

## NECESSITÀ DEL SOGGETTO

### Rischi, percorsi e presupposti della decisione rivoluzionaria

Napoli, 11 febbraio 2020 – Ex Asilo Filangieri – Seminario di filosofia politica

Paolo Cassetta

Questa concezione appare come sviluppo necessario. Ma giustificazione del caso. Come. (Tra l'altro anche della libertà).  
Karl Marx, *Grundrisse*

Vorrei provare a parlare del soggetto rivoluzionario con una certa libertà. E per questo motivo, dopo la relazione che mi ha preceduto, vorrei entrare nel discorso da una porta laterale, cominciando da una specie di inizio.

Chi ricorda l'episodio di Tersite nell'*Iliade*? Sulla riva del mare, l'assemblea dei Greci è convocata da Agamennone allo scopo di approvare un nuovo, risolutivo attacco contro il nemico. L'Atride è fresco del litigio con Achille, ed è stato ingannato nella notte da Zeus, che gli ha inviato un sogno bugiardo, annunciatore di vittorie fulminanti. Approfittare del favore degli dèi sembra logico al sovrano, come pure al consiglio degli anziani. Ma l'assemblea seguirà un andamento tortuoso, perché anche l'epica fa i suoi capricci, e Agamennone intende verificare il morale delle truppe attraverso un espediente singolare. Istigherà i soldati alla fuga, illustrando il rovinoso bilancio della guerra giunta ormai al nono anno. Poi, spetterà ai comandanti smascherare e trattenere gli eventuali vigliacchi, ricorrendo a parole adeguate, e alla forza e all'autorità dei migliori.

È un raggiri nel raggiri. Un sondaggio bizzarro e pericoloso, che scatena fra gli Achei il già smanioso desiderio del ritorno. Infatti, alla faccia della virtù e dei giuramenti, i guerrieri obbediscono entusiasti alla falsa ritirata ordinata dal *basileus*. E la situazione degenererebbe in fretta se, a fermarli, non fosse Odisseo, che persuade con parole sorvegliate i capi militari, ma aggredisce con rimproveri molto bruschi gli uomini del *demos*. Notevoli sono i suoi argomenti, basati sulla necessaria unicità del comando, e sulla mancanza di valore dei semplici soldati, insignificanti tanto in battaglia quanto nel consiglio. Notevole risulta l'effetto della sua arringa, che riordina velocemente l'esercito, guidando un'altra volta i combattenti all'assemblea, fermi ai loro posti e pronti a sottomettersi alle decisioni dei migliori.

Qui entra in scena Tersite. È brutto: «l'uomo più brutto che venne sotto Ilio», dice Omero. E soprattutto (sono sempre parole di Omero) «vociava ancora smodato», avido di lamentele e spiritato dall'eccezionalità del momento. L'inclinazione alla protesta sembra essere il demone di questo sgraziato soldato, che, recitano i versi, «molte parole sapeva in cuore, ma a caso, vane, non ordinate, per parlare dei re». È sua abitudine oltraggiare Achille e Odisseo, i quali lo ricambiano di un odio speciale. Adesso però insulta Agamennone, odiato dagli Achei ma pubblicamente indiscutibile.

Insomma, con rudimentale senso tattico, Tersite dà voce a un sentimento strisciante e finora affiorato sola in cerchie ristrette. Non a caso, egli cita il conflitto con Achille, accusando il sovrano di ingordigia e invitando i compagni alla sedizione. «Non è giusto che un capo immerga nei mali i figli degli Achei»: queste parole solenni convivono nel suo comizio con toni più bassi di sicura efficacia plebea. «Ah poltroni, brutti vigliacchi, Achee non Achei, a casa, sì, sulle navi torniamo, lasciamo costui qui, a Troia, a digerirsi i suoi onori, che veda se tutti noi lo aiutavamo o no».

Occorre preoccuparsi? Forse sì. Forse no. Ma, intanto, ecco di nuovo l'uomo delle situazioni difficili. Odisseo sa come si affrontano le emergenze. E il suo intervento è un capolavoro di autorevolezza signorile, un composto incisivo di *kratos* (di forza) e di *metis* (di astuzia) che lascia il segno nei pur volubili sentimenti popolari. Tersite, e Odisseo questo lo ammette, è «arguto oratore». Ma ha la «lingua confusa», sempre «i re sulla bocca», una storia militare così abietta che dovrebbe suggerirgli il silenzio anche e soprattutto in assemblea. Invece, non soltanto offende i comandanti, ma ambisce addirittura a discutere il futuro, affidato al gioco di un destino ben superiore alla stessa volontà degli eroi. È troppo. E dopo aver mobilitato i più classici argomenti politici e religiosi ai fini della ridicolizzazione dell'avversario, il figlio di Laerte passa alle vie di fatto, somministrando una copiosa scarica di bastonate sul petto e sulle spalle del mestatore.

Si noti: sono colpi di scettro. Dure, aristocratiche mazzate, che piovono su Tersite come una sentenza definitiva. Evidentemente Omero ci sta prendendo gusto. Così, descrive con implacabile finezza la paura dell'insolente, lo sbigottimento del popolano, che si contorce, perde sangue, versa una grossa lacrima, e siede finalmente (dice Omero) «con aria stupida», asciugandosi il volto e le ferite doloranti. Questo pianto, più eloquente di mille parole, scredita definitivamente Tersite agli occhi della truppa. «Gli altri scoppiarono a ridere di cuore di lui, benché afflitti», è scritto nell'*Iliade*. I commilitoni compatiscono e dileggiano il maldestro arruffapopoli. L'hanno scampata bella, ruminando forse le stesse lamentele che il «parlatore petulante» ha appena finito di esporre con «lingua confusa». Perciò ridono. Allineati e coperti, ridono di lui: «l'uomo più brutto che venne sotto Ilio», scarabocchio privo di un tempo debito, di un'occasione politica. Non può stupire, allora, se proprio a uno di questi anonimi soldati Omero metta in bocca il commento più giudiziario: «Ah, davvero, mille cose belle ha fatto Odisseo, dando buoni consigli e primeggiando in guerra; ma questa ora è la cosa più bella che ha fatto tra i Danai, che ha troncato il vociare di quel villano arrogante»<sup>1</sup>.

Così Tersite scompare dal poema. Ma non dalla tradizione del ciclo, che nei frammenti dell'*Etiopide* lo immagina sul luogo della morte di Penthesilea, l'Amazzone abbattuta da Achille, e amata dal suo stesso uccisore nel momento della fine. Ebbene, Tersite non rinuncia alla tentazione di sfottere l'eroe per questo amore sovranamente incoerente. Inoltre, si accanisce sul cadavere della donna, lacerandone gli occhi con la punta della lancia. Anche qui, troppo davvero. Achille lo accoppa con un solo pugno<sup>2</sup>.

Adesso cerchiamo di non fare retorica. Su Tersite si è detto e scritto a sufficienza. Nei suoi dialoghi, Luciano lo presenta come un cinico *ante litteram*. In un encomio provocatorio, Libanio lo colloca sulla linea della *pharresia* demostenea. In *Troilo e Cressida*, Shakespeare lo resuscita vile e intelligente. In tempi più recenti, Stefan Zweig ne ricava un fosco dramma di impronta freudiano-vittimistica, e Concetto Marchesi gli intitola un libro autobiografico, eleggendolo a simbolo di una visione antierica della storia. Poi,

<sup>1</sup> *Iliade*, II, 1-277, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino, 1950.

<sup>2</sup> QUINTUS SMYRNAEUS, *Posthomerica*, I, 716-825, Paris, 1963.

come è ovvio, ci sono gli studi omerici, impegnati da sempre a scavare fra le pieghe dell'episodio. Affiora quel certo contesto di democrazia primitiva, che fa da sfondo alla figura del soldato petulante, cui è permessa la parola anche in contrasto ai capi della spedizione. Si impone il suo destino di sconfitto, obbligato a soccombere sotto il peso di differenziazioni sociali incipienti, già cristallizzate nell'emergente consiglio degli anziani, e nel divario abissale di splendore e virtù intervenuto fra i migliori e gli uomini del *demos*.

E allora? Quel che conta è che Tersite è un paradigma. Un modello a cui non si può evitare di pensare, quando si legge Tucidide su Cleone, o, voltando duemila anni di pagine, Tocqueville su Blanqui. Lo sguardo dell'uomo di lettere indugia volentieri sulle debolezze del capo popolare. E sono limiti in qualche modo reali, perché un sottofondo di codardia sublimato in ferocia, un'ingegnosità malnutrita lievitata in supponenza da autodidatta, una petulanza da cortile trasformata in oratoria vanagloriosa, rappresentano caratteri stabili del lungo processo attraverso cui i ceti subalterni hanno generato i loro demagoghi (conduttori del *demos*) e il loro desiderio di rivincita sociale. Il cielo basso di queste meteore stimola il talento dell'intellettuale, che vendica regolarmente le proprie classi dalla paura, assaggiata anche solo per un momento, di un possibile rivolgimento nell'ordine delle cose. Non si tratta di negare a queste descrizioni la loro, compiaciuta e partigiana, dose di attendibilità. Si tratta di capire se il mondo dei vinti abbia mai effettivamente superato il cerchio del risentimento, liquidando i propri complessi di inferiorità, e distillando l'odio in qualcosa di simile a una razionale linea di condotta.

Una frase famosa torna a proposito. «Il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca»<sup>3</sup>. Queste parole di Engels suonano ingenuo e pompose alla nostra coscienza di contemporanei. Ma descrivono un fatto storicamente avvenuto. Il potenziamento dell'universo di discorso, cognitivo e retorico, delle classi popolari conosce, a partire dalla Rivoluzione francese, un salto di qualità assolutamente eccezionale. Prende corpo progressivamente una auto-interpretazione coerente del posto occupato dai lavoratori manuali nel teatro della storia. I sanculotti imparano dal Terzo Stato: occorre concepire le proprie aspirazioni come il luogo di raccolta degli interessi dell'intera società. Si tratta di pensarsi e proporsi come *classe generale*. Di qui in avanti i fili storicamente disuniti del pensiero e della morale delle classi subalterne iniziano a cercarsi e trovarsi davvero. Si pensi al materialismo integrale ma rassegnato della favola esopica, alla provocazione scandalosa ma testimoniale dell'ascesi cinica, all'universalismo spiazzante ma extra-mondano del proto-cristianesimo. Tra questi elementi viene superato lo stadio degli incontri occasionali. Spartaco non è più *una tantum*. L'eresia smette gli abiti degli ordini minori o dei millenarismi suicidi. Il ciompo di Machiavelli trasforma il suo comizio, disperato e razionalissimo, in tattica consapevole. Un uomo intelligente come Tocqueville, disposto a ogni malizia pur di denigrare i capi del nascente proletariato, registra la circostanza con la sensazione dell'ineluttabile:

Con la Rivoluzione francese, per il simultaneo crollare delle leggi religiose e civili, lo spirito umano perdette interamente la sua ragione di equilibrio; non seppe più a cosa aggrapparsi, né dove arrestarsi, cosicché si videro insorgere rivoluzionari d'una specie sino allora sconosciuta, che spinsero l'audacia sino alla più temeraria follia, che non esitarono davanti a qualsiasi novità, che non soffrirono

---

<sup>3</sup> F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, in K. MARX – F. ENGELS, *Opere scelte*, Roma, 1979, p. 1147.

scrupoli, che non ebbero nessuna esitazione di fronte a un qualsiasi disegno. Né si può credere che quegli esseri nuovi siano stati la creazione singola ed effimera di un istante, destinata a sparire subitamente: essi diedero vita a una specie che si perpetuò e si diffuse in tutte le regioni incivilite del mondo, ovunque serbandolo lo stesso volto, le stesse passioni, la stessa indole. Nascendo, noi la trovammo nel mondo: essa è tuttora sotto in nostri occhi<sup>4</sup>.

È un vero allarme. Un ritratto preoccupato che non dobbiamo considerare appannaggio esclusivo dei conservatori. Anche molti sinceri amici della Rivoluzione francese prendono le distanze da quelli che Burckhardt chiamerà i «terribili semplificatori». Per esempio, gli amici rivoluzionari di Alabanda, paiono all'Iperione di Hölderlin degli impostori nutriti di statolatria e irrimediabilmente rinsecchiti nell'animo. Dottrinarismo e insensibilità sembrano le caratteristiche salienti di queste nuove figure salite sul palcoscenico del mondo moderno. Sono individui tetri. Sono fanatici ipnotizzati da filosofie della storia arroganti e strumentali. Hölderlin li fa parlare così:

Non mendichiamo la partecipazione del cuore degli uomini. Perché non abbiamo bisogno del loro cuore e della loro volontà, in quanto in nessun caso essi sono contro di noi e tutti sono per noi; e stanno al nostro servizio gli sciocchi e gli accorti, i semplici e i saggi e tutti i vizi e tutte le virtù della rozzezza e della cultura, e ciò senza una ricompensa da parte nostra e ci aiutano ciecamente a raggiungere il nostro fine. Solamente, desidereremmo che qualcuno ne godesse e, a questo scopo, scegliamo i migliori fra quelli che collaborano con noi ciecamente, per renderli veggenti<sup>5</sup>.

Ecco: questo modo di farsi veggente, di cavalcare la storia e usare gli esseri umani, di mettere al lavoro simultaneamente vizi e virtù, rozzezza e cultura, non piace a Iperione. Il filosofo-poeta, anche un filosofo-poeta rivoluzionario come Hölderlin, si ritrae quasi sempre inorridito dalla linea che, partendo da Robespierre, e passando per Babeuf e Buonarroti, giunge sino a Blanqui. Sono i diritti dell'anima bella. La luce impura dell'azione storica illumina a stento i palazzi trasparenti dell'utopia. Meglio la follia malinconica di un Chisciotte. Meglio i dubbi seducenti di un Amleto. Meglio l'intrigante elusività del «preferirei di no» di un Bartleby.

A Marx, invece, l'effettualità sporca della mutazione politica agita dai subalterni non procura imbarazzi. Marx incontra il comunismo. Non lo inventa. È un mondo che scopre nella Parigi capitale del XIX secolo. Un mondo di dottrinari autodidatti e di artigiani cocciuti e orgogliosi del proprio lavoro. Un mondo molto diverso da quello del *Doktorklub* berlinese nel quale discuteva di Hegel con Bruno Bauer e Moses Hess, mettendosi in luce per la sua straordinaria e precocissima intelligenza. Eppure, a patto di andare oltre i rispettivi limiti, questi due mondi, quello della filosofia e quello del proletariato, possono incontrarsi e iniziare a dare vero filo da torcere al *kratos* e alla *metis* degli eredi di Odisseo. Questo incontro è necessario. E questa necessità va a sua volta collocata dentro una necessità più larga e impersonale: quella della storia e dei suoi meccanismi non immediatamente evidenti, ma criticamente constatabili nella loro empirica coerenza.

---

<sup>4</sup> A. TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione*, in A. TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, I, Torino 2004, p. 747.

<sup>5</sup> F. HÖLDERLIN, *Iperione*, Milano 1991, p. 55.

È molto importante che Marx non si nasconda i limiti del comunismo realmente esistente nella Parigi che viene dalla Rivoluzione di luglio del 1830 e che, da poco archiviato il tentativo insurrezionale di Blanqui e Barbès del 1839, sta ormai incubando l'esplosione del Quarantotto. È un comunismo «rozzo», dice Marx. Un comunismo che, nella sua prima forma di apparizione, rappresenta «soltanto una generalizzazione e il compimento» della sindrome proprietaria, perché (sono parole di Marx) «intende annullare tutto ciò che non è suscettibile di esser posseduto da tutti in proprietà privata, e vuole astrarre con la violenza dal talento, ecc. Per esso – continua Marx – il possesso fisico immediato vale come unico scopo della vita e dell'esistenza; la prestazione dell'operaio non è soppressa, bensì estesa a tutti gli uomini; il rapporto della comunità al mondo delle cose resta il rapporto della proprietà privata»<sup>6</sup>.

«Invidia e brama di livellamento» (sono sempre espressioni di Marx) contrassegnano l'idea di comunità esposta dal proto-comunismo testardo dei sanculotti di seconda generazione. «Quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia una reale appropriazione – concludono i *Manoscritti* del 1844, dai quali stiamo citando – lo prova precisamente l'astratta negazione di tutto il mondo della cultura e della civiltà, il ritorno alla innaturale semplicità dell'uomo povero, rozzo e senza bisogni, che non ha ancora sorpassato la proprietà privata, che anzi non è ancora pervenuto alla medesima»<sup>7</sup>.

Questi passi sono sempre citati volentieri dagli intellettuali, che vi scorgono una sorta di assicurazione preventiva per le loro prerogative e per i loro bisogni, ricchi e multilaterali per definizione. Marx, invece, bisogna sottolinearlo, è soprattutto interessato al senso generale della cosa. Il mondo moderno, contraddistinto da una esplicazione e da un dispiegamento contraddittorio di tutte le facoltà umane, spinge il comunismo rozzo oltre se stesso. «L'intero movimento della storia – scrive l'allievo-eversore di Hegel – è, quindi, tanto il reale atto di generazione del comunismo – l'atto di nascita della sua empirica esistenza – quanto è, per la sua coscienza pensante, il movimento concepito e saputo del proprio divenire»<sup>8</sup>.

Come vediamo, sono passaggi eminentemente necessari. E si tratta di una necessità che rende necessario il suo proprio pensiero. Si tratta di un movimento in cui è previsto il movimento concepito e saputo del proprio divenire.

In altre parole, la rivoluzione prevede non solo le sue forze sociali, ma anche i suoi artefici coscienti. La rivoluzione prevede i rivoluzionari. Dentro questa necessità si determina pertanto la formazione di un macro-soggetto rivoluzionario, il proletariato, destinato a interpretare un ruolo universale; ma anche una dinamica vitale del tutto specifica: una dinamica che potremmo definire di autocostruzione del sistema nervoso del macro-soggetto sociale incaricato della abolizione di tutte le classi.

I *Manoscritti* del 1844 ci offrono a questo proposito una indicazione preziosa. Leggiamo di nuovo:

Quando artigiani comunisti si riuniscono, loro scopo è innanzi tutto la dottrina, la propaganda ecc. Ma al tempo stesso si appropriano con ciò un nuovo bisogno, il bisogno della società, e quel che appare un mezzo diventa uno scopo. Questo movimento pratico lo si vede nei suoi risultati più splendidi quando si osservano degli ouvriers socialisti francesi riuniti. Fumare, bere, mangiare ecc., non sono più ivi mezzi di unione o associativi: la società, l'unione, la conversazione, che la loro

---

<sup>6</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, III, Roma 1976, p. 321.

<sup>7</sup> Ivi, p. 322.

<sup>8</sup> Ivi, p. 324.

società ha per scopo, bastano loro, la fraternità non è presso di loro una frase, ma la verità, e la nobiltà dell'umanità ci splende incontro da quelle figure indurite dal lavoro<sup>9</sup>.

L'azione in vista del fine (una azione indubbiamente strumentale, una azione che, entro una certa misura, per conseguire efficacia, deve essere dotata di una sua propria *techne*), data la sua natura intrinsecamente collettiva, risulta in qualche modo fine a se stessa. Senza che il giovane filosofo tedesco ne abbia coscienza, siamo molto vicini alla *praxis* aristotelica votata alla vita buona. E siamo ben oltre i limiti della morale mondana europea, con il suo *sophos* prigioniero della singolarità astratta che, come scriveva Marx nella sua tesi di laurea, può raggiungere al massimo «la libertà dall'esistenza, non la libertà nell'esistenza»<sup>10</sup>. Per rimanere con i piedi per terra, dobbiamo tuttavia tenere presente che questi operai così magnificamente descritti sono anche e sempre i comunisti rozzi di cui abbiamo parlato prima. E dobbiamo soprattutto rammentare che le loro personali opinioni, a un certo grado del problema, contano sino a un certo punto.

Ciò che conta – scrivono Marx ed Engels nella *Sacra famiglia* – non è che cosa questo o quel proletario, o anche tutto il proletariato si *rappresenta* temporaneamente come fine. Ciò che conta è che *cosa* esso è e che cosa esso sarà costretto a fare in conformità a questo suo *essere*. Il suo fine e la sua azione storica sono indicati in modo chiaro, in modo irrevocabile, nella situazione della sua vita e in tutta l'organizzazione della società civile moderna. Non c'è bisogno di spiegare qui – concludono i due autori – che una grande parte del proletariato inglese e francese è già *cosciente* del suo compito storico e lavora costantemente a portare questa coscienza alla chiarezza completa<sup>11</sup>.

Il primo repertorio della «chiarezza completa» dobbiamo collocarlo senz'altro all'altezza del *Manifesto del partito comunista* del 1848. Ma qui risparmieremo in citazioni. Notiamo soltanto che, in questo famoso testo, il rapporto tra comunisti e proletari è presentato in modo, per così dire, facile; e ciò proprio a causa della necessità storica a cui viene ricondotta tanto l'emersione del soggetto rivoluzionario, quanto la comparsa dei suoi rappresentanti coscienti. Spicca in ogni caso, anche a distanza di quasi due secoli, la particolare compattezza della proposta formulata dai due giovani intellettuali tedeschi a nome degli artigiani raccolti e organizzati nella Lega dei comunisti. È rifiutato il moralismo. È messo in serie (tra socialismi utopistici, piccolo-borghesi e reazionari) il percorso obbligato dei sistemi di pensiero delle classi subalterne. È giustificato il passaggio al proletariato, il tradimento della propria origine sociale, da parte di quegli «ideologi borghesi – parole del *Manifesto* – che sono giunti a comprendere teoricamente il movimento storico nel suo insieme»<sup>12</sup>.

Date queste premesse, sostengono Marx ed Engels, i comunisti costituiscono «la parte più risoluta» dei partiti operai di tutti i paesi. Il vantaggio che essi hanno sulla restante massa del proletariato risiede nel fatto (citiamo sempre dal *Manifesto*) «che conoscono le condizioni, l'andamento e i risultati generali del movimento proletario». Qui vorrei sottolineare che, stando alla lettera del testo, il movimento proletario e i suoi partiti esistono

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 341.

<sup>10</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, I, Roma 1980, p. 58.

<sup>11</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, IV, Roma 1972, p. 38.

<sup>12</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, VI, Roma 1973, pp. 495-496.

anche a prescindere dai comunisti. Infatti, scrivono Marx ed Engels, «lo scopo immediato dei comunisti è quello stesso degli altri partiti proletari: formazione del proletariato in classe, rovesciamento del dominio borghese, conquista del potere politico da parte del proletariato»<sup>13</sup>. Di conseguenza, le posizioni teoriche dei comunisti «sono soltanto espressioni generali dei rapporti effettivi di una lotta di classe che già esiste, di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi»<sup>14</sup>. Sembra semplice, non è vero? Soprattutto se pensiamo ai problemi annidati in quella «formazione del proletariato in classe», in quella costituzione necessaria del proletariato in classe nella lotta contro la borghesia (come viene detto poco oltre da Marx ed Engels<sup>15</sup>), che tormenteranno la teoria e la pratica del comunismo per oltre cento anni.

Infatti il quadro si complica nell'esperienza concreta della rivoluzione del 1848 e degli sviluppi della lotta di classe che ne derivano in Francia e in Germania. La società si divarica e le contraddizioni si acuiscono. Ma il proletariato francese rimane isolato e (dopo la cattura di Blanqui e Barbès nella giornata del 15 maggio) privo di guide autorevoli. Mentre in Germania la piccola borghesia cittadina dimostra tutta la sua irrisolutezza di fronte ai compiti di una rivoluzione democratica radicale. A partire dal 1850, ormai esule a Londra, Marx rifletterà sugli avvenimenti parigini sottolineando tanto il coraggio del proletariato, quanto la sua sostanziale impreparazione rivoluzionaria. La sconfitta di giugno, egli scrive nelle *Lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, è il sanguinoso pedaggio pagato per condurre alla maturità il partito dell'insurrezione. Occorre emancipare il proletariato dalle vuote frasi sulla fraternità, dalle illusioni sul suffragio universale, dalle utopie di miglioramento delle proprie condizioni entro la repubblica borghese. Occorre spingerlo sulla strada della dittatura esplicita della classe operaia<sup>16</sup>. La pedagogia della storia è dura ma istruttiva. Non si viene a capo di nulla attraverso quelle che, nella stessa opera, Marx chiama le insurrezioni entro i limiti della ragion pura<sup>17</sup>. Viene in mente Eschilo con il suo *pathei mathos*: apprendere attraverso la sofferenza. Viene in mente Lenin davanti alla domenica di sangue del 1905. Viene in mente Yeats e il massacro della Pasqua irlandese del 1916: «una terribile bellezza è nata». Marx chiude il cerchio di queste considerazioni un anno e mezzo dopo, nel *Diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*. Le rivoluzioni proletarie, scrive

criticano continuamente se stesse; interrompono a ogni istante il loro proprio corso; ritornano su ciò che già sembrava cosa compiuta per ricominciare daccapo; si fanno beffe in modo spietato e senza riguardi delle mezze misure, delle debolezze e delle miserie dei loro primi tentativi; sembra che abbattano il loro avversario solo perché questo attinga dalla terra nuove forze e si levi di nuovo più formidabile di fronte a esse; si ritraggono continuamente, spaventate dall'infinita immensità dei loro propri scopi, sino a che si crea la situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro e le circostanze stesse gridano: Hic Rhodus, hic salta! Qui è la rosa, qui devi ballare!<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 498.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 498-499.

<sup>15</sup> Ivi, p. 506.

<sup>16</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, X, Roma 1977, pp. 43-67.

<sup>17</sup> Ivi, p. 101.

<sup>18</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, XI, Roma 1982, pp. 110-111.

Ora, questa «situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro e le circostanze stesse gridano: Hic Rhodus, hic salta!» costituisce per il soggetto rivoluzionario, o almeno per il suo nucleo autoproclamatosi cosciente, il vero problema. Come arrivarci? Come prepararla? Come affrettarne l'avvento? I messianismi, bisogna ammetterlo, scarseggiano in indicazioni concrete. Si tratta di un lavoro; di un'opera depositata nell'elemento dell'essere, avrebbe detto Hegel; di una *praxis*, indubbiamente, ma anche di una *techne* che lievita e si affina in organismi collettivi resistenti al tempo e allo spazio, e che non ammette smanie o improvvisazioni. Non è un caso che, prima di scrivere la pagina visionaria appena citata, lo stesso Marx abbia dovuto chiudere delle porte dietro di sé. Un verbale della seduta del 15 settembre 1950 del Comitato Centrale della Lega dei comunisti rende conto della spaccatura intervenuta nell'ambiente nativo del *Manifesto del partito comunista*. Marx non può più credere al protrarsi della situazione rivoluzionaria aperta all'inizio del 1848. Per questo non ha alcuna intenzione di avallare tattiche insurrezionali piccolo-borghesi mascherate da fraseologie proletarie. C'è un momento in cui bisogna dimostrare ed esigere disponibilità al rischio e al sacrificio; e c'è un momento in cui l'azzardo è mera dilapidazione di forze, senza nemmeno un significato di proiezione mitologica sul futuro. L'estensore del verbale riporta così le sue parole:

Si è dato rilievo, come fatto fondamentale nella rivoluzione, invece che ai rapporti reali, alla volontà. Mentre noi diciamo agli operai: dovete superare ancora 15, 20, 50 anni di guerre civili, per cambiare i rapporti, per rendere voi stessi capaci di assumere il potere, da parte loro si è detto: dobbiamo andare al potere immediatamente, o possiamo metterci a dormire. [...] Io ho sempre contrastato l'attuale opinione del proletariato. Noi ci dedichiamo a un partito che nel caso migliore non può comunque andare ancora al potere. Se il proletariato andasse al potere, non prenderebbe provvedimenti direttamente proletari, ma piccolo-borghesi. Il nostro partito può andare al potere soltanto quando le condizioni permetteranno di realizzare la sua idea<sup>19</sup>.

Questo verbale è assolutamente credibile. Per quindici anni Marx si dedicherà allo studio della bestia momentaneamente vincente, del capitalismo. Quando tornerà a occuparsi direttamente di politica, si tratterà di qualcosa di molto diverso, dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori. Qui Marx accetterà parecchie mediazioni. Stendendo l'*Indirizzo inaugurale* dell'Internazionale, dovette addirittura introdurre parole come dovere, diritto, moralità, giustizia: parole che lo disgustavano fin dalla sua prima adesione al comunismo. Come lui stesso ebbe a scrivere a Engels:

Era difficilissimo condurre la cosa in modo che il nostro punto di vista apparisse in una forma la quale lo rendesse accettabile all'attuale punto di vista del movimento operaio. Le stesse persone entro un paio di settimane terranno comizi con Bright e Cobden per il diritto di voto. Occorre tempo prima che il movimento ridestato consenta l'antica audacia di parola. Necessario fortiter in re, suaviter in modo<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, X, cit., pp. 626-630.

<sup>20</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, XLII, Roma 1974, p. 14.

Come vediamo e capiamo, il rapporto fra proletari e comunisti, e fra partiti proletari e partito comunista quale veniva delineato nel *Manifesto*, si è nel frattempo alquanto ingarbugliato. La comprensione teorica del movimento storico nel suo insieme ha certo fornito assai più di una traccia. Ma è proprio la storia a dimostrare resistenza e complicazione, a sottrarsi a percorsi rettilinei e a processi di soggettivazione facilmente cumulativi, a imporre rallentamenti e accelerazioni che dilatano e comprimono il tempo impedendo ai comunisti un respiro regolare. Bisogna attendere e pazientare, dice Marx nel 1864, per poter ritornare all'«antica audacia di parola». E poi, nel 1871, ecco la Comune di Parigi: improvvisa, inopinata, fragile ed eroica. A dirigere sul campo la magnifica e sfortunata battaglia è un amalgama di rivoluzionari aderenti ai più diversi sistemi di pensiero socialisti. Marx ne disprezza parecchi, e infatti, il 6 settembre 1870 scrive a Engels: «oggi parte per Parigi tutta la French branch per commettervi sciocchezze a nome dell'*Internazionale*. “Essi” vogliono rovesciare il governo provvisorio, instaurare la Commune de Paris, nominare Pyat ambasciatore francese a Londra, ecc.»<sup>21</sup>. Questa posizione egli la ribadisce nel *Secondo Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori sulla guerra franco-prussiana*, steso negli stessi giorni, dove il proposito di rovesciare il governo, con i tedeschi alle porte di Parigi, viene considerato «una follia disperata»<sup>22</sup>. Ma poi, rispondendo a Kugelmann, che, forse pensando di fargli piacere, aveva criticato la mancanza di spessore dei dirigenti socialisti parigini, Marx risulta assai netto nella difesa dei comunardi, e soprattutto cosciente della fenomenologia accidentata e spuria in cui si propone il cammino della rivoluzione:

Sarebbe del resto assai comodo fare la storia universale, se si accettasse battaglia solo alla condizione di un esito infallibilmente favorevole. D'altra parte, questa storia sarebbe di natura assai mistica se le «casualità» non vi avessero parte alcuna. Queste casualità rientrano naturalmente esse stesse nel corso generale dell'evoluzione e vengono a loro volta compensate da altre. Ma l'accelerazione e il rallentamento dipendono molto da queste «casualità» tra cui figura anche il «caso» del carattere delle persone che si trovano da principio alla testa del movimento<sup>23</sup>.

Stiamo attenti. Marx rifiuta le visioni astratte e potremmo dire dogmatiche della storia, non l'idea che la storia medesima presenti un «corso generale dell'evoluzione». Anche quando è disposto a riconoscere il caso, l'inopinato, il *clinamen*; anche quando, anni dopo, si confronterà con le particolarità della situazione russa, ammettendo la possibilità di appoggiarsi sulle sopravvivenze della comune contadina per un passaggio velocizzato al socialismo, è sempre una idea generale del movimento storico a conferire alle sue opinioni acutezza e consistenza. Senza questa idea generale, semplicemente, non c'è comunismo. Senza questa idea generale, si resta scarabocchi in attesa di redenzione. Sicché è tale, a mio parere, la vera difficoltà che il comunismo propone al soggetto disposto alla decisione rivoluzionaria: pensarsi nel tempo, situarsi e volersi nel tempo che presuppone la prassi soggettiva, con i suoi dubbi e i suoi azzardi, con le sue battaglie più o meno fortunate.

Lenin, per esempio, amava molto le lettere di Marx dove si parla della Comune di Parigi. Proprio nella loro capacità di riconoscere l'inopinato e il nuovo, le considerava una autentica dimostrazione di materialismo storico e di mentalità rivoluzionaria. Nei *Quaderni*

---

<sup>21</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, XLIV, Roma 1990, p. 55.

<sup>22</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, XXII, Napoli 2004, p. 238.

<sup>23</sup> K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, XLIV, cit., p. 202.

*filosofici*, studiando la *Logica* hegeliana, avrebbe scritto che il fenomeno è più ricco della legge. Ma già negli anni difficili seguiti alla sconfitta del 1905, introducendo la traduzione russa delle lettere di Marx a Kugelmann, polemizzava contro i filistei che semplificavano Marx, accreditando una falsa nozione di oggettività capace di produrre soltanto un «docile andare con la corrente»<sup>24</sup>.

A qualcuno sicuramente verrà in mente Benjamin, con le sue *Tesi di filosofia della storia*. La polemica contro il «tempo omogeneo e vuoto», la denuncia della corruzione socialdemocratica delle masse, basata sull'«opinione di nuotare con la corrente», ricalcano, da una angolatura sicuramente singolare, i giudizi di Lenin. E, volendo, si può anche concordare con Schmitt, quando, nella *Teoria del partigiano*, parlando del capo bolscevico, sottolinea che «l'ostilità era per lui una cosa seria». Ma il punto è che questa ostilità non era infondata, o fondata su una visione soggettivistico-luciferina della relazione sociale. Il punto è che, in Lenin, le critiche alla passività convivono sempre con una accanita difesa del momento oggettivo. «E così bolle tutta quella infernale pentola della storia», scrive Marx a Kugelmann il 3 marzo del 1869, e Lenin lo cita compiaciuto<sup>25</sup>. Ma Lenin si accanisce anche contro Bogdanov, un dirigente bolscevico di tutto rispetto, quando, sulla base dell'empirio-criticismo, vuole ridurre la storia a *praxis*, e la lotta di classe a un sofisticato percorso di autocostruzione del soggetto proletario.

Questo, a mio parere, è ciò che faticiamo a comprendere di nuovo. Ed è questo che ci spinge a cercare altrove, inseguendo troppo spesso un senso distorto del possibile, volgarmente emancipato dal probabile, malamente imparentato al contingente. La decisione rivoluzionaria è esposta al rischio, ma non infondata. Il lavoro minuto la prepara con tenacia e pazienza, e deve, a un certo punto, staccarsi dalle proprie abitudini e dal proprio *comfort*, deve saper riconoscere il *clinamen* senza sostituire al misticismo della legge quello dell'aleatorietà. Non ci sono scorciatoie. Non ci sono sconti nella infernale pentola della storia. Non abbiamo altra strada per vendicare il pianto stupido e insopportabile di Tersite.

---

<sup>24</sup> V. I. LENIN, *Opere complete*, XII, Roma 1965, pp. 95-96.

<sup>25</sup> *Ibidem*. Cfr. K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, XLIII, Roma 1975, p. 647.