

MATERIALI E DIFFERENZE

II. SPETTRI DELLA STORIA

FORTUNATO M. CACCIATORE

Hegel nota in un passo delle sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano, per così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere: la prima volta come tragedia, la seconda volta come farsa. Caussidière invece di Danton, Louis Blanc invece di Robespierre, la Montagna del 1848-1851 invece della montagna del 1793-1795, il nipote invece dello zio. E la stessa caricatura nelle circostanze che accompagnano la seconda edizione del 18 brumaio!¹.

La *Gespenstergeschichte* si ripete. E Derrida, come sempre, invita a sospettare delle separazioni troppo immediate, in tal caso, della frontiera che passerebbe fra la tragedia e la farsa, o fra la storia (già) modello e la sua copia, la *vera* e la *falsa* rivoluzione. Non è così agevole decidere fra *Geist* e *Gespenst*, spirito *buono* e *cattivo* del comunismo, fra l'idealizzazione che conserverebbe e assicurerebbe la presenza vivente e la presunta mistificazione che, rimuovendo le pietre tombali, non metterebbe in circolazione che fantasmi. Tanto più, se si pensa che questi ultimi saranno stati necessari, vitali, condizione necessaria a mettere in moto una rivoluzione ogni volta singolare.

Marx – come nell'*Ideologia tedesca* – non finisce mai di opporre lo spirito allo spettro. Ma il *Gespenst*, incorporazione evanescente dello spirito, non concorre, forse, in modo decisivo a costituire la densità storica della vita in generale, della vita rivoluzionaria in particolare? Se così fosse, allora si dovrebbe ammettere che la ripetizione spettrale non giungerebbe, in una seconda mossa, come un'anomalia accidentale, un errore di percorso, ma sarebbe iscritta nel movimento storico-rivoluzionario *ab imis*. Non vi sarebbero, semplicemente, fatti che si ripetono nella storia, ma la ripetizione (il rinvio differenziale) sarebbe la condizione storica perché qualcosa di *nuovo* si produca.

Così Derrida:

La *hantise* è storica, certo ma non *ha data*, non si lascia docilmente datare, nella catena dei presenti, giorno dopo giorno, secondo l'ordine istituito di un

1 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, tr. it. di P. Togliatti, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. XI, a cura di G. M. Bravo, Roma, Editori Riuniti, 1982, pp. 105-205, in particolare p. 107. Il tentativo di comprendere la storia delle rivoluzioni (in Francia e non solo) si dispiega, com'è noto, fra continuità e rotture, riprese e ripensamenti, lungo tutto l'itinerario di pensiero tanto di Marx quanto di Engels.

calendario. Intempestiva, non capita, non sopraggiunge, un giorno all'Europa (o alla rivoluzione), come se a un dato momento della sua storia questa fosse venuta a soffrire di un certo male, a lasciarsi *abitare* all'interno, cioè a lasciare che vi si aggiri (*hanter*) un ospite straniero. Non che l'ospite sia meno estraneo per il fatto di aver sempre occupato la domesticità dell'Europa. Ma non c'era un dentro, non c'era nulla dentro prima di lui. Il fantomale si dislocerebbe come il movimento di questa storia. La *hantise* sarebbe il marchio dell'esistenza dell'Europa. Aprirebbe lo spazio e il rapporto a sé di ciò che si chiama, almeno a partire dal Medio Evo: Europa (*SM*, p. 22; 11).

La *prima volta*, sarebbe già effetto della *différance*, rinvio differenziale²: per affermare il *novum* i padri della *Grande Rivoluzione* vestono i panni della romanità, cioè ripetono, per terminare il compito singolare del «proprio tempo»³. Già nella *Sacra famiglia*, le fasi della *prima* rivoluzione apparivano scandite (sfasate) dall'*anacronia romana*: «illusione degli uomini del terrore» e motivo della loro mortale sconfitta.

Robespierre, Saint-Just ed il loro partito sono caduti perché hanno confuso la comunità antica, *realisticamente democratica*, che poggiava sul fondamento della schiavitù reale, con lo *Stato moderno rappresentativo, spiritualisticamente democratico*, che poggia sulla schiavitù emancipata, sulla società civile⁴.

La rivoluzione (la storia) comincerebbe col ripetersi. O con uno spettro (meglio, al plurale, spettri), nell'eventualità, sempre possibile e imprevedibile, che la rivoluzione si ripeta contro se stessa⁵.

2 Sulla *différance*, cfr. *infra*, pp. 170-171.

3 Gli spettri non sono solo *romani*. Per dimostrare che anche «il popolo tedesco» ha una propria «tradizione rivoluzionaria» e per offrire nuovi panni agli sconfitti del '48, Engels, nel 1850, richiama in vita i contadini di Münzer: «Ci fu un tempo in cui la Germania produsse personalità che possono stare al livello dei rivoluzionari degli altri paesi, [...] in cui contadini e plebei tedeschi concepirono idee e piani di fronte ai quali abbastanza spesso i loro discendenti indietreggiarono spaventati. È venuto il momento, di fronte al temporaneo rilassamento che dopo due anni di lotta appare un po' dappertutto, di presentare ancora una volta al popolo tedesco i profili rudi, ma forti e tenaci della grande guerra dei contadini» (cfr. F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. X, a cura di A. Aiello, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 401-493, in particolare p. 401).

4 K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. V, tr. it. a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 5-234, in particolare, p. 136. Solo dopo la morte di Robespierre e della *illusione romana* – scrivono Marx e Engels poco dopo – *l'illuminismo politico* «comincia a realizzarsi prosaicamente» (ivi, p. 137).

5 Al riguardo, Derrida cita Victor Hugo, che, altro spettatore d'eccezione, sottolinea la difficoltà nel comprendere gli strani eventi del '48 in una *filosofia della storia*, il cui ordine rischia di deflagrare su una doppia barricata: «Il giugno 1848 fu, affrettiamoci a dirlo, un fatto a parte, e quasi impossibile da classificare nella filosofia della storia? Una rivolta del popolo contro se stesso [...]. Ci sia permesso, quindi, di attirare un momento l'attenzione del

Ripetizione e prima volta, ecco forse la questione dell'evento come questione del fantasma: che *cos'è* un fantasma? Che *cos'è* l'*effettività* o la *presenza* di uno spettro, cioè di ciò che sembra altrettanto ineffettuale, virtuale e inconsistente di un simulacro? C'è *qui*, tra la cosa stessa e il suo simulacro, un'opposizione che tenga? Ripetizione e prima volta, ma anche ripetizione e ultima volta, giacché la singolarità di ogni *prima volta* ne fa anche un'*ultima volta*. Ogni volta, questo è l'evento, una prima volta è un'ultima volta. Tutt'altra (*SM*, p. 31; 18).

È Marx, d'altra parte, a sostenere, mentre conduce la sua lotta contro gli spettri, che si può essere attori della propria storia solo a condizione di ereditare o, per parafrasare un marxista italiano della prima ora, Labriola, di essere *vissuti* dalla storia. L'eredità (compresa «l'eredità del marxismo») viene prima che si possa decidere se accoglierla o escluderla (anche se nulla impedisce, poi, di filtrarne criticamente gli elementi e di ospitare l'uno invece dell'altro, per prendere partito – anzi, *occorre*, è *necessario*, di volta in volta, scegliere, prendere posizione, nella precarietà evenemenziale di ogni decisione). È Derrida a sottolinearlo:

Noi *siamo* degli eredi, il che non vuol dire che *abbiamo* o *riceviamo* questo o quello, che una tale eredità ci arricchisca un giorno di questo o quello, ma che l'*essere* di ciò che siamo è innanzitutto eredità, che lo vogliamo e sappiamo oppure no (*SM*, p. 94, 73).

Proprio per la sua costitutiva evenemenzialità, l'eredità non si riduce mai al *dato*, ma resta aperta (a venire), nell'ingiunzione di una promessa e di un compito.

L'eredità non è mai un *dato*, è sempre un compito. Che resta davanti a noi, incontestabilmente, al punto che, prima di volerlo o rifiutarlo, noi siamo degli

lettore sulle due barricate assolutamente uniche [...] quei due spaventosi capolavori della guerra civile [...]. La barricata di Sain-Antoine era mostruosa [...] la rovina. Si poteva dire: chi ha costruito tutto questo? Si poteva dire anche: chi ha distrutto tutto questo? [...]. Era grande e piccolo. Era l'abisso parodiato sul posto stesso della baraonda [...]. Questa barricata era furibonda [...] smisurata e viva; e, come dal dorso di una bestia elettrica, ne usciva un crepitio di fulmini. Lo spirito rivoluzionario copriva con la sua nuvola la sommità dove tuonava quella voce del popolo che somiglia alla voce di Dio; una strana maestà emanava da questa titanica montagna di macerie. Era un mucchio di immondizia ed era il Sinai. Come abbiamo già detto, essa attaccava in nome della Rivoluzione, che cosa? La Rivoluzione [...]. Al fondo si erigeva quella barricata che faceva della vita un vicolo cieco; muro immobile e tranquillo; non vi si vedeva nessuno, non vi si vedeva nulla, non un grido, non un rumore, non un soffio. Un sepolcro [...]. Il capo di quella barricata era un geometra o uno spettro [...]. La barricata Saint-Antoine era il tumulto dei tuoni; la barricata del Tempio era il silenzio. C'era fra questi due fortificati la differenza tra il formidabile e il sinistro. L'una somigliava a delle fauci, l'altra a una maschera» (V. Hugo, *I miserabili* cit. in *SM*, p. 157; 123).

eredi, e degli eredi in lutto, come tutti gli eredi. *Essere* [...] vuol dire, per la stessa ragione, *ereditare* (*ibidem*).

Dire questo non significa indulgere ad alcuna nostalgia «passatista» o «tradizionalista». «La reazione, il reazionario o il reattivo sono solo interpretazioni della struttura dell'eredità» (*ibidem*).

Ma torniamo al *18 Brumaio*.

Gli uomini – scrive Marx – fanno la propria storia [*ihr eigenen Geschichte*], ma non la fanno in modo arbitrario [*aus freien Stücken*], in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinati dai fatti e dalla tradizione [*überlieferten Umständen*]. La tradizione di tutte le generazioni scomparse [*aller toten Geschlechter*] grava pesantemente [*lastet wie ein Alp*]⁶ sul cervello dei viventi e proprio quando sembra che essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, creare ciò che non è esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti e del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia⁷.

Al culmine della rivoluzione, più la crisi si fa acuta, più diviene necessario, urgente (ne va della rivoluzione) convocare [*beschwören*] l'antico: «spiriti come spettri nel gesto di uno scongiuro positivo», che giura per evocare, non per ricacciare, nella speranza di poter tracciare, in ogni momento, una frontiera rassicurante fra la parodia e la verità, fra una storia di fantasmi, pura o impura, e il materialismo storico, fra la riproduzione meccanica dello spettro e la riappropriazione vivente dello spirito passato, tanto viva e assimilatrice da coincidere con la vita dell'oblio⁸. «Oblio di ciò che è materno per far vivere in sé lo spirito» (*SM*, p. 181;140).

6 Il modo di procedere decostruttivo (l'interpretazione performativa cui si è accennato all'inizio), tutt'altro che arbitrario, deve tener conto, fra le molte altre cose, della traduzione e degli spostamenti che la decisione fra versioni differenti, può implicare nella lettura di un testo. In riferimento al passo che si sta citando ([...] *lastet wie ein Alp*), Derrida osserva, in un inciso, come, nelle traduzioni francese (ma anche in quella italiana), vittima forse di un esorcismo, scompare l'*incubo*: «Marx dice *lastet wie ein Alp*, cioè 'pesa come un incubo', uno di quegli esseri spettrali che provocano incubi; come spesso accade nelle traduzioni, il fantasma cade nel dimenticatoio o, nel migliore dei casi, si dissolve in figure approssimative, per esempio la fantasmagoria, termine che oltretutto, in genere, si alleggerisce del senso letterale come di una zavorra che lo lega alla parola e alla parola pubblica» (*SM*, p. 176; 138).

7 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 107.

8 La vita non sopravviverebbe, se non osservasse un certo «imperativo dell'oblio», se non fosse capace di liberarsi del passato una volta evocato, se non avesse la «forza di dimenticare» – come dirà Nietzsche, non moltissimi anni dopo Marx, sul limitare del cosiddetto

Lo scongiuro [*Beschwörung*], come le barricate rivoluzionarie, si duplica, *riflette*. Se, dapprima, può sembrare solo accogliente e ospitale, «dal momento che evoca, lascia o fa venire il morto, non va però mai senza angoscia», «senza un movimento di repulsione o restrizione».

Lo scongiuro è angoscia perché chiama la morte al fine di inventare il vivo e far vivere il nuovo, per far venire alla presenza quel che ancora non c'è stato [*noch nicht Dagewesenes*]. Questa angoscia di fronte al fantasma è propriamente rivoluzionaria. Se la morte grava sul cervello vivo dei viventi, e più ancora sul cervello dei rivoluzionari, deve ben avere qualche densità spettrale (*SM*, p. 177; 139).

Ecco perché Marx chiamerebbe i rivoluzionari a ereditare e, al tempo stesso o in un'alternanza senza fine, a dimenticare.

Appropriarsi di uno spirito *vivente*, assimilare una nuova lingua significa già ereditare, prendere a prestito⁹. Ma, dopo aver ricordato, si dovrebbe dimenticare: «non quello che si eredita ma la pre-eredità a partire da cui si eredita» (*SM*, p. 181; 140).

Dice Marx:

Lutero si travestì da apostolo Paolo; la rivoluzione del 1789-1814 indossò successivamente i panni della repubblica romana e dell'impero romano; e la rivoluzione del 1848 non seppe fare di meglio che la parodia [*parodieren*], ora del 1789, ora della tradizione rivoluzionaria del 1793-1795. Così il principiante che ha imparato una lingua nuova la ritraduce continuamente nella sua lingua materna, ma non riesce a possederne lo spirito e a esprimersi liberamente se non quando si muove in essa senza reminescenze, e dimenticando in essa la propria lingua d'origine¹⁰.

to «secolo della storia»: «la questione fino a che grado la vita abbia bisogno in genere del servizio della storia è una di quelle questioni e preoccupazioni più alte riguardo alla salute di un uomo, di un popolo, di una cultura. Perché con un eccesso di storia la vita si frantuma e degenera, e alla fine, a sua volta, a causa di questa degenerazione, va perduta la storia stessa». La storia, certo, è un bisogno della vita. Ma il suo eccesso rischia di rendere i viventi morti: «enciclopedie ambulanti» recanti ognuna come sottotitolo «Manuale di cultura interna per barbari esterni». Il «popolo dell'interiorità» è quello della «filosofia tedesca» (*nipote* questa volta di un *nonno*: il «pastore protestante», Lutero), che comprende anche i cacciatori di spettri irretiti nella loro «critica per la critica» e braccati anche da Marx nell'*Ideologia tedesca*. Cfr. F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere*, vol. III, t. 1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, pp. 277, 289, 292.

9 «L'eredità degli 'spiriti del passato' consiste come sempre, nel prendere a prestito. Figure del prestito, figure fittizie (*d'emprunt*), figuralità come figura del prestito. E il prestito *parla*: linguaggio preso a prestito, nomi presi a prestito, dice Marx. Questione di credito, dunque, o di fede» (*SM*, p. 178; 139).

10 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., pp. 107-108.

Ma, ancora una volta, se dimentica del tutto, il rivoluzionario rischia di cadere preda della *piattezza borghese* e della *routine* capitalista, facendo il gioco della classe dominante. Deve quindi ripetere, per innescare il processo rivoluzionario, e, poi, dimenticare, per non arrestarlo.

Marx crede di scandire il tempo fra due modi dello «scongiuro dei morti» (*Totenbeschwörung*). «Al solo considerare queste evocazioni storiche di morti, – egli scrive, dando il ritmo alle fasi della rivoluzione – si palesa tosto una spiccata differenza»¹¹. Si tratta della differenza che permetterebbe di individuare nell'89 la rivoluzione *tragica* e di riconoscere, invece, nel '48 la sua *parodia*, in un movimento che passa attraverso il '30, altra ripetizione.

Primo tempo, la tragedia: in «costume romano», Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, e, poi, Napoleone avevano portato a termine il compito del proprio tempo: ritrovare in *ciò che fu lo spirito* della rivoluzione ed emancipare la moderna società borghese.

Gli uni spezzarono le terre feudali, e falciarono le teste feudali cresciute sopra di esse. L'altro creò nell'interno della Francia le condizioni per cui poté cominciare a svilupparsi la libera concorrenza, essere sfruttata la proprietà fondiaria suddivisa e impiegata la forza produttiva industriale della nazione liberata dalle sue catene; e al di là dei confini della Francia spazzò dappertutto le istituzioni feudali, nella misura in cui ciò era necessario per creare [...] in Francia un ambiente corrispondente sul continente europeo¹².

Ma, scomparsi d'incanto, così come erano entrati in scena, i «mostri antidiluviani» (i Brutti, i Gracchi, i Publicola, tribuni, senatori, Cesare stesso), la società borghese dimentica che «i fantasmi romani avevano vegliato intorno alla sua culla». Assorbita nella produzione della ricchezza e nella lotta pacifica della concorrenza, essa «si era creati i suoi veri interpreti e portavoce nei Say, nei Cousin, nei Royer-Collard, nei B. Costant e nei Guizot. I suoi veri generali sedevano al banco del commerciante, e la testa di lardo di Luigi XVIII era la sua testa politica»¹³.

La borghesia, per così dire, *esemplare, in sé* poco «eroica», era venuta al mondo grazie all'«abnegazione», al «terrore», alle «guerre civili e fra i popoli».

E i suoi gladiatori avevano trovato nelle austere tradizioni classiche della repubblica romana gli ideali e le forme artistiche, le illusioni di cui avevano bisogno per dissimulare a se stessi il contenuto grettamente borghese delle loro lotte e per mantenere la loro passione all'altezza della grande tragedia storica¹⁴.

11 O «una differenza esplosiva» (*ein springender Unterschied*). *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

Secondo tempo, periodo 1848-1851¹⁵, la parodia, il fantasma (non più lo spirito):

Della vecchia rivoluzione – scrive Marx – non circolò altro che lo spettro, a partire dal Marrast, il *républicain en gants jaunes*, che si camuffò con la maschera del vecchio Bailly, sino all'avventuriero che nasconde le sue fattezze ripugnanti e triviali sotto la mortuaria maschera di ferro di Napoleone. Un popolo intero, il quale credeva d'aver dato a se stesso, colla rivoluzione, la capacità di un progresso più rapido, si vede bruscamente ricacciato in un'epoca scomparsa e, affinché non sia possibile nessuna illusione circa il ritorno al passato, ricompaiono le vecchie date, il vecchio calendario, i vecchi nomi, i vecchi editti, caduti da tempo nel regno degli eruditi di antiquaria, e i vecchi sbirri, che da tempo sembravano andati in decomposizione. La nazione sente di trovarsi nella situazione di quell'inglese pazzo a Bedlam, che crede di vivere al tempo degli antichi faraoni e ogni giorno si lagna delle improbe fatiche cui deve sobbarcarsi come minatore nelle miniere d'oro dell'Etiopia, sepolto vivo in quelle prigioni sotterranee, con una fioca lanterna fissata sul capo, il guardiano di schiavi alle calcagna con una lunga frusta e, all'uscita della galleria, un'accozzaglia di schiavi barbari, i quali né comprendono i forzati che lavorano nelle miniere, né si comprendono tra di loro, perché non parlano una lingua comune¹⁶.

Ora, la differenza fra le due temporalità della *Beschwörung*, continuamente rilanciata da Marx, resta sospesa. Separate in apparenza, le due modalità rivelano una strana aria di famiglia: «Bisogna dire proprio che si somigliano. Si contaminano talvolta in maniera così inquietante [...] che la differenza 'esplosiva' esplose, appunto, all'origine, e non salta agli occhi che per saltare davanti agli occhi. Per scomparire apparendo, nel fenomeno del suo fantasma» (*SM*, p. 181; 141).

Il compito rivoluzionario s'impone in un tempo già dislocato, nell'89 come nel '48. Nessun tempo è contemporaneo di se stesso. La rivoluzione non ha mai luogo, non in un presente pieno almeno. «Marx moltiplica allora gli esempi di questa *anacronia* ritmata. Ne analizza le pulsioni e gli impulsi. Ci

15 Marx suddivide tale lasso di tempo in tre fasi (ivi, p. 112). La *prima* (dal 24 febbraio o dalla caduta di Luigi Filippo sino al 4 maggio 1848) è il *prologo* della rivoluzione, il *periodo di febbraio* propriamente detto. La *seconda* (dal 4 maggio 1848 sino alla fine del maggio 1849) è la fase della *costituzione*, della *fondazione della repubblica borghese*. «Alla *monarchia borghese* di Luigi Filippo può succedere soltanto la *repubblica borghese*, il che vuol dire che, se prima una parte limitata della borghesia regnava in nome del re, ora deve dominare in nome del popolo la totalità della borghesia». La *terza* fase (dal 28 maggio 1849 sino al 2 dicembre 1851) è quella della *repubblica costituzionale* o dell'*Assemblea nazionale legislativa* e si conclude, dopo lo scontro frontale fra parlamento ed esecutivo, con la vittoria di Luigi Bonaparte, con la parodia della restaurazione imperiale.

16 Ivi, p. 109.

prende piacere, il piacere della ripetizione: e a vederlo tanto sensibile a queste onde compulsive, si ha l'impressione che non mostri solo a dito: prende il polso della storia. E ascolta una *frequenza* rivoluzionaria. A scatti regolari, essa fa alternare lo scongiuro e l'abiura degli spettri» (*SM*, p. 183; 143). Una volta, si chiamano a comparire gli spettri di Roma, fin dall'*inizio* messi in circolazione per dissimulare la mediocrità delle ambizioni borghesi. È lo scongiuro *positivo*, la convocazione ospitale. Un'altra volta, *post factum*, i fantasmi sono revocati. È lo scongiuro *negativo*, l'abiura: «si dimentica il fantasma come se ci si risvegliasse da un'allucinazione» (*ibidem*).

Così Marx:

Cromwell e il popolo inglese avevano preso a prestito dal Vecchio Testamento le parole, le passioni e le illusioni per la loro rivoluzione borghese. Raggiunto lo scopo reale, condotta a termine la trasformazione borghese della società inglese, Locke diede lo sfratto ad Abacuc¹⁷.

Tuttavia, fra lo spirito e lo spettro, la tragedia e la farsa «non c'è che la differenza di un tempo fra due maschere». Marx sembra riconoscere la «legge di questa anacronia fatale», per dimenticarsene subito e liberare lo spirito da ogni contaminazione spettrale.

Crede all'avvenire e vuole affermarlo, lo afferma, ingiunge la rivoluzione. Detesta tutti i fantasmi, quelli buoni e quelli cattivi, pensa che si possa rompere con questa frequentazione. È come se ci dicesse, a noi che non ci crediamo per nulla: proprio quello che voi credete di chiamare sottilmente legge dell'anacronia è anacronistico. Questa fatalità pesava sulle rivoluzioni del passato. Quelle che sopraggiungono, *al presente e nell'avvenire* (ciò che Marx preferisce sempre, come tutti, come la vita stessa, ed è la tautologia della preferenza), quelle che si annunciano a partire dal XIX secolo devono distogliere lo sguardo dal passato, dal suo *Geist* come dal suo *Gespenst*. Insomma, devono cessare di ereditare. Non devono neanche fare più quel lavoro del lutto nel corso del quale i vivi si intrattengono e giocano con i morti, si lasciano intrattenere e occupare e *giocare* dai morti, *li* parlano e *gli* parlano, portano il loro nome e usano il loro linguaggio. No, non più memorie rivoluzionarie, abbasso il monumento, sipario sul teatro d'ombre e sull'eloquenza funeraria, distruggiamo il mausoleo per folle popolari, mandiamo in pezzi le maschere mortuarie sotto feretri di vetro» (*SM*, p. 185; 144).

La «rivoluzione del XIX secolo» non può più «trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire». Le rivoluzioni precedenti, *politiche* (la cui ombra continua, però, ad allungarsi sul secolo che dovrebbe superarle), «avevano bisogno di reminescenze storiche per farsi delle illusioni sul proprio contenuto». In esse, la frase eccede. La repubblica *sociale* e il proletariato (la

17 Ivi, p. 108.

classe-non classe) entrano ed escono di scena (la metafora *drammatica* è ancora di Marx) proprio come gli spettri, *già e non ancora* presenti, *visibili-invisibili*. «Alla soglia della rivoluzione di febbraio la *repubblica sociale* era apparsa come frase, come profezia. Nelle giornate di giugno del 1848 venne soffocata nel sangue del *proletariato di Parigi*; ma essa è presente come uno spettro nei successivi atti del dramma. Si annuncia poi la *repubblica democratica*. Essa sparisce il 13 giugno 1849 insieme ai suoi *piccoli borghesi* sgo-minati; ma nella fuga essa sparge dietro di sé una pubblicità tanto più rumorosa. La *repubblica parlamentare* si impadronisce con la borghesia di tutta la scena: gode di tutta la pienezza della sua esistenza, ma il 2 dicembre del 1851 la sotterra mentre i monarchici coalizzati gridano con angoscia: *Viva la repubblica!*»¹⁸. Poi, «la seconda (domenica) di maggio 1852», tutto svanisce (Costituzione, Assemblea Nazionale, partiti dinastici, repubblicani azzurri e rossi, fulmini della tribuna, lampi della stampa quotidiana, letteratura, celebrità politiche e nomee intellettuali) «come una fantasmagoria davanti alla formula magica lanciata da un uomo, che i suoi stessi avversari riconoscono essere tutt'altro che un mago». «Il suffragio universale sembra sopravvissuto un momento soltanto per fare in faccia a tutto il mondo il proprio testamento olografo e dichiarare in nome del popolo: *Tutto ciò che esiste merita di andare in malora!*»¹⁹. Non è che la fine di una parodia. Ma essa, per quanto farsesca, sarà stata necessaria a «liberare la massa della nazione francese dal peso della tradizione e per elaborare in tutta la sua purezza il contrasto tra il potere dello Stato e la società» (l'enigma lasciato irrisolto dalla *Grande rivoluzione*)²⁰.

Ormai, «per prendere coscienza del proprio contenuto» la rivoluzione *sociale* – afferma Marx – deve «lasciare che i morti seppelliscano i loro morti»²¹. Ingiunzione strana, che comanda l'oblio ed è, tuttavia, essa stessa, carica di eredità (considerato, anzitutto, che si tratta di un lascito evangelico). Vediamo come Derrida propone di scioglierne (per quanto possibile) l'enigma. Che intende dire «Marx il morto»?

18 Ivi, pp. 190-191.

19 Ivi, pp. 111-112.

20 Ivi, p. 201.

21 Ivi, pp. 109-110. Ma i morti ritornano, come attesterebbe la storia dell'Unione Sovietica sino ai suoi ultimi anni. «Nell'URSS della fine degli anni Ottanta – scrive A. Brossat – i dibattiti sulla storia si presentano spesso come un carnevale messicano, come una drammaturgia della morte. I cadaveri storici si rivoltano nelle loro tombe, a meno che, esumati senza riguardi, non siano gettati nella fossa comune. I morti senza sepoltura vengono incessantemente a ossessionare i vivi [...] allo stesso modo il posto che occupa ancora oggi (1991) nella cultura sovietica la *mummia di Lenin* (come, un tempo o poco fa, quella di Stalin, scacciata con ignominia dal mausoleo nel 1961) non rivela, forse, una sorprendente inclinazione necrofila in una società i cui dirigenti hanno sempre professato un materialismo e un vitalismo ardenti» (cfr. A. Brossat, *Urss. Il culto di Lenin: il mausoleo e le statue*, in A. Brossat et Alii, *A Est, la memoria ritrovata*, prefazione di J. Le Goff, tr. it. di E. Monasteri e I. Negri, Torino, Einaudi, pp. 77-103, in particolare pp. 77-78).

Egli sapeva bene che mai i morti hanno seppellito qualcuno. Nemmeno dei viventi che non fossero anche *mortali*, cioè atti a portare in loro, ovvero fuori di loro, e davanti a loro, l'impossibile possibilità della loro morte. Bisognerà sempre che dei mortali ancora viventi seppelliscano dei viventi già morti. I morti non hanno mai seppellito nessuno, ma neanche i viventi, dei viventi che fossero solo viventi, dei viventi immortali. Gli dèi non seppelliscono mai nessuno. Né i morti in quanto tali, né i viventi in quanto tali hanno mai calato nessuno nella terra. Se Marx non può non saperlo, che cosa vuol dire allora?» (*SM*, p. 187; 146).

Forse – è l'ipotesi di Derrida – egli intendeva sottolineare il carattere riflessivo di ogni convocazione spettrale, «il *farsi paura* della paura di sé». *Fino al '48*, la rivoluzione si appella allo spirito del passato, per proteggersi dalla violenza del suo stesso colpo, ovvero dal suo «contenuto proprio». Il suo essere presente risulta necessariamente dislocato. Ma neanche nella rivoluzione dell'avvenire, già e non ancora in quella del XIX secolo, l'anacronia o l'intempestività si cancelleranno nella pienezza della *parousia*, in quella presenza a sé del presente che coinciderebbe con la (il) fine del *politico*. Il tempo sarà ancora «*out of joint*», anche se, questa volta, l'inadeguatezza riguarderà l'eccesso del «contenuto proprio» sulla «frase». Tutto si giocherebbe, allora, nell'inadeguatezza tra la frase e il contenuto, nell'attesa che quest'ultimo non incuta più paura e non sia più costretto a celarsi «dietro la retorica luttuosa dei modelli antichi e la smorfia delle maschere mortuarie» (*SM*, p. 188; 147). Ma l'attesa del capovolgimento, della rivoluzione nella rivoluzione, dell'avvento dell'evento, è infinita, senza orizzonte d'attesa.

Marx stesso afferma che «le rivoluzioni proletarie [...] criticano continuamente se stesse; interrompono a ogni istante il proprio corso; ritornano su ciò che già sembra cosa compiuta per ricominciare daccapo; si fanno beffe in modo spietato e senza riguardi delle mezze misure, delle debolezze e delle miserie dei loro primi tentativi; sembra che abbattano il loro avversario solo perché questo attinga dalla terra nuove forze e si levi di nuovo più formidabile di fronte ad esse; si ritraggono continuamente, spaventate dell'infinita immensità dei loro propri scopi [...]». Fino a un certo punto, però, cioè «sino a che si crea la situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro e le circostanze stesse gridano: *Hic Rhodus, hic salta! Qui è la rosa, qui devi ballare*»²².

Ma questo momento non giunge mai o, meglio, non lo si vede mai venire. Nel processo telelogico, da essa orientato, la rivoluzione *sociale* resta rivoluzione *a venire*. Da un lato come dall'altro della barricata, fra rivoluzione e controrivoluzione, «una riflessione speculare continua a rinviare il simulacro, a differire fino all'abisso l'incontro del corpo vivente, l'evento reale, vivente, effettivo, la stessa rivoluzione, la rivoluzione propriamente detta, in persona» (*SM*, p. 192; 150).

22 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., pp. 110-111.