

L'IDEA DI RIVOLUZIONE E LA SUA CENTRALITA' NEL DISCORSO POLITICO *

di FRANCO RODANO

Nell'iniziare questo corso, si rende opportuno, per prima cosa, tentar di giustificare il contenuto.

Per i motivi che vedremo tra poco, il corso avrà come suo costante punto di riferimento — ora esplicito, ora sotteso —, o per meglio dire come problema centrale della sua indagine critica, il concetto di rivoluzione in Marx, ossia nell'autore che ha portato tale concetto alla sua *massima* espressione *storica*. Ciò potrebbe sembrare in contraddizione con quel che si è precisato nella « prolusione » ai lavori della Scuola. Infatti si è detto che i corsi sul pensiero politico, su quello economico e su quello filosofico avranno la forma di storie di tali pensieri, mentre da quanto si è or ora preannunziato, in merito al presente corso, potrebbe desumersi che esso finirà piuttosto per avere un carattere monografico.

Sta però di fatto, d'altro lato, che il pensiero politico — anche limitandoci alla civiltà che conosciamo più direttamente, quella cosiddetta « occidentale », europea — si svolge per millenni, quanto meno dalla sofistica in poi, cosicché — per gli stessi limiti temporali di questo corso — se volessimo seguirlo cronologicamente in tutti i suoi successivi sviluppi, non potremmo che darne una trattazione manualistica. Ora, monografismo da una parte e manualismo dall'altra sono due deviazioni tipicamente « accademiche », che bisognerebbe cercar di evitare in ogni insegnamento a livello universitario.

Che il nostro corso possa essere impostato in modo da restar effettivamente fuori da simili deviazioni — e che quindi la contraddizione di cui sopra sia solo apparente — crediamo di poterlo comprovare precisando innanzitutto il significato da noi attribuito ai due aggettivi (*massima* e *storica*) con cui abbiamo qualificato poc'anzi

* Testo delle prime due lezioni del corso sul pensiero politico, tenuto tra il maggio 1968 e il maggio 1969 nella Scuola Italiana di Scienze Politiche ed Economiche, istituita presso l'IREA (Istituto per le Ricerche di Economia Applicata), in Roma.

la formulazione marxiana¹ del concetto di rivoluzione, destinata appunto a costituire, nel senso problematico già accennato, il tema di fondo del corso stesso. È inoltre da sottolineare che quest'ultimo, in conseguenza di tale sua impostazione, verterà più che altro — come del resto risulterà chiaro proprio da quanto diremo fra breve circa il concetto marxiano di rivoluzione — sui criteri generali per un'adeguata comprensione del pensiero politico: saremo quindi portati a occuparci essenzialmente del processo di sviluppo della vita associata nei suoi aspetti culminanti, cioè quale esso si è venuto volta per volta definendo e fissando nelle forme di quei grandi sistemi, succedutisi storicamente, nel cui quadro appunto i diversi momenti del pensiero politico sono da esaminare.

Per due motivi affermiamo che la formulazione marxiana del concetto di rivoluzione è *massima*.

In primo luogo, perché tale formulazione offre i soli strumenti teorici attualmente disponibili per interpretare — nel riconoscimento della continuità del processo storico della vita associata — quei due nodali fenomeni che dominano tuttora la situazione politica e sociale moderna: cioè la rivoluzione dell' '89 e quella del '17. Va rilevato soprattutto che la formulazione marxiana in argomento permette di interpretare quei due eventi in modo da raccogliere in ultima istanza attorno a essi l'intero corso del pensiero politico. Infatti, sulla base della lezione marxiana, le rivoluzioni dell' '89 e del '17 non si presentano più soltanto come degli episodi, anche se decisivi, appartenenti l'uno alla storia francese (sia pure con i suoi riflessi in altre nazioni), l'altro alla storia russa (poi magari ripercuotentesi su quella cinese, e così via), bensì vengono a porsi come momenti culminanti di processi a carattere universale e storicamente necessario.

Precisamente, la rivoluzione dell' '89 si definisce, in Marx, come la soluzione pienamente *borghese* (la sola possibile, per lo stesso Marx) della crisi catastrofica cui era pervenuto il sistema *signorile*: cioè il sistema sotto il cui segno si era svolto il pensiero politico in tutto quel lungo periodo che può farsi iniziare, come si è accennato,

¹ Dicendo *marxiana*, è anche troppo ovvio che intendiamo dire elaborata da Carlo Marx. Chiamiamo invece *marxiste* le formulazioni dovute a quei numerosi e non di rado illustri pensatori, che comunque si dipartono dalle tesi di Marx, traendone nuovi sviluppi; ma sempre discostandosene poi in modo più o meno esplicito e netto, e secondo direzioni, per alcuni, storicamente rivoluzionarie, per altri, di ripiegamento involutivo. Non si dà dunque posizione *marxista* che non implichi, in qualche modo, un atteggiamento e un contenuto *revisionistici* rispetto all'impostazione *marxiana*.

dalla sofistica. Quanto poi alla rivoluzione *proletaria* del '17, essa si definisce a sua volta, sempre attraverso Marx, come la soluzione storicamente inevitabile (e di nuovo, per il marxismo, come la sola possibile) della crisi del sistema capitalistico-borghese, giunta parimenti a uno stadio catastrofico.

L'una e l'altra rivoluzione ci si presentano insomma, sulla base della formulazione marxiana del concetto di rivoluzione, come i due momenti essenziali e decisivi che, mentre continuano a dominare il presente, illuminano storicamente di sé l'intero passato. Quella stessa formulazione marxiana fornisce dunque il filo d'Arianna con cui possono essere ritrovate ed esaminate altresì — in maniera non manualistica, ma razionale, e insomma secondo una lettura coerente e viva — le molteplici espressioni del pensiero politico che vengono confluendo, lungo i secoli, verso i due nodi storici dei quali l' '89 e il '17 costituiscono appunto uno scioglimento rivoluzionario.

In secondo luogo, asseriamo che la formulazione marxiana del concetto di rivoluzione è *massima* perché solo attraverso di essa si hanno degli strumenti per ragionare intorno al problema — effettivamente culminante e decisivo, sul terreno della vita associata — del passaggio della storia dell'umanità da un *periodo* sociale a un altro, qualitativamente diverso: non semplicemente, cioè, intorno ai passaggi dall'una all'altra delle *fasi* sinora storicamente date (da quella signorile a quella borghese, e poi a quella del potere proletario), ma dal *periodo* in cui il lavoro è alienato — e in cui quindi, sotto questo profilo determinato, lo è l'uomo — a un altro in cui il lavoro sia fuori dell'alienazione, e lo sia quindi, sempre sotto tale profilo specifico, l'uomo stesso.

Non importa sottolineare già qui che quest'ultimo tipo di passaggio si configura, per Marx, come transizione *epocale*, intesa nel senso forte, apocalittico della parola: cioè come uscita dall'alienazione dell'uomo riportata unicamente a quella del suo lavoro, nel presupposto, appunto, che lavoro e alienazione s'identifichino in modo semplice; sicché l'uscita stessa dall'alienazione si abbia attraverso quella dal lavoro, giungendo pertanto a un'*epoca* in cui non si avrà più alienazione perché non vi sarà più lavoro. Non importa, insomma, sottolineare già qui che, con Marx, siamo di fronte all'ipotesi e alla teorizzazione di un salto qualitativo *assoluto*, comportante infatti l'uscita dalla stessa storia².

² Da Marx, il passaggio al « comunismo », in quanto prodotto dell'intero processo storico, è invero considerato come la conclusione liquidatrice della storia stessa: si

Qui importa invece rilevare che *in ogni caso*, da quando storia esiste, effettivamente il lavoro si è presentato, e continua del resto a presentarsi, quale appunto è stato riconosciuto e definito da Marx: si è presentato cioè entro la figura dell'alienazione; e infatti la sua attuale riduzione a capitale, nel quadro di un processo il cui fine rimanga dato *esclusivamente* dall'incremento del capitale medesimo, è solo, storicamente, l'ultima forma che l'alienazione del lavoro ha raggiunto. Perciò, soltanto attraverso lo studio, *pur se debitamente critico*, del concetto marxiano di rivoluzione (che precisamente si fonda su quello del lavoro alienato) potremo renderci conto almeno dei termini più generali in cui si pone il *problema* dell'uscita dall'alienazione del lavoro, o meglio — e più precisamente — dell'uscita del lavoro dalla sua alienazione. Questo è invero il massimo problema, ideale e pratico, della cui soluzione occorre fondare almeno la prospettiva, onde poter affrontare con la necessaria consapevolezza le questioni e i compiti del presente.

In definitiva, possiamo allora dire che l'esame della formulazione marxiana del concetto di rivoluzione è essenziale non solo per intendere il passato e il presente, ma anche per avere un adeguato orienta-

esce infatti, con il « comunismo », da ogni « necessità », da ogni legge, cioè da tutte quelle dimensioni storiche — politica, economia, diritto, ecc. — secondo cui si costituisce la società come sistema, e si entra in un « regno della libertà » che dovrebbe realizzare finalmente l'essenza umana, in quanto fuori da quelle dimensioni, e dunque fuori della storia. Per tale aspetto della sua opera — per la presenza insomma, nel suo concetto di rivoluzione, della dimensione dell'*assoluto*, data appunto dalla prospettiva della conquista, da parte dell'uomo, di una assoluta « libertà » — Marx può effettivamente esser compreso sotto la categoria della « filosofia della storia », come rilevato dalla critica crociana. Non va però dimenticato che egli ha anche — e, in un certo senso, essenzialmente — saputo cogliere sino in fondo la grande lezione, o meglio l'interna verità, dello storicismo. Ad esempio, egli non ha mai ritenuto che la rivoluzione, come passaggio *epocale*, fosse all'ordine del giorno nel 1848, quando « uno spettro si aggira(va) per l'Europa », né nel 1870, quando fu tentato a Parigi, con la Comune, un primo esperimento di governo operaio. Proprio perché, nel senso sopra accennato, pensatore « storicista », Marx invece ha sempre insegnato — e in tal senso ha ammonito la classe operaia e le sue formazioni politiche — che occorreva innanzitutto condizionare, sollecitare e sospingere in avanti lo sviluppo del sistema capitalistico, nel presupposto che solo la maturazione stessa di quest'ultimo avrebbe potuto condurre a quelle condizioni che avrebbero poi consentito il passaggio epocale. È bene inoltre ricordare come Marx proponesse, quanto meno al proletariato tedesco, l'obiettivo della rivoluzione democratico-borghese, e come egli si battesse contro l'alleanza tra Prussia e Russia vedendo nello Zar il principale avversario, appunto, della borghesia liberale e capitalistica. Per queste sue posizioni — va aggiunto — Marx fu costantemente oggetto di critiche « da sinistra », abbastanza simili a quelle che successivamente sono state rivolte, in modo metodico, alla direzione del movimento politico proletario da correnti e gruppi estremisti. Proprio negli anni in cui Marx tracciava al proletariato tedesco la linea di condotta suaccennata, un *leader* del

mento verso l'avvenire; ciò che è indispensabile per operare politicamente, nel presente stesso, in modi non empirici, bensì ordinati secondo criteri organici, i quali evidentemente, per essere tali, non possono prescindere dalla coscienza della direzione generale in cui ci si deve muovere.

L'altro attributo, però, con cui abbiamo qualificato la formulazione marxiana del concetto di rivoluzione, è quello di *storica*. Afferma Engels — in tal modo cogliendo perspicuamente l'essenza della posizione hegeliana — che la grande lezione rivoluzionaria dell'hegelismo consiste nell'asserto per cui « tutto ciò che esiste merita di morire ». A parte ogni nostra riserva circa la validità di una simile asserzione in quanto giudizio sull'esistente come tale (e in particolare, quindi, circa il significato di quel « merita »), possiamo comunque riconoscere che Engels sottolinea vigorosamente quel peculiare e necessario carattere della storicità che è la dimensione del transeunte.

Quando dunque diciamo che la formulazione marxiana del concetto di rivoluzione è *storica*, intendiamo qui che essa, pur rimanendo la massima formulazione data sinora di tale concetto, comincia oggi, nondimeno, a rivelare soprattutto la sua transitorietà. Precisamente, infatti, questo suo aspetto comincia a manifestarsi di fronte all'approfondirsi degli squilibri mondiali, e all'avviarsi verso la fase opulenta di ogni sistema comunque fondato sulla riduzione del lavoro a capitale: non solo quindi in Occidente, ma ormai anche all'Est, pur nelle ben diverse forme processuali che qui la tendenza opulenzistica non può non venir assumendo.

Su questo punto, che è di decisiva portata, torneremo ampiamente in seguito, e soprattutto alla fine di questo corso. Ma in realtà, non è difficile rendersi conto che nella spinta all'opulenza sta la radice della prima grande crisi, del vero e proprio « scisma » determinatosi, sul terreno ideale e su quello pratico, all'interno del mondo sotto segno marxista, e costituito in primo luogo dal dissidio, attualmente incompionibile, fra i due massimi Stati a direzione proletaria. Ora, sta di fatto che lo « scisma » (volutamente adoperiamo questo termine, usato per designare le grandi fratture prodottesi, lungo i

movimento operaio della Renania, il dottor Gottschalk, lo tacciava di opportunismo. Analoghe accuse gli vennero ripetutamente scagliate da Bakunin, tanto che la storia della Prima Internazionale può anche esser vista sotto il profilo della lotta drammatica fra Marx stesso e il grande anarchico russo: pensatore, quest'ultimo, realmente e totalmente antistoricista, perché portato a concepire la rivoluzione, come mero passaggio epocale, fuori da ogni maturazione del processo storico dato.

secoli, a livello della dimensione ecclesiale del mondo della cristianità) interviene, come la storia ha dimostrato, quando vi è un'insufficienza di fondo nello sviluppo teorico. La formulazione marxiana del concetto di rivoluzione — la massima e anzi l'unica, giova ripetere ancora una volta, enucleata sino a oggi — manifesta dunque davvero, oramai, il suo aspetto di transitorietà, dato che essa comincia a risultare inadeguata sul piano stesso delle vicende politiche e degli orientamenti ideali di quelle forze che al marxismo esplicitamente si richiamano.

Di conseguenza, lo studio critico della formulazione marxiana del concetto di rivoluzione ci porterà necessariamente nel vivo dei problemi politici di oggi: esso ci condurrà a esaminare come si muovono — e come non possono non muoversi, *in relazione* al patrimonio teorico *attualmente* posseduto dall'umanità — le varie forze politiche contemporanee. Un simile studio ci sospingerà insomma verso l'approdo inevitabile di un corso di storia del pensiero politico che voglia non essere « accademico »: ci porterà cioè a occuparci del significato di quanto va accadendo, e del modo in cui va prospettato e intrapreso un processo di superamento della situazione presente.

Nel sottolineare che l'opera di Marx — in quanto fondata essenzialmente sul concetto di rivoluzione, e in quanto fornisce di quest'ultimo l'unica formulazione comunque disponibile attualmente³ — è decisiva sia per intendere la storia passata della società umana, sia per muoversi nel presente secondo una prospettiva razionale, abbiamo implicitamente affermato la centralità del concetto di rivoluzione *come tale* nel discorso politico.

Di questa tesi, tuttavia, dobbiamo dare un'illustrazione più ampia e diretta, anche per sottrarci alle prevedibili obiezioni da parte di chi sia invece propenso a porre l'accento su altri concetti: ad esempio, da parte di chi si richiami a quelle posizioni — come il riformismo, il progressismo, ecc. — che iscrivono il processo sociale e la stessa azione politica entro un quadro di evoluzionismo, nel quale l'atto rivoluzionario o viene sostanzialmente negato nella sua peculiarità, o viene ridotto ad anomalia patologica. Certo, sarebbe lecito addossare a coloro che muovessero obiezioni siffatte l'onere della prova, invitandoli cioè a comprovare l'effettiva pertinenza e *centralità*, sul piano politico, di concetti diversi da quello di rivoluzione. Ma preferiamo, per essere più esaurienti, assumere noi il compito di tentar di suffragare il nostro asserto.

³ O almeno, l'unica a livello di interna coerenza e di dignità scientifica.

A tal fine, ci proveremo innanzitutto a dare una prima definizione di ciò che, a nostro avviso, deve intendersi per *discorso politico*, avvertendo che questa definizione sarà meglio precisata, approfondita e giustificata nelle lezioni successive, man mano cioè che la verremo concretamente applicando alle questioni formanti oggetto del corso.

Nel pensiero classico, in quello medioevale, e fino al Machiavelli, la « politica » non costituiva un discorso autonomo, bensì — come è noto — un capitolo o corollario della filosofia, e in particolare dell'etica. S'intendeva infatti stabilire determinati principi, da porre a fondamento della « res publica », in quanto destinati a presiedere a quella parte delle azioni umane che riguarda i rapporti fra gli uomini quali cittadini: principi dunque che, dedotti da una certa configurazione della realtà e dell'uomo — definita appunto in sede filosofica —, venivano a inquadrarsi nelle conseguenti proposizioni intorno alle « virtù », cioè intorno alle condizioni e ai modi di un retto agire dell'uomo stesso in conformità alle proprie norme istitutive ⁴.

Perché si abbia discorso politico *autonomo*, cioè distinto da altre dimensioni d'indagine (anche se non contraddittorio né chiuso rispetto a esse, e suscettibile anzi di venire con esse scambievolmente confrontato e verificato nei risultati rispettivi), occorre invece che tale discorso, incentrato, come è ovvio, su quello che è il *dato* — e quindi il fondamentale problema — di ordine specificamente politico, lo assuma e lo definisca nei termini propri di questo suo ordine, e lo elabori attraverso categorie a esso compiutamente omogenee. Ora, è proprio il Machiavelli colui che fonda *un tipo* di analisi dotato di simili caratteristiche: è infatti nel *Principe* che troviamo enucleata per la prima volta, con criteri rigorosamente politici, anche se estremizzati in modo esclusivistico ⁵, la questione del *potere*, che costituisce appunto il dato essenziale e il problema centrale del discorso politico.

⁴ È pure noto che molti autori — e Platone ne costituisce il caso paradigmatico — si spinsero a tracciare compiuti modelli di ordinamento della società e dello Stato. Quanto all'analisi degli ordinamenti storicamente prodottisi, questa, o rimaneva soltanto descrittiva, ovvero, da parte degli autori suddetti, era intesa più che altro a confrontare tali ordinamenti con l'archetipo ideale vagheggiato. Anche laddove una simile analisi si faceva — come ad esempio in Aristotele — più elaborata e approfondita, addentrandosi in uno studio dettagliato delle varie forme di « res publica », esistenti o esistite, e nella loro classificazione, essa aveva pur sempre lo scopo, a veder bene, di giudicare se e in qual misura ciascuna di queste forme realizzasse un « optimum » che trovava pur sempre la sua definizione, come si è accennato, in sede filosofica.

⁵ A causa di tale rigore, e sottolineandone *polemicamente* il limite esclusivistico, il Machiavelli viene solitamente accusato, come ben si sa, di aver configurato la dimensione della politica come impermeabile ad altre dimensioni, specie a quella morale,

Se dunque si vuole riconoscere quest'ultimo — giova ripetere — nella sua distinzione e autonomia, bisogna definirlo, tenendo conto della lezione del Machiavelli, come discorso vertente sul fenomeno e sul problema del potere, e teso, precisamente, a indagare sul *contenuto* intrinseco del potere stesso, nonché sui modi storici della sua *formazione*.

Dire che il discorso politico verte sul *contenuto* del potere equivale a dire che esso, da un punto di vista generale, ha il suo oggetto in quell'operazione — nella quale l'intera azione politica si compendia — per cui, tra le varie *forme* sociali *date*, una di esse viene affermata, e poi difesa e garantita come *forma sociale di base*, cioè come fondamento e principio ordinatore di un corrispondente *sistema* sociale: e questa forma, precisamente, deve esser tale da risultar omogenea all'uomo e all'organico dispiegarsi della sua storicità, o deve, *in ogni caso*, esser capace di soddisfare — tra le umane esigenze — quelle che sono *obiettivamente* essenziali, nella situazione storica data, per garantire *comunque* la continuità dello sviluppo dell'uomo, e che difatti vengono avvertite, *soggettivamente*, come le *sole* a tal fine indispensabili, stante il tipo di coscienza che l'uomo stesso ha raggiunto di sé medesimo e quindi del valore della propria vita associata ⁶.

Tuttavia una siffatta caratterizzazione del discorso politico resta ancora, per l'appunto, di ordine generale; e se ci limitassimo a essa, se ne potrebbe desumere che tale discorso si esaurisca nel definire il potere in sé, nell'illustrarlo in quanto categoria concettuale, fuori cioè da ogni diretto riferimento alle reali manifestazioni del potere medesimo, prodottesi nel corso dello sviluppo storico. Occorre perciò ribadire e illustrare come, ben al contrario, il discorso politico verta altresì sulle ragioni e sui modi della *formazione storica* dei vari tipi di potere succedutisi fino a oggi.

e insomma di averla resa avulsa dalle più generali esigenze umane. Ora, simili accuse rimarranno sempre, comunque, incomprensive e scientificamente infeconde, sino a quando non si riconosca esplicitamente che la garanzia delle predette esigenze umane, sul terreno del discorso politico, presuppone innanzitutto la distinzione di quest'ultimo, e quindi la sua interna coerenza, e non deve invece essere ricercata, né può consistere, in continue forzature e distorsioni del discorso politico stesso secondo categorie che gli sono estranee.

⁶ Stante, cioè, la complessiva situazione *culturale* esistente. Questa viene dunque a costituire — per così esprimerci — il dato esterno e generale di cui il discorso politico non può non tener conto; ed è appunto sotto tale profilo che va collocato il necessario rapporto, nella distinzione reciproca, fra il discorso politico stesso e le altre dimensioni dell'umana conoscenza ed elaborazione.

Più esattamente, tale discorso verte sulle ragioni e sui modi per cui determinate forze sociali sono state, volta a volta, oggettivamente portatrici della forma di base idonea — nel senso suaccennato — a fondare un complessivo ordinamento, un sistema, e per cui di fatto questo sistema è stato edificato, attraverso l'affermazione delle suddette forze come *socialmente egemoniche*: affermazione *politicamente* concretantesi, appunto, in un certo tipo di potere, *instaurato*, e poi gestito, a opera di un *personale politico* dimostratosi omogeneo a quelle medesime forze sociali perché, nel quadro della situazione culturale data, ha saputo individuare e interpretare i loro interessi specifici come quelli capaci, storicamente (e sia pure *aliquo modo*), di garantire una continuità di promozione dello sviluppo umano.

Va allora qualificato come *egemonia politica* (è bene soffermarci su questo termine, che da ora in poi ricorrerà spesso) l'esercizio di un potere capace di riscuotere generale consenso, in quanto volto a porre e a tutelare, come base del sistema, una forma sociale accettata o accettabile da tutte le componenti del sistema medesimo. Ed è chiaro che, a questo fine, la predetta forma di base deve appunto recare in sé la possibilità di sostenere e di soddisfare esigenze e valori di natura universale, cosicché il sistema ordinato secondo tale stessa forma di base, e quindi il potere che la sancisce, trovino la loro giustificazione in un ruolo di carattere parimenti universale, consistente — giova ripetere — nel garantire stabilmente l'organica crescita dell'umanità associata, o per lo meno nel porre certe condizioni *storicamente* necessarie affinché tale crescita possa *comunque* proseguire in una determinata fase e di fronte a determinati problemi.

Ora, si dà precisamente il caso che le specifiche forme sociali su cui sono stati fondati i sistemi finora succedutisi, non sono andate oltre una validità storicamente circoscritta, e quindi transitoria. Infatti, ciascuna di tali forme di base — sebbene abbia adempiuto a una funzione indispensabile, in relazione al complessivo dato storico — era nondimeno gravata sin dall'inizio da nette insufficienze intrinseche, destinate a produrre distorsioni sempre più radicali nel corrispondente sistema sociale, e doveva perciò dimostrarsi, a lungo andare, incapace di reggere dinanzi alle esigenze dell'uomo e del suo sviluppo. Ciascuna di quelle medesime forme, insomma, è venuta esauendo il suo ruolo storico, e da tale momento in poi è venuta rivelandosi, umanamente e socialmente, non più sopportabile.

È proprio allora che, di conseguenza, i rispettivi tipi di potere, successivamente instaurati come espressione politica, e dunque come suprema garanzia dell'egemonia sociale di ognuna delle forze porta-

trici delle diverse forme di base (e precisamente come espressione e garanzia, dapprima, della casta *signorile*, poi della classe *borghese*), hanno cessato di essere egemonici e si sono ridotti al semplice *dominio*: sono passati cioè a esercitare un'opera di mera conservazione esclusivistica, corporativa — e quindi puramente coattiva e violentatrice⁷ — di quelle stesse forme di base e dei relativi sistemi sociali, divenuti ormai soffocanti per la generalità degli uomini. Ma è altresì evidente, da ultimo, che dopo aver subito una trasformazione siffatta, i predetti tipi di potere non sono stati in grado di sopravvivere, se non fino al profilarsi di un nuovo potere egemonico.

Ciò premesso, possiamo ora completare la nostra definizione del discorso politico, dal punto di vista del suo necessario riferimento all'effettualità storica. Possiamo cioè concludere che, sotto tale profilo, quel discorso verte bensì, in primo luogo, sull'affermazione *egemonica* di ciascun tipo di potere storicamente costituitosi, ma si estende poi al suo successivo decadimento dall'egemonia al *dominio*: di conseguenza esso verte altresì, e soprattutto, sulla vitale operazione politica di *rottura* di questo dominio da parte di un nuovo potere egemonico, teso a fondare, su una diversa forma di base, un sistema sociale capace di consentire una ripresa (e dunque una continuità) dello sviluppo umano.

⁷ Anche sul terreno politico, invero, i termini di *forza* e di *violenza* non sono affatto sinonimi: fra di essi intercorre, su tale terreno, una distinzione analoga a quella, sottolineata nel testo, fra egemonia e dominio. Non v'è dubbio che il potere politico comporta — sia per la propria iniziale affermazione rivoluzionaria, sia poi per l'adempimento dei propri compiti di gestione e di tutela storicamente positiva del sistema da esso sancito — un preciso aspetto di *forza*, il quale del resto, in tali condizioni, gli inerte pressoché per antonomasia, nel senso che la dimensione stessa della forza, retamente configurata, è sempre contenuta in quella del potere, *fino a quando quest'ultimo conservi, nel concreto storico, una funzione universalmente valida*. Certo, non ci nascondiamo che simili osservazioni tocchino temi dibattuti per secoli dal pensiero politico, nei quali non possiamo ora addentrarci. Ci si consenta perciò di limitarci a enunciare nel modo più breve il nostro avviso: vale a dire appunto che il momento della forza propriamente inteso, lungi dall'escludere quello del consenso (nell'accezione da noi illustrata nel testo, e ribadita qui sopra), lo implica anzi di necessità. Asseriamo cioè che nessuno dei due momenti può sussistere fuori della compresenza dell'altro, ambedue risultando essenziali perché si abbia un potere realmente egemonico. Quando poi il potere vigente, perduto il consenso da parte della generalità delle componenti sociali, passa, come abbiamo detto, dall'egemonia al dominio, è allora che l'azione da esso esercitata assume il carattere della mera *violenza*, in quanto tale azione tende ormai semplicemente a conservare in vita un sistema che — non avendo più alcun valore di promozione umana, e non serbando quindi altro significato se non quello di una difesa a oltranza di interessi divenuti puramente particolaristici — resta suscettibile solo di essere imposto mediante la brutta coercizione prevaricatrice.

Ci eravamo prefissi di illustrare la centralità, nel discorso politico, del concetto di rivoluzione in quanto tale. Ecco allora, al riguardo, un primo punto fermo: posto che il processo storico della vita associata ha avuto finora il corso *di tipo* dialettico che ci siamo provati a descrivere, è chiaro che il suo momento decisivo — quello in cui tale processo risulta passare da una fase a un'altra, da un sistema sociale a un altro — va individuato proprio nella suddetta operazione politica, affermatrice di un nuovo potere egemonico *attraverso la rottura del dominio preesistente*; ma a un'operazione siffatta, come è altrettanto chiaro, va dato un nome ben preciso, quello appunto di *rivoluzione*. Ne discende che il discorso politico non può condurre alcuna analisi coerente e compiuta sul terreno storico, ove non abbia precisamente nel concetto di rivoluzione la propria categoria fondamentale.

Nelle argomentazioni che precedono, la centralità del concetto di rivoluzione nel discorso politico ci è apparsa — è bene tornare a sottolinearlo — soltanto sotto il profilo storico, ove, di preciso, essa risulta discendere dal fatto che quello della rivoluzione è il momento culminante, e via via risolutore, del corso *di tipo* dialettico determinato dalle insufficienze delle concrete forme di base su cui sono stati fondati i sistemi sociali finora succedutisi: è infatti a causa di tali insufficienze, come abbiamo visto, che si è reso e si rende tuttora indispensabile l'atto del superamento rivoluzionario. Ora però dobbiamo chiederci se la predetta centralità del concetto di rivoluzione possa e debba essere affermata anche in linea di principio, cioè a prescindere dall'andamento « per negazioni » tenuto fino a oggi dal processo storico della vita associata.

Più esattamente, ci dobbiamo porre i seguenti due quesiti. Innanzitutto, se sia da ritenere principalmente necessario che lo sviluppo storico continui all'infinito secondo cicli di carattere dialettico, consistenti, sul terreno politico, nel passaggio del potere dal momento dell'egemonia a quello del dominio e poi, attraverso la rottura di quest'ultimo, a un nuovo tipo di egemonia, e così di seguito; o se invece sia quanto meno da ipotizzare l'instaurazione di un potere, il quale venga alfine a fissarsi permanentemente sul momento dell'egemonia, perché garante di una forma sociale di base, e di un corrispondente sistema, capaci di assicurare la crescita dell'umanità associata in modo non più dialetticamente contraddittorio, bensì *organico*. Ma allora, in secondo luogo, occorre chiedersi se, anche in questa seconda ipotesi (una volta che essa risulti fondata), il concetto di rivoluzione sia destinato a conservare la sua decisività per il discorso politico.

Al primo quesito, per poco che ci si rifletta, abbiamo già implicitamente cominciato a rispondere nelle pagine iniziali, quando cioè abbiamo usato il termine di *rivoluzione* con due significati distinti, come del resto è già stato fatto da Marx⁸. Dapprima, invero, ci siamo avvalsi di questo termine con riferimento ai successivi passaggi dall'una all'altra delle *fasi* storiche finora prodottesi, e rimaste tutte, per quanto in forme diverse, sotto il segno del lavoro alienato; ma poi abbiamo adoperato il medesimo termine per designare il raggiungimento (nella cui realizzazione — abbiamo sottolineato — sta il grande problema sociale e politico tuttora aperto) di un *periodo* profondamente nuovo, radicalmente superatore dell'intero passato storico dell'umanità associata nella sua distorsione cruciale, perché destinato a sancire appunto l'uscita dall'alienazione del lavoro, e quindi dall'alienazione subita dall'uomo sotto il profilo determinato, ma socialmente essenziale, del lavoro stesso.

Ora, indicare nel perseguimento di un obiettivo siffatto la questione fondamentale che ci sta oggi ancora di fronte, significa evidentemente proporre non solo quale mera possibilità di principio, ma quale necessaria prospettiva politica, proprio l'instaurazione di un tipo di potere dotato della capacità di rimanere stabilmente egemonico. Tale capacità, infatti, non può non essere posseduta da un potere che sia garante di un sistema *oggettivamente* in grado di accogliere in maniera adeguata, compiuta, e dunque permanente, quell'esigenza che la situazione storica data pone — giova ripetere — come indispensabile per un organico sviluppo dell'umanità associata, e che come tale si presenta altresì, senza alcun dubbio, dal punto di vista dell'uomo considerato in sé: l'esigenza, precisamente, che il lavoro possa alfine esplicarsi in modi omogenei all'uomo stesso⁹.

⁸ Anche se egli lo ha fatto, per quanto riguarda il merito di ambedue le accezioni del predetto termine, e specie della seconda, in maniera passibile di critica, come abbiamo già accennato e come ci prefiggiamo di vedere meglio in seguito.

⁹ Un cattolico potrebbe forse osservare che, in tal modo, non teniamo nel debito conto l'illiquidabile realtà del peccato. Ma a prescindere dalla non pertinenza di questa obiezione, di ordine teologico, al tipo di discorso che stiamo conducendo nelle nostre lezioni, ci sarebbe comunque agevole rispondere — accettando per un momento il terreno cui tale medesima obiezione appartiene — che ciò di cui prospettiamo la realizzabilità non è certo l'estinzione del peccato come tale, bensì il raggiungimento di condizioni obiettive che consentano di superare di continuo tutte quelle specifiche manifestazioni del peccato stesso che potranno via via profilarsi sul piano, altrettanto specifico, della vita associata. Del resto — come avremo cura di rilevare subito appresso — anche la conquista di un traguardo in tal modo qualificato e delimitato, è da considerare sempre reversibile, sia pure nel senso di un permanente rischio pratico (e non di un'inevitabilità di principio) del riaffacciarsi di distorsioni sociali.

Ci sembra tuttavia innegabile — e veniamo così al secondo quesito formulato poc'anzi — che anche dopo il raggiungimento di simili, superiori condizioni, il concetto di rivoluzione non potrà non rimanere essenziale nel discorso politico, e nella stessa azione politica, se pure in maniera diversa e, in un certo senso, di segno opposto.

Quali che possano essere, infatti, l'organicità della nuova forma sociale di base, il respiro umano del sistema edificato su di essa, la conseguente stabilità egemonica del potere garante dell'una e dell'altro, si tratterà sempre di condizioni che, pur se dotate di un massimo di positività intrinseca, non per questo cesseranno di essere ben determinate storicamente, nel quadro delle rispettive, specifiche dimensioni della vita umana, cioè appunto della dimensione sociale e di quella politica. Tali condizioni, vogliamo dire, non rappresenteranno alcun salto dalla storia nell'assoluto, bensì un netto passaggio di qualità nell'ambito del processo storico dell'umanità associata, e del suo proseguimento¹⁰.

Ma allora, per poco che si riconosca la fallibilità dell'uomo, e dunque la possibilità continua, nella sua storia, dell'involuzione e del regresso, si deve conseguentemente ammettere in linea di principio che quelle medesime, superiori e organiche condizioni politiche e sociali di cui stiamo parlando, pur dopo che si sia riusciti a stabilirle, rimarranno nondimeno sempre soggette al rischio di andar successivamente perdute¹¹. È ben vero, infatti, che esse sono da configurare — per

¹⁰ Ci rendiamo ben conto che questa asserzione sottende una critica dello specifico modo marxiano di formulare il concetto di rivoluzione. In effetti, per i motivi già brevemente accennati alla nota n. 2, la definizione marxiana di tale concetto porta realmente a configurare la rivoluzione proletaria come ingresso nell'assoluto, con conseguente, successivo esaurimento della stessa dimensione della politica (unitamente, del resto, a ogni altra dimensione storica), e quindi, a maggior ragione, di qualsivoglia rilevanza dell'idea di rivoluzione. Rispetto alla predetta definizione marxiana — ci si consenta di aggiungere tra parentesi — verrebbe quindi a risultare non priva di fondamento l'obiezione che, come osservato alla nota n. 9, ci si può attendere da parte dei cattolici, anche se espressa da questi in termini impropri. Comunque, ripetiamo che la critica a Marx, sotto il profilo di cui trattasi, verrà appunto svolta attraverso il presente corso. Solo al termine di quest'ultimo, perciò, saremo in grado di provarci a trarre in proposito delle conclusioni; per il momento, non possiamo che proseguire il nostro esame nel presupposto — da verificare, dunque, a suo tempo — che sia esatta la tesi di permanenza nella storia, da noi or ora enunciata nel testo.

¹¹ Il lettore avrà notato che, nel porre l'ipotesi di un raggiungimento di tali condizioni, abbiamo sempre avuto cura di qualificare queste ultime come politiche e sociali, o meglio come condizioni sociali divenute fondamento di sistema, e poi garantite, attraverso l'azione politica. Ciò per non lasciar credere che, anche a nostro parere, esse risolvano in sé l'intera realtà storica, o che, in altre parole, l'uscire dall'alienazione sociale — cioè da quella sofferta dall'uomo nel suo lavoro — significhi liquidare ogni

l'ipotesi stessa di cui abbiamo sostenuto la liceità — come *oggettivamente* in grado di sostenere in via permanente l'ordinata crescita dell'umanità associata, ma nulla autorizza a escludere che sul terreno della concreta gestione politica venga in qualunque momento a manifestarsi una pratica incapacità *sogettiva* ad avvalersi di esse per fare fronte sul terreno sociale e politico, nel modo adeguato che esse pur consentirebbero, alle deviazioni, distorsioni ed errori che possono sempre insorgere nel corso *globale* del processo storico. Ché la storia dell'uomo, ovviamente, in tanto è sviluppo in quanto è continuo manifestarsi, in ciascuna delle sue molteplici dimensioni, di ulteriori bisogni, e dunque appunto di ulteriori problemi; ma dove c'è problema, c'è necessariamente la possibilità dell'errore. Rimarrà dunque sempre presente il rischio che determinati errori, affacciatisi a un certo punto della complessiva elaborazione culturale, vengano a ripercuotersi sul piano della vita associata e del suo ordinamento, tendendo o a distorcere nuovamente la forma sociale di base che era stata raggiunta, ovvero a negarne la validità per sostituirla con un'altra considerata

possibile tipo di alienazione (o di rischio di alienazione) dell'uomo stesso: ché in questo caso, e solo in questo caso, sarebbe effettivamente lecito prospettare l'intervento politico rivoluzionario come capace di condurre a una situazione in cui l'uomo non sia più passibile di errore. Ma allora dobbiamo rinviare una volta di più, come ben si comprende, all'esame critico della concezione marxiana, che verremo svolgendo in questo corso. È noto infatti che Marx — nel ridurre ogni altro fenomeno storico a « sovrastruttura » rispetto al vigente ordinamento sociale, o, più precisamente, ai « rapporti di produzione » dati — viene a considerare la rivoluzione proletaria, in quanto tesa a uscire dal lavoro alienato, come destinata *ipso facto* a superare, appunto, qualsivoglia possibilità di alienazione dell'uomo: tanto è vero che, a suo giudizio, quella rivoluzione realizzerà esistenzialmente la medesima essenza umana, in modo assoluto, definitivo e irreversibile. Ecco perché la posizione marxiana risulta suscettibile di essere posta in crisi da parte di chi colga e definisca, invece, un tipo di alienazione dell'uomo diverso da quello riguardante il suo lavoro: tale è precisamente, ad esempio, l'alienazione sul piano del sesso, lumeggiata da Freud. Da ciò, poi, il tentativo di Marcuse, volto a superare l'*impasse* riportando, in sostanza, Marx dentro Freud e Freud dentro Marx; il che lo conduce ad asserire che la fuoriuscita dall'alienazione di ordine sociale (cioè nel momento del lavoro) deve prolungarsi in quella dell'alienazione della vita sessuale, vista sì come conseguenza, originariamente, dell'immediata necessità del lavoro, ma divenuta subito dopo, storicamente, quella decisiva e fondamentale. Tanto è vero che, per Marcuse, la stessa liberazione dal lavoro — fattasi, nelle attuali condizioni storiche della *società opulenta*, del tutto possibile, e anzi più che matura — *presuppone* la liberazione da ogni legge (*ossia coercizione*) sessuale. Tentativo, questo di Marcuse, il cui limite resta quello di continuare a configurare la realtà e la storia umane secondo *una sola dimensione alienatrice*; e quindi di ritenere pur sempre che l'uscita dell'uomo dal tipo specifico di alienazione sofferto sul terreno di tale dimensione, sia il superamento definitivo di qualsivoglia possibilità di alienazione, e dunque la conquista dell'assoluto come tale.

a torto più idonea; e contemporaneamente, il rischio che il personale politico, da cui tale forma di base dovrebbe essere garantita, finisca per subire anch'esso quegli errori e quindi per venir meno al suo compito. Nel qual caso, non si potrebbe più evitar di cadere di nuovo in deformazioni sociali, nell'alienazione del lavoro e quindi, sotto questo profilo, dell'uomo.

Ora è chiaro che, se un'eventualità del genere dovesse davvero tradursi in atto, subito l'operazione rivoluzionaria tornerebbe direttamente ed esplicitamente all'ordine del giorno, in termini non dissimili dal punto di vista formale — pur se diversi nel loro contenuto storico determinato — rispetto a quelli in cui si pone oggi la necessità di tale operazione: ancora una volta, infatti, si tratterebbe di agire politicamente nel senso di rompere il potere vigente, ormai decaduto a dominio, per sostituirgli un nuovo potere egemonico, volto però, in questo caso, non a fondare, ma a *ripristinare* un organico ordinamento della società. Non è questo, tuttavia, il punto su cui intendiamo richiamare maggiormente l'attenzione. Riteniamo di dover sottolineare piuttosto che, anche a prescindere dal pratico e dispiegato verificarsi dell'eventualità suaccennata, il fatto medesimo che di essa, comunque, dovrà sempre tenersi conto, sia pur solo come di una minaccia, è di per sé sufficiente a comportare la non liquidabilità del concetto di rivoluzione, e anzi a mantenere quest'ultimo al centro del discorso politico e della concreta azione politica.

E in realtà, nelle positive e organiche condizioni di cui si è ipotizzato il raggiungimento, un corretto esercizio del potere verrà ad avere essenzialmente l'obiettivo di far sì che la predetta minaccia involutiva — in quanto tale, ripetiamo, non mai eliminabile — rimanga allo stato potenziale. In altre parole, il compito dell'azione politica sarà precisamente quello di battere in breccia e di liquidare — sul terreno sociale, e dunque man mano che si profili a tale livello — ogni tendenza a nuove deformazioni, a nuovi tipi di disordine nei rapporti tra gli uomini, a nuove forme di alienazione del lavoro e quindi dell'uomo. Ed è un compito che si adempie appunto — secondo la specificità dell'azione politica, e come oramai consentito, sempre per ipotesi, dagli strumenti a disposizione — *contribuendo* a risolvere adeguatamente i problemi che il *complessivo* processo storico verrà ponendo via via: facendo sì, in altri termini, che l'errore venga combattuto e superato nella sua forma sociale, ma quindi non appena esso compaia socialmente, e comunque prima che si dispieghi nelle sue conseguenze a livello della società, ossia prima che esso, prevalendo, torni a mettere in crisi l'ordinamento della vita associata.

Questa dunque — in termini, necessariamente, generalissimi — l'operazione politica essenziale che dovrà esser condotta nel quadro delle future condizioni ipotizzate: operazione, a veder bene, altrettanto rivoluzionaria — anche se, come dicevamo, esplicantesi in senso opposto — quanto quella che, storicamente, si è già più volte imposta per consentire la ripresa dello sviluppo storico della società, attraverso la rottura e il trascendimento di una determinata situazione sociale di crisi, pesantemente in atto.

Riteniamo così di aver chiarito, in questa prima lezione, che dalla definizione in essa tracciata del discorso politico discende per quest'ultimo la centralità, sia in linea di principio, sia sotto il profilo storico, del concetto di rivoluzione; e che quindi ne deriva inoltre la necessità — per un'adeguata comprensione del complessivo pensiero politico *dato*, nonché per affrontare i problemi del presente nel quadro di una generale prospettiva rinnovatrice — di assumere come punto di riferimento, sia pure in modo debitamente critico, la formulazione marxiana di quel medesimo concetto, posto che essa è l'unica sinora disponibile a reale livello scientifico. Ma ciò che allora dobbiamo comprovare, affinché queste proposizioni risultino confermate, è la validità del loro punto di partenza, cioè la piena fondatezza, precisamente, della definizione del discorso politico da cui abbiamo preso le mosse.

Pensiamo che il modo più idoneo, e più convincente, di avviarci all'adempimento di un simile compito, sia quello di mettersi innanzitutto sul terreno dell'analisi storica della vita associata. Solo così, infatti, potremo verificare che la storia del fenomeno del potere — nel quale il discorso politico ha il suo peculiare oggetto — rientra effettivamente e in maniera compiuta, tale quindi da giustificarla fino in fondo, sotto la categoria del passaggio *di tipo* dialettico del potere stesso dall'egemonia al dominio, e poi, attraverso la rottura rivoluzionaria di questo, alla nuova egemonia, e così di seguito.

Siamo condotti insomma a svolgere una generale indagine storica della vita associata, anche se tale indagine avrà appunto il suo perno nel tema specifico del potere. Di preciso, dunque, dobbiamo cominciare col domandarci quale sia stato storicamente il primo tipo di potere egemonico, quale forma sociale di base esso abbia fondato e garantito, e per quali insufficienze di quest'ultima esso sia poi decaduto dall'egemonia al dominio.