivoluzione federalista.

E ciò perché, in termini hegeliani, ogni mutamento quantitativo si trasforma, in un certo punto del processo, in un mutamento qualitativo. Il punto del processo rivoluzionario in cui ciò avviene è quello in cui viene trasformata la formula politica.

Il problema è ora quello di capire la ragione per la quale la formula politica assume un'importanza così grande da conferire, con la sua trasformazione, tutto il suo rilievo storico alla rivoluzione, sebbene di fatto l'importanza in termini sociali immediati, materiali, del mutamento qualitativo che definisce la rivoluzione sembri più formale che reale, proprio perché la trasformazione della formula politica corona un mutamento sociale già avvenuto.

Ciò avviene, a nostro avviso, perché la formula politica è il codice dei significati della vita sociale, quei significati attraverso i quali vengono formulati i valori; i quali, a loro volta, forniscono le

prospettive attraverso cui la storia viene interpretata e assunta come base per l'azione. Tra il borghese di prima della rivoluzione francese e quello di dopo la rivoluzione vi erano ben poche differenze materiali, ma vi era una importantissima differenza nel nome che gli veniva attribuito; prima era suddito, poi cittadino. Così la rivoluzione federalista sopprimerà come significato, come formulazione giuridica, un dovere di lealtà esclusivo verso la nazione che è già morto nei fatti, restituendo all'uomo la coscienza chiara della sua appartenenza all'umanità, della quale il nazionalismo, prodotto dallo Stato nazionale, lo aveva privato.

Si può dire quindi che, mentre la fase che precede la rivoluzione muta la sostanza della società e lascia immutati i nomi, la rivoluzione cambia i nomi. Essa è la scoperta del codice, o del paradigma per usare l'espressione di Kuhn, che spiega i mutamenti sopravvenuti e dà loro un nome. Il che si può esprimere anche, da un altro punto di vista, dicendo che tutto ciò che normalmente si ritiene sia stato creato dalla rivoluzione esisteva già prima, ma era illegale. La rivoluzione, introducendo un'altra formula politica, rende legale con un solo atto tutto ciò che prima era illegale. Essa, mutando la chiave di volta del sistema, in un certo senso cambia quindi tutta la società perché ogni atto di rilievo pubblico, compiuto nel nuovo contesto, cambia di significato.

In termini più generali, ciò che si trasforma improvvisamente nelle rivoluzioni è il linguaggio<sup>18</sup> in cui si esprime la vita sociale. Questo linguaggio, per essere più precisi, muta anche prima della rivoluzione, perché le trasformazioni dell'infrastruttura non possono non avere ripercussioni su di esso. Ma poiché non viene introdotto un nuovo codice per interpretarlo – la formula politica – le sue trasformazioni appaiono casuali e contraddittorie. Ne fornisce un esempio il caso del Parlamento europeo oggi in Europa.

<sup>18</sup> Jürgen Habermas, nel saggio *La tecnica e la scienza come ideologie*, pubblicato nella raccolta *Colloque Marx*, L'Aja, Mouthon, 1969, tradotto in italiano con il titolo *Marx vivo*, Milano, Mondadori, 1969, sostituisce alla dicotomia marxista tra forze di produzione e rapporti di produzione quella tra lavoro – o attività razionale finalizzata – e attività comunicativa, definita come «interazione mediata da simboli».

Citiamo questa classificazione di Habermas perché mette utilmente in rilievo, a nostro avviso, la funzione del linguaggio al livello della sovrastruttura (il «quadro istituzionale» viene definito per esempio come «insieme di interazioni mediate dal linguaggio comune»).

L'introduzione di questo termine nel linguaggio politico è un prodotto della evoluzione della società. Ma, in mancanza di un codice che gli attribuisca un senso – come organo di uno Stato federale europeo – esso rimane un elemento estraneo, una contraddizione vivente, nel contesto dei significati della politica europea.

È per questo che la fase che precede la rivoluzione è una fase di profondo disagio, di confusione linguistica, nella quale il linguaggio della politica non è più in grado di esprimere le realtà della vita sociale. È la fase in cui si manifestano le contraddizioni del sistema, contraddizioni in senso logico, contraddizioni tra significati. Ed è, come abbiamo accennato precedentemente citando l'esempio del Parlamento europeo, la fase che stiamo vivendo oggi in Europa, dove lo stesso uomo politico esalta gli eserciti nazionali e l'ideale dell'unità europea, dove gli uomini al potere giungono a manifestare apprezzamento per coloro che violano il diritto, ecc.

Tutto ciò spiega perché per i gruppi rivoluzionari l'attività teorica riveste un ruolo essenziale. La rivoluzione, anche se ha come obiettivo strategico la formula politica, di fatto, attraverso la formula politica, investe tutta la società, quindi presuppone una diagnosi globale della società stessa. Il fatto che nelle rivoluzioni del passato lo sforzo diagnostico dei gruppi rivoluzionari si sia mescolato con elementi ideologici non dimostra certo l'inutilità della teoria nella rivoluzione, ma soltanto, semmai, l'impotenza della ragione a formulare teorie della società perfettamente adeguate.

Molti autori usano esaltare il pragmatismo anglosassone, sviluppatosi in società che non hanno conosciuto la tragedia della rivoluzione, contrapponendolo alle manie sistematiche dei continentali che tradiscono la permanente velleità di rifare continuamente da capo la società e lo Stato.

Questo giudizio di valore è indice di una mentalità conservatrice. È certo vero che ogni rivoluzione politica è inscindibilmente connessa con una diagnosi globale della società, con una filosofia della storia e con una visione della natura e del destino dell'uomo. Falso è invece che il prevalere di un atteggiamento pragmatico di fronte alla società e alle istituzioni sia il segno di una più alta maturazione civile. E ciò perché, come i grandi progressi nella storia del pensiero sono scaturiti da un ripensamento globale del mondo e della condizione umana, e dal superamento del sistema di cate-

gorie attraverso le quali essi erano pensati precedentemente, così i grandi progressi della storia politico-sociale sono consistiti in rimesse in questione radicali del modo in cui la società prende coscienza di sé nelle istituzioni che si dà. Ne deriva che i paesi che non hanno avuto esperienza della rivoluzione, dell'atto radicale di presa in mano da parte di un popolo del suo destino attraverso la presa di coscienza del proprio grado di maturità storica, anche se, come nel caso della Gran Bretagna e degli Stati Uniti, hanno conosciuto un alto grado di libertà politica e di democrazia formale, di fatto non hanno conosciuto questi valori come risultato di una riflessione sulla condizione dell'uomo, e quindi come valori universali, bensì come risultati di uno sviluppo pragmatico, cioè casuale. Le libertà anglosassoni sono state il frutto di una privilegiata posizione geografica, e non del pragmatismo degli inglesi e degli americani. Il pragmatismo in quanto tale non è altro che incapacità di cogliere i nessi, in ultima analisi assenza di pensiero razionale, nella misura in cui il pensiero è un'attività astraeante e generalizzante.

Del resto nelle società anglosassoni, al pragmatismo, cioè alla incapacità di vedere la società nel suo complesso come una struttura nella sfera soggettiva, fa riscontro, nella sfera oggettiva, il fatto che esse sono in effetti società composite dal punto di vista istituzionale, nelle quali (e con più evidenza in quella inglese, che ha una storia più lunga alle sue spalle) elementi medievali continuano a vivere frammisti ad elementi moderni, in cui l'*ancien régime* sotto certi profili non è ancora stato superato, in cui coesistono la libertà politica e il razzismo, la democrazia formale e l'assurda istituzione della monarchia.

L'elemento che ha consentito ai popoli anglosassoni di evitare di conoscere la tragedia della rivoluzione è costituito dall'estrema elasticità della loro formula politica, la quale a sua volta è spiegabile in base ad una serie di ragioni storiche e geografiche che non è nostro compito esporre in questa sede. Ciò ha significato che ogniquale volta parziali fermenti di rinnovamento si sono manifestati nelle società inglese e americana, essi non hanno trovato ostacoli consistenti nella formula politica stessa ed hanno così potuto esprimersi senza sentire il bisogno di cercare collegamenti teorici e pratici in altri settori della società.

Il paradigma si è cioè rivelato tanto elastico da poter sostenere la prova dei fatti più disparati. I significati che trovavano il loro

codice nella formula politica erano quindi così vaghi da potersi adattare ai più diversi contesti. Questo ha risparmiato ai popoli anglosassoni la tragedia della rivoluzione. Ma li ha anche dispensati dalla necessità di unificare, in certe fasi cruciali della storia, tutti i parziali fermenti di rinnovamento in una di quelle grandi ideologie rivoluzionarie che sono state le manifestazioni dell'autocoscienza della specie che hanno segnato le tappe fondamentali della storia del mondo civile e dalle quali le stesse società anglosassoni hanno tratto un insostituibile beneficio.

Per questo la storia inglese e americana non ha quasi mai espresso valori che abbiano saputo rendersi autonomi dagli interessi contingenti che li hanno generati e presentarsi come universali. Le riforme, che la società inglese e americana hanno in generale saputo attuare prima delle società europee, hanno interessato soltanto coloro che ne hanno direttamente beneficiato, perché sono sempre e soltanto risultate da un nudo cozzo di interessi non interpretato e messo in prospettiva mediante l'inserzione nel quadro di una concezione generale della situazione dell'uomo in generale e in una certa fase della storia in particolare. Mentre la rivoluzione francese, a dispetto di quello che si può considerare il suo parziale fallimento sul piano dell'incorporazione di un grado effettivo di libertà e di democrazia nelle istituzioni, ha esercitato, proprio perché si è fondata su di una riconsiderazione radicale della situazione dell'uomo nel suo tempo e della sua vocazione futura, una immensa funzione storica universale.

In «Il Politico», XXXV (1970) e, in francese, in «Le Fédéraliste», XII (1970), n. 2.