

# La rivoluzione è possibile

Il concetto di rivoluzione tra radicamento, storicità e autorità

PAOLO FURIA\*

**ABSTRACT:** *Revolution Is Possible. The Concept of Revolution between Rootedness, History and Authority.* Gadamer's critical remarks on the Enlightenment's claims against prejudice raise some questions: isn't it true that revolution too has a tradition in which it has been thought? Therefore, isn't it true that it owes something to a historical context, that can justify it and give it a sense? As far as a revolutionary subject is concerned: isn't it true that its political purposes are strongly influenced by an inherited historical background? Gadamer's point of view on Enlightenment foreshadows a critical approach philosophical hermeneutics has any historical attempts at subverting a given order and at interrupting historical continuity. After having summarized Gadamer's means of distrust of revolution, we will discuss some texts Lenin wrote in April 1917 as a good example of how time and order can be conceived from the point of view of a Marxist–Hegelian intellectual directly engaged in a revolutionary process. The unusual confrontation between the hermeneutical distrust of revolution and some reflections of revolutionary types will help reconfigure the problem.

**KEYWORDS:** Revolution, Hermeneutics, Gadamer, Lenin, Temporality.

## 1. La rivoluzione come negazione della storicità

Intendiamo richiamare, in sintesi, la posizione di Hans Georg Gadamer sulla razionalità critica perché, ci pare, da essa si desumono gli elementi per una “criteriologia negativa della rivoluzione”: ovvero, come vedremo, un elenco di negazioni di principi della realtà e della storia considerati fondamentali dall'ermeneutica ontologica. Svilupperemo questa criteriologia della rivoluzione per poi confrontarla con i concetti implicati nei testi scritti da un rivoluzionario con fini contemporaneamente teoretici e pratici, elaborati nel corso di una rivoluzione storica: gli scritti del 1917 sulla Rivoluzione Bolscevica di Lenin raccolti nel volume *La Rivoluzione d'Ottobre*. Il confronto è sicuramente inusuale e probabilmente non omogeneo, in quanto questi

\* Assegnista di ricerca postdoc presso l'Università degli Studi di Torino – Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione; paolo.furia@unito.it.

ultimi sono testi non strettamente filosofici e non argomentano esplicitamente sui temi, di carattere teorico, che caratterizzano invece la riflessione gadameriana<sup>1</sup>. Si sarebbe potuto tentare, per esempio, un confronto tra la posizione ermeneutica e altri testi di filosofia marxista della storia. Invece il tentativo che proponiamo è quello di verificare il riscontro che i criteri gadameriani di rivoluzione hanno, o non hanno, nell'autocomprensione di uno scritto rivoluzionario. Soprattutto, la presa in considerazione di una figura esemplare del rivoluzionario novecentesco (potevano essere scelti altri, naturalmente) consente di mettere in luce alcuni significati del gesto rivoluzionario che la criteriologia di ispirazione gadameriana, a nostro avviso, sottovaluta. Si tratta, lo chiariamo sin d'ora, di una sottovalutazione a livello teorico. Nel confronto che andiamo a proporre non intendiamo ovviamente prender parte per Lenin o per Gadamer, né tantomeno assumere posizione storica e politica nei riguardi della rivoluzione russa e dei suoi risultati. Può però giovare alla conoscenza il gesto di rimettere in discussione un idealtipo attraverso la considerazione di un esemplare (e nel nostro ragionamento, idealtipico sarà il modello di rivoluzione che emerge in Gadamer, mentre l'esemplare è offerto dall'interpretazione che Lenin dà della rivoluzione russa *in media res*). Infine, tramite la considerazione di questo esemplare, si può tornare produttivamente su un tema centrale per l'ermeneutica filosofica: quello del rapporto tra l'interesse emancipatorio della critica e la consapevolezza del radicamento storico dell'ermeneutica medesima. Rapporto, questo, risolto in modi diversi non solo tra sociologia d'ispirazione francofortese e ermeneutica d'ispirazione heideggeriana, ma anche all'interno stesso di quest'ultima, come dimostra il caso rappresentato dall'ermeneutica, potremmo dire, metodica e etica, di Paul Ricœur.

Un passo di *Verità e metodo* manifesta con chiarezza la diffidenza di Gadamer nei confronti del concetto di rivoluzione. Il luogo è quello della riabilitazione della tradizione, che muove in senso contrario rispetto alla pretesa illuministica di poter liberare la ragione da ogni pregiudizio. Questa pretesa, argomenta il maestro dell'ermeneutica filosofica novecentesca, qualifica la posizione degli Illuministi come «astratta e rivoluzionaria»<sup>2</sup>. È

1. Non intendiamo in ogni caso sostenere che l'opera di Lenin, nel suo complesso, sia priva di interesse filosofico. Già Althusser, in *Lenin e la filosofia*, lamentava: «la filosofia universitaria francese non si è degnata di interessarsi di un uomo che ha diretto la più grande rivoluzione politica della Storia moderna e che inoltre ha lungamente e coscienziosamente analizzato, in *Materialismo ed empiriocriticismo*, le opere dei nostri compatrioti, Poincaré, Duhem e Rey, per non citarne altri. Chiedo venia a coloro tra i nostri maestri che potrei avere dimenticato, ma non mi sembra di distinguere nel mezzo secolo appena trascorso, al di fuori degli articoli di filosofi o di uomini di scienza comunisti, altro che poche pagine su Lenin: di Sartre su *Les Temps Modernes* del 1946 (*Materialismo e rivoluzione*), di Merleau-Ponty (nelle *Avventure della dialettica*) e di Ricœur (in un articolo su "Esprit")». (Althusser 1969: 8).

2. Gadamer 2001: 329.

molto importante che l'aggettivo "rivoluzionario" compaia in coppia con l'aggettivo "astratto". Ciò implica infatti che la concretezza sia "non rivoluzionaria" e che, semmai, la rivoluzione sia un'astrazione rispetto alla fatticità dell'esperienza, alla continuità della storia e alla vita sociale, la quale può svolgersi solo in un insieme di significati condivisi costituenti la "tradizione". È comunque l'intera impostazione teorica di *Verità e metodo* a squalificare la rivoluzione. Le categorie fondamentali intorno le quali è possibile concepire qualcosa come una prassi rivoluzionaria nella storia moderna delle idee vengono, nell'ermeneutica gadameriana, reinterpretate profondamente. La libertà, quel voler dare legge a se stessi che doveva, nella temperie culturale illuminista, condurre a una radicale messa in questione delle fonti esteriori del senso e dell'autorità, torna, nella trattazione ermeneutica, solidale con l'autorità e la tradizione<sup>3</sup>. La ragione, che pretendeva di distinguersi dai condizionamenti sensibili nella sua purezza trascendentale, è invece sempre condizionata, quindi non può con successo prevedere la direzione della storia, né avanzare pretese di totalizzazione della conoscenza e dell'azione, né dunque pianificare un mondo nuovo, che sorga sulle ceneri di ciò che c'era prima. La riflessione stessa «si è formata nella storia del linguaggio in occidente»<sup>4</sup>, perciò appartiene, come possibilità del linguaggio, alla tradizione. Così non c'è spazio per nessuna concezione di utopia: né quella tipicamente razionalista, correlato dell'intellettualismo illuminista, che pretendeva di forzare la realtà fino a una sua radicale sublimazione in una società del tutto nuova e retta su elementi ritenuti "naturali"; né quella contemporanea, che, pur avendo rinunciato all'orizzonte definitivo di un compimento, resta a indicare immagini, prospettive, ispirazioni di cambiamento e di rottura dell'ordine costituito<sup>5</sup>.

Com'è noto, la riabilitazione della tradizione e dell'autorità ha fatto passare Gadamer per un romantico<sup>6</sup> e per un conservatore<sup>7</sup>. Non si contano, d'altronde, i contributi volti a far emergere un potenziale critico, a volte persino radicale, nel discorso gadameriano. Se, in effetti, da una parte, esso non può ridursi a una mera apologetica della tradizione, d'altra parte è vero che l'ermeneutica gadameriana sia un pensiero anti-rivoluzionario; per meglio dire, un pensiero secondo il quale la rivoluzione, intesa come

3. «La tradizione è sempre un momento della libertà» (Gadamer 2001: 330).

4. Gadamer 1971: 88.

5. Per ritrovare un simile significato di utopia contemporanea, cfr. soprattutto *Eros e civiltà* (1955) di Marcuse, dove attraverso le immagini utopiche (espressione già benjaminiana) è possibile promuovere una pratica autenticamente rivoluzionaria, e *Conferenze su ideologia e utopia* (1986) di Ricœur, dove, tra le altre cose, si difende uno "spirito dell'utopia" incarnato in qualsiasi conflitto avente per posta in gioco l'allargamento del riconoscimento sociale.

6. «Gadamer parla da romantico» (Ricœur 1986a: 332).

7. «Gadamer è presentato come conservatore non solo dalla sinistra modernista (Habermas) ma anche dai critici postmoderni (Derrida e Vattimo)» (Scheibler 2000: I, tr. mia).

radicale sovvertimento di un ordine costituito, non sia possibile. Rispondendo ai commenti di Habermas nel celebre scambio di opinioni raccolto in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Gadamer sottolinea più volte che c'è dell'intelligenza *anche* nell'autorità e nel suo riconoscimento, e non *solo* nello smascheramento, attribuendo a Habermas la presupposizione che il lavoro di interpretazione si compia solo nello smascheramento della dogmatica della vita: «Egli considera viceversa priva di fondamento [...] la tesi che lo svelamento della struttura dei pregiudizi del comprendere possa condurre al riconoscimento dell'autorità»<sup>8</sup>. Tuttavia, se Gadamer sviluppa con rigore la tesi della razionalità della tradizione, si limita invece a pochissimi accenni sulla razionalità della critica e della prassi che può seguirne. La tesi dell'universalità dell'ermeneutica conduce Gadamer a subordinare l'interesse emancipatorio che muove lo stile critico dell'interpretazione alla posizionalità e alla finitudine in cui qualsiasi agente si muove. Gadamer subordina la critica dell'ideologia all'ermeneutica, laddove Habermas compie il gesto esattamente contrario, sostenendo, con Apel, che la critica dell'ideologia, fondata sull'interesse emancipatorio, dovesse rappresentare lo sbocco necessario dell'ermeneutica filosofica. Ma la strada imboccata da Habermas, secondo Gadamer, conduce ad un esito illusorio, astratto, rivoluzionario. Egli ritiene che «la coscienza che obbedisce al principio dell'emancipazione debba proporsi l'obiettivo della dissoluzione di ogni forma di coazione da parte dell'autorità, e questo significherebbe che debba essere l'utopia anarchica il suo punto ideale finale»<sup>9</sup>. Rivendicare l'autonomia dell'interesse emancipatorio e della funzione critica della razionalità, insomma, condurrebbe a una sorta di rivoluzione anarchica che smentirebbe il principio della posizionalità ermeneutica degli attori, il principio della continuità storica e il principio della razionalità dell'autorità.

Ecco che abbiamo così derivato la nostra criteriologia della rivoluzione. L'idealtipo di rivoluzione che si deduce da questi brevi accenni si definisce intorno a tre negazioni: la negazione del radicamento degli attori sociali in condizioni di senso che sono più radicali di qualsiasi riduzione del senso a fattori materiali, ideologiche etc; la negazione della temporalità propria della storia, caratterizzata heideggerianamente da una persistenza del passato nell'a-venire in termini di condizionamenti e effetti; la negazione non solo di una singola autorità ma, più in generale, del principio stesso di autorità. Tutte queste negazioni risultano in una definizione critica di rivoluzione. Così caratterizzata, essa è, sotto il profilo concettuale, niente più che un'illusione; sotto il profilo storico, una fibrillazione fondata su un'incomprensione del procedere storico, destinata a produrre nefasti effetti.

8. Gadamer 1971: 85-86.

9. Gadamer 1971: 94.

Occorre qui distinguere due aspetti del problema. Il primo concerne la possibilità della rivoluzione come tipologia di eventi che la storia ha più volte contemplato. Il secondo riguarda invece la valutazione sulla rivoluzione come forma della prassi: valutazione che difficilmente può essere priva di implicazioni etiche e politiche, al di là dello sforzo che si impieghi per fondarla sotto il profilo strettamente teoretico e filosofico. Non si tratta certamente di due aspetti del tutto separati: chi sostiene sul piano concettuale che la rivoluzione sia un'illusione, è probabile che esprima coerentemente un giudizio critico e diffidente verso quelli che, storicamente, si tramandano come eventi rivoluzionari. Può però capitare che un giudizio eticamente e politicamente diffidente porti a disconoscere che certi eventi implicanti la sovversione di un ordine preesistente siano avvenuti effettivamente, e siano accaduti nella storia, non fuori di essa. Qualsiasi giudizio etico e politico si dia di questi eventi, è bene considerarli come possibili nella storicità e dunque ci si deve proporre di comprenderli nell'ambito della continuità storica, non già come una negazione di questa. Certo ci si deve anche chiedere, con questo auspicabile proposito di comprensione, se i significati attribuiti dai rivoluzionari alle rivoluzioni trovino effettivo riscontro nello sviluppo storico. Ma, anche qui, è indubitabile che quelle che il nostro tempo ha generalmente consacrato come rivoluzioni politiche, da quella inglese e americana fino a quella francese e poi quella russa, abbiano avuto dei significati. Inserendosi a pieno titolo nella storia degli effetti, esse hanno determinato mutamenti sensibili nella storia degli uomini. Sotto il profilo teorico non dovrebbe destare alcuno scandalo che questi effetti siano, il più delle volte, maggiormente articolati e problematici di come non se li immaginassero, prevedessero o augurassero i rivoluzionari: è infatti una caratteristica generale della storicità degli eventi, non solo di quelli rivoluzionari, che se ne possa avere una comprensione più ricca solo ad una certa distanza, alla luce dei loro effetti reali. Resta il fatto che, interpellando le auto-comprensioni fornite dagli attori storici mentre svolgono la loro azione, possono essere ricostruite le esigenze che il presente poneva a loro volta, dall'interno della continuità storica. Prendendo nella giusta considerazione queste testimonianze, si potrà vedere che anche il gesto rivoluzionario è il frutto di una comprensione, di un "conoscere che è un riconoscere": il riconoscimento della storia globale nelle sue tendenze di sviluppo, il riconoscimento della propria posizione individuale e collettiva in questo sviluppo, ma anche il riconoscimento di un "orizzonte d'attesa", per usare un'espressione di Koselleck<sup>10</sup>, con il

10. È molto interessante che Koselleck, per spiegare la tesi secondo la quale la storia può essere compresa tramite la complicazione tensionale delle categorie di esperienza e attesa, adotti un esempio tratto da una rivoluzione. Riportiamo il passo completo: «Vengo così alla mia tesi:

quale gli attori colgono, nello “spazio d’esperienza”, i semi di uno sviluppo possibile.

## 2. La rivoluzione come evento storico

Prendiamo come esempio la rivoluzione russa e come appoggio gli scritti del suo assoluto e indiscusso protagonista, Vladimir Il’ič U[140?]ljanov, detto Lenin, capo riconosciuto della corrente bolscevica del Partito Operaio Socialdemocratico Russo a partire dal 1903. Tra il 20 marzo e l’8 aprile 1917 (calendario in vigore in Occidente; per ottenere la data del calendario giuliano, in vigore allora in Russia, si deve sempre sottrarre 13 giorni) Lenin scrive cinque lettere dalla Svizzera, dove sovente tornava durante le lunghe peregrinazioni in Europa per sfuggire alla polizia zarista che non aveva mai smesso, dal 1903, di dargli la caccia. Esamineremo principalmente il contenuto della prima di queste lettere. In aprile, Lenin torna in Russia, dove la minaccia zarista era venuta meno grazie alla rivoluzione di febbraio. In aprile presenta al Comitato Centrale del partito anche le celebri “tesi” che saranno oggetto di aspri confronti tanto nel partito quanto nei Soviet.

La prima “lettera da lontano” risale al 20 marzo 1917 e fu pubblicata nella Pravda nel numero del 3-4 aprile. Essa si intitola, eloquentemente, *La prima tappa della rivoluzione*. In questa lettera, Lenin espone sostanzialmente i contenuti che saranno, in forma più assertiva e schematica, ripresi nelle tesi di aprile, in merito alle scelte fondamentali e strategiche che i Bolscevichi avrebbero dovuto adottare nell’ambito degli eventi del 1917. Si trovano però anche delle riflessioni di più ampio respiro sulla rivoluzione in corso. In apertura Lenin proclama che: «la prima rivoluzione generata dalla guerra imperialistica mondiale è scoppiata. Questa prima rivoluzione non sarà certamente l’ultima. La prima tappa di questa rivoluzione [...] è terminata. Questa prima tappa della nostra rivoluzione non sarà certamente l’ultima»<sup>11</sup>. Gli eventi di febbraio costituiscono solo la prima tappa della rivoluzione; e a sua volta la rivoluzione russa non è che una parte di un

esperienza e aspettativa sono due categorie atte a tematizzare il tempo storico, in quanto intrecciano tra loro passato e futuro. Queste categorie servono a rintracciare il tempo storico anche nella sfera della ricerca empirica, perché, arricchite di contenuti adeguati, guidano i gruppi che agiscono concretamente nella realizzazione del movimento sociale o politico. Per fare un semplice esempio: l’esperienza dell’esecuzione capitale di Carlo I d’Inghilterra apre, oltre un secolo dopo, l’orizzonte di aspettativa di Turgot, che esorta Luigi XVI a concedere riforme destinate a salvarlo dallo stesso destino. Turgot mette inutilmente in guardia il suo re. Ma rende esperibile e comprensibile una connessione temporale fra la rivoluzione inglese, passata, e quella francese, futura, connessione che va al di là della pura cronologia. La storia concreta matura nel medium di esperienze determinate di determinate aspettative». (Koselleck 1979: 303-304).

11. Lenin 1917: 11.

fenomeno globale che non riguarda certo solo la Russia. La prima cosa che Lenin fa sin dall'incipit della lettera è inquadrare gli eventi del febbraio 1917 in una dimensione storica più globale, in cui le condizioni per la rivoluzione sarebbero ormai mature e possono sfociare in eventi dirompenti e inattesi. La sfida intellettuale che si profila è quella di conciliare la processualità e la determinazione della dinamica storica con l'immediatezza, l'imprevedibilità e la forza dell'evento. Che il plurisecolare regime zarista, nel solo mese di febbraio 1917, abbia potuto essere definitivamente rovesciato, doveva apparire come un'immensa sciagura, o uno strepitoso miracolo. Lenin stesso domanda: «Come è stato possibile questo miracolo: che in soli otto giorni [...] sia crollata una monarchia che si era mantenuta per secoli e che, malgrado tutto, aveva resistito tre anni, dal 1905 al 1907, ai tremendi conflitti di classe del popolo intero?»<sup>12</sup>. Ma l'intellettuale, prima ancora che il rivoluzionario, deve poter dare una risposta, sebbene a posteriori, che riconduca l'imprevedibile nel solco della processualità storica. Ecco il punto di vista di Lenin: «Nella natura e nella storia non avvengono miracoli, ma ogni svolta repentina della storia, compresa ogni rivoluzione, offre un contenuto così ricco, sviluppa combinazioni così inattese e originali delle forme di lotta e dei rapporti delle forze in lotta, che molte cose debbono sembrare miracoli a un cervello piccolo-borghese»<sup>13</sup>. Il compito che si pone l'intellettuale è dunque ermeneutico: si tratta di interpretare il significato di un evento storico di primo acchito incomprensibile. Il compito è tanto più arduo quanto più è dirompente l'evento in questione; e tanto più necessario. Un intellettuale impegnato nel processo in atto sente poi con particolare intensità il compito applicativo già implicito in ogni atto interpretativo: si tratta di comprendere la propria posizione in relazione all'evento e ai possibili ulteriori sviluppi. Lenin, a dispetto della rigidità dottrinarica del quadro in cui si muove, non può certo adottare la prospettiva della coscienza storica: il punto da cui osserva non è un punto zero, non è neutro quanto al giudizio di valore, né trascendentale rispetto al proprio oggetto, che non è appieno padroneggiato. L'intellettuale che scrive sulla rivoluzione cui sta partecipando è innanzitutto parte in causa di una dinamica storica concreta; non per questo, tuttavia, egli si sente esentato dalla necessità di spiegare, con un certo grado di oggettività e quindi sospendendo la considerazione sulla propria parte nel gioco, la dinamica storica stessa. Si tratta, insomma, di un esercizio della riflessione sull'essere, che non ci sembra smentire, al fondo, l'idea che sarà propria dell'ermeneutica ontologica, per la quale, come umani, siamo sempre più essere che coscienza. O, per dirla con Ricœur, per comprendere (e agire

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

meglio) occorre spiegare di più<sup>14</sup>. È in questa combinazione di riflessione e essere, spiegazione e comprensione, distanziamento e radicamento, il fondamento che rende possibile l'articolazione di tradizione e rottura nella storia.

Sarà utile commentare l'elenco delle condizioni il cui concorso, secondo Lenin, è stato necessario affinché crollasse in pochi giorni la monarchia zarista, al fine di trarre alcune indicazioni ulteriori sul rapporto tra la rivoluzione e la posizionalità ermeneutica degli attori, la storia e l'autorità, ossia i principi di cui la rivoluzione sarebbe, secondo la criteriologia sopra formulata, la negazione.

### 3. La posizionalità ermeneutica del rivoluzionario

La prima condizione che ha reso possibile l'evento rivoluzionario è una storia (potremmo dire quasi una tradizione; senz'altro, comunque, una storia che ha fatto tradizione, si è depositata in valori e simboli, etc) di conflitti di classe precedenti. Tra il 1905 e il 1907 il proletariato russo ha dato prova di una notevole "energia rivoluzionaria", che:

aveva rimosso profondamente il terreno, sradicato i pregiudizi secolari, risvegliato alla vita e alla lotta politica milioni d'operai e decine di milioni di contadini, rivelato le une alle altre — e al mondo intero — tutte le classi [...] nella loro vera natura, nei reali rapporti reciproci dei loro interessi, delle loro forze, dei loro metodi d'azione, dei loro scopi immediati e lontani<sup>15</sup>.

Più elementi di questo passo attirano l'attenzione. Viene scelto un registro dogmatico, quando ci si rifà alla dottrina marxista delle classi che sarebbe empiricamente dimostrata nelle contrapposizioni rivoluzionarie; ma metaforico, quando viene descritto l'effetto delle energie rivoluzionarie sulla realtà reificata. La rivoluzione si abbatte sulla realtà come un vento impetuoso, che smuove e sommuove il terreno solo apparentemente saldo su cui tradizioni e simboli, legittimanti un determinato assetto di potere, si erano per troppo tempo poggiati; sradica i pregiudizi che, come delle catene, ostacolavano la libera cognizione; risveglia alla vita, cioè alla lotta politica. Non un conflitto per il conflitto, dunque, né per la maturazione dello spirito, né per un'impersonale necessità dialettica; un conflitto, invece, caricato sulle spalle di chi vuole smettere di esistere semplicemente, e vuole cominciare a vivere. È molto interessante, poi, che la prassi rivoluzionaria svolga un compito conoscitivo, mettendo essa stessa in chiaro gli interessi

14. Ricœur 1986a: 155–176.

15. Lenin 1917: 12



contrapposti che muovono le forze in gioco. La prassi rivoluzionaria, motivata dalle angustie e dalle ristrettezze empiriche di una vita mal vissuta nel contesto di un odioso assetto di potere, mette a nudo il sistema di rapporti di forze e interessi che sta dietro un determinato impianto simbolico. Si può forse cogliere a questo punto il dogmatismo di Lenin<sup>16</sup>, di cui resterà traccia importante nello strutturalismo marxista dei decenni successivi: la comprensione collapsa nella spiegazione, nella misura in cui il lavoro interpretativo si risolve nella riduzione analitica, oggettiva e scientifica, di tutto il gioco della società, con le sue immagini, i suoi simboli, i suoi significati e sensi, all'articolazione statica dei poteri in campo.

Si può però anche interpretare la mossa di Lenin al di là dell'impianto esplicativo specifico che egli mobilita, quindi prescindendo dalla rigidità con cui evoca le classi, la loro "vera natura", etc. In questo caso basterà osservare che l'azione rivoluzionaria rende manifesto un rimosso sociale e vitale: precisamente la posizionalità ermeneutica, che è già sempre anche una posizionalità di interessi e risorse, determinata in relazione alla posizione ricoperta dagli altri attori in gioco. Prescindendo dunque dal modo in cui Lenin interpreta questa posizionalità, si potrebbe sostenere che il conflitto rivoluzionario è una forma possibile del gioco del linguaggio, del dialogo in cui sempre siamo. La posta in gioco, nell'ordine del sapere, della pratica rivoluzionaria è, per dir così, la coscienza della propria determinazione storica. Provocatoriamente usiamo questa espressione con la quale Gadamer, in *Verità e metodo*, identificava la comprensione ermeneutica della storicità contro la comprensione moderna, semplicemente "coscienza storica". Se quest'ultima aveva la pretesa di esercitare un punto di vista metodico e oggettivo sui nessi storici, la coscienza della determinazione storica tiene conto dell'ineliminabile coinvolgimento dell'interprete nell'evento che vuole comprendere e che dunque lo interpella. La coscienza della determinazione storica è sempre anche la coscienza della finitezza dell'interprete, coinvolto nel processo storico. Lungi dal voler vedere in Lenin una sorta di esponente dell'ermeneutica filosofica *ante litteram*, tuttavia non va sottovalutato il fatto che il peculiare storicismo del rivoluzionario in azione implica un punto di vista impegnato, che grazie alla pratica rivoluzionaria stessa viene in chiaro a se stesso.

16. Lo stesso Althusser, in *Lenin e la filosofia*, sostiene che la peculiarità filosofica di Lenin nel contesto della teoria filosofica è la «scoperta scientifica di Marx e pensata da un dirigente politico proletario» (Althusser 1969: 32). Così, Lenin è da Althusser avvicinato al proprio punto di vista, secondo il quale occorre tenere ferma la rottura epistemologica avvenuta tra il Marx umanista dei primi scritti e il Marx scientifico e dottrinario degli scritti che seguiranno *L'ideologia Tedesca* (1846) e schierarsi dalla parte del secondo, contro i balbettamenti dei filosofi di accademia.

#### 4. La storicità della rivoluzione

Subito accanto ai moti del 1905–1907, compare, tra le condizioni del rovesciamento della monarchia di febbraio, anche la controrivoluzione del 1907–1914:

La prima rivoluzione e il periodo di controrivoluzione che l'ha seguita (1907–1914) hanno messo a nudo tutta la sostanza della monarchia zarista, l'hanno spinta sino al "limite estremo", hanno scoperto tutta la putredine, tutta la turpitudine, tutto il cinismo e la corruzione della banda zarista con a capo il mostruoso Rasputin, tutta la ferocia della famiglia dei Romanov, di questi massacratori che inondarono la Russia del sangue degli ebrei, degli operai, dei rivoluzionari<sup>17</sup>.

Non è dunque solo la storia dei tentativi precedenti di rivoluzione ad aver prodotto la rivoluzione di febbraio, bensì anche la controrivoluzione, che si svolge negli anni successivi alle tensioni del 1905–1907. La storia, perlomeno quella recente, ha il ritmo degli slanci e dei reflussi: ogni nuovo reflusso spinge i rapporti di forza precedenti, e potremmo dire l'intera epoca, ad un nuovo limite che richiede un sovvertimento. Certo, è possibile interpretare questo passo di Lenin semplicemente come una piana applicazione del materialismo storico e dialettico. Anche in questo caso la scelta di Lenin non può essere bollata semplicemente come dogmatica, dal momento che solo con Stalin il materialismo dialettico diventerà la dottrina ufficiale dell'Unione Sovietica<sup>18</sup>. Come nota Kouvélakis:

Basandosi principalmente sugli scritti dell'ultimo Engels, essi stessi oggetto di una certa semplificazione, la dottrina ufficiale della Seconda internazionale [...] consisteva in una variante dell'evoluzionismo scientista e di un determinismo dalle pretese materialiste, contestato solo (se si esclude Labriola) dai «revisionisti» dell'Internazionale [...], quasi sempre da posizioni neo-kantiane. In realtà, tale matrice era pienamente partecipe del clima intellettuale tipico dell'epoca, il XIX secolo positivista, imbevuto di fede nel progresso e nella missione della scienza, nonché nella civilizzazione europea all'apogeo della sua espansione coloniale. Non è esagerato affermare che, nella sua variante russa, proveniente da un paese dalla modernizzazione assai «tardiva» e ancora dominato dalle forze oscurantiste dell'*ancien régime*, simili tratti si sono considerevolmente rafforzati<sup>19</sup>.

Lenin, senza sostenere alcuna mediazione tra idealismo e materialismo, «tenta semplicemente [...] di leggere Hegel da materialista e di aprire così la via a un nuovo inizio, una vera e propria rifondazione del marxismo

17. Lenin 1917: 12.

18. Per ricostruire in maniera particolareggiata questi aspetti si rinvia a G. Licandro, *La filosofia in Urss. Lineamenti storici e significato politico* (1997).

19. S. Kouvélakis, *Lenin lettore di Hegel*, in <https://traduzionimarxiste.wordpress.com>, luglio 2016.

stesso»<sup>20</sup>. Risale agli anni appena precedenti il 1917 l'intenso studio di Lenin della *Scienza della Logica* di Hegel<sup>21</sup>. Nell'imminenza degli eventi rivoluzionari, durante il conflitto mondiale, durante la sconfitta della Seconda Internazionale, Lenin è impegnato a rinvigorire il marxismo attraverso la riscoperta della dialettica hegeliana:

La dialettica non come "metodo" esterno al suo oggetto, o dissociabile dal "sistema" (secondo la formulazione dell'ultimo Engels), bensì come la posizione stessa dell'immanenza, l'automovimento delle cose colto dal pensiero attraversato da questo medesimo movimento, e che ritorna su se stesso. Essendo ogni cosa al contempo se stessa e altra da sé, la sua unità esplose, essa si scinde nel riflettersi in se stessa e diviene altra, strappandosi a questo momento della differenza stessa, annullandola, in qualche modo, nell'affermazione della propria identità "assoluta" nel movimento della sua stessa automediazione<sup>22</sup>.

Non è dunque improprio sostenere che Lenin compia, nella sua considerazione della storicità, un passo verso l'ermeneutica filosofica, almeno nella misura in cui il suo pensiero si distacca dall'oggettivismo triviale e dal progressismo evoluzionistico proprio dell'ortodossia post-engelsiana. Resta, certamente, il fatto che l'evoluzione storica, se non cumulativa, non è nemmeno continuista: funziona per strappi, salti e rivoluzioni. Lenin, forte di un sensibile recupero di Hegel, oltre che dell'impegno in prima persona negli eventi rivoluzionari, individua la rottura come una forma della storicità e non come una sua negazione. Come la prassi rivoluzionaria favorisce la presa di coscienza della determinazione storica, e non rappresenta invece la negazione della finitezza e del radicamento ermeneutico, così la rottura storica si presenta come un elemento portante della continuità storica e non un sua indebita e impossibile interruzione.

Va anche detto, inoltre, che la considerazione sugli slanci rivoluzionari e i reflussi controrivoluzionari avvicina Lenin all'idea che vi sia una morfologia comune delle rivoluzioni (una "anatomia", per usare il termine dello storico Crane Brinton)<sup>23</sup>. Secondo Crane Brinton, «non solo le loro cause, ma il loro percorso segue un certo disegno»<sup>24</sup>. Il lavoro di Brinton compara gli avvenimenti dell'Inghilterra del 1688, dell'America del 1776, della Francia nel 1789 e della Russia nel 1917. Si può sostenere, secondo questo lavoro, che in generale le Rivoluzioni comincino con una fase di

20. *Ibid.*

21. Sugli scritti dedicati a Hegel e al cuore della sua dottrina filosofica, cfr. C. Di Mascio, *Lenin e i Quaderni sulla Scienza della Logica di Hegel* (2017).

22. S. Kouvélakis, *Lenin lettore di Hegel*, cit.

23. Cfr. C. Brinton, *The Anatomy of Revolution* (1938).

24. R. Dahrendorf 1990: 7.

sommovimento determinato dalla miseria, ma più ancora dalla speranza<sup>25</sup>; che proseguano con l'instaurazione di un regime moderato e la presenza di un potere parallelo organizzato dai radicali<sup>26</sup>; che evolvano nel trionfo delle ali radicali su quelle moderate e in un conseguente regime del terrore; si compiano in una fase di "riposo", il "Termidoro", e lascino infine lo spazio a reflussi contro-rivoluzionari. Il giudizio politico di Brinton verso le rivoluzioni è critico<sup>27</sup>; ciò che però qui importa è che esse seguono una logica. Pur essendo la logica di una patologia<sup>28</sup>, si tratta pur sempre di una forma razionalmente coglibile del movimento storico. Una patologia è qualcosa di reale, ha delle cause e segue dei ritmi intelligibili: il suo ordine di riferimento è la realtà, non l'apparenza. Seguendo Crane, riteniamo che ci si possa, legittimamente, scontrare sul piano del giudizio politico; ma occorre risolutamente evitare che una diffidenza politica porti a svalutare la realtà dei processi rivoluzionari e il loro senso, interno alla storicità.

## 5. La rivoluzione come rovesciamento dell'autorità ingiusta

A proposito di riconoscimento della logica e delle condizioni di realtà di una rivoluzione, seguiamo ancora Lenin, il quale individua una terza condizione, oltre alla storia dei sommovimenti rivoluzionari precedenti e ai reflussi contro-rivoluzionari. La condizione in questione è un «regista potentissimo», un «acceleratore vigoroso»: la «guerra imperialistica mondiale»<sup>29</sup>. Essa ci interessa in quanto ci conduce direttamente all'ultimo criterio della rivoluzione: la negazione della razionalità dell'autorità.

Occorre dire subito che la posizione di Lenin e quella di Gadamer sono qui difficilmente riconponibili, e che la critica di Lenin all'autorità può essere ricondotta alla generale critica all'ideologia di ispirazione marxista, a sua volta in sostanziale continuità con l'illuminismo. Certo, Engels ha considerato l'illuminismo e il socialismo utopistico come ideologici nella misura in cui, storicamente, il loro «regno della ragione non fu altro che il regno della borghesia idealizzato, che la giustizia eterna trovò la sua realiz-

25. Brinton 1938: 250.

26. A questo proposito appare notevole che Lenin stesso, nell'aprile 2017, difenda la teoria del dualismo del potere (riferendosi da una parte al governo della borghesia e dall'altro al governo dei Soviet) come implicazione stessa del processo rivoluzionario, di cui occorre predisporre il seguito (che avverrà in ottobre). (Cfr. Lenin 1917: 34-36).

27. «Da una simile impostazione è possibile ravvisare una certa ostilità da parte dell'autore nei riguardi di qualsiasi fenomeno rivoluzionario [...]» (F. de Nardis 2011: 216).

28. «Brinton utilizza l'immagine della società come un corpo biologico. La rivoluzione è dunque come una febbre che attanaglia il corpo e poi passa [...]» (*Ibid.*).

29. Lenin 1917: 13.

zazione nella giustizia borghese»<sup>30</sup>. Tuttavia, la risposta marxista a questa idealizzazione della ragione deve consistere nel compiere e nel ripetere senza errori o ingenuità il gesto rivoluzionario degli illuministi, non nel rinnegarlo:

I grandi uomini che in Francia, illuminando gli spiriti, li prepararono alla rivoluzione che si avvicinava, agirono essi stessi in un modo estremamente rivoluzionario. Non riconoscevano nessuna autorità esterna di qualsiasi specie fosse. Religione, concezione della natura, società, ordinamento dello Stato, tutto fu sottoposto alla critica più spietata; tutto doveva giustificare la propria esistenza davanti al tribunale della ragione o rinunciare all'esistenza. L'intelletto pensante fu applicato a tutto come unica misura. Era il tempo in cui, come dice Hegel, il mondo venne poggiato sulla testa [...]»<sup>31</sup>.

La critica razionale dell'autorità doveva servire a svelare gli interessi celati dietro alla pretesa avanzata dalla stessa a essere riconosciuta. Nelle "lettere da lontano" di Lenin, il tema non è però tanto quello di affermare in generale come ogni autorità sia sempre portatrice di interessi ideologici, quanto piuttosto quello di svelare gli interessi specifici delle autorità borghesi e capitaliste in gioco durante la Grande Guerra. Lenin chiama il conflitto mondiale "guerra imperialistica" perché essa risulta precisamente dall'avidità e dalla violenza delle autorità costituite:

Così dalla borghesia tedesca, come dalla borghesia anglo-francese, la guerra è fatta per spogliare altri paesi, soffocare i piccoli popoli, dominare finanziariamente il mondo, dividere e ridividere le colonie, salvare dalla rovina il regime capitalista con la mistificazione e la divisione degli operai nei diversi paesi<sup>32</sup>.

La guerra capitalistica deve «accelerare straordinariamente e inasprire incomparabilmente la lotta di classe del proletariato contro la borghesia»<sup>33</sup> per via delle condizioni inaccettabili in cui versano le masse durante il conflitto. La retorica della guerra, centrata sull'orgoglio nazionale e la grandezza dello Stato, dovrebbe motivare ideologicamente le masse ad aderirvi; ma la fame, la rovina, la sconfitta accelerano il disvelarsi dell'inganno. La gravità delle sconfitte subite dalla Russia guidata da un'autorità monarchica già in crisi spiegherebbe anche perché la rivoluzione sia scoppiata prima in Russia che altrove:

Questa crisi è stata accelerata da una serie di gravissime sconfitte subite dalla Russia e dai suoi alleati. Le sconfitte hanno scosso tutta la vecchia macchina governativa e

30. Engels 1878: 20.

31. Engels 1878: 19-20.

32. Lenin 1917: 13.

33. *Ibid.*

tutto il vecchio regime, hanno suscitato contro di esso l'indignazione di tutte le classi della popolazione, hanno esasperato l'esercito, distrutto in grandissima misura il vecchio corpo degli ufficiali— formato da una nobiltà fossilizzata e specialmente da una burocrazia imputridita — che è stato sostituito da elementi giovani, freschi, prevalentemente borghesi, professionisti di origine plebea e piccolo-borghese<sup>34</sup>.

L'indignazione però monta in tutti i paesi belligeranti, dal momento che ovunque le condizioni economiche e sociali sono drammatiche, mentre in pochi, dal lato delle autorità costituite e delle classi borghesi solidali con quelle, si arricchiscono. Sotto il giogo di queste autorità, afferma Lenin, il momento storico che i popoli vivono è «un solo ammasso sanguinolento»<sup>35</sup>. Si potrebbe dire che la speranza muove gli intellettuali rivoluzionari, ma la massa si mobilita per la fame. Il problema del riconoscimento politico dell'autorità si rivela largamente subordinato a quello dell'emarginazione economica e dell'oppressione sociale di larghi strati della popolazione ai quali è richiesto il riconoscimento dell'autorità.

La questione che si pone al discorso gadameriano sulla razionalità dell'autorità e l'illusorietà di una sua critica radicale è dunque la seguente. Quando l'autorità costituita è effettivamente irrazionale, conduce le popolazioni da cui vuol essere riconosciuta alla guerra e alla morte, misconosce le esigenze, sociali prima ancora che politiche e civili, delle masse da cui pretende essere riconosciuta, come si può articolare il rapporto tra autorità, razionalità e libertà? L'impianto gadameriano contrappone, al modello per cui la razionalità è soltanto critica verso l'autorità, un modello per il quale la razionalità può anche consistere nel riconoscimento dell'autorità; ma, pur non rinnegando la funzione critica della ragione, non la elabora. In questo modo, Gadamer manca completamente di considerare quelle circostanze nelle quali la tradizione, al di là della sua natura originalmente integrativa del legame sociale e intergenerazionale, assume una funzione schiettamente ideologica.

## 6. Tradizione e potere. La via ricœuriana

Troviamo un altro modello di rapporto all'autorità nell'ermeneutica di Paul Ricœur. Nelle *Conferenze su ideologia e utopia* (1986), pronunciate nel 1976 e pubblicate solo un decennio dopo da un allievo americano, George Taylor, l'autore affronta di petto la posta in gioco più propriamente politica dell'ermeneutica filosofica, ossia il rapporto tra tradizione e potere. La questione viene affrontata attraverso lo sviluppo di tre definizioni di ideologia,

34. Lenin 1917: 14.

35. *Ibid.*

ciascuna legittima, che debbono essere correttamente articolate anziché contrapposte. La prima nozione è l'ideologia come distorsione sistematica della comunicazione: è questa la definizione impiegata da Habermas, che indica come modello una società fondata sull'agire comunicativo orientato all'intesa e alla cooperazione, e dunque riconosce alla critica dell'ideologia il compito di scovare i residui dell'uso violento del linguaggio. La seconda nozione è quella di legittimazione: seguendo soprattutto le analisi di Max Weber in proposito, Ricœur sostiene che ogni potere costituito si eserciti, più radicalmente che attraverso la forza coercitiva della norma, tramite la persuasione. Il potere chiede di essere legittimato, dunque riconosciuto: in senso neutro, dunque, esso è sempre ideologico, in quanto deve operare sulle motivazioni e le idee degli attori. C'è poi una terza, più originaria nozione di ideologia: secondo Ricœur, essa si risolve nella cultura, intesa non già come una sovrastruttura di forze più profonde, ma come ordinamento semantico dello stare insieme di una comunità. Ogni cultura condivide simboli e significati a partire dai quali possono formularsi i dispositivi di valutazione e di riconoscimento dell'autorità stessa. A questo più radicale livello, l'autorità deve attenersi a un ordine simbolico e semantico esattamente come gli attori che devono sottoporsi all'autorità. Quest'ultima nozione di ideologia rivela il carattere già sempre simbolico dell'interazione intersoggettiva; ciò che si avrebbe anche nel caso limite di una società senza forzature semantiche né violenze linguistiche sulla comunicazione intersoggettiva da parte dei soggetti più forti.

L'articolazione di queste tre definizioni di ideologia consente al filosofo francese di mantenere un approccio fondamentalmente gadameriano, in quanto deve essere riconosciuta non tanto una data tradizione, ma il fatto che la comunicazione intersoggettiva e la riflessività stessa sono già sempre sviluppate simbolicamente. Ciò significa che non può darsi, in senso rigoroso, una scienza dell'ideologia. Essa farebbe collassare, forzando il concetto di ideologia, tutta la sfera della cultura nell'ordine della distorsione e prefigurerebbe, come suo obiettivo, una sorta di società a-semantica, priva di sostanza culturale ed etica: un'utopia modernista pronta a naufragare nella peggiore delle distopie razionaliste.

Con ciò, Ricœur ammette che a un certo punto, quando dal terreno culturale si passa a quello politico (e si tratta di un passaggio dovuto, nella misura in cui la cultura struttura un sistema di autorità), si ponga il problema della legittimazione del potere e, di qui, alla figura dell'ideologia come distorsione: «Possiamo formulare in generale questa ipotesi, dicendo che c'è sempre di più, nella pretesa di un dato sistema di autorità, di quanto possa esser dato dal corso normale della motivazione, e, quindi, c'è

sempre un supplemento di credenza fornito da un sistema ideologico»<sup>36</sup>. C'è insomma uno scarto tra la pretesa di riconoscimento avanzata dall'autorità e la disponibilità spontanea al riconoscimento da parte dei membri di una comunità. Ciò comporta la necessità, per l'autorità, di sviluppare un sistema di coercizione e un sistema retorico di persuasione, nei quali la cultura viene rinnovata, in un certo senso ri-creata dagli strumenti della propaganda. In questa ri-creazione della cultura, la comunicazione viene distorta sistematicamente. Ricœur raggiunge così Habermas: se non sussistono più le condizioni di riconoscimento tra autorità e attori sociali, occorre ripristinare, attraverso una prassi ed una critica demistificanti, una nuova dimensione di riconoscimento sociale più estesa e più matura della precedente. Ricœur afferma: «[...] non posso concepire un'ermeneutica senza un suo momento critico [...]. Le distorsioni appartengono alla sfera dell'azione comunicativa»<sup>37</sup>.

Rispetto al modello ermeneutico di Gadamer, quello ricœuriano evidenzia come la cultura possa evolvere con l'evoluzione delle esigenze sociali. Può darsi infatti che le risorse semantiche di una cultura, presidiate da un certo stato di autorità costituite, non siano sufficienti ad appagare le aspirazioni o i bisogni, materiali e spirituali, espressi dai soggetti. Quando poi l'autorità espone i membri della sua comunità alla violenza e all'abuso, le retoriche di cui essa si nutre non potranno che apparire distorsive. Beninteso, la presenza di simili considerazioni nell'ermeneutica filosofica di Ricœur non fa di quest'ultimo un rivoluzionario: la posta in gioco dello scontro sociale non è, secondo il filosofo francese la soppressione, bensì il riconoscimento dei misconosciuti:

Se riconosco che la funzione distortente non potrebbe emergere se non vi fosse una struttura simbolica dell'azione, allora infine so che vi possono essere alcuni conflitti di classe proprio perché è in atto un processo integrativo. I conflitti di classe non si identificano mai esattamente con situazioni di guerra totale. La comprensione del carattere integrativo dell'ideologia aiuta a riconoscere il livello adeguato del conflitto di classe, che non è quello di distruggere l'avversario, ma di ottenerne il riconoscimento. In termini hegeliani, la lotta è per il riconoscimento, non per il potere.<sup>38</sup>

Ciò che, in questo passo, Ricœur sembra contestare non è tanto la possibilità né la liceità delle pratiche rivoluzionarie, di cui nello specifico non parla, bensì la fiducia che tali pratiche sfocino in una condizione definitiva di superamento dell'ideologia, la quale, come si è visto, per Ricœur, è consustanziale alla costituzione simbolica della cultura e dell'azione stessa.

36. Ricœur 1986b: 223.

37. Ricœur 1986b: 259.

38. Ricœur 1986b: 288–289.



Ciò significa anche che nessuno dei risultati istituzionali, politici, sociali e culturali raggiunti dalla soluzione del conflitto può essere considerato definitivo e al riparo da ulteriori messe in discussione. La soluzione del conflitto, sostiene Ricœur, sarà un nuovo assetto del riconoscimento (giuridico e sociale), nel quale la società si ricompone. Sotto questo aspetto, la distanza tra l'approccio ermeneutico del filosofo e il teorico leninista della rivoluzione non potrebbe essere più distante; tuttavia, il pensiero ricœuriano si dota, perlomeno, degli strumenti concettuali attraverso i quali comprendere la perdita di autorevolezza di un'autorità, l'uso ideologico–distorcente di una tradizione e la necessità del conflitto contro l'assetto violento del potere.

## 7. Conclusioni

Comprendere il concetto di rivoluzione dal punto di vista dell'ermeneutica filosofica significa confrontarlo al triplice problema della finitezza degli attori, della continuità storica e della razionalità dell'autorità. Ciò che in proposito abbiamo sostenuto, commentando alcuni passi del Lenin rivoluzionario, è che al rivoluzionario si impone una profonda coscienza di sé e della propria parte nel gioco storico; che i salti e le rotture rivoluzionarie sono resi possibili dalla storicità stessa e possono essere studiati secondo la loro logica; che la vita deve talvolta lottare contro l'autorità e il suo uso ideologico della tradizione per affermarsi come libertà, anche se non può uscire dal circolo ermeneutico che impedisce ogni definitività dei risultati raggiunti. Al fondo, la questione teorica che si staglia è quella della possibilità del mutamento storico e delle sue ragioni. Non va dimenticato che la coscienza dello sviluppo storico, che è un tratto centrale della modernità, è inscindibile dai grandi rivolgimenti socio–politici sette–ottocenteschi. Il pensiero che ha accompagnato questi rivolgimenti si è spesso polarizzato in due eccessi opposti: l'entusiasmo e il disincanto. In termini hegeliani, l'entusiasmo rivoluzionario implica la caduta nel regime autoritario della moralità, cioè:

l'espressione della volontà di uomini che, avvertendo l'inarrestabile declino dello Stato, gli sottraggono ulteriore legittimità, contrapponendo alle sue leggi, prive di intima forza di convinzione, una legislazione universale promulgata dal foro interiore o un ideale comunitario [...] lontano e incommensurabile rispetto alle condizioni attuali del mondo<sup>39</sup>.

39. Bodei 2016: 91.

Ma il disincanto antirivoluzionario conduce all'acritico appoggio, nel nome della tradizione, di realtà etico-politiche superate<sup>40</sup>. Come osserva Bodei, commentando alcuni scritti giovanili di Hegel, lo sfondo che rende una rivoluzione possibile è rappresentato dall'evenienza che «la vecchia vita dell'*ancien régime* è in via d'estinzione perché ha perduto la propria dignità, frantumata dalla pressione dei bisogni del tempo»<sup>41</sup>. Ciò riporta all'entusiasmo: quel fuoco, quella febbre che porta gli uomini a combattere per un mondo in cui essere liberi e riconosciuti, al di là dei quadri concettuali in cui lo spiegano a se stessi. Un pensiero sulla rivoluzione oggi non può semplicemente aderire a questo entusiasmo; deve comunque riconoscerlo come motore del mutamento storico, apprezzandolo nel più ampio contesto della complessità storica, la quale rende impermanenti e non definitivi tutti i risultati delle lotte:

Non all'entusiasmo è ora necessario abbandonarsi, ma alla "pazienza del concetto", alla decifrazione metodica del senso dei moderni movimenti collettivi, che assumono l'apparenza di un'oggettività anonima e indifferente. Essi sono invece il prodotto di miriadi di intenzioni e di atti soggettivi, confluiti nell'immenso bacino di una storia comune [...]. I suoi movimenti — vischiosi rispetto all'impazienza del desiderio e imprevedibilmente rapidi rispetto al fatalismo della rassegnazione — costituiscono la migliore confutazione, teorica e pratica, delle idee gemelle di un destino immutabile e di una realtà plasmabile a piacimento dalla forza di volontà e dalla fede politica.<sup>42</sup>

La possibilità della rivoluzione, come abbiamo visto seguendo Lenin, è tutt'altra cosa rispetto all'idea romantica che la realtà sia "plasmabile a piacimento dalla forza di volontà e dalla fede politica". La rivoluzione, se pensata in termini di istanza storica condotta da portatori finiti di un'aspirazione al riconoscimento che lo stato attuale di cose non soddisfa, è sì possibile; ma non è mai la scorciatoia per la realizzazione di un'utopia. Condividiamo, infine, con Bodei che, a posteriori, la coscienza debba confrontarsi: «oltre che con il consolidamento delle conquiste ottenute e dei valori che le hanno permesse — anche con entusiasmi spenti, speranze deluse o tradite, idee approssimative e discorsi pletorici [...] con le ceneri, insomma, che il fuoco nella mente degli uomini lascia necessariamente dove passa».<sup>43</sup>

40. Si consideri ad esempio il giudizio di Hegel nei confronti del Reich tedesco negli scritti giovanili degli anni 1799–1800. Cfr. in proposito J.M. Ripalda, *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker: G.WF. Hegel* (1977) e N. Merker, *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo* (1977).

41. Bodei 2016: 68.

42. Bodei 2016: 64–65.

43. Bodei 2016: 65.

## Riferimenti bibliografici

- ALTHUSSER, L., 1969: *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris; tr. it. di F. Madonia, *Lenin e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1974.
- BODEI, R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Bologna, il Mulino, 2016.
- BRINTON, C., *The Anatomy of Revolution* (1° ed. 1938), London, A Vintage Book, 1965.
- GADAMER, H. G., 1960: *Warheit und Methode*, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2001.
- , 1971: *Ermeneutica e critica delle ideologie*; tr. it. di G. Tron, Brescia, Queriniana, 1992.
- DAHRENDORF, R. [1990]: *Reflexions on the Revolution in Europe*, Transaction Publisher 2005; tr. it. di F. Salvatorelli, 1989. *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Roma–Bari, Laterza, 1990.
- DE NARDIS, F., *Sociologia comparata*, Milano, Francoangeli, 2011.
- DI MASCIÒ, C., *Lenin e i Quaderni sulla Scienza della Logica di Hegel*, Firenze, Phasar, 2017.
- ENGELS, F., 1878: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft in Marx–Engels–Gesamtausgabe Abteilung I*, Bd. 27, Berlin 1988, S. 1081–1083; tr. it. di G. De Caria, *Antidühring*, Roma, Editori Riuniti, 1968.
- KOSELLECK, R., 1979: *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/Main; tr. it. di A. M. Solmi, *Futuro passato – per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti 1986.
- KOUVÉLAKIS, S., *Lenin lettore di Hegel*, in <https://traduzionimarxiste.wordpress.com>, luglio 2016.
- LENIN, *La Rivoluzione d'Ottobre* (1917), tr. it. di F. Platone, Rinascita, Roma 1956.
- LICANDRO, G., *La filosofia in Urss. Lineamenti storici e significato politico*, Reggio Calabria, I.S.N.P. Edizioni, 1997.
- MERKER, N., *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo*, Roma–Bari, Laterza, 1977.
- RICŒUR, P., 1986: *Idéologie, utopie et politique*, in *Du texte à l'action*, Seuil, Paris; tr. it. di G. Grampa, *Ideologia, utopia e politica*, in *Dal testo all'azione*, Milano, Jaca Book, 1989.
- , 1986 *Lectures on ideology and utopia*; tr. it. di G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.
- RIPALDA, J. M., *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker: G.WF. Hegel*, Amsterdam, Assen, 1977.
- SCHEIBLER, I., *Gadamer. Between Heidegger and Habermas*, Rowman & Littlefield, Oxford 2000.