

SOCIETÀ E CONFLITTO

Rivista semestrale di storia, cultura e politica

n. 17/18, gennaio-dicembre 1998

Antonio Chiochi
Marx, rivoluzione e conflitto

Estratto

Redazione

Luisa Bocciero
Antonio Chiocchi (direttore editoriale)
Sergio A. Dagradi
† Lucio Della Moglie
Domenico Limongiello
Agostini Petrillo
Antonello Petrillo (direttore responsabile)
Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

E-mail

societaeconflitto@tiscalinet.it

Sito web

www.cooperweb.it/societaeconflitto

1. *La teoria della rivoluzione in Marx*¹

Quello di "rivoluzione" è uno dei cardini concettuali del sistema teorico marxiano e si caratterizza specificamente per la sua multicontestualità, insistendo su tutto l'arco dell'essere e del fare dell'individuo e della società. Tale multicontestualità è stata, solitamente, interpretata come ambiguità di discorso o, addirittura, come carenza teoretica ed epistemologica.

Indubbiamente, scarti e oscillazioni sono presenti nel discorso di Marx sulla rivoluzione; ma essi vanno sempre ricondotti entro il contesto globale della progressiva maturazione della sua elaborazione. Sotto questo riguardo (*soprattutto* nel caso di Marx), non pare lecito ipostatizzare, mediante la metodologia parziale della periodizzazione, di-

¹ Le opere di Marx assunte come riferimento in questo paragrafo sono:

- *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*;
- *La questione ebraica*;
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844*;
- *La sacra famiglia* (insieme ad Engels);
- *L'Ideologia tedesca* (insieme ad Engels);
- *Tesi su Feuerbach*;
- *Miseria della filosofia*;
- *Manifesto del partito comunista* (insieme ad Engels);
- *Le lotte di classe in Francia (dal '48 al '50)*;
- *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*;
- *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*;
- *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll.;
- *Il capitolo VI inedito*;
- *La guerra civile in Francia*;
- *Critica del programma di Gotha*;
- *Il Capitale*, Libri I-III.

verse concettualizzazioni della rivoluzione. Ne risulterebbe lo scardinamento dell'incedere teorico marxiano, il quale si caratterizza, al contrario, come *work in progress*, in cui le categorie concettuali vengono continuamente messe alla prova, riprese tra le mani e ridefinite ad una soglia di senso via via più larga e profonda. Le cesure tra i "prima" e i "dopo" della riflessione e delle definizioni, le stesse "svolte teoriche" che, sovente, l'analisi marxiana determina sul campo sono, in ogni caso, tenute insieme da un "filo" discorsivo, etico, politico e filosofico che non può essere reciso e che va dal "giovane Marx" al "Marx maturo", dal "Marx umanista" al "Marx scienziato", dal "Marx storico" al "Marx politico". Anzi, sono proprio tali cesure e svolte a reggere e a modellare/rimodellare, in gran parte, il "filo" dell'argomentare e del definire marxiani. Tra il contesto argomentativo-definitorio e il "filo" discorsivo, etico, politico e filosofico di Marx sussiste una relazione di indissociabilità.

È, particolarmente, la categoria di rivoluzione a rivelare questo modo d'essere dell'elaborazione teorica di Marx. In lui, la rivoluzione è una *categoria totale*, nel senso che investe tutte le sfere della "struttura" e della "sovrastruttura"; tutte le dimensioni della "vita sociale" e della "vita umana". Allo stesso tempo, però, quella di rivoluzione è, in Marx, una *categoria capillare*, nel senso che in ogni dominio dell'essere e del fare umano-sociale assume forme determinate, in relazione di interattività e non di omologia/analogia. Volendo, in prima approssimazione, definire lo statuto epistemologico-metodologico marxiano, possiamo qualificarlo come l'interazione delle *dialettiche della globalità* con le *dialettiche della puntualità*. Tutto questo è vero, nonostante il potente freno esercitato:

a) dal retaggio meccanicistico-positivista, a partire dal causalismo base materiale/apparati simbolico-ideologici;

b) dal sostanzialismo organicista, disvelato in maniera esemplare dall'escatologia comunista, intesa come assoluto intrascendibile della storia umana.

Ma la dialettica globale/puntuale, pur dentro i limiti appena cennati, non è che il corrispettivo del rapporto di implicazione e coappartenenza tra teoria e prassi, il quale costituisce l'altro elemento specifico assolutamente marxiano, sin dal distacco giovanile dalla "sinistra hegeliana". Qui Marx non si limita a capovolgere la dialettica di Hegel, "rimettendola con i piedi per terra"; ma scopre per teoria e prassi nuove "funzioni": la liberazione integrale della storia e dell'umanità. Quan-

tunque variamente esposta ora alle tentazioni della previsionalità teoretica e ora ad esiti prasseologici, Marx elabora una originale *dialettica interazionale* tra globalità e puntualità e tra teoria e prassi.

Se quanto siamo venuti dicendo ha un senso, ne consegue che quello marxiano è un *sistema teorico-pratico di relazioni analitico-comunicative* tra il piano multidimensionale della soggettività alienata e il piano multidimensionale della realtà alienante, in vista della:

- a) disalienazione del soggetto ad opera della prassi;
- b) trasformazione della realtà ad opera del soggetto disalienato.

Ne esce ulteriormente confermato che i livelli di definizione della teoria della rivoluzione di Marx sono molteplici. Non tutti hanno un'origine coeva; piuttosto, a misura dell'approfondirsi e dell'allargarsi dell'analisi marxiana, la loro elaborazione è andata maturando e precisandosi nel corso del tempo. Più che esistere in diverse interpretazioni e concezioni, in Marx, la teoria della rivoluzione va costantemente complessificando e allargando il suo orizzonte di senso. Le formulazioni giovanili e quelle della maturità, quelle storiche e filosofico-politiche vanno iscritte in un ambito unitario; non sono, pertanto, giocabili dicotomicamente l'una di contro all'altra. Solo procedendo in siffatto modo, è possibile avvicinare, con un grado di precisione apprezzabile, il complesso ambito definitorio della teoria della rivoluzione di Marx.

Iniziamo col dire che quella di Marx non è una teoria strutturale della rivoluzione, poiché — contro tutte le apparenze e qualche tentennamento — il comunismo, in lui, non è mera risultante "strutturale" della crisi irreversibile della formazione sociale capitalistica. Più precisamente ancora: in Marx, il comunismo non è una "formazione sociale"; bensì una diversa allocazione dello spazio/tempo socio-umano, promossa da radicali processi di liberazione del genere umano e della società tutta intera. Essendo qui il comunismo sinonimo di libertà, la rivoluzione diviene la forma storico-sociale finalmente svelata della libertà. Non c'è sfera dell'umano agire e dell'organizzazione politico-sociale dell'esistente che venga risparmiata dalla libertà che si va svelando e dispiegando come rivoluzione.

Il comunismo come portato teleologico della critica dell'economia politica significa, in Marx, il ribaltamento dell'assiologia monetaria borghese. Non più "miseria" e "ricchezza" economiche al centro degli "interessi" umani, sociali e politici; bensì *l'uomo ricco* e il *bisogno umano ricco*: qui l'uomo avverte che il bisogno umano più ricco è il bi-

sogno dell'*altro uomo*. Il comunismo può essere qui concettualizzato come la *comunità dell'altro uomo*. La rivoluzione, al fondo, è proprio quel processo che trasforma in atto le virtualità dell'"altro uomo". Essa è, pertanto, fin dall'inizio una trasformazione radicale della vita umana e sociale che avviene nel segno della libertà, per il tramite della liberazione. Se nella società capitalistica la produzione è lo scopo degli uomini, la rivoluzione per il comunismo rende l'uomo scopo all'uomo e la vita dell'"altro uomo" diviene il motore primo dell'essere e dell'operare. Il mondo della modernità borghese-capitalistica, osserva Marx, è *volgare* proprio per questo: la produzione si presenta come scopo dell'uomo; la ricchezza, come scopo della produzione. L'economia è la scienza sublime di tale volgarità. Essa è il centro assiale della monetizzazione della ricchezza; vale a dire, l'agente ideologico-culturale e simbolico della devalorizzazione del suo senso, a misura in cui la capovolge in penuria, risparmio, rinuncia, alienazione. L'*ascesi* è l'idealtipo culturale perfetto della scienza economica del capitale; logico che il salariato debba essere lo schiavo ascetico produttivo. L'essere si capovolge nell'avere; il fare, nel tesaurizzare; il tesaurizzare, nell'accumulo di alienazione. La messa in valore dell'avere è svalorizzazione dell'essere; la svalorizzazione dell'essere è messa in valore dell'alienazione. Il mondo delle cose e dei prodotti/merce si allarga; il mondo umano e dei sentimenti umani langue in catene. Qui il pregio e l'enorme limite, sostiene Marx, della "missione civilizzatrice" del capitale: aver costituito la base materiale per la liberazione integrale di tutte le qualità sociali e individuali e, al tempo stesso, inibire e impossibilitare, con la sua stessa esistenza, tale liberazione. Ecco una delle motivazioni fondanti che, secondo Marx, fanno del capitalismo il "regno della necessità" e del comunismo "il regno della libertà". La contraddizione fondamentale del modo di produzione capitalistico non sta tanto nell'antinomia tra "carattere sociale" della produzione e "carattere privato" dell'appropriazione, quanto nello scarto incolmabile tra la socializzazione crescente della produzione e la crescente interdizione della soddisfazione di *bisogni umani ricchi*. Ecco perché il "punto di vista" comunista deve essere quello della *società umana*, dell'*umanità sociale*. Ancora meglio: il comunismo è l'inveramento storico-culturale di tale "punto di vista". È "movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti", esattamente perché realizza storicamente l'orizzonte della società umana, costituendo e "organizzando" la comunità libera come umanità sociale.

Con ciò Marx effettua un capovolgimento teleologico a confronto della tradizione della modernità: riassume il *fine* nella *prassi* e nella *storia* degli esseri umani. Prassi e storia si arricchiscono di tutte le componenti culturali, simboliche, filosofiche, etiche e politiche che siamo venuti enumerando. Inoltre, divengono il *fondamento* di una *realtà intersoggettiva* inverata da una socializzazione non più infeudata sotto la patogenesi del capitale. La perspicuità della relazione intersoggettiva comunista risiede, in Marx, nella circostanza che i "presupposti" della vita sociale e comunitaria sono ora *costruiti consciamente*; non già *imposti* dalla natura o dalle relazioni sociali preesistenti. Anzi: il *potere* degli *individui riuniti* (comunisti) assoggetta tanto i "presupposti naturali" quanto i contesti socio-umani ereditati dalla storia. E tutto ciò, precisa Marx, avviene per la prima volta nella storia. Ecco perché, in Marx:

a) la società borghese-capitalistica è l'ultimo atto della *preistoria* dell'umanità;

b) il comunismo, invece, l'atto nascente della *storia* dell'umanità.

L'avanzare dell'analisi marxiana mette in risalto il grado di totalità dell'alienazione capitalistica, da cui consegue il necessario carattere di totalità della rottura rivoluzionaria comunista. Tra i due poli si dispiega il discorso sulla "classe rivoluzionaria" e sulle "condizioni" politico-sociali della rivoluzione.

Sono, per l'appunto, le condizioni di totalità dell'alienazione a togliere al proletariato, perfino, una *parvenza di umanità*. Osserva Marx: nel *proletariato* l'uomo perde *ogni umanità* e, nel contempo, acquisisce la completa *coscienza* di questa *perdita*. Sicché, per liberare se stesso, deve abolire le condizioni che lo opprimono. Abolendo le condizioni dell'alienazione e dell'oppressione, procede alla liberazione dell'umanità intera, attraverso la dislocazione di rapporti sociali umani.

L'alienazione, in Marx — come si vede —, è matrice di *politicità*; la *politicità* dell'alienazione, del pari, determina la ricomposizione del soggetto sociale della trasformazione radicale dell'esistente. Il passaggio marxiano da "classe in sé" a "classe per sé" trova nell'alienazione uno dei suoi punti di snodo: il patimento assoluto dell'assoluto grado di alienazione si converte in possibilità storico-politica della soppressione cosciente della situazione alienata. Tale coscienza, a sua volta, è uno dei momenti interni fondativi della:

a) ricomposizione del soggetto rivoluzionario, secondo l'asse politico del rovesciamento del dato;

b) prassi rivoluzionaria della liberazione.

La coscienza della condizione alienata e la prassi della disalienazione trasformano:

a) la lotta di classe in rivoluzione comunista;

b) il conflitto "classe contro classe" in abbattimento e superamento della disumana volgarità capitalistica, in una presa di posizione pratica radicalmente favorevole alla politicità ed eticità dell'orizzonte intersoggettivo e sociale del comunismo.

L'organizzazione politica di classe del proletariato si regge su questa base ed è animata da questi orizzonti; immaginarla come un fatto essenzialmente politicista di "accumulo" della propria forza e di "distruzione" della forza altrui non è dato: è quanto di più anti-marxiano sia possibile postulare. L'istanza strettamente politica ha lo scopo precipuo di "organizzare" storicamente e socialmente il *rovesciamento* di tutti i rapporti che *degradano*, *assoggettano* e *spoliano* non solo e non tanto la condizione del proletariato come *classe universale*, ma anche e soprattutto la *socialità* dell'essere umano e l'*umanità* dell'essere sociale. La "positiva soppressione della proprietà privata" è il nucleo fondamentale attorno cui ruotano la prassi della liberazione e l'azione politica della rivoluzione, in quanto *soppressione* di tutte le relazioni alienate, *riappropriazione* della vita umana, *conversione* dell'umanità alla sua propria esistenza umana. Se, nella prospettiva marxiana, la perdita totale dell'uomo significa la possibilità della riconquista dell'uomo, il programma politico della trasformazione e l'organizzazione politica della classe rivoluzionaria non sono altro che le articolazioni della coscienza di un *passaggio di società* avvertito come *svolta necessaria* e, insieme, *salvezza* del genere umano e della società. Più in particolare, programma e organizzazione costituiscono i "mezzi" diffusionali di tale passaggio materiale salvifico. Nell'organizzazione e nel programma politico la classe rivoluzionaria "organizza" il *bisogno della società libera*; in questo senso, i "mezzi" divengono "scopi". La *proletarizzazione* delle condizioni dell'umanità e del lavoro vivo rende pressante quest'urgenza di società libera. Intanto, perché getta nelle condizioni di schiavi salariati la grande maggioranza della popolazione; in secondo luogo, perché rende *totali* le condizioni dello scontro di classe. Lungo questi tornanti, la *guerra civile occulta* va sempre più apertamente direzionandosi verso una *rivoluzione totale*.

Tuttavia, precisa Marx, il rovesciamento necessario dell'ordine dato e la dislocazione dell'ordine possibile sarebbero pure esercitazioni

"donchisciottesche":

a) se le condizioni della società comunista non si trovassero, in un qualche modo, occultate nei rapporti di produzione materiali;

b) se il motore perpetuo del conflitto tra rapporti di produzione e forze produttive non rendesse progressivamente obsoleta la formazione sociale capitalistica e le corrispondenti sovrastrutture.

In Marx, la base oggettiva della rottura rivoluzionaria comunista sta nell'automovimento contraddittorio del capitale che, al ciglio estremo della sua parabola, appronterebbe le condizioni materiali della sua soppressione e del suo oltrepassamento, non essendo più in grado di padroneggiare e governare in termini di sviluppo:

a) l'integrazione funzionale nel ciclo produttivo del lavoro vivo, ormai non più agente principale della valorizzazione;

b) lo scarto tra la riduzione del tempo di lavoro necessario e la dilatazione del tempo di lavoro sociale reso disponibile dal progresso del macchinismo;

c) la regolazione politica del consenso, per la progressiva restrizione dei margini del profitto.

Al terminale, osserva Marx, nella società borghese capitalistica:

a) il capitale non è più capitale individuale, ma "capitale sociale", impersonalità allo stato puro (in questa direttrice di analisi egli esamina la centralizzazione capitalistica e la concentrazione finanziaria, le società per azioni, le forme della cooperazione della produzione sociale);

b) i produttori vengono spogliati di ruolo attivo, trasformandosi, da agenti di valorizzazione, in "appendice della macchina" (prima) e in meri "controllori" del sistema di macchine intelligenti (dopo).

Il paradosso è qui dato dal fatto che ci troviamo di fronte (i) ad un capitale che è privo di capitalisti e (ii) a produttori che non sono più produttori. Col che il "carattere di feticcio" delle merci si corona. Ora, Marx inviene proprio nella sublimazione e derealizzazione feticistica dei rapporti capitalistici la base di ancoraggio e, insieme, germinazione della rottura rivoluzionaria comunista. Dove il rapporto sociale di capitale, argomenta Marx, socializza i suoi punti di crisi estrema, senza potersene più affrancare, lì si insedia storicamente la possibilità della *separazione* del destino del lavoro vivo e dell'umanità dalle sorti dello sviluppo capitalistico. Se il movimento autocontraddittorio del capitale torna *utile* al lavoro emancipato, dice Marx, è precisamente perché è la *condizione* della sua emancipazione. La rivoluzione qui

non è semplicemente la reazione soggettiva ad una crisi sociale epocale; più esattamente, è l'unica via di uscita concreta dalla crisi (cioè: dalla società del capitale) capace di coniugare il mutamento in termini di libertà. Il comunismo è, in Marx, il mutamento che libera la storia; meglio: col comunismo inizia, per Marx, la vera storia della libertà. Come si vede, ancora una volta, non siamo al cospetto di un mero rovesciamento della dialettica hegeliana; ma all'incarnazione delle prassi della libertà in un soggetto sociale, in un fine etico-politico, in un movimento storico.

Per effetto della sua multicontestualità, che abbiamo appena finito di investigare nelle sue linee portanti, la rivoluzione è — marxianamente — irriducibile alle forme del 'politico' e ad una discussione circoscritta alle varietà di siffatte forme. Possiamo dire: la rivoluzione, in Marx, più che una forma del 'politico', è uno degli elementi fondamentali della critica del 'politico'. Ciò non equivale a sottolineare l'"impoliticità" della categoria o la sua indifferenziazione connotativa sul piano politico. Al contrario, tende a cogliere l'aspetto alto del *détournement* a cui il nesso rivoluzione/'politico' è sottoposto da Marx.

La strutturazione politica ferrea della società è, secondo Marx, un elemento coattivo primario dell'oppressione del lavoro salariato e della libertà, più in generale. Il 'politico' è — marxianamente — un ambito sovrainposto continuamente dalle logiche e dagli interessi di dominio che hanno nella base economica il loro canale di alimentazione e irradiazione sorgivo. In linea di ulteriore esplicitazione, possiamo dire che il 'politico', in Marx, è sempre un *mezzo* e mai un *fine*. In quanto mezzo, serve sempre strategie che hanno altrove il loro originario ambito di imputazione e decisione. Per la stessa rivoluzione comunista, il 'politico' è un mezzo subordinato al fine della liberazione.

Marx osserva che la genesi e la genealogia di tutte le rivoluzioni precedenti, in particolare quella borghese, si prestano magnificamente a mettere in forma questo impiego del 'politico': esse sono non già il sovvertimento radicale del dato, ma la dispiegata realizzazione delle tendenze innovatrici di contro ai sussulti preagonici dell'*ancien régime*. In quanto tali, aggiornano e perfezionano le logiche del dominio e dell'oppressione, anziché confutarle ed eliminarle alla base. La posta in palio di tutte le rivoluzioni finora realizzatesi, per Marx, è stata l'assicurazione della:

- a) libertà massima alla classe insediatasi al potere;
- b) libertà minima alla classe esclusa dal potere.

Da qui l'esigenza marxiana di segnare un profondo discrimine: la conquista del potere al proletariato, in quanto classe universale, apre l'epoca del tramonto di ogni forma di dominio e di oppressione di una classe su un'altra; inaugura la storia dell'umanità sociale e della società umana. Il 'politico', in Marx, è e rimane una costellazione del potere; ma la rivoluzione comunista ne fa un uso improprio: lo subordina allo scardinamento di tutte le forme del potere. Nell'impianto marxiano, la "rivoluzione politica" avviene contro il 'politico': si serve del 'politico', ma lo piega ad un discorso normativo che si pone come superamento e abbandono progressivi della politica quale assialità centrale dell'essere e del fare socio-umano. Con ciò una delle pietre miliari su cui si è andato edificando e rielaborando tutto il pensiero politico occidentale (perlomeno, dal pensiero presocratico in avanti) salta in aria. Inoltre, questo uso sovversivo-dissolvente del 'politico' elimina alla radice tutti i dislivelli categoriali e gli scarti semantici, letti in Marx, tra "rivoluzione politica" e "rivoluzione sociale". Se è vero che dal lato dei produttori alienati, per Marx, non è possibile parlare di una "rivoluzione politica" in senso stretto, altrettanto vero è che senza l'impiego della risorsa politica e l'insediamento del proletariato al potere nessuna "rivoluzione sociale" può mai vedere la luce del sole.

Ricordiamolo: per Marx, la rivoluzione è la *genesì* dello *Stato moderno*. Questo vale sia per il Marx dei "*Manoscritti parigini*" che per il "Marx storico" (nella fattispecie: "*Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*"). La rivoluzione francese, da questa angolazione di analisi, diviene il *coronamento* della "storia plurisecolare" dello *Stato* (francese). Ma in che senso si svolge il coronamento della rivoluzione borghese? La risposta di Marx (sia del "giovane Marx" che del "Marx maturo") è netta: la trasfigurazione della "società civile"; o, per meglio dire: l'autonomizzazione crescente delle sfere "civili" dalle sfere "politiche". Si spezza, a questo livello, il cordone ombelicale con la compattezza del macrocosmo medioevale, entro il seno del quale la "società civile" ha una dimensione immediatamente politica. L'universalismo medioevale, osserva Marx, innalza gli *elementi della vita civile ad elementi della vita dello Stato*. La rivoluzione borghese si qualifica come *rivoluzione politica* giustappunto per il fatto che *sopprime* il carattere politico della "società civile", tratto distintivo dell'epoca medioevale. Diversamente da quanto era dato aspettarsi, ciò non ha costituito il fattore di liberazione della "società civile"; al contrario, è stato l'acceleratore dell'autonomizzazione della politica, per l'innanzi dispersa nei mille "vicoli

ciechi" della "società civile". La politica si compie, prendendo le distanze dal grezzo materialismo del *bourgeois* e si definisce come astratta sfera dei diritti del *citoyen*. L'emancipazione politica costituisce l'ambito separato del 'politico'; l'autonomia del 'politico', a sua volta, diviene il centro di governo della società. In tutto ciò, la "società civile", dapprima dissipata tra gli elementi della statualità, viene ora gettata in pasto alla "volgarità" della razionalità economica e alle destrutturazioni del mercato. Si ingenera, a questo punto, una superstizione doppia:

a) sul piano politico: la fede superstiziosa in principi politici di libertà ed eguaglianza che, per quanto di grande valore etico e civile, non sono verificati puntualmente sul versante storico-sociale;

b) sul piano civile: la fede superstiziosa nelle funzioni di progresso della razionalità economica.

Cosicché la "società politica" viene regolata dal decisionismo democratico, nelle sue cangianti forme; la "società civile", dalle regole di stabilizzazione e universalizzazione del mercato. Dall'analisi puntuale di questi esiti e delle loro premesse, Marx ricava il suo modello di rivoluzione, entro il quale — come abbiamo visto — il "sociale" recupera il 'politico' come sua componente interna. La rivoluzione, in Marx, è sia *politica* che *sociale*. È sociale, poiché l'*emancipazione umana* resta la sua base motivazionale e il suo orizzonte strategico; è politica, perché i diritti di eguaglianza, questa volta attuati e verificati, continuano ad essere parte rilevante del programma rivoluzionario. Marx, contrariamente a quanto a tutta prima potrebbe sembrare, non gioca il "sociale" *contro* il "politico". Al contrario, pensa a nuove *forme dirette* di espressione e gestione della politica, in cui l'"interesse di classe" sia consustanziale alla realizzazione della transizione comunista. È in questo senso che intravede nella Comune di Parigi la *forma politica svelata* dell'emancipazione del lavoro salariato e, per questa via, dell'umanità. È in questo senso che pone l'obiettivo della *conquista della democrazia* quale primo atto dell'organizzazione del proletariato come classe dominante. Ma cosa significa qui, per il proletariato, "conquista della democrazia"? Significa:

a) critica e superamento dei modelli della rappresentanza politica borghese;

b) esercizio diretto dell'azione politica di governo e di controllo;

c) revocabilità immediata di tutte le cariche elettive;

d) riconduzione alla "sovranità popolare" della titolarità dei poteri e della loro suddivisione.

In Marx, l'*atto politico* con cui si insedia il processo rivoluzionario, pertanto, è indivisibile dalla *costruzione sociale* della rivoluzione. Meglio ancora: il *primo* atto politico con cui si installa il processo rivoluzionario è anche l'*ultimo* atto che alla politica è storicamente affidato. Se la costruzione sociale della rivoluzione dipende dalla "conquista della democrazia" è, altresì, vero che questa costituisce l'*ultima battaglia politica* che la lotta di classe deve combattere. Qui, sostiene Marx, si apre la fase finale dello scontro: il periodo della *trasformazione rivoluzionaria* della società capitalistica nella società comunista. La forma di Stato che corrisponde a questa epoca di transizione, precisa Marx, è la *dittatura rivoluzionaria del proletariato*. Questa è l'ultima forma possibile del 'politico' che, secondo Marx, articola e ricongiunge due processi:

a) la fase inferiore del comunismo, sintetizzata dalla parola d'ordine: "ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo il suo lavoro";

b) la fase superiore del comunismo, racchiusa nella linea: "ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni".

In Marx, dunque, l'ultimo atto del 'politico' corrisponde all'esaltazione massima della costruzione sociale della rivoluzione. Ma, ora, cosa vuole dire costruzione sociale della rivoluzione, se non ricombinazione dialettica tra 'politico' e "sociale" all'interno di quella che Marx definisce la *rivoluzione in permanenza*? Che cosa è la dittatura di classe del proletariato, se non un organo e, insieme, un momento politico-sociale della marxiana rivoluzione permanente? A questo ulteriore livello di precisazione del discorso, ancora più infondate si rivelano le letture unilineari della teoria della rivoluzione di Marx. In lui, l'uso del 'politico' è finalizzato alla soppressione di tutte le barriere e gli antagonismi sociali. Ma il "sociale", fertilizzato da questo impiego sovversivo del 'politico', costituisce la realizzazione compiuta delle *politiche della libertà*. Allora, la politica rivoluzionaria, a misura in cui strappa alla borghesia tutte le sue prerogative di dominio e abolisce tutte le condizioni dell'antagonismo di classe, si pone come vettore della costruzione sociale della libertà.

Nel corso della sua "missione civilizzatrice", il capitale funge quale *rivoluzione permanente* di tutte le relazioni e tutti i rapporti sociali e si pone come portatore di un *nuovo modo di vivere*. Nell'epoca della costruzione sociale della rivoluzione, solo il proletariato organizzato come classe universale cosciente è investito di una "missione civilizza-

trice" che ora, osserva Marx, consiste:

- a) tanto nel rivoluzionamento della "società civile", del modo di produrre e del modo di pensare e vivere;
- b) quanto nel rivolgimento dell'involucro politico ed ideologico della dittatura di classe esercitata dalla borghesia.

Ciò attribuisce qualificazioni assolutamente originali alla "rivoluzione permanente". A differenza delle rivoluzioni borghesi, non si tratta più, precisa Marx, di coronare sul piano della conquista del potere *politico* un mutamento *sociale* già in corso e, per larga parte, inavvertiti; all'opposto, si tratta di dare l'*incipit politico* a un'opera di *rimodellazione sociale* che resta tutta da costruire ed esperire. Di questo *incipit* la dittatura rivoluzionaria del proletariato è la forma perspicua: la forma politica dell'organizzazione sociale del passaggio dal capitalismo al comunismo.

In linea conclusiva, possiamo affermare che la teoria della rivoluzione di Marx spezza sia i paradigmi dell'autonomia del 'politico' che quelli dell'autonomia del "sociale", essendo un composto assolutamente indissociabile di elementi politici e sociali. Questa "conclusione" ci pare una premessa ineludibile:

- a) per restituire l'interna complessità e la valenza che le è più propria;
- b) per sottoporla ad una adeguata investigazione critica.

2. *Elementi di critica della struttura della rivoluzione in Marx*

L'intreccio di totalità e capillarità costituisce uno degli elementi forti della categoria della rivoluzione in Marx. In pari tempo, questo intreccio rappresenta la prima scala di espressione di quella multicontestualità tra (i) dialettiche della globalità e dialettiche della puntualità e tra (ii) teoria e prassi con cui Marx pensa e qualifica la rivoluzione. Lungo queste condotte, interagiscono ed entrano in confliggenza i piani multidimensionali della soggettività alienata e della realtà alienante. L'esperibilità della possibilità della rottura comunista si insedia a questo strato profondo delle pulsioni sociali e individuali.

Ora, nella teoria della rivoluzione di Marx, questa multidimensionalità viene governata da una dialettica selettiva che ne compromette la carica liberatoria. Lo spazio multidimensionale della categoria marxiana di rivoluzione è minato da selettori interni che ne riducono la complessità potenziale. Si tratta di selettori di natura euristico-

cognitiva dal forte contenuto culturale e con immediata ricaduta politica.

Il settore culturale di maggiore rilevanza che rinveniamo in azione è quello che identifica la libertà col comunismo. L'identificazione sottrae il comunismo ad ogni tipo di verifica storica e politica, proprio perché postulato, a priori e per definizione, come il "regno della libertà". Saltano, così, le fondamentali e irrinunciabili messe in questione dello spazio politico e sociale in termini di apertura e fluente della libertà. Imprigionata nel codice comunista, la libertà perde la sua autonomia di senso, cessando d'essere categoria ontologica primaria dell'universo politico-esistenziale.

L'isomorfismo culturale comunismo/libertà funge da premessa per il dispiegarsi del discorso marxiano sull'estinzione del 'politico' e dell'antagonismo sociale. La rivoluzione comunista, in quanto virtualità in atto della socialità ricca e dell'umanità libera, rompe il continuum della storia conosciuta: cioè, la "preistoria". In un movimento avvolgente e complesso, il comunismo si fa storia, esattamente perché la storia qui coincide col comunismo. Il *farsi storia* da parte del comunismo è soltanto l'altra faccia necessaria del *farsi comunismo* da parte della storia. Il comunismo prende qui possesso della storia, per concederle la libertà; concedendole la libertà, finalmente la priverebbe della necessità della politica, non essendovi più alcun antagonismo sociale da regolare.

Il comunismo, in Marx, essendo riassorbimento del *fine* nella *prassi* e nella *storia* degli esseri umani, è la forma disvelata della libertà. Se più niente è estraneo alla prassi e alla storia della comunità umana, lo scarto tra attività pratica e orientazione teleologica e le fratture interne alle scale della temporalità vengono meno. Si dissolverebbe, così, la base del "fare politico": l'autoconsapevolezza del "fare sociale" e del "fare individuale", il riassorbimento del tempo e delle sfere del senso nell'unicum significato dal comunismo estinguono qui lo spazio politico, essendo quest'ultimo raccordo continuo dei tempi del decidere al senso della decisione.

La multicontestualità della rivoluzione si frange e sclerotizza per linee interne. Alcune dimensioni interne fondative determinano il loro essere comunicativo, surdeterminandone altre, non meno fondanti. Nell'essenziale, la mappa delle compressioni interne può essere, così, raffigurata:

a) il comunismo sovrainprime la libertà: fuori del campo di espres-

sione del primo non v'è per la seconda alcuna possibilità di essere pensata ed esperita, a nessun livello;

b) la rivoluzione sussume il 'politico', fino ad estinguerlo; estinguendo Stato e 'politico', essa si ipostatizza come metapolitica e metaetica; vale dire, come un universale intrascendibile della condizione della storicità e dell'umanità;

c) il fare pratico incorpora il fare poetico, annullandolo in sé; col che segno, simbolo e senso sono abbassati alla condizione di prodotti e mai assunti nella loro perspicuità di soggetto/oggetto della esperienza, della creazione, della trasmissione e della memorizzazione umana e sociale dello spazio/tempo;

d) l'attività di creazione scioglie direttamente in sé l'attività di orientazione, dando luogo ad una confluenza tra una forma singolare di immanentismo assoluto e di trascendentalismo immediato, entrambi invalicabili e ultimativi;

e) il soggetto rivoluzionario, in quanto soggetto integralmente libero e totalmente consapevole, assorbe e "fa" la storia, assumendone il governo indiscusso e incondizionato: rotto con essa ogni rapporto di causalità e dipendenza, il soggetto è la fonte della storia che, in quanto totalmente dominata ed amministrata, è impotente rispetto ad esso.

Possiamo definire l'orizzonte comunista concettualizzato da Marx come la secolarizzazione della liberazione della storia. Solo che, per effetto di una dialettica controintenzionale, ma non per questo meno effettuale, la *costruzione* del comunismo si enuclea come *autoconsumzione* della libertà, la quale vede contrarsi il proprio spazio. Il comunismo è qui *fine della storia*. Ciò nel duplice senso di *scopo* e *limite ultimo*. Non solo, in Marx, la rivoluzione è salto dalla "necessità" alla "libertà", ma anche dal *tempo dell'istante*, con i suoi limiti e le sue angustie, al *tempo senza confini*, in cui l'attimo stesso scorre fino agli estremi limiti del possibile e sperimenta la luce della perfezione umano-sociale. Una luce escatologica afferra l'attimo e lo getta nell'eternità del continuum comunista. Questo spazio escatologico subordina a sé i percorsi della libertà e, nel farlo, rimane senza articolazioni interne. La medesima frattura tra attimo ed eternità si perde: l'attimo diviene eternità; l'eternità, un unico attimo eterno.

Il compimento del comunismo dovrebbe segnare la fine della preistoria; in realtà, nel suo teleologismo ultimativo, configura una versione particolare dei paradigmi otto-novecenteschi della fine della storia, regolati, ognuno a suo modo, dalle figure mitopoietiche della "resurre-

zione", della "riconciliazione" e/o dal "ristagno livellante". Nell'orizzonte di senso della rivoluzione comunista, inoltre, "resurrezione" e "riconciliazione" si ricombinano con la figura della "disalienazione" totale dei mondi della storia ad opera dei mondi degli esseri umani liberi. La cattiva infinità della storia viene qui mondata e salvata dall'infinità virtuosa della soggettività disalienata. Il comunismo, in Marx, converte la storia umana in storia della salvezza, recuperando, così, lo scarto tra terreno e ultraterreno che ancora caratterizza la filosofia della storia fino a tutto Hegel. Paradossalmente, ne consegue che il comunismo soltanto nell'insediamento iniziale assume le forme della "rottura rivoluzionaria"; immediatamente dopo è la linearità incrementale delle logiche della "salvezza" a governare il processo. La dialettica della rottura installa il comunismo; la dialettica del progresso lo implementa. La rivoluzione è, insieme, *rottura* e *progressione*: rottura dell'universo dato; progressione lineare dell'universo insediato. Uno dei miti della classicità vede rovesciarsi la sua prospettiva di senso: Prometeo si libera dalle catene ed incatena la storia. Il titanismo della ribellione prometeica contro le ingiustizie e le insufficienze del dato si rovescia, attraverso la rottura rivoluzionaria e l'implementazione progressiva della prospettiva comunista, nel controllo prometeico del tempo e dello spazio. Il controllo prometeico del tempo storico e dello spazio dell'esistenza configura un tipo di *integrazione* particolare: il comunismo trascorre dal mutamento della rottura rivoluzionaria all'integrazione totalizzante del mondo umano e della storia. Da *Prometeo incatenato* a *Prometeo che incatena*: ecco il salto tragico che, in Marx, la rivoluzione comunista percorre.

L'intersoggettività comunista si libera, sì, della patogenesi del capitale, ma al grave prezzo di dare cominciamento ad una nuova patologia. La storia tenuta sotto il ferreo comando degli uomini consapevoli diviene uniformità indifferenziata, totalmente amministrata: alba e, insieme, tramonto del tempo. L'estinzione del 'politico' e degli antagonismi espelle il conflitto e le sue forme dal teatro del comportamento umano e dell'azione sociale. L'aconflittualità è il contrassegno dell'universo comunista. La progressione delle figure della "riconciliazione", della "resurrezione" e della "disalienazione" non può che spingere e recintare i soggetti e le forme nel mare morto dell'aconflittualità. Il conflitto di classe della società capitalistica si evapora nel vortice dell'aconflittualità sociale della società comunista, nuovo modello di società riconciliata e pacificata, in cui l'ordine è presupposto talmente virtuoso

da rendere obsoleto il conflitto. Le virtù del comunismo reintroducono i paradigmi hobbesiani dell'ordine, con una sostanziale differenza. Qui non è lo Stato a frangere, scombinare e ricondurre a unità di controllo le trame del conflitto; ma è la società senza Stato e senza 'politico' a sospendere le ragioni fondanti del conflitto, certificandone la morte irrimediabile con la sua semplice esistenza. Qui l'ordine è presupposto virtuoso con un procedimento assiomatico che, in quanto tale, non è verificabile. La destituzione del 'politico' e delle trame del conflitto rende impraticabile una possibile verifica delle virtù della società riconciliata, che quanto più ripiega su se stessa e riduce a sé la storia e l'esistenza, tanto più è incapace di riflettere su se stessa, sulla storia e l'esistenza.

L'aconflittualità che ammantava la società comunista è in una linea di discendenza diretta con un altro nucleo forte della teoria della rivoluzione di Marx. Quello secondo cui la base oggettiva della rottura rivoluzionaria starebbe nell'automovimento contraddittorio del capitale, in forza di cui le condizioni della società comunista sarebbero immanenti nei rapporti di produzione materiali dati. Nelle intenzioni di Marx, ciò avrebbe dovuto essere un elemento di forza per la critica del socialismo utopistico e del "donchisciottismo", a favore di una prospettiva scientifica del comunismo. In realtà, si rivela come un elemento di grande debolezza teorica e cognitiva.

Intanto, perché se le condizioni della società comunista, ad un livello dato dello sviluppo delle forze produttive, sono contenute in fieri nel movimento autocontraddittorio del capitale, la necessità della rottura rivoluzionaria si problematizza e media in superamento pacifico del capitalismo, attraverso lo sviluppo ultimativo del capitale. In virtù di questa non secondaria aporia, Marx non è solo il padre legittimo di Lenin, ma anche di Kautsky e Bernstein. L'aporia trova una matrice di tipo cognitivo nella segnalata commistione fra dialettica della rottura e dialettica del progresso che squaderna per linee interne la "filosofia della storia" in base alla quale Marx tematizza la rivoluzione.

In secondo luogo, la pressione dell'elemento oggettuale sull'elemento soggettuale, ben lungi dal rimuovere la scena dai rischi del volontarismo, investe il soggetto rivoluzionario di un illimitato potere di "fare" e "agire". Il proletariato rivoluzionario è titolare di una sovranità assoluta, attribuitagli dall'oggettualità della storia, in quanto unico e legittimo soggetto della trasformazione rivoluzionaria della società capitalistica in società comunista. La ricomposizione del soggetto rivolu-

zionario, in costanza della maturazione delle condizioni del comunismo entro il seno del capitalismo, non è altro che l'anticipazione della società riconciliata, in lotta contro la società divisa in classi. Inoltre, costituisce la prefigurazione della morte del conflitto e della politica e, per questa via, della pianificazione dell'aconflittualità comunista amministrata.

Qui la rivoluzione è/e resta via di uscita dalla crisi del capitale; ma è/e resta, altresì, sbocco in un società totale, a bassa soglia di complessità e differenziazione interna, che non conosce e non tollera il conflitto. Il volontarismo estremo entro cui si incaglia l'intersoggettività comunista sta proprio nella rimozione e nella soppressione del conflitto.

L'origine di questa deriva va rinvenuta nell'irriducibilità, in Marx, della rivoluzione alle forme del 'politico'. Da un lato, ciò costituisce il substrato concettuale di un tremendo *detournement* del nesso rivoluzione/'politico', le cui linee essenziali abbiamo esaminato nel paragrafo precedente; dall'altro, fa deflagrare i limiti e le aporie della marxiana teoria della rivoluzione.

Contrariamente a quanto assunto da Marx, il 'politico' non inerisce unicamente alle sfere del dominio, in una sorta di prolungamento ortogonale degli interessi economici. È, sì, mezzo del potere; ma anche (e soprattutto) *fine* che modella e verifica il potere. Se Marx può frangere l'universo concettuale dei classici greci, con la sua teoria della rivoluzione come estinzione dello Stato e della politica, lo può esattamente perché dei classici greci perde il concetto di 'politico' quale *discorso, progetto, orizzonte* della "vita retta" e della "vita buona". La semantica politica, in Marx, si rattrappisce, perché non vi è riconoscimento alcuno di uno spazio autonomo per il 'politico'. La genesi e la genealogia di tutte le rivoluzioni borghesi non sarebbero altro che la storia della sussunzione del 'politico' negli interessi o della classe ascendente che aspira al dominio o della classe dominante che difende il dominio sino agli estremi del possibile. Non è il 'politico', allora, a fungere quale base della "vita retta" e della "vita buona"; bensì il soggetto rivoluzionario ricomposto che si ribella al 'politico' e che, per il conseguimento di questo fine, fa un uso strumentale, circoscritto e ultimativo della politica, per lo scardinamento di tutte le forme di potere.

Le forme del 'politico' sono un termine di relazione essenziale per le forme della libertà: sia perché la libertà non è indipendente dalle forme e dai codici del 'politico'; sia perché il senso del 'politico' va co-

stantemente messo in questione dal senso della libertà. Il *detournement* con cui Marx sovverte la relazione tra rivoluzione e 'politico' sopprime la dialogica comunicativa tra libertà e 'politico'. Vengono, conseguentemente, meno una teoria appropriata del 'politico' quale ineliminabile fondamento della libertà e una teoria della libertà come verifica e ragione ultima del 'politico'. Da qui un'aporia letale: il comunismo, significato come la forma della libertà, diviene il regno in cui la libertà, costantemente narrata e invariabilmente impossibilitata a verificarsi, è destinata a mancare. Da qui, parimenti, l'azzeramento del ruolo fondante del 'politico' quale esercizio della critica dei poteri: non solo e non tanto nella società capitalista, ma anche e soprattutto nella società comunista. Niente più del 'politico' orientato dalla libertà può dispiegare una critica acuminata e risoluta delle infinite forme del potere. La rivoluzione politica, pertanto, non va indirizzata, in preda ad uno strabismo cognitivo ed epistemologico, contro il 'politico'; bensì contro il potere e gli usi alienanti ed oppressivi che del 'politico' questo fa.

Possiamo, a questo punto, concludere: nel suo essere politica, la rivoluzione, in Marx, più esattamente è *antipolitica*. In quanto tale, rivela una insanabile aporia interna: il suo carattere irrisolto in termini di libertà. La rivoluzione comunista, socializzandosi, socializza la sua mancanza di libertà. In tale mancanza si risolvono, con effetto immediato, le sue strategie di rimozione del conflitto e di azzeramento del 'politico'.